



COORDINACIÓN DE POSGRADO

DOCTORADO EN EDUCACIÓN Y DIVERSIDAD

**EL MITO Y LA TRADICIÓN NAHUA EN LA ENSEÑANZA DE LA
FILOSOFÍA DESDE UNA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA E
INTERCULTURAL**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN EDUCACIÓN Y DIVERSIDAD

P R E S E N T A

ARMANDO RUBÍ VELASCO

DIRECTORA DE TESIS

DRA. MARÍA GUADALUPE DÍAZ TEPEPA

COMITÉ TUTORIAL

DRA. MARÍA GARCÍA AMILBURU

UNED MADRID

DRA. ELIZABETH HERNÁNDEZ ALVIDREZ

UPN AJUSCO

OCTUBRE 2023



Ciudad de México, 12 de enero, 2024

DESIGNACIÓN DE JURADO

Dr.(a) María Guadalupe Díaz Tepepa
PRESENTE

La Coordinación de Posgrado, tiene el agrado de comunicarle que, considerando su alto desempeño académico, se le ha designado miembro del Jurado para el Examen de Grado del(a) estudiante: **Armando Rubí Velasco**, quien presenta la tesis: **“El mito y la tradición nahua en la enseñanza de la filosofía desde una antropología simbólica e intercultural”**, para la obtención del Grado de Doctor(a) en Educación y Diversidad. Así mismo adjunto a la presente se le hace entrega de un ejemplar de ésta.

El Jurado quedará integrado de la siguiente manera:

JURADO	NOMBRES
PRESIDENTE:	Dra. Elizabeth Hernández Alvidrez
SECRETARIO:	Dra. María Guadalupe Díaz Tepepa
VOCAL (1):	Dra. Ana Laura Lara López
SUPLENTE (1):	Dr. Luis Aarón Patiño Palafox
SUPLENTE (2):	Dra. María García Amilburu

Atentamente
 “EDUCAR PARA TRANSFORMAR”

 MIGUEL ÁNGEL VÉRTIZ GALVÁN
 COORDINACIÓN DE POSGRADO

c.c.p. Estudiante
Expediente



DEDICATORIA

**AL UNO, PRINCIPIO Y FIN DE TODO,
A QUIEN LOS SABIOS HAN LLAMADO DE MUCHAS MANERAS.**

**QUIEN NOS HA HABLADO DE DIVERSOS MODOS
EN LA PLURALIDAD DE LOS MITOS DE CADA TRADICIÓN.**

**A MIS PADRES RIP
EMILIANO Y ESTELA QUIENES EN SU
AUSENCIA ME HAN ALIMENTADO DE SU PRESENCIA.**

INDICE

Introducción General	7
Capítulo 1	15
Hermenéutica, educación, mito y símbolo	
Introducción	15
1.1 Diálogo e interpretación en el aula	16
1.2 Fases de la hermenéutica: interpretación sobre la interpretación	21
1.2.1 Expresar, explicar y traducir	21
1.2.2 Seis fases de la hermenéutica	24
1.2.3 Desmitificación y desmitologización	30
1.3 Hermenéutica y mito	38
1.4 Mito y símbolo	46
Conclusión	55
Capítulo 2	59
Filosofía y educación en los antiguos mexicanos	
Introducción	59
2.1 La tarea de la filosofía	59
2.2 La filosofía y lo simbólico en el México Antiguo	63
2.3 El <i>tlamatini</i> quien forma el rostro y el corazón	68
2.4 El <i>tlamatini</i> y la educación	76
2.5 Las instituciones educativas de los nahuas:	85
<i>Calmécac y Telpochcalli</i>	
Conclusión	94

Capítulo 3	95
La dualidad, el universo y el ser humano	
Introducción	95
3.1 Criterios de interpretación de los mitos	96
3.2 El origen del universo: el mito de los soles	103
3.2.1 Al inicio de todo	103
3.2.2 La existencia de varios Soles	110
3.2.3 Movimiento en espiral y la armonía de contrarios	118
3.3 Los merecidos por la penitencia: los <i>macehuales</i>	122
3.3.1 Viaje al <i>Mictlan</i>	122
3.3.2 Otras andanzas por el inframundo	131
3.3.3 Quetzalcóatl, lo celeste y lo terrestre, huesos y sonido desde el inframundo	135
3.4 El sustento de los dioses, nuestro sustento	142
3.4.1 El alimento que se nos dio desde los peldaños celestes	142
3.4.2 Para la fortaleza de los <i>macehuales</i>	150
3.4.3 La relación con lo sagrado: el maíz	157
3.5 El dador de la vida y fundamento de todo	165
3.5.1 Dualidad y expresiones de habla entre los nahuas	165
3.5.2 La poesía el camino a la Dualidad divina	172
3.5.3 Trascendencia e inmanencia de la Señora dual y el Señor dual	179
Conclusión	188
Capítulo 4	190

Componentes antropológicos y simbólicos para la enseñanza de la filosofía	
Introducción	190
4.1 Lo simbólico dentro de la tradición de los antiguos mexicanos	191
4.2 Una propuesta ética de relación con el otro y lo otro desde lo simbólico	213
4.3 Antropología simbólica como antropología intercultural	227
4.3.1 El ser humano núcleo de intencionalidades	227
4.3.2 Símbolo, antropología y educación	237
4.3.3 Desencantamiento del mundo y razón tecnocientífica	256
4.3.4 Lo plural como reconocimiento del otro	265
4.3.5 Razón práctica e inconmensurabilidad	276
4.3.6 Derechos humanos y mestizaje	283
Conclusión	294
Conclusión General	300
Bibliografía	309

INTRODUCCIÓN GENERAL

En el presente trabajo de investigación busco mostrar el valor de los símbolos y las metáforas contenidos en los mitos para la enseñanza de la filosofía. El uso de los símbolos en los mitos es una constante en las diversas tradiciones culturales, en particular dentro de la tradición que hemos heredado del México Antiguo, la voz de los sabios nahuas que llega hasta nuestros días. Abordaré la cuestión de cómo los mitos han conformado nuestra conciencia humana y desarrollado nuestra intencionalidad ontológica, lo que nos puede llevar a mejorar la comprensión de los planteamientos de la filosofía y su particular manera de preguntar. Desde mi planteamiento podemos visualizar que los mitos siguen presentes en la sociedad, nos hablan e interpelan, incluso dichas expresiones ayudan a comprendernos mejor a nosotros mismos, nos pueden ofrecer una imagen del mundo y del hombre, hay una ontología y una antropología filosófica en ellos; nos hablan de nuestras tradiciones y nuestra construcción moral, que bien podemos cuestionar o reafirmar como lo deseable a lo que deberíamos tender o aspirar en tanto individuos dentro de una comunidad determinada, lo cual es un elemento indispensable en la reflexión de todo proceso educativo en general y en especial en la enseñanza de la filosofía.

Los mitos en el momento en que nos cuestionan y nos dan explicaciones de las condiciones del hombre y sus relaciones con lo sagrado y lo social cobran un valor particular en los procesos de enseñanza que hoy debe de estar presente en todo debate que busque optimizar cualquier aspecto educativo desde una visión multicultural. Desde el símbolo podemos hacer antropología filosófica que es ontología de la persona, pero la ontología atiende de manera especial para su constitución al mito y a la poesía, de hecho aunque la filosofía se levantó para derribar las explicaciones míticas siguió conviviendo con los mitos. Ricoeur (Cfr. 2011) señala en su abundante obra sobre los símbolos que los mitos están cargados de contenidos ontológicos y antropológicos y que los filósofos para desarrollar su tarea filosófica deben voltear a ellos de nuevo, justo como al inicio de la filosofía en occidente dentro de la tradición griega, porque su poder explicativo a través de sus símbolos y metáforas nos llevan a una realidad que hoy como hace milenios nos sigue hablando y cuestionando para llevarnos a una sabiduría primordial que nos habla de significados múltiples de la realidad.

El mito nos introduce en la vida del mundo de una comunidad, sabiduría popular que contiene sabiduría elemental, y nos ayuda a retirarnos para buscar nuestra realización personal, para trabajar nuestro ser, intencionalidad ontológica (Cfr. Beuchot; 2004), nuestra plenitud, lo que hacemos después de pensar los mitos en nuestros diferentes momentos de interpretación para que emerja lo que realmente somos, nuestra forma final de ser que da sentido a nuestra existencia. Los símbolos y las metáforas jugaban un papel fundamental en las sociedades más antiguas ya que contenían el sentido de los

paradigmas que conformaban las cosmovisiones de los pueblos y, por ello, eran transmitidos a todos los miembros, eran los elementos para educar a los miembros de cada comunidad, de manera especial en el plano moral y religioso que alimentaba su identidad cultural. La imaginación simbólica fue un pilar de conocimiento pues generó la posibilidad de que el ser humano de la antigüedad creará rituales y mitos, por lo cual, dichas manifestaciones proporcionaban sentido y orientaban la conducta. Todo símbolo nos invita a un trabajo de interpretación, ya sea en los mitos, los ritos, los poemas, objetos religiosos o artísticos, que nos evocan algo más, frecuentemente un significado íntimo y escondido que es producto del afecto que busca realizarse, busca su plenitud, busca ser, satisfacer el ser.

El mito como máscara de Dios nos lleva a la experiencia de la eternidad, como lo entiende Campbell (Cfr. 1998), ya que hay más realidad en una imagen que en una palabra, una metáfora contiene más de lo que hay debajo o encima del mundo visible, a pesar de las diferencias en las tradiciones míticas, todas buscan llevarnos a una conciencia más profunda de vivir, una experiencia de ser más elevada a la simple inmediatez y fluidez contemporánea o la visión de una racionalidad instrumental que nos lleva al positivismo. El carácter científico en el saber ha gozado de un gran prestigio académico y epistémico en los últimos siglos, considerando que su método es infalible a diferencia de los mitos; que son vehículos de mensajes valiosos para la vida, enseñan sobre la propia vida a través de símbolos, sobre los diferentes estados del vivir, la cuestión de vivir según el orden de la sociedad y la naturaleza. El mito fija los arquetipos primordiales de una sociedad y da sentido a las acciones humanas, los mitos son dadores de sentido en el momento en que nos cuestionan y nos dan explicaciones de la condición humana y sus relaciones con lo sagrado y lo social cobran un valor particular en los procesos de enseñanza y aprendizaje. Mi propuesta en la presente investigación es presentar un planteamiento hermenéutico que sea la base de una enseñanza simbólica en donde los mitos se pueden interpretar desde nuestro contexto, en tanto se cuente con un modelo hermenéutico adecuado que nos permita pensar las grandes preguntas filosóficas que hoy nos hacemos pero que suenan desde las voces del pasado, como es el caso de la tradición de los nahuas, sólo así nos abren la puerta de un camino a la reflexión que no se agota en la inmediatez, ya que nacen de nuestras intencionalidades humanas más profundas (Cfr. Beuchot; 2004).

Los símbolos son necesarios en nuestras vidas, a través de ellos representamos nuestros valores, lo que nos da una identidad, personal y cultural, nos vincula con nuestro grupo humano ya que nos da sentido de pertenencia y nos ata a los otros vía el afecto, así nos saca de nuestra soledad, tiene un poder de evocación que nos lleva al sentido más allá del puro referente. El símbolo no se agota sólo en lo conceptual, lo afectivo que desencadena el símbolo sobrepasa el concepto y habla de nuestro ser tanto individual como social. Ya desde el siglo pasado se ha considerado relevante profundizar

en el sentido que genera el símbolo, con Cassirer (Cfr. 1968) entendemos al ser humano como un animal-simbólico, el ser humano se constituye y construye culturalmente a través de formas simbólicas. En el campo educativo si se enseña con metáforas y símbolos sin privilegiar lo conceptual sino como una vivencia plena para la realización de nuestra intencionalidad ontológica, se tienen las herramientas para comprender y reflexionar, además de ir en contra de ciertas posiciones epistémicas que cierran toda interpretación.

Toda mitología se compone de símbolos y metáforas y estas son flexibles por ser polisémicas, eso nos permite seguir viviendo la vida con su misterio y de su propio misterio es que se nos ofrecen caminos en la interpretación, en donde se presenta el peligro del relativismo en la interpretación mítica, que se puede salvar a partir de una propuesta hermenéutica adecuada a la interpretación del mito. El mito es simbólico y por lo mismo su significado más profundo no es el manifiesto de manera inmediata, tiene un discurso indirecto, que resta angustia pues trata las grandes cuestiones que aquejan la existencia humana como la muerte, la culpa, el castigo, el dolor y el sufrimiento, así el lenguaje en el mito nos abre al misterio, misterio que nunca se deja de interpretar por eso la interpretación mítica es inacabada e incompleta, el mito nos dice más porque es un texto simbólico y pide ser comprendido he incluso vivido a través de los ritos, entre más se comprende el mito mejor será la interpretación que se alcance de él y mejor nos acercaremos a la sabiduría popular que emana de él, nos permite acercarnos a un tipo particular de filosofía, una manera propia de preguntar. Aunque un mito aborda cuestiones trágicas y complejas de la condición humana les asigna un sentido, brinda una orientación para enfrentar la vida a pesar de las condiciones adversas, para ello necesitamos la hermenéutica que nos permite comprender desde el ser interpretante que somos, ya que el mito como el símbolo que es no se agota fácilmente o quizás nunca se agote, por eso pide ser interpretado en diálogo y en profundidad, en círculos concéntricos de comprensión cada vez más amplios, la interpretación no es una repetición idéntica ni reiterativa, en cada interpretación se nos da y damos algo nuevo, se va ampliando nuestro horizonte de comprensión.

En torno a lo que se ha señalado en la comprensión del mito, el objetivo principal de nuestra investigación es: Desarrollar los componentes de interpretación para la elaboración de una propuesta de enseñanza de la filosofía basada en el mito en general y en particular desde tradiciones como la nahuatl que se sirva en su comprensión de un modelo hermenéutico adecuado para el análisis de lo simbólico contenido en los mitos.

El estudiante al involucrarse con los símbolos y las metáforas propias de los grandes mitos y al escuchar su enseñanza tendrá un aprendizaje que no será dogmático ni positivista, no estará limitado por una sola forma de racionalidad, se podrá abrir a la pluralidad desde el diálogo, en tanto se deje abierto el aspecto polisémico de lo

simbólico. La explicación simbólica propia de los mitos como estrategia en la enseñanza de la filosofía puede articular y conjuntar la comprensión de los estudiantes, del profesor y los contenidos de los distintos planes de estudios de la filosofía. Ya que interpretar un símbolo es el proceso o dispositivo que construye conocimiento en la medida que interactúan los actores en el aula, así podemos superar la enseñanza de una filosofía sólo basada en conceptos vacíos de significado, de referentes y de sentido para los alumnos, podemos construir conceptos desde otras narrativas diferentes a la hegemónica que es la moderna occidental.

La aplicación e implementación en el aula de las metáforas y símbolos que nos descubren los mitos para enseñar a reflexionar en la filosofía sin un sentido cerrado, sino abierto a la polisemia y a la interpretación nos permitirá superar toda visión con pretensiones de absolutismo. En este punto es fundamental ser conscientes de que no sólo conviene resaltar el aspecto racional que tanto predominó en el positivismo y cientificismo occidental, propio de la epistemología moderna, también es fundamental integrar la parte sensible, afectiva y emocional, nuestra intencionalidad de ser que se manifiesta en los mitos, rituales, metáforas y símbolos que nos permiten pensar la realidad desde otras narrativas que pueden ser muy significativas en nuestras experiencias vitales y nuestra construcción ontológica.

Estamos en un momento coyuntural en la historia por lo que debemos voltear y revisar el pasado, por ello ha tomado fuerza una posición académica hacia el uso de la interpretación como herramienta intelectual esencial para producir comprensión en las ciencias del hombre. La hermenéutica ha entrado a jugar un papel central como método de indagación para producir comprensión en las ciencias humanas, se trata de proporcionar bases para interpretar las prácticas que subyacen a todos los procesos humanos de conocimiento, pero en particular al proceso educativo. La hermenéutica reivindica el valor de los saberes tradicionales, se presenta como una posibilidad que se opone a la cerrazón de una sola interpretación como válida es una forma de rebelión ante un paradigma científico único, al interpretar somos un ser en un contexto vital que no puede descubrirse sólo con los métodos de las ciencias naturales, sin desdeñar el valor que tiene el saber científico y el conocimiento que nos ofrece debemos también ubicar sus alcances y límites en la esfera del saber y de la comprensión de lo humano.

La hermenéutica en el plano educativo visto en su totalidad nos invita a la interpretación en su conjunto, como un fenómeno propio de la condición humana que permite nuestra integración a una forma cultural determinada, pero a su vez se legitima el empleo de la interpretación para una mayor comprensión de dicho proceso. Desde el punto de vista educativo, la hermenéutica nos recuerda constantemente que la educación como elemento de formación humana es un pensar y repensar, un leer y releer los diferentes elementos y procesos que se dan al interior del aula y que no se agotan en

una sola interpretación, ya que se abre el diálogo y el debate, el cual para poder llevarse a cabo hace necesaria una lectura que reconozca los símbolos y las metáforas que se presentan en lo educativo. En nuestra propuesta de enseñanza, se busca desarrollar el aspecto creativo de los estudiantes, al ponerlos en condiciones de enseñarles a pensar sobre problemas vitales, su intencionalidad de ser, buscando soluciones personales desde su contexto en el diálogo desde lo simbólico, así la clase de filosofía se torna una conversación incesante, el profesor debe modelar el arte de preguntar que es el principio del diálogo, que el alumno debe aprender, pues sólo en la construcción de preguntas adecuadas se puede mantener vivo y creativo el diálogo frente a la lectura de los mitos que al ser comprendidos por el estudiante se formara en las habilidades necesarias para utilizar los conceptos y las reflexiones emanadas del saber mítico y aplicarlas en su vida como conocimientos llenos de significado y de esperanza para él.

La enseñanza de la filosofía que proponemos es simbólica y pensada desde el mito, ya que los mitos presentan problemas con un carácter filosófico y educativo, entre ellos encontramos la cuestión en torno al sentido de la existencia del ser humano en el mundo, la libertad, la existencia de los dioses y el valor de la vida humana. La filosofía puede acercarse a las narraciones míticas pues son estructuras del imaginario que dan orden y significado a la vida ya que buscan satisfacer nuestras intencionalidades más profundas, si se utilizan en la educación se obtendrán buenos resultados porque se ponen en juego diferentes capacidades cognitivas para el aprendizaje. En nuestra propuesta no se pretende formar eruditos en mitologías, sino personas críticas e inquietas, movidos por los símbolos y las metáforas de los mitos, movidos por una racionalidad simbólica e imaginativa, tal es la razón formativa de la filosofía que presento en mi investigación. Los mitos que proponemos analizar para abordar las temáticas en torno a la filosofía son los que hemos heredado de la tradición del México Antiguo que respondan a nuestras perspectivas y preocupaciones dentro de lo filosófico y lo educativo.

A partir de los planteamientos introductorios que he presentado en torno al mito y la hermenéutica y para lograr el cumplimiento del objetivo general de mi investigación propongo el desarrollo de cuatro capítulos, que en sus líneas generales abordan los siguientes contenidos; el primer capítulo, titulado “Hermenéutica, educación, mito y símbolo”, es el capítulo teórico metodológico, en principio se plantea la relación de la hermenéutica con la educación, ya que reconocemos la importancia de la interpretación dentro de toda práctica educativa, para después señalar el triple sentido de lo que se entiende por hermenéutica y ubicar sus seis fases de desarrollo desde la propuesta de Richard E. Palmer (Cfr. 2002), con especial interés en la última fase que tiene un carácter existencial y cultural y que entiende la hermenéutica como los sistemas de interpretación rememorativos e iconoclastas que se han empleado para descifrar el significado de los mitos y los símbolos, así desde la propuesta de Ricoeur (Cfr. 2011) retomaremos el concepto de desmitologización el cual es clave en el modelo hermenéutico que se

propone para interpretar los mitos nahuas y que se presentará como diferente a la desmitificación, ya que planteamos una revaloración de lo mítico. Para finalizar el capítulo se analizará la relación de la hermenéutica, el mito y el símbolo dentro de la tarea educativa lo que permite un primer acercamiento a una propuesta de antropología educativa que empiece a definir el planteamiento de una antropología simbólica desde las propuestas de Cassirer, Durand y García Amilburu.

“Filosofía y educación en los antiguos mexicanos” es el título del segundo capítulo, en donde se ofrece en principio una aproximación de como interpreto la tarea de la filosofía, desde el carácter dialógico y crítico que siempre ha estado presente en la esfera de la labor de los filósofos quienes crean el oficio de preguntar, como acertadamente lo señala Eduardo Nicol (Cfr. 1994), para tratar de justificar la existencia de una filosofía entre los nahuas, los antiguos mexicanos, que dentro de sus expresiones poéticas, la flor y el canto, buscaron responder a las grandes interrogantes de la existencia: el origen del universo, la formación del hombre, su existencia en el mundo, Dios. Así el camino de la flor y el canto, el camino de lo simbólico, es el sendero empleado por los *tlamatinime*, los sabios nahuas a quienes Sahagún llamaba filósofos, para formar el rostro y el corazón de los *macehuales*, es decir, formar a los individuos como personas a través de un proceso educativo. De hecho, veremos en el segundo capítulo que la educación para los nahuas empieza en el hogar y se completaba en las instituciones educativas propias de los mexicanos antiguos, el *Calmécac* y el *Telpochcalli* lugares en donde cualquier miembro de la sociedad podía asistir para ser educado, la peculiaridad de cada institución educativa se determina por un tipo de tarea en particular y por la divinidad protectora de la institución educativa a la que se consagraba el joven nahua. Los elementos que se ofrecen en el presente capítulo nos dan un contexto claro de la sociedad en que viven y se forman los antiguos mexicanos, que nos permite un mejor acercamiento a su construcción simbólica, que es su construcción cultural, en especial su mitología que abordaremos en el siguiente capítulo.

En el capítulo tres, “La dualidad, el universo y el ser humano”, presento y analizo tres narraciones míticas fundamentales en la cosmovisión y la construcción antropológica de los nahuas. En el primer apartado del presente capítulo, expongo el modelo hermenéutico analógico desmitologizador que he construido desde los planteamientos de la hermenéutica analógica y la hermenéutica de Paul Ricoeur con énfasis en el modelo de la triple sutileza que va de lo sintáctico a lo semántico para llegar a lo pragmático en nuestro ejercicio de interpretación de los mitos, lo que nos permite abrir el sentido de los mitos y evitar caer en un relativismo carente de sentido o un dogmatismo absoluto que no de espacio a la interpretación.

A partir del modelo hermenéutico propuesto, en el capítulo tres se analizan tres mitos y se expone una categoría fundamental en la cosmovisión de los nahuas, que de hecho

se presenta en el lenguaje y la mitología náhuatl. En el apartado dos del tercer capítulo, el primer mito que analizo es conocido como Leyenda de los Soles, se refiere al origen del universo y sus cambios cíclicos en las diferentes eras hasta llegar a nuestra era llamada la del Sol Movimiento, después de la constitución del universo presento el mito de la formación del ser humano con el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlán* y la creación del ser humano a partir del sacrificio de los dioses. Y una vez formado el ser humano los dioses se preocupan por su sustento, su alimento, por ello analizo a continuación el mito del robo del maíz en donde nos encontramos de nuevo con la figura del dios civilizador *Quetzalcóatl* y su labor de hacer llegar a los *macehuales* su alimento que tendrá un carácter sagrado.

El capítulo tres cierra con el análisis de una categoría fundamental de los nahuas, *Ometeotl*, el dios dual que es Señor y Señora dual, que nos muestra de manera clara la visión dual del universo presente en cada uno de los mitos analizados y que los nahuas expresaron de manera acertada en sus difrasismos, como flor y canto o rostro y corazón. *Ometeotl* también es llamado Señor y Señora de nuestro sustento, categoría que se verá presente en cada uno de los mitos que he analizado desde el modelo hermenéutico analógico y desmitologizador, así presento de manera clara que en los mitos nahuas se da el encuentro y la armonía de elementos contrarios, de manera especial lo celeste que se une a lo terrestre para engendrar vida, ya sea la del ser humano o la del maíz, nuestro sustento y ambos son dones dados por los dioses.

Cierro la investigación con el capítulo cuatro “Componentes antropológicos y simbólicos para la enseñanza de la filosofía”, en el primer apartado del capítulo expongo lo simbólico dentro de la tradición de los nahuas que permite la construcción de su cosmogonía, lo que me abrió la posibilidad de plantear la construcción de una propuesta ética. Uno de los propósitos principales en el capítulo es señalar que el alumno que se acerca a la filosofía debe conocer los elementos generales que caracterizan el símbolo, propios de una imaginación simbólica que es cultural, para después plantear una ética de respeto al otro y lo otro lo que se presentará en el segundo apartado del capítulo cuarto. En el siguiente apartado retomo mi planteamiento del capítulo uno, respecto a la necesidad dentro de la educación de una antropología filosófica que sea la base de una antropología educativa, que en nuestro caso es una hermenéutica antropológica que nos oriente y de sentido a la tarea en la enseñanza en general, pero de manera particular a la enseñanza de la filosofía, y que sea acorde al desarrollo de nuestra investigación desde lo simbólico. Para ello trabajamos la propuesta del personalismo analógico icónico (Cfr. Beuchot; 2004) ya que en nuestra propuesta de enseñanza de la filosofía desde lo mítico debemos contar con una propuesta de ser humano que oriente y de sentido a nuestro labor en las aulas, que nosotros pensamos y orientamos desde la interculturalidad que nos abra al diálogo con los otros, a otros saberes y a otras formas de ser que reconozca diversas maneras de pensar el mundo y la manera en que lo comprendemos y

explicamos, pues veremos que la razón no es una sino plural igual que las manifestaciones culturales, las formas simbólicas nos hablan de una pluralidad de la razón lo que no equivale a un relativismo extremo en la comprensión del otro y lo otro, incluso se presentará como límite de las diversas relaciones entre culturas los derechos humanos que deben de estar presentes en el mestizaje cultural, planteamiento que recuperamos desde el barroco. Así cerramos el capítulo con una propuesta de antropología simbólica que también sea una antropología intercultural, que nos permita pensar al ser humano más allá de una visión homogénea y hegemónica, desde una sola perspectiva de racionalidad y desde una construcción cultural que privilegia un solo camino, el positivista y la racionalidad tecnocientífica. En el conocimiento de lo humano nuestra propuesta es pensar al ser humano y la razón desde una hermenéutica intercultural que reconozca lo plural y que nos permita plantear una antropología simbólica que sea dialógica.

CAPÍTULO 1

HERMENÉUTICA, EDUCACIÓN, MITO Y SÍMBOLO

INTRODUCCIÓN

En este primer capítulo de nuestra investigación, que se constituye como el capítulo teórico metodológico, planteamos en el primer apartado la relación de la hermenéutica con los procesos educativos, pues se mostrará en el desarrollo del apartado que las herramientas hermenéuticas nos abren a la interpretación de los procesos áulicos, entendidos estos procesos como aquellos que se generan dentro de lo educativo, lo pedagógico y lo didáctico, lo que nos lleva a la cuestión de ¿qué es la hermenéutica? Planteamiento que abordaremos en un segundo momento retomando las propuestas de Ferraris, Grondín y especialmente Palmer, quien nos propone seis fases en el desarrollo de la hermenéutica, de manera especial nos interesa la sexta fase en donde se desarrollan los sistemas de interpretación rememorativos e iconoclastas para descifrar el significado de los mitos y los símbolos, que nos permiten introducirnos en los conceptos de desmitologización y desmitificación propuestos por Ricoeur para resignificar los mitos, en especial dentro de la relación de la hermenéutica y el mito, aspecto que abordamos en nuestro tercer apartado desde la óptica de varias propuestas como la de Campbell, Eliade, Beuchot y Ricoeur que nos llevan al análisis del mito y el símbolo, cuestión que finalmente abordamos en el último apartado del presente capítulo, en donde se revisan entre otras propuestas los planteamientos de la antropología de lo imaginario de Gilbert Durand.

Por último es pertinente señalar que, en base al planteamiento hermenéutico, educativo, mítico y simbólico presentado trabajamos a lo largo del presente capítulo una antropología de la educación, que se apoya en la propuesta de María G. Amilburu, que muestra al hombre como la especie educable, el único ser que habita el planeta que puede ser educado a causa de que nace biológicamente inacabado, así se educa con los otros que le ayudaran a lograr la madurez necesaria para vivir en libertad dentro del mundo, dentro de una tradición determinada, dentro de una cultura, que es análoga a otras que nos hablan de lo humano en su pluralidad y diversidad que conocemos a través de la dimensión simbólica de las culturas, las formas simbólicas que son la expresión de diversos saberes, entre ellos los mitos y los ritos son una vía metafórica de la comprensión y de la interpretación que buscaremos interpretar para pasar del sentido manifiesto al sentido latente que en ellos se encuentran y que nos hablan de una realidad que se nos presenta con los ropajes del símbolo, que en su constitución es polisémico, por lo que necesitamos una hermenéutica adecuada que nos permita desentrañar la carga de significado que contiene.

1.1 DIÁLOGO E INTERPRETACIÓN EN EL AULA

La hermenéutica ha sido un referente filosófico y metodológico para muchos campos del saber humano, y no ha sido la excepción para el ámbito educativo, ya que sus concepciones pueden dotar al docente de ciertas herramientas que posibiliten una comprensión del espacio áulico y de las necesidades de los alumnos más allá de perspectivas monolíticas, dogmáticas o relativistas.

A su vez la hermenéutica puede emplearse como una guía didáctica que articule los contenidos disciplinares de las ramas del conocimiento en un cuerpo teórico con sentido y significado tanto para el docente como para el alumno de cada asignatura, es pertinente señalar que la hermenéutica y la didáctica no se reducen sólo a lo normativo o aspectos prácticos de la enseñanza, en la hermenéutica vamos a la comprensión intersubjetiva que abre posibilidades formativas más allá de los límites conceptuales, pues como señala Gadamer, en el Prólogo del texto de Grondin (1999; 13), “la hermenéutica no pretende la objetivación sino el escucharse mutuamente, y también, por ejemplo, el escuchar a alguien que sabe narrar”. Así la hermenéutica no sólo es una propuesta teórica sino principalmente un ejercicio de comprensión que se hace en la práctica en especial dentro del diálogo, puede servir como intermediación para que los alumnos apliquen en su experiencia de vida la filosofía y no sólo se quede ésta como un edificio teórico perfectamente bien construido pero sin ninguna referencia con la realidad.

Nuestro planteamiento inicial lo podemos poner en los siguientes términos, ¿qué podemos retomar de la hermenéutica para nuestros propósitos educativos? En primer lugar la hermenéutica nos invita a mirar nuestro pasado y dialogar con él, estamos en un momento en donde la historia quiere voltear y revisar el pasado, por ello ha tomado fuerza una posición académica hacia el uso de la interpretación y la comprensión desde el diálogo ya que “lo más importante sería ser capaz de contestar cuando se nos pregunta y ser, a su vez, capaz de hacer preguntas y recibir respuestas” (Gadamer; 2000: 30), tal es el sentido en el ejercicio de la interpretación como herramienta intelectual esencial para llegar a la comprensión en los campos de conocimiento del ser humano.

La hermenéutica ha entrado a jugar un papel central como forma de comprensión e indagación para producir conocimientos en las ciencias humanas, se trata de proporcionar bases para interpretar las prácticas que subyacen a todos los procesos humanos de conocimiento, pero en particular en nuestro caso al proceso educativo, pues “educar es una actividad y un proceso humano, humanizador” (G. Amilburu; 2018: 16), fundamental en el desarrollo de cualquier forma de organización social.

La hermenéutica reivindica el valor de los saberes tradicionales, se presenta como una posibilidad que se opone a la cerrazón de una sola interpretación como válida es

una forma de rebelión ante un paradigma científico único, ante una sola forma de comprender e interpretar al ser humano y su mundo, al interpretar somos un ser en un contexto vital que no puede descubrirse sólo con las preguntas y los métodos de las ciencias naturales, sin desdeñar el valor que tiene el saber científico y el conocimiento que nos ofrece debemos también ubicar sus alcances y límites en la esfera del saber y de la comprensión de lo humano, en especial de lo educativo.

La hermenéutica es la capacidad y el talento para interpretar un texto, para comprenderlo, para colocarlo en contexto, para entender al autor, su contenido y su intención, aunque su historia nos habla de esta disciplina como un proceso que reconoce diferentes etapas en su desarrollo que podemos rastrear desde la antigüedad y que dibujaremos en sus líneas generales más adelante, podemos en principio entender que la hermenéutica busca colocar a los textos en sus contextos, desde los cuales el lector trata de entender y comprender, para ir a sus contenidos y destinatarios, para ayudarles a entablar un diálogo. Así “desde la primera aparición de la palabra «hermenéutica» en el siglo XVII, este término designaba la ciencia o el arte de la interpretación. Hasta finales del siglo XIX había adoptado generalmente la forma de una doctrina que prometía indicar las reglas de la correcta interpretación. Su propósito era de índole preferentemente normativa e incluso técnica” (Grondin, 1999: 19).

Podemos afirmar que la hermenéutica busca hacer un trabajo de comprensión que nos lleve a una interpretación de los textos, así “la hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son, por ello, textos hiperfrásticos, es decir mayores que la frase. Es donde más se requiere el ejercicio de la interpretación. Además, la hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir, donde hay polisemia. Por eso la hermenéutica estuvo, en la tradición asociada a la sutileza” (Beuchot, 2005: 17). A reserva de una mayor precisión de los conceptos que abordaremos ampliamente en el tercer capítulo de nuestra investigación, podemos mencionar las tres formas de sutileza básica empleada en la hermenéutica: sutileza de implicación, sutileza de explicación y sutileza de aplicación, elementos centrales de nuestro modelo de interpretación de los mitos que se presentará y aplicará en los siguientes capítulos.

Dentro de la tarea hermenéutica el concepto de texto se ha ampliado, los textos pueden ser tanto los escritos, como los hablados o los actuados, en general todo aquello que nos implique una tarea de interpretación, “Nietzsche es tal vez el primer filósofo moderno que sensibilizó la conciencia para percibir el carácter fundamentalmente interpretativo de nuestra experiencia en el mundo” (Grondin; 1999: 35). Dentro del texto es que cobra importancia el lenguaje donde se encuentra el sentido, más que la verdad, lo importante es el sentido, que se encuentra en el lenguaje. La interpretación no es amoldar las percepciones puras a nuestro punto de vista subjetivo, sino participar de las

interpretaciones propias del campo intersubjetivo del lenguaje y de las prácticas sociales ya que “sólo se puede aprender a través de la conversación” (Gadamer, 2000: 10). Pues como lo señaló Aristóteles el hombre es un animal de lenguaje, pero “el lenguaje sólo existe en la conversación” como lo afirma Gadamer (2004: 203), en el encuentro con otras formas de pensar, podemos esperar superar la limitación de nuestros horizontes, así “ejercitada con moderación, la tendencia a la conversación es una buena cualidad” (Gadamer; 2000: 27).

El fenómeno educativo visto en su totalidad nos invita a la interpretación, como un fenómeno propio de la condición humana que permite nuestra integración a una forma cultural determinada, pero a su vez se legitima el empleo de la hermenéutica para una mayor comprensión de dicho proceso que pide ser interpretado ya que “la interpretación sólo entra en juego cuando se quiere hacer comprensible un sentido extraño o percibido como extraño” (Grondin; 1999: 42).

Desde el punto de vista educativo, la hermenéutica nos recuerda constantemente que la educación como faceta humana es un pensar y repensar lo extraño, un leer y releer lo propio y ajeno “es obvio que la lectura, y la lectura comprensiva en la propia lengua materna y, por supuesto, en las lenguas extranjeras, figuran entre las grandes ampliaciones de nuestro horizonte mundano” (Gadamer; 2000: 36). Una múltiple y constante interpretación de los diferentes procesos que se dan al interior y fuera del aula y que no se agotan ya que piden ser interpretados y reinterpretados hasta que lo extraño o lo percibido como extraño nos sea familiar para optimizar procesos de aprendizaje en beneficio de los alumnos y los docentes.

La hermenéutica en el campo educativo es un medio universal de apropiación de la realidad que ella implica a través de un ejercicio interpretativo que es dialógico más aún, nos señala Gadamer, “la conversación entre el maestro y el discípulo es sin duda una de las formas originarias de experiencia dialogal, y aquellos carismáticos del diálogo que hemos mencionado antes [Confucio, Gautama Buda, Jesús y Sócrates] son todos maestros y enseñantes que instruyen a sus alumnos o discípulos mediante la conversación” (Gadamer, 2004: 207). Así que todo aquello cuyo compromiso sea en torno a lo que es la educación y los procesos que implica nos debe permitir acceder a las realidades humanas que la determinan haciendo una lectura compartida en la conversación para evaluar y optimizar dichos procesos, ya que “el ser humano no es sólo el viviente que *puede* ser educado, sino aquel que *necesita* de la educación para alcanzar la plenitud que le es propia” (G. Amilburu; 2009: 18). Lo educativo ayuda al hombre a aprender a ser lo que es, contribuye en su construcción ontológica que interpretamos desde un determinado horizonte, como maestros desde nuestro horizonte educativo que debe de abrirse a diferentes visiones.

La hermenéutica da la posibilidad al educador de comprender que la realidad tiene gran sentido por su relación con los seres humanos sin separar edades, géneros, condición económica, etc. se da en el ejercicio de querer comprender desde lo intersubjetivo, lo dialógico, “el verdadero carisma del diálogo, presente sólo en la espontaneidad viva de la pregunta y la respuesta, del decir y dejarse decir” (Gadamer, 2004: 204). Además, la hermenéutica permite al educador interiorizar que la comprensión que tenemos del pasado se debe gracias a que se produce una fusión de horizontes entre el pasado y el presente, la hermenéutica pasa de ser teórica para convertirse en algo que hay que hacer, un interpretar que busca la comprensión desde lo intersubjetivo.

La hermenéutica ha considerado relevante profundizar en el sentido que generan los símbolos y las metáforas, que a reserva de mayores precisiones posteriores encuentra su mejor expresión en el mito, el significado que brinda lo simbólico y lo metafórico al proceso de aprendizaje es vital y sustancial, porque ambos nos dicen algo del ser y de la realidad, de manera particular del ser que somos o deseamos llegar a ser cada uno de nosotros vía lo intersubjetivo que forma parte de nuestra construcción ontológica y no es posible dejar de considerar “la posibilidad de que el otro tenga razón [lo que] es el alma de la hermenéutica” (Grondin, 1999: 179). Si podemos encontrar un rasgo común en las diferentes hermenéuticas que se han desarrollado a lo largo de la historia, es su tendencia a presentarse como un dique a la cerrazón en lo epistemológico y en lo ontológico abrir la posibilidad de que el otro tenga razón a través del sentido más propio de la conversación, pues “para ser capaz de conversar hay que saber escuchar. El encuentro con el otro se produce sobre la base de saber autolimitarse, incluso cuando se trata de dólares o de intereses de poder” (Gadamer; 2004: 208).

Los mayores momentos de auge de la hermenéutica aparecen como reacciones contra ciertas tendencias filosóficas que buscan cerrar los caminos de la interpretación, como sucedió con la hermenéutica romántica frente al pensamiento ilustrado, la hermenéutica agustiniana frente a la hermenéutica antioqueña o la hermenéutica de la tradición de Alejandría frente a la tradición judía sobre la Escritura, así en nuestro contexto es importante ampliar los mecanismos que nos permitan una mayor comprensión de los procesos educativos porque esto ayudará a optimizar procesos áulicos de conocimiento y buscar responder a las inquietudes más profundas y significativas de los docentes y los alumnos que les permita el desarrollo de su pulsión ontológica desde lo racional y lo emocional.

En varias propuestas hermenéuticas contemporáneas se nota una constante discusión en contra del racionalismo occidental moderno como el máximo modelo epistémico, ontológico, antropológico y ético que podemos rastrear ya desde los griegos de la época clásica hasta nuestros días, de manera particular María G. Amilburu nos

recuerda que E. Cassirer “formuló un concepto de racionalidad más abarcante que el empleado por la mentalidad científicista contemporánea, y su elaboración del concepto de “símbolo” y de “sistemas de las formas simbólicas”” (G. Amilburu; 2011: 1). Cassirer rompe con la visión absolutista y única del tratamiento empírico experimental propio del pensamiento moderno, ya que señala que “el pensamiento racional, el pensamiento lógico y metafísico, no pueden comprender más que aquellos objetos que se hallan libres de contradicción y que poseen una verdad y naturaleza consistente; pero esta homogeneidad es precisamente la que no encontramos jamás en el hombre” (Cassirer; 1968: 15). En la naturaleza del hombre no hay un ser simple y homogéneo necesitamos caminos más complejos que sólo aquellos que se encierran en la ciencia y la razón, la propuesta de Cassirer es abordar las cuestiones humanas desde lo simbólico, el lenguaje, el mito, la religión, el arte, la historia y la ciencia son las partes del universo simbólico que forman la red simbólica de la compleja experiencia humana. Así Cassirer nos dice que “en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización” (Cassirer; 1968: 27), que se descubre en términos de lo simbólico que nos abre al sentido de una inteligencia y una imaginación que son simbólicas y nos permiten ir más allá de los límites de nuestras necesidades biológicas e intereses inmediatos.

Debemos aclarar, que el debate hermenéutico contemporáneo al que nos referimos no es contra el racionalismo como tal, sino contra el racionalismo occidentalocéntrico, el logocentrismo que privilegia el método empírico-experimental como la única vía posible para la construcción epistemológica y ontológica del mundo y del ser humano, aquella que cierra el entendimiento con el otro, pues “el entendimiento entre las personas crea un lenguaje común” (Gadamer, 2004: 210). Existen ciertas condiciones que pueden cerrar todo diálogo más como un reproche a quien no acepta ciertas posturas, o que considera que su perspectiva es la única, que como una carencia real en aquellos que desean conversar en un intento por abrir caminos de comprensión e interpretación a través del diálogo.

La propuesta hermenéutica, vista desde esta perspectiva nos coloca en una nueva dimensión ante los métodos desarrollados por algunas explicaciones científicas que muchas veces caen en reduccionismos al no integrar otros aspectos que han quedado fuera de la estructura hegemónica del conocimiento que sólo se circunscribe a la ciencia empírica y sus aplicaciones tecnológicas, dejando de lado saberes como lo simbólico y lo metafórico, más aún “los conocimientos propios de las ciencias no-experimentales y de los saberes no-científicos –que constituyen comparativamente, la mayoría de los que poseemos y empleamos en la vida cotidiana- son despojados de toda validez pública objetiva” (G. Amilburu; 2011: 4), el concepto de racionalidad moderna no abarca la gran

diversidad de ámbitos en que el ser humano se abre a todas sus posibilidades para enfrentar la vida real que es la vida cotidiana.

No podemos olvidar que la hermenéutica nace como el arte de la interpretación, tanto de los oráculos, como de la poesía e incluso en la magia, esta experiencia quedó relegada al ámbito de los conocimientos inciertos, de la mera opinión y no de la ciencia cierta, no es un conocimiento verdadero. La etimología de la hermenéutica nos remonta a Hermes, el mensajero de los dioses, que en la cultura egipcia corresponde a Thoth, inventor de la escritura, y al Mercurio romano, dios de los intercambios, del comercio y protector de los ladrones.

Hermes al ser elegido mensajero por Zeus adquiere la carga de significado que refiere a la posibilidad de que se pueda transitar por los textos con libertad de lectura e interpretación, no existe el camino único y absoluto o una perspectiva hegemónica que limite nuestro campo de la imaginación, pero ya que la imaginación es ilimitada es que debemos buscar poner ciertos límites en lo interpretativo para evitar los relativismos extremos que no conducen a nada.

Con estas pistas podemos ver que el racionalismo occidental queda cuestionado como única manera de interpretar y comprender, pues la hermenéutica no reconoce una sola dirección para el conocimiento, sino varios sentidos que tienen que ser develados a través del arte interpretativo que posee reglas para su correcta ejecución, aunque siempre se deja abierta la posibilidad de seguir interpretando, ya que de acuerdo con Gadamer ni siquiera Hermes era totalmente fiel en la transmisión de los mensajes divinos de los cuales él era el intérprete, así “a propósito de la transcripción del diálogo con Vietta y en un momento de extraordinaria lucidez, Gadamer menciona al mensajero de los dioses Hermes, y dice de él «que nunca transmitió una cita». Vietta no entiende, ¿qué quiere decir con eso? Gadamer responde «Zeus nunca le dijo lo que tenía que decir»... Ser mensajero de los dioses no significa transmitir un mensaje... sino decir algo. ¿Entonces, qué dijo Hermes? Hermes siempre dijo otra cosa. No sabemos si era lo que debía decir” (Pagés; 2006: 269-270). Es precisamente en esta acción del mensajero de los dioses en donde se vuelve indispensable la tarea de interpretar.

1.2 FASES DE LA HERMENÉUTICA:

INTERPRETACIÓN SOBRE LA INTERPRETACIÓN

1.2.1 EXPRESAR, EXPLICAR Y TRADUCIR

La tarea principal de la hermenéutica es la interpretación, una acción que es parte de nuestra vida, permanentemente estamos interpretando, tal acción la podemos considerar una acción elemental del pensamiento humano, que se encuentra en la raíz de la palabra

hermenéutica derivada del verbo griego *hermêneuein* traducido como interpretar y el sustantivo *hermêneia* traducido como interpretación, ambas palabras de nuevo nos remiten al dios mensajero de los dioses, que conoce los caminos de mortales e inmortales. En el uso antiguo de *hermêneuein* y de *hermêneia* se nos muestra que la hermenéutica se entendió y se sigue entendiendo en tres sentidos que son características que aun hoy podemos destacar de esta disciplina, aunque se han ido enriqueciendo a lo largo de su historia, tales características son: expresar, explicar y traducir. Y se desarrollan en las propuestas hermenéuticas de Ebeling, Ferraris y Palmer (Cfr. 1969).

En el primer sentido de *hermêneuein* se entiende como palabra dicha en su expresión oral, decir. Así como Hermes en su función anunciadora, quien conoce los caminos de los hombres y de los dioses, es el vehículo de los mensajes divinos, el poeta interpreta las epopeyas, tragedias y poemas líricos en su recitación, aportando su propio entendimiento y comprensión para ejecutar su interpretación, es un decir que en sí mismo es interpretación. En Platón la inspiración con que hablan los poetas es de carácter divino ya que “los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine. Para mostrar esto, el dios a propósito, cantó, sirviéndose de un poeta insignificante el más hermoso poema lírico” (Ión, 534c-535a). En este sentido Homero es un mediador entre los dioses y los hombres, un intérprete inspirado por los dioses en su decir. Algo similar a lo que fueron los profetas en el pensamiento del pueblo de Israel, eran mediadores entre Dios y su pueblo, aquellos que llevaban el mensaje divino a los habitantes del pueblo elegido, en la voz del profeta se reconoce la voz de Dios, el profeta dice a través de su voz pero en su decir el pueblo reconoce la voz de Dios.

Las grandes obras del lenguaje en la época antigua fueron hechas con el propósito de ser recitadas y escuchadas, de manera posterior, fueron escritas y difundidas primero como manuscritos y luego en su forma impresa, de suerte que el escrito era útil para fijar los mensajes que en principio sólo se transmitían vía la oralidad y que se masificó con la aparición de la imprenta, que además de permitir el acceso a varios textos multiplicó la diversidad de autores que se podían conocer, no olvidemos que incluso la filosofía en algunas tradiciones no era para ser escrita sino sólo dialogada, así de varios filósofos no se conservaron textos escritos por ellos, tal es el caso de Pitágoras, Sócrates o Epicteto. “Desde tiempos inmemoriales las grandes obras del lenguaje se han hecho para ser recitadas y ser escuchadas” (Palmer; 2002: 33). El lenguaje escrito requiere ser transformado a su forma hablada, meta final de cualquier texto, el hablar es la forma primordial del lenguaje. Por eso la tarea dentro de la retórica es también un trabajo de interpretación o ejecución y actualidad de un escrito.

El segundo sentido de la *hermêneuein* en la antigüedad es la explicación, enfatiza el aspecto discursivo de la comprensión. Es la primera operación que realiza el intelecto

cuando formula una verdad sobre algo, tal como lo expresa Aristóteles en su obra *Sobre la interpretación* (17a) “Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento <natural>, sino por convención, como ya se ha dicho; ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino <sólo> aquel en que se da la verdad o la falsedad.” De hecho el estagirita coloca el momento de la interpretación antes de los procesos de análisis lógicos.

En la antigüedad tenemos el caso de los mensajes ocultos o escondidos del oráculo de Delfos en donde no se interpretaba un texto que se tuviera de manera previa o con antelación, se trataba de “interpretaciones” que se llevaban a cabo a partir de una situación dada, en donde “el significado es una cuestión de contexto, que el procedimiento explicativo proporciona al escenario para la comprensión. Sólo en un contexto específico es significativo un acontecimiento” (Palmer; 2002: 43). Así se comprende que la interpretación como explicación es en sí la enunciación, se puede decir que al entender el texto el intérprete lo ha activado desde un cierto horizonte del tema y situación por interpretar, el objeto por interpretar y el método que utilizemos para dicha tarea se encuentran unidos de manera indisoluble.

El tercer sentido de *hermêneuein* es el de la traducción, que es el proceso interpretativo más básico que consiste en hacer comprender dos mundos distintos, de hecho cuando el lector se enfrenta a un texto en realidad son dos mundos los que se encuentran, el del lector y el del texto, situación que se torna más compleja cuando el texto se encuentra escrito en un idioma distinto al del lector, el encuentro de perspectivas y horizontes es algo que no se puede ignorar, recordemos que Hermes es el mediador de dos mundos, el de los hombres y el de los dioses, de la misma manera el traductor tiene que mediar entre dos mundos el del texto y el propio que trata de hacer comprensible por el lenguaje, su tarea es hacer comprensible aquello cuyo significado puede ser extraño y desconocido en algo significativo en el propio idioma.

“La traducción, nos hace conscientes del choque de nuestro mundo de comprensión con el mundo en que funciona la obra” (Palmer; 2002: 50). La tarea de la traducción consiste en convertir aquello cuyo significado es extraño, desconocido u oscuro en algo conocido y entendible. Al entender la interpretación como traducción se recupera uno de los sentidos más importantes de la hermenéutica contemporánea; el proceso de la comprensión en el cual existe una relación simultánea entre el “yo” que comprende y el “tú” que es comprendido. Bolívar Echeverría ilustra de manera clara la tarea de la hermenéutica como traducción y lo describe como un proceso que se puede tornar desesperante e incluso tentar al intérprete a convertirse en sustituto de los interlocutores a los que traduce. Entre más distantes entre sí los códigos, entre menores sean las coincidencias que hay entre ellos o entre menor sean sus alcances que cubren o menores sus coincidencias sus respectivas delimitaciones de sentido para el mundo de la vida, más inútil parece el esfuerzo del intérprete, la tarea se vuelve cada vez más aventurada

e interminable ya que “ser intérprete no consiste solamente en ser un traductor bifacético, de ida y vuelta entre dos lenguas, desentendido de la reacción metalingüística que su trabajo despierta en los interlocutores” (Echeverría; 2011: 211).

El ejemplo que nos pone Bolívar Echeverría para ilustrar la tarea del traductor es el de la Malintzin, quien tuvo que enfrentar el caso más difícil que se puede imaginar un intérprete, un reto titánico, ya que ella tendría que mediar o alcanzar el entendimiento entre dos universos discursivos contruidos en dos historias cuyo parentesco parece ser nulo e inexistente, pues se trataban de dos historias, dos temporalidades, dos simbolizaciones básicas de lo otro con lo humano, dos alegorizaciones elementales del contexto o referente, dos “elecciones civilizatorias” no sólo opuestas sino contrapuestas. “No sólo lejanos sino incompatibles entre sí eran los dos universos lingüísticos entre los que la Malintzin debía establecer un entendimiento. Por ello su intervención es admirable” (Echeverría; 2011: 214). Como admirable es la tarea de la traducción, el centro de la hermenéutica lo encontramos claramente dibujado en la tarea de la traducción, ya que se busca reconstruir el significado de un texto, pues “siempre hay dos mundos, el mundo del texto y el del lector, y, por consiguiente Hermes tiene que «traducir» de uno a otro” (Palmer; 2002: 52). Con lo que se pretende escapar a la vieja idea de que *todo traductor es traidor*, lo que es posible por el camino del mito y su particular forma de simbolizar la realidad.

1.2.2 SEIS FASES DE LA HERMENÉUTICA

A los tres sentidos de *hermêneuein* que se han mencionado es pertinente retomar las seis definiciones modernas de hermenéutica que nos expone de manera clara y sistemática Richard Palmer y que nos ayudaran a entender la importancia del estudio del mito en la actualidad, lo que es el elemento fundamental de nuestra investigación, de manera particular he de señalar que en la sexta fase de la hermenéutica se presentan dos conceptos de particular interés en lo referente al mito, la desmitificación y la desmitologización que nos abren la posibilidad de reflexionar y valorar los símbolos y las metáforas que podemos encontrar en las narraciones míticas.

Palmer nos presenta seis fases en el desarrollo de la hermenéutica, como: teoría de la exégesis bíblica, metodología filológica general, ciencia de toda comprensión lingüística, base metodológica de las ciencias del espíritu, fenomenología de la existencia y comprensión existencial y sistemas de interpretación rememorativos e iconoclastas para descifrar el significado de mitos y símbolos. Cada uno de estos sentidos corresponde a un periodo de la historia en donde el acento en la interpretación se ha puesto en un determinado punto de estudio pero que permite orientar el sentido con que la hermenéutica se ha desarrollado como disciplina y la importante función que hoy desempeña. Las fases de la hermenéutica presentadas son a su vez denominadas por

Palmer como la fase bíblica, la fase filológica, la fase científica, la fase de las ciencias del espíritu, la fase existencial y la fase cultural, es conveniente detenernos brevemente en el análisis de cada fase y ver la importancia puesta en la interpretación de los mitos en la sexta fase.

La fase de la hermenéutica como exégesis bíblica es muy antigua cuando el cristianismo en sus primeros siglos buscó una “traducción” de sus fuentes con lo que se intentaba una comprensión más adecuada del contenido de su fe desde sus textos sagrados, el cual inicio con los primeros evangelistas que se sirvieron de las recopilaciones, orales o escritas, de los dichos y hechos de Jesús, que tradujeron del original arameo al griego, “Pablo (p. ej. *1 Corintios* 10, 1-11) introduce el principio de la interpretación alegórica del Antiguo Testamento como profecía del Nuevo y la justificación de Cristo frente a los hebreos” (Ferraris; 2007: 19). En los siglos posteriores surgieron escuelas cristianas de formación que tomaron una cierta posición ante las Escrituras, así “la escuela cristiana de Antioquia insistía en el sentido literal de la Escritura, mientras que la de Alejandría privilegiaba el alegórico, simbólico o espiritual” (Beuchot; 2002: 9).

La escuela de Alejandría tiene dos representantes Clemente y Orígenes, éste último habla de la cuádruple significación de la Escritura, que se remonta a su teoría de los tres estratos de la Biblia, que a su vez, puede mostrar un significado cuádruple: uno literario, uno alegórico, uno moral y uno anagógico. Orígenes no es el primero en usar la alegoría, ya la había empleado Filón de Alejandría, filósofo judío estoico, de quien Eusebio de Cesárea nos da un testimonio de gran admiración, pues afirma que “en su reinado [de Cayo] alcanzó gran fama Filón como uno de los más grandes eruditos, un hebreo que era igual a cualquiera de los más famosos académicos de Alejandría” (Eusebio; 1999: 61-62). La obra de Filón de Alejandría será de una gran influencia en la tradición patristica posterior, al grado de querer hacer pasar a este autor judío por cristiano. En la tradición Patristica predominó la exégesis alegórica, por su trabajo en la hermenéutica bíblica, se buscó el sentido espiritual, simbólico o anagógico, lo que es un ejercicio interpretativo de gran dificultad.

Una hermenéutica diferente es la de Agustín de Hipona, quien hablará acerca de la indagación hermenéutica de la Escritura como sólo referida a sus pasajes ambiguos, ya que en principio la Escritura es clara y accesible, pero no se debe tomar al pie de la letra lo que tiene un sentido metafórico, aunque para entender las metáforas el obispo de Hipona recomienda tener conocimientos de retórica, que permita el dominio de tropos o giros de lenguaje. Así “San Agustín se escapa de ese maniqueísmo de “Todo sentido es literal” o “Todo sentido es alegórico”. Busca una mediación. Esa mediación se la da el sentido espiritual con el que dota a la alegoría” (Beuchot; 2002: 9). Agustín de Hipona avanza en el camino de la hermenéutica al mostrar una semejanza de ésta con la retórica,

ya que en ambas se alcanzan grados de certeza, además de una semejanza de manera isomórfica, consistente en que las mismas figuras o tropos que la retórica enseña para encodificar o comunicar, se utilizan en la hermenéutica para decodificar o interpretar.

La influencia de Agustín de Hipona será importante en las propuestas filosóficas de Heidegger y de Gadamer, su tratado hermenéutico titulado *Sobre la Doctrina Cristiana* es calificado por G. Ebeling, citado en el texto de Grondin (1999: 42), como “la obra históricamente más influyente de la hermenéutica”. La hermenéutica agustiniana guarda una estrecha relación con su teoría del símbolo, en gran parte desarrollada en su obra *Del Maestro*, y su retórica con lo que se busca superar el problema de la interpretación, Agustín no sólo ofrece los recursos para decodificar la Escritura también nos da pistas de la manera en que fue codificada.

En el siglo IX en la alta Edad Media y en plena recuperación de los saberes antiguos hay una interpretación en la filosofía y teología de Juan Escoto Eriúgena muy importante, por un lado es traductor del Pseudo-Dionisio y por otra es exegeta bíblico, a diferencia de la hermenéutica de los canónicos regulares de San Agustín, como los de la Abadía de San Víctor, la escuela de los victorinos conformada entre otros por Hugo, Ricardo, Gualterio, Adán, Acardo, quienes se orientaron fuertemente a la teología y a la mística, por ello su exégesis bíblica fue preponderantemente alegórica y anagógica, la interpretación literal sólo era un apoyo de la interpretación espiritual, la hermenéutica buscó conjuntar la razón y la pasión, que se sirvió de los instrumentos del neoplatonismo agustiniano en la filosofía y la teología.

En la baja Edad Media aparece la escolástica, que surge junto con la universidad, la hermenéutica se hace literal, histórica, busca lo que ocurrió. Así la interpretación fue de esquemas rígidos, lógica aplicada y polémica dialéctica. Sin embargo, en San Buenaventura va a predominar la hermenéutica alegórica, en su interpretación anagógica, distinta a la de Tomás de Aquino quien se dedica a la interpretación de la Sagrada Escritura en la primera parte de su monumental obra la *Summa Theologiae*, en donde aborda algunos temas teóricos acerca de la exégesis bíblica que él realizaba, se enfrenta a la polisemia bíblica y busca establecer criterios y métodos de interpretación de ésta. “En cuanto a Aristóteles y los Santos Padres, el Aquinate combinaba la búsqueda de la intención del autor con la crítica de las doctrinas, exponiendo al final su opinión personal, que a veces contradecía la de la autoridad que comentaba” (Beuchot; 2002: 164). Podemos señalar que la hermenéutica de Tomás de Aquino se mueve entre la autoridad o la tradición y la novedad.

Se ve en los medievales un afán por cultivar la hermenéutica a fin de lograr una comprensión e interpretación de los textos sagrados, pero debemos señalar, como lo hace Ferraris, que “la hermenéutica se alía a la ontología, interpretar es definir los modos

de ser y la sustancia de la realidad. Es precisamente una de las primeras formulaciones de la teoría del sentido múltiple de la escritura (literal, moral, alegórico y anagógico) la que predominará durante todo el medievo” (2007: 21). Además en los autores de la Edad Media se presenta la idea de que la Escritura y el mundo eran los libros escritos por Dios, lo que implicaba la captación del mundo como un texto, así la realidad toda es un gran texto que estamos llamados a interpretar, por lo que no se puede encontrar mayor universalización de la hermenéutica en la historia.

En el Renacimiento y con la aparición de la Reforma el desarrollo de una hermenéutica fue una gran necesidad del protestantismo, “Lutero, según el cual todo creyente debe dirigirse a la Escritura, que es de por sí clara y comprensible, y no a la jerarquía eclesiástica” (Ferraris; 2002: 34), la Biblia se torna en intérprete de sí misma y no hay necesidad de una tradición para ser comprendida en sus pasajes oscuros, problema del que ya se habían ocupado los Padres de la Iglesia.

En la Reforma, el primero en aportar una clave hermenéutica para los pasajes oscuros de la Escritura fue Matthias Flacius Illyricus, alejado de la tradición humanista, señalará que la oscuridad de la escritura se debe a los conocimientos deficientes de la gramática y la lengua; además Flacius, elabora un resumen sincrético de todas las corrientes hermenéuticas, en donde sobresale la vertiente gramatical, aunque adoptó al mismo tiempo ciertos elementos de la alegóresis, lo que demostró la imposibilidad de una hermenéutica puramente gramatical, que impedía romper con la práctica alegórica. Podemos ver la propuesta de Flacius Illyricus “como una réplica al proyecto contrarreformista –manifestado en el Concilio de Trento (1545-1563)-, donde la Iglesia romana se opone al principio escritural-, pero teniendo dos objetivos: no sólo la lucha en contra de la exclusión luterana de la autoridad eclesiástica, sino también en contra de las formas de interpretación alegórico-figurativas difundidas en los ambientes neoplatónicos de la época humanista y renacentista” (Ferraris; 2007: 37).

La tradición protestante pone en primer plano el problema hermenéutico, si a la jerarquía Católica se le quita la tarea de interpretar el sentido de la Escritura se vuelve necesaria la tarea de poner en claro los cánones y los métodos con los cuales se ha de entender de manera autónoma el sentido del texto sagrado. Por ello la comprensión de la hermenéutica como tarea de interpretación aparece por primera vez en lo referente a la tarea de la interpretación bíblica que buscaba exponer las reglas de la correcta exégesis de la Escritura, así de manera documentada se sabe que el término hermenéutica aparece en la obra de J. C. Dannhauer de 1654 como un método para interpretar la Sagrada Literatura, se distingue la exégesis como diferente al comentario propiamente dirigido a la Escritura del método o teoría en que se basa, la hermenéutica, que es colocada dentro del “*trivium*, en una posición paritaria respecto a la gramática y la retórica, pero, aun así, subsumible en la lógica” (Ferraris; 2007: 45).

El término de hermenéutica en el sentido de interpretación del texto en general no lo conocieron ni los autores de la patrística ni los medievales, pero eso no obstaculizó su tarea de interpretación y que retomaron los autores de la Reforma con un destacado trabajo por parte de los autores protestantes, sin embargo no abarcaron en su totalidad el fenómeno interpretativo que pedía una comprensión más filosófica desde lo epistemológico y lo ontológico. Así pasamos a la segunda fase presentada por Palmer, la hermenéutica como metodología filológica.

En el siglo XVIII hay un desarrollo del racionalismo y a su vez llega la filología clásica que tendrá repercusiones en la hermenéutica bíblica, ya que aparece el método histórico-crítico en teología, en las escuelas de interpretación bíblica se reconoció que los métodos de interpretación aplicados a la Biblia se empleaban en otros libros, así el análisis bíblico empleó técnicas de análisis gramatical muy mejoradas y los intérpretes buscaron conocer a fondo el contexto histórico de los relatos bíblicos, el intérprete tenía ante sí una auténtica tarea histórica, lo que permitió que los métodos bíblicos de interpretación fueran el sinónimo de teoría secular de la interpretación, filología clásica como la entendemos, “y por lo menos desde la Ilustración hasta hoy día los métodos bíblicos de investigación han estado íntimamente ligados a la filología” (Palmer; 2002: 61). La hermenéutica bíblica paso de manera paulatina a ser considerada como el conjunto de reglas de la exégesis filológica.

En su tercera fase la hermenéutica como ciencia de comprensión lingüística en mucho se debe a la propuesta de Scheleiermacher quien considera a la hermenéutica como ciencia o arte de la comprensión, en donde “se apunta a la comprensión del espíritu que descifra el lenguaje desde el alma que lo produce” (Grondin; 1999: 111). Lo que es una crítica a la filología, ya que pretende ver la hermenéutica como un conjunto de reglas que busca hacer coherentes de manera sistemática las condiciones para entender cualquier diálogo, el resultado es una hermenéutica más allá de la filológica, una hermenéutica general que pueda ser la base de toda interpretación, por primera vez la hermenéutica se entiende como el estudio de la propia comprensión.

La hermenéutica como base metodológica de las ciencias del espíritu es la cuarta fase que nos presenta Wilhelm Dilthey, quien considero que la hermenéutica podía ser la base de todas las disciplinas centradas en la comprensión del arte, hechos y escritos del ser humano, ya que hace una diferencia capital entre explicar y comprender, “la idea conductora de Dilthey es que «explicamos la naturaleza y que comprendemos la vida anímica»” (Grondin; 1999: 131). La interpretación requiere una comprensión histórica, diferente a la comprensión cuantificadora y científica de la naturaleza, ya que el acto de comprensión histórica pone en juego un conocimiento personal de lo que es el ser humano, las ciencias humanas necesitan una crítica de la razón histórica desde la perspectiva de Dilthey.

Martín Heidegger ante el problema ontológico recurre al método fenomenológico a partir del cual estudio el estar-en-el-mundo diario del hombre, cuyo análisis presento en su obra *Ser y tiempo* y llamó hermenéutica del *Dasein*, así la hermenéutica ya no es el conjunto de las reglas de la interpretación del texto ni una metodología para las ciencias del espíritu, “Heidegger indica que la «comprensión» y la «interpretación» son modos básicos del ser del hombre” (Palmer; 2002: 63). Esta es la quinta fase que presenta la hermenéutica como fenomenología del *Dasein* y comprensión existencial que nos presenta una ontología de la interpretación. Heidegger avanza más que Dilthey al “afirmar que toda comprensión es temporal, intencional e histórica. Trascendió las concepciones previas al ver la comprensión no como un proceso mental, sino ontológico, no como un estudio de procesos conscientes e inconscientes sino como una revelación de lo real para el hombre” (Palmer; 2002: 177). La hermenéutica se conecta con las dimensiones ontológicas de la comprensión lo que se continuará en la obra de Hans Georg Gadamer.

El desarrollo hermenéutico de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger se detalla en la obra de Gadamer *Verdad y Método*, obra que no sólo es una historia de la hermenéutica, pues relaciona la hermenéutica con la estética y con la filosofía de la interpretación histórica, ya que “el esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido. En ello se muestra palmariamente la generalidad superior con la que la razón se eleva por encima de las barreras de toda constitución lingüística dada” (Gadamer; 2005: 483). Así no es raro que se desarrolle en la obra gadameriana el concepto de conciencia operativa histórica en relación con la tradición, los prejuicios y la fusión de horizontes. Gadamer avanza en la hermenéutica en la fase lingüística, se da el encuentro con el ser a través del lenguaje, que es el carácter lingüístico de la realidad humana ya que “toda conversación presupone un lenguaje común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común” (Gadamer; 2005: 457).

La hermenéutica de Gadamer nos habla de cuestiones filosóficas de la relación entre el lenguaje y el ser, la comprensión, la historia, la existencia y la realidad, la hermenéutica así entendida se comprende como un tema epistemológico y ontológico. Pero esta hermenéutica tiene en su raíz un pensar en la finitud del sentido del lenguaje y del entender, el aspecto universal de la hermenéutica es el de nuestra propia finitud, lo que es fácil de olvidar a partir de una fe ciega como sucede en nuestra época que confía de una manera desmesurada en la ciencia y su instrumento la tecnología con sus pretensiones de universalidad y conocimiento absoluto, único y objetivo. “Pero es preciso cuestionar su universalización cuando conduce al desconocimiento de formas de saber y de experiencia en las que el estar presente («ser ahí») y la finitud pertenecen constitutivamente al sentido que ha de entenderse. Aquí se requiere otra vigilancia. En eso reside el sentido que posee recordar la finitud en la hermenéutica” (Grondin; 2003: 229), que nos habla de la comprensión existencial.

1.2.3 DESMITIFICACIÓN Y DESMITOLOGIZACIÓN

La hermenéutica como sistema de interpretación es la sexta fase que nos describe Palmer y nos recuerda que, Paul Ricoeur pone como tarea que mejor define la hermenéutica a la exégesis textual, reconoce el psicoanálisis como una forma de texto, el sueño como texto se encuentra lleno de imágenes simbólicas que el psicoanalista desde su sistema de interpretación busca hacer un análisis que extraiga el significado oculto. La tarea hermenéutica va así del significado manifiesto al latente u oculto. El texto por interpretar en su sentido más amplio puede ser el que nos presenta el mundo de los símbolos de un sueño o los mitos, estos entendidos en su sentido más amplio y no “en su acepción más familiar, apenas un conjunto impreciso de proposiciones que se oponen a la realidad” (Monneyron y Thomas; 2004: 7), contrario al sentido del mito como una forma esencial del pensamiento humano, una puerta a lo sagrado, vía de acceso a lo trascendente por el camino de lo simbólico. Incluso Frye, citado por Ortiz-Osés, es más extremo en su posición respecto al mito y señala que “el pensamiento mitológico no puede ser reemplazado porque forma el marco y el contexto de todo pensamiento” (Ortiz-Osés; 2003: 200).

Ricoeur hace una diferencia importante entre símbolos unívocos y equívocos, los primeros tienen un significado designado, pero los segundos son el objeto de la hermenéutica. Los textos simbólicos de múltiples significados pueden tener una unidad semántica, tal es el caso de los mitos que tienen un significado superficial y uno profundo. Ricoeur nos habla de dos síndromes en la hermenéutica propios de la era moderna, el primero es la «desmitologización» que se ocupa del símbolo tratando de recuperar un significado oculto en él, el segundo es la «desmitificación» que busca destruir el símbolo como representación. “Los desmitologizadores tratan el símbolo o texto como una ventana a una realidad sagrada. Por otra parte, los desmitificadores tratan los propios símbolos (es decir, los textos bíblicos) como una realidad falsa que ha de destruirse” (Palmer; 2002: 66).

Entre los desmitificadores Ricoeur coloca a Marx, Nietzsche y Freud que ven la realidad superficial de los símbolos como falsa y proponen un sistema de pensamiento que pretende acabarla, además se oponen activamente a la religión, de hecho para Durand la desmitificación estuvo preparada por la iconoclastia de seis o siete siglos de nuestra civilización y que llega a nosotros por la ciencia actual, que podemos ubicar o colocar dentro del lado de la desmitificación “pues para el pensamiento científico es mitológico todo lo que no se puede verificar mediante experiencia metódica” (Gadamer; 1997: 14). En cambio Ricoeur trata de abarcar la racionalidad de la duda como la fe de la interpretación rememorativa en una filosofía reflexiva que vaya al campo de los mitos y de los símbolos, que abarque el tema de la realidad que se encuentra atrás del lenguaje, el acceso a lo sagrado vía la hierofanía.

La hermenéutica sería un camino para superar a la modernidad que se olvidó de lo sagrado y ahora se puede recuperar por la desmitologización. Así “la desmitologización no es un problema puramente teológico. Esta tiene lugar con menos pero aún importante urgencia al intentar entender cualquier gran obra antigua” (Palmer; 2002: 48). Entre los desmitologizadores que se estudiaran, además de Paul Ricoeur, a lo largo de nuestra investigación tenemos a Mircea Eliade, Joseph Cambell, Gilbert Durand y Andrés Ortiz-Osés quienes muestran una fuerte preocupación por recuperar y comparar las tradiciones míticas milenarias de diferentes culturas, incluida la nuestra, la de los Antiguos Mexicanos y sus sabios. En particular Ortiz-Osés nos presenta su hermenéutica simbólica en donde se busca “pasar del mero significado (lo que se dice) en dirección al sentido (lo que se quiere decir)” (2003: 79), debemos agregar que el sentido nos enmarca de manera simbólica en un espacio cultural plural y en una razón o inteligencia afectiva olvidada por el proyecto iluminista occidental, logocentrismo europeo.

El término desmitologización quizá es un término poco certero ya que nos puede llevar a considerar que el mito es algo falso y que se debe de destruir, lo cual si es el sentido de la destimitificación racionalista en la concepción occidental, quizá sería más acertado emplear el término que nos ofrece Gilbert Durand al hablar de desmitologización como remitización el cual hace referencia a la “recolección del sentido, colectado, cosechado en todas sus redundancias y vivido de pronto por la conciencia que lo medita en una epifanía instaurativa, que constituye el mismo ser de la conciencia” (Durand; 2007: 119), así la remitización no supone borrar o pasar por alto los elementos míticos de las narraciones sino enfatizar en ellos su sentido original y preservar su significado, más allá del literalismo superficial o la reducción del lenguaje a ser un simple vehículo de información, ya que el mito es, a reserva de mayores precisiones, “un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y, de modo general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo” (Ricoeur; 2011: 170-171). La función simbólica del mito nos descubre el vínculo con lo que para él es sagrado y trascendente. Nosotros ocuparemos a lo largo de la presente investigación el concepto empleado por Ricoeur de desmitologización y no el propuesto por Durand de remitización, aunque de hecho ambos términos son equivalentes tal como se ha expuesto.

En la desmitologización se busca el sentido profundo del mito como narración simbólica que nos abre la posibilidad de la comprensión desde la interpretación, como una vía de acceso que nos ofrece otra perspectiva, así “interpretar el símbolo consiste en recordar su significado original, auténtico, pero ahora oculto” (Palmer; 2002: 71), a su vez “todo mito, ya sea de manera intencional o no, es un símbolo psicológico; por lo que sus imágenes y narrativa no deben de entenderse de manera literal, sino metafórica”

(Campbell; 2013: 70). Por lo tanto, no sólo al interpretar el mito se llega a una comprensión, a su vez tenemos una autocomprensión existencial señalada por Rudolf Bultmann quien se apoya en Heidegger con quien mantiene contacto en los años veinte del siglo pasado.

La desmitologización presentada por Bultmann y trabajada por Ricoeur y Palmer es un proyecto hermenéutico de interpretación existencialista, de hecho “la hermenéutica acelera el movimiento de desmitologización que sólo es la contrapartida de un deslindamiento todavía más riguroso de lo que es la historia según el método histórico; esta desmitologización es la adquisición irreversible de la veracidad, de la honradez intelectual, de la objetividad” (Ricoeur; 2011: 484), entendida como la forma que nos permita reavivar la filosofía en contacto con los símbolos fundamentales de la conciencia, que nos llevan a interpretar para comprender el sentido desde la hermenéutica, una hermenéutica que reconozca la imaginación simbólica y la donación de sentido que nos da el símbolo que nace de lo imaginario como señal de lo ontológico, lo imaginario es transformación y creación que nos muestra la función fantástica que no se agota en la objetividad que es alienante desde el modelo dicotómico de la epistemología moderna occidental.

La imaginación es la facultad de lo posible, lo que nos lleva a afirmar que es imposible que se de en forma absoluta la desmitificación ya que eso “equivaldría a aniquilar los valores de la vida ante la comprobación brutal de nuestra mortalidad” (Durand; 2007: 122), incluso si se piensa en términos antropológicos podemos hablar de encontrar sociedades que no tienen investigadores científicos o psicoanalistas, pero no hay sociedades sin poetas, artistas o valores, toda sociedad siempre ha necesitado una imaginación simbólica como la actividad dialéctica propia del espíritu, presente en la tensión de los contrarios que animan lo metafórico y poético que alberga lo mítico.

Al retomar el concepto de desmitologización queremos mostrar la importancia y el alcance que hoy tiene el mito, “por eso, aquí no hablamos nunca de desmitificación sino, como mucho, de desmitologización, entendiendo siempre, por supuesto, que lo que se ha perdido es el pseudo-saber, el falso *lógos* del mito, tal y como se expresa, por ejemplo, en la función etiológica del mito” (Ricoeur; 2011: 312). No debemos olvidar que la imaginación-metafórica fue un pilar de conocimiento pues generó la posibilidad de que el ser humano de la antigüedad creará rituales y cosmovisiones fundacionales, por lo cual, dichas manifestaciones proporcionaban sentido y orientaban la conducta, “las primeras presencias de la cultura son símbolos del sentido, narraciones que dan sentido: los mitos” (Beuchot; 2007: 116).

Para Andrés Ortiz-Osés el mito busca salvar la realidad de su sinsentido vía una articulación simbólica, por ello el mito tiene un carácter soterológico, redentor, “el

hombre es un creador de mitologías culturales; la clave está en que esos mitos o mitologías sean humanos y no inhumanos, biofilos y no necrófilos, abiertos y no cerrados” (Ortiz-Osés, 2003: 229), es preocupante que en pleno siglo XXI se viva en maniqueísmos extremos entre el bien y el mal, como terrorismo y antiterrorismo, unos son los buenos y los otros son los malos a quienes se debe de eliminar para preservar la paz y la justicia, aunque para ello se necesite de la guerra y de la injusticia. Otro caso extremo lo tenemos en cultos que han dado lugar a rituales necrófilos como en nuestro país es el culto a la santa muerte, casi siempre relacionada con actos de gran violencia y agresión.

A partir de los planteamientos que se han presentado, podemos entender por mito en nuestro contexto lo que nos propone Beuchot quien se apoya en Ricoeur y entienden “el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio imaginario, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia críticas,” (Beuchot; 2007: 8) así podemos ver en principio “que el símbolo es más radical que el mito” (Ricoeur; 2011: 183), cuestión que abordaremos y profundizaremos en nuestros siguientes apartados, por ahora es necesario señalar que “lo que importa en el mito no es exclusivamente el hilo del relato, sino también el sentido simbólico de los términos,” (Durand; 1982: 339) ya que el significante que se aloja en los términos que contiene el mito subsistirán al paso del tiempo como símbolos y no como meros signos lingüísticos arbitrarios.

Una leyenda mítica o un mito es un símbolo desarrollado y el símbolo le da sentido de vida a la comunidad, permite pasar de lo aparente a lo oculto, “no podemos reducir el mito a ciertos elementos estáticos fijos, sino intentar captar su vida interna, su movilidad y su versatilidad, sus principios dinámicos” (Cassirer; 1968: 67), por eso el hombre tiene aquí una posibilidad de ir y desarrollar su ser para revelarse contra lo que lo somete, una rebelión de la vida frente a la muerte, un camino para la ontología, el arte o la religión, no fue raro que en la Antigüedad y en la Edad Media es donde se dio un predominio del saber de la imaginación simbólica, ya que se reconoció su valor en la comprensión de lo humano y por ello Ortiz-Osés nos dirá que “el mito es el cuento que cuenta lo que cuenta, es decir, lo que importa (lo valioso)” (2003: 188). No por el hecho de ser una narración simbólica o un cuento le negamos al mito el fondo de realidad que tiene y la verdad de la que nos habla y a la que nos invita.

Todo mito aloja en su interior una experiencia o varias experiencias de la condición humana en el mundo, “desde esta perspectiva, el mundo del hombre ofrece una realidad no meramente dada o bruta (animalesca), sino una realidad cosmovisional o idealizada, una realidad transida de idealidad” (Ortiz-Osés, 2003: 189). Toda cultura tiene una clave simbólica, idea que Cassirer expone de manera clara y sistemática en dos obras monumentales *Filosofía de las formas simbólicas* y *Antropología filosófica*, ya que los símbolos

se encuentran en los sistemas de creencias subyacente a toda cultura “el hombre se comprende a sí mismo estudiando la cultura, porque en cualquiera de las direcciones que toma el fenómeno cultural, en cualquiera de sus manifestaciones concretas, encontramos la totalidad de la naturaleza humana en acción” (G. Amilburu; 1998: 13), que podemos hacer presente a través de la memoria, la memoria propiamente humana la memoria simbólica que no se reduce a la suma de sucesos pasados, ya que “la memoria simbólica es aquél proceso en el cual el hombre no sólo repite su experiencia pasada sino que la reconstruye; la imaginación se convierte en un elemento necesario del genuino recordar” (Cassirer; 1968: 49), que ha encontrado diversas formas de expresión, tal es el caso de las *Confesiones* de Agustín de Hipona.

La realidad humana se nos presenta como un género literario, una forma de narrativa de nuestra condición humana, que se interpreta de manera simbólica por el hombre, ya que “el conocimiento humano es, por su verdadera naturaleza, simbólico” (Cassirer; 1968: 52), más allá de lo instrumental, la interpretación simbólica del mundo es la cultura que al igual que una mitología nos muestra la identidad personal que une y estructura la identidad de todo pueblo, así “la cultura resulta absolutamente imprescindible para el desarrollo de la vida humana, incluso desde el punto de vista de mera subsistencia pues el hombre, sin cultura, sería un animal biológicamente inviable” (G. Amilburu; 1998: 19), Cassirer señala que “hay que estudiar al hombre no en su vida individual, sino en su vida política y social” (1968:57). Cuando la identidad cultural se inculca por la educación no podemos dejar de observar las estructuras fantásticas que las componen, por ello el mito lo podemos entender como el repositorio y medio de conservación de los principales papeles de conformación cultural vía los símbolos de lo imaginario, pero no es el único, Cassirer en su *filosofía de las formas simbólicas* además del mito coloca el lenguaje, la religión, el arte, la ciencia y la historia que nos permiten comprender el círculo de lo humano desde sus obras, no se apela a una esencia metafísica ni a una facultad o instinto congénito.

Ricoeur afirma que el mito ya es *logos* lo que se debe de retomar dentro del discurso filosófico, particularmente el hermenéutico, pues “hay que renunciar a la quimera de una filosofía sin supuestos previos y por qué hay que partir del lenguaje *pleno*” (Ricoeur; 2011: 184). Quizá en el momento histórico en que el lenguaje parece tornarse más exacto y unívoco, más técnico y propio para la formalización que sólo se queda en el signo, es en ese mismo instante histórico que buscamos otros caminos en la comprensión por la vía de lo simbólico y de la imagen, pues “la imagen trasmite más o menos sentido” (Durand; 2007: 19), incluso la imaginación es un factor del equilibrio social, que nos permite recordar las significaciones más plenas de lo inefable e invisible, aquellas que vinculan al hombre con lo sagrado por la imaginación gobernada por la función fantástica, que se encuentra a la base de los procesos de conciencia humana, en donde sobresale la memoria que pertenece al terreno de lo fantástico y que ajusta nuestro

recuerdo a un periodo de la vida, organizamos un todo a partir de lo vivido, que no sólo es la pretendida objetividad la que nos ofrece vías de conocimiento, de manera particular no basta el objeto cuando el sujeto busca y vive de lo trascendente.

Para salir del adoctrinamiento teórico abstracto de la educación tradicional basada en un solo modelo explicativo, o con mayor exactitud fundamentado en una sola epistemología, debemos voltear a una enseñanza simbólica que parte de lo imaginario en donde los mitos se tienen que recuperar en nuestra actualidad como formas de comprensión y de auto comprensión, que nos hablan del misterio a través de lo simbólico en el campo de la magia, la alquimia, la retórica. “El mito es, pues, un texto metafórico y alegórico, simbólico; al igual que el símbolo, tiene un significado directo, patente, y otro indirecto, latente” (Beuchot; 2007: 56). Los símbolos mitológicos se deben seguir a través de todas sus implicaciones para abrir el sistema de correspondencias por el que representan la aventura milenaria del alma.

El mito es creíble y no verdadero en el sentido moderno y de acuerdo a la epistemología imperante que se circunscribe a los hechos y datos de lo experimentable y verificable que desde la tradición positivista se convierte en ley de todo saber, “en cierto modo, esos famosos «tres estadios» sucesivos del triunfo de la explicación positivista son los tres estadios de la extinción simbólica” (Durand; 2007: 24), así pasamos del dogmatismo teológico, al conceptualismo metafísico y la semiología positivista que nos llevan a la aniquilación gradual de la capacidad humana de relacionarse con la trascendencia y el poder mediador del símbolo nacido de la imaginación, el mundo ha sido desencantado.

La credibilidad del mito es su propia riqueza, la apariencia de lo verdadero y lo verosímil oculto en lo simbólico al comprender este camino de lo mítico se puede impactar en los procesos profundos del hombre que se expresan en narraciones fantásticas cargadas de imaginación como son las leyendas, los cuentos y las fábulas en donde se piensa lo trascendente “que tiene por único papel sojuzgar al tiempo y a la muerte y asegurar en el tiempo, tanto a los individuos como a la sociedad, la perennidad y la esperanza” (Durand; 1982: 386), ya que lo sitúa en un todo con orientación y sentido, el mito nos permite una comprensión de la realidad humana como una totalidad desde una perspectiva simbólica que puede ubicar el orgullo humano basado en su saber tecno-científico en los límites de la condición humana que se sabe constructora de símbolos desde su imaginario.

En Campbell las figuraciones de los mitos no son exactamente comparables a los sueños pues “a diferencia del sueño, son expresión de la amplitud de concernencias universales” (Cambell; 2013: 71), a pesar de que su fuente es común, las fuentes inconscientes de la fantasía, el poder de la imaginación, no son producto espontaneo del

sueño, los patrones del mito se controlan de manera consiente y su función aceptada es servir como un poderoso lenguaje pictórico para la comunicación de la sabiduría tradicional, sus metáforas han sido buscadas y discutidas por siglos, han servido a sociedades, al pensamiento y a la vida, han logrado que patrones culturales tomen de ellos forma, nos muestran formas de ser, que se ve claro en el devenir del mito al rito, ya que “el rito, ciertamente, une a una comunidad a la cual proporciona unos símbolos, en el sentido de banderín de enganche y reconocimiento mutuo” (Ricoeur; 2011: 290). Así se comprende que, además de un inconsciente individual se presenta un inconsciente colectivo que opera sobre los individuos, esta es la base de la idea de Jung acerca de los arquetipos como tipos generales que habitan en el inconsciente colectivo que todos llevamos y que se manifiestan de manera particular en cada ser humano, “el arquetipo representa esencialmente un contenido inconsciente, que al concientizarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge” (Jung; 1970: 11), agregamos como señala Gilbert Durand, “Jung, siguiendo el psicoanálisis ve perfectamente asimismo que todo pensamiento descansa sobre imágenes generales, los arquetipos, «esquemas o potencialidades funcionales» que «modelan inconscientemente el pensamiento»” (1982: 25). El mito compuesto por arquetipos y expresado en forma de discurso o de relato no es traicionado en su traducción por ningún lenguaje ya que se forma de símbolos, por ello contiene su propio sentido más allá de la literalidad.

El símbolo tiene un gran papel en el inconsciente, si bien aparece en nuestra parte consciente sus raíces se encuentran en el interior de lo humano, por ello los arquetipos son estructuras inconscientes comunes a todos los hombres que dirigen la energía psíquica que no se encuentra sometida a la conciencia, se entiende que “la conciencia procede del inconsciente y, aun después de surgir de él, sigue colaborando con él. Desde la conciencia el hombre busca una finalidad que lo unifica, que unifica su vida” (Beuchot; 2011: 14), aunque estos elementos que lo unifican pueden ser contrarios se debe buscar la manera de que sean concordantes, es decir, que se complementen, un desarrollo en armonía entre lo consciente y lo inconsciente vía la transferencia que dispone al inconsciente para que los contenidos pulsionales o impulsivos se hagan manifiestos por la vía de los símbolos, en donde se pueden conciliar los contrarios, punto que profundizaremos en el presente capítulo con los mitos de Cadmo y Eros.

En nuestra condición humana que busca realizar su intencionalidad ontológica, buscamos ser, tenemos ceremonias de iniciación en el paso de la vida, de la infancia a la adultez, de la vida de soltero a la de casado, los rituales de ceremonias primitivas de iniciación tiene bases mitológicas para pasar de la niñez a la adultez en hombres y mujeres. “El mito-relato no sería sino la envoltura verbal, de una forma de vida, sentida y vivida, antes de ser formulada” (Ricoeur; 2011: 315), los ritos mitológicos que nos hablan de nuestros procesos sociales y culturales con el reconocimiento de los roles que vamos asumiendo como parte de nuestro ser social, por ello Mircea Eliade señala que

“la función principal del mito es fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas” (2016; 367), tal es el caso de acceder a una profesión con responsabilidades o el inicio de un estado de vida. Andrés Ortiz-Osés nos dice de manera acertada que nuestra cultura democrática nos da una mitología que tiene en su base la divinización del dinero atravesado por el sentido de libertad que guía al liberalismo, lo curioso es que su ritual más característico es el fútbol, “síntesis del libre juego individual y del poder transindividual del dinero” (2003: 190).

La narración mítica y la acción ritual tomadas a la par nos designan un modelo, arquetipo, no olvidemos que los arquetipos son “esos símbolos universales que atravesaban las culturas y estaban llenos de significados inconscientes” (Beuchot; 2011: 12), ya Freud nos señala que lo inconsciente es más amplio que lo consciente, pero en Jung se precisa que lo inconsciente es dual, hay un inconsciente individual y un inconsciente colectivo, el primero subjetivo y el segundo objetivo, es en este inconsciente colectivo que encontramos los arquetipos, imágenes arquetípicas o simbólicas que en su dinamismo extrínseco se unen en forma de relato, los cuales se imitan o repiten y en su diversidad indefinida nos abren la ventana de lo sagrado, que expresamos a través de lugares santos, objetos sagrados, épocas y fiestas son aspectos del rito que nos habla del mito o incluso van repitiendo, explicando o recordando el mito vía gestos, artefactos y momentos simbólicos, que justifican cualquier fe religiosa o mágica, una leyenda, un cuento o una novela. “Nunca le faltaron a la humanidad imágenes poderosas que le dieron protección contra la vida inquietante de las honduras del alma. Siempre fueron expresadas las figuras de lo inconsciente mediante imágenes protectoras y benéficas que permitían expresar el drama anímico hacia el espacio cósmico, extraanímico” (Jung; 1970: 18)

Jung y Durand afirman que la imaginación creadora aporta la simbolicidad, “todos los símbolos provienen de la energía arquetípica del inconsciente colectivo, a partir de la cual evolucionan, incluso en la actualidad” (Beuchot; 2011: 25). El inconsciente se equilibra aquí entre lo individual y lo colectivo, de lo fragmentario a lo unificado, así se comprende que hay temas o tipos universales que se repiten de manera continua en las narraciones míticas y que son arquetipos de un inconsciente colectivo universal expresado en la psique, en la comunidad, en lo social, en lo histórico y en lo ontológico, podemos entender que “el arquetipo es una forma dinámica, una estructura que organiza imágenes, pero que siempre sobrepasa las concreciones individuales, biográficas, regionales y sociales, de la formación de imágenes” (Durand; 2007: 72), por eso Jung habla de la simbólica como sentido espiritual del instinto natural que es poseedora de una ambigüedad que es dinámica, organiza imágenes y sobrepasa lo individual, lo biográfico, regional y social concreto, “ al final desenterramos la sabiduría de todas las épocas y todos los pueblos y descubrimos que todas las cosas más valiosas y elevadas ya han sido dichas hace mucho en el lenguaje más bello” (Jung; 1970: 22).

El mito tiene una misión como historia ejemplar, “un arquetipo ideal a vivir “experimentalmente” la eternidad ya aquí abajo” (Eliade; 2016: 376). El mito se desarrolla en un tiempo sagrado, el tiempo del mito que se encuentra más allá del tiempo propio del método crítico, pero de la misma manera su espacio, su geografía es sagrada, ya que el mito nos lleva al significado de lo imaginario del sentido comprensivo del tiempo perdido que es tiempo simbólico y de un espacio que no es crítico. “Y así, para aprehender el valor íntegro de las figuras mitológicas que nos han llegado, debemos entender que no son sólo síntomas del inconsciente (como son todos los pensamientos y actos humanos) sino también declaraciones controladas e intencionadas de ciertos principios espirituales, que han permanecido constantes a través del curso de la historia humana como la forma de la estructura nerviosa de la psique humana en sí misma” (Campbell, 2001: 235). El dios y los dioses nos llevan a lo inefable, símbolos para mover y despertar la mente y para sobrepassarla, “el mundo de los dioses míticos, en cuanto que estos son manifestaciones mundanas, representan los grandes poderes espirituales y morales de la vida” (Gadamer; 1997: 21).

El mito como máscara de Dios nos lleva a la experiencia de la eternidad, “Dios es metafórico porque la metáfora es «divina»”(Ortiz-Osés; 2003: 185), ya que hay más realidad en una imagen que en una palabra, una metáfora contiene más de lo que hay debajo o encima del mundo visible, a pesar de las diferencias en las tradiciones místicas, como lo expresa Campbell, todas buscan llevarnos a una conciencia más profunda de vivir, una experiencia de ser más elevada a la simple inmediatez y fluidez líquida contemporánea, “los mitos son las pistas de las potencialidades espirituales de la vida humana” (Campbell; 1998: 31). Estamos tan ocupados en lo externo, en lo material e inmediato, que olvidamos fácilmente la importancia de nuestra interioridad, de nuestro auténtico ser al que no se da el suficiente interés o preocupación por su desarrollo, tal es el sentido de la enseñanza dentro de los mitos que buscan mover nuestras fuerzas espirituales y desarrollar nuestra pulsión ontológica más allá de lo racional y emocional, quizá de manera más precisa conjuntando y armonizando en nosotros lo racional y lo emocional, aprendiendo a vivir en ese límite que no es dicotómico ni excluyente de esas fuerzas anímicas que nos conforman.

1.3 HERMENÉUTICA Y MITO

El mito es una narración simbólica pues “el mito es habla y que, en él, el símbolo adopta forma de relato” (Ricoeur; 2011: 315), que siempre nos dice más, y que de hecho “una cultura sólo podría florecer en un horizonte rodeado de mito” (Gadamer; 1997: 16) tal es el sentido de la función etiológica del mito, en principio nos lleva a considerar que el símbolo permite una interrelación entre nosotros con realidades complejas y ocultas, que piden un trabajo de interpretación, ya que “el mito es autónomo e inmediato: significa lo que dice” (Ricoeur; 2011: 313). En lo mítico nos encontramos

con un desarrollo hermenéutico que mueve nuestro inconsciente a profundidad, así aparece el mito que nos habla vía la metáfora que pide ser interpretada, accedemos al misterio por el camino del símbolo, “el símbolo es un remitente a otra cosa oculta” (Beuchot; 2007: 15), no es extraño que “en el ámbito de la hermenéutica, el símbolo ocupa un lugar de innegable primacía” (Beuchot; 2007: 63).

Los símbolos son necesarios en nuestras vidas, a través de ellos representamos nuestros valores, lo que nos da una identidad, personal y cultural “el hombre no tiene acceso a la naturaleza en sí misma, sino sólo a los símbolos que él ha creado para conocerla y habitar en ella” (G. Amilburu; 1998: 13), además lo simbólico nos vincula con nuestro grupo humano ya que nos da sentido de pertenencia y nos ata a los otros vía el afecto, nos saca de nuestra soledad, tiene un poder de evocación que nos lleva a un sentido, de hecho en su origen el término símbolo deriva de *symbolon* que se puede traducir como acción material de “juntar con”, “poner frente a”, podemos entender el símbolo como aquello que une, que nos pone frente a los otros, acción que encuentra su mejor expresión en los rituales cargados de significados míticos. “Ése es el reino maravilloso del mito. Los sentidos llevan imágenes a la mente desde el mundo exterior, pero éstas no devienen mito hasta que son ahí transformadas por su fusión con percepciones acordes, que desde el mundo interior del cuerpo despiertan como imaginación” (Campbell; 2013: 40). Así se contribuye a la liberación del espíritu que se manifiesta en lo simbólico y nos da sentido de unidad con los otros.

El símbolo no se agota en el lenguaje que sólo es conceptual de hecho “digo más de lo que veo cuando significo” (Ricoeur; 2011: 46), lo afectivo que desencadena el símbolo sobrepasa el concepto y habla de nuestro ser tanto individual como social, “los mitos y los relatos son constitutivos de la identidad, tanto en el plano personal como en el familiar, comunitario, social y político” (G. Amilburu; 2018: 140). Por otro lado, Ricoeur nos habla de otro nivel, que se ha mencionado de manera indirecta con anterioridad, pues señala que los mitos y los símbolos nos hablan de lo indecible, ya sea porque es malo o amenazador o porque es bueno y trascendente, como en una teofanía o una epifanía que nos obliga a pensar en lo representado, pasamos del mito a la metáfora, de una falsedad literal a una verdad figurada, ello se debe a que estamos en el plano de lo simbólico y en éste nivel podemos hablar de “una “lógica del símbolo”, de una lógica que no encuentra solamente su confirmación en el simbolismo mágicoreligioso, sino también en el simbolismo manifestado por la actividad subconsciente y transconsciente del hombre” (Eliade; 2016: 402). Así vamos de lo literal a lo figurado que es lo metafórico, núcleo de lo simbólico, por eso mientras más se vive un símbolo como en una acción ritual mítica mejor se podrá interpretar y comprender, aunque “algunos han dicho que el símbolo no se interpreta, que sólo se vive, claro que, mientras más se viva, mejor puede interpretarse, mas siempre hay cabida para la interpretación en él y, por tanto, para la hermenéutica” (Beuchot; 2007: 25).

El mito es simbólico y por lo mismo su significado más profundo no es el manifiesto de manera inmediata, tiene un discurso indirecto, que resta angustia, algunos reconocen “al mito un papel biológico de defensa contra la angustia” (Ricoeur; 2011: 316), pues trata las grandes cuestiones que aquejan la existencia humana como la muerte, el castigo, el dolor, incluso Cassirer señalará que “todo el pensamiento mítico puede ser interpretado por una negación constante y obstinada del fenómeno de la muerte” (1968: 74). La cuestión en torno a la muerte nos enfrenta a una gran angustia e incertidumbre, “actualmente, en nuestra sociedad y nuestra cultura, parece que todo se hace para evitar esa pregunta, pues queremos vivir como si no fuéramos a morir, como una especie de estado de inmortalidad parecido al de cuando éramos adolescentes” (Beuchot; 2012: 99-100). Sin embargo lo mítico con sus símbolos nos pueden ayudar a enfrentar el tema de la muerte, podemos hablar de la muerte simbólicamente, pero no sólo el tema de la muerte se puede hablar desde el símbolo Ricoeur señala que el lenguaje privilegiado para hablar de la culpa es indirecto y figurado lo que nos da la posibilidad de una mejor comprensión de la existencia humana en el mundo. El lenguaje en el mito nos abre al misterio, misterio que nunca se deja de interpretar por eso la interpretación mítica es inacabada e incompleta, siempre hay algo que interpretar, siempre hay algo más que decir, de ahí la necesidad de una hermenéutica.

El mito nos dice más porque es un texto simbólico y pide ser comprendido y vivido, lo que es posible por el rito al que da lugar pues “todo ritual, toda acción provista de sentido, ejecutados por el hombre, repiten un arquetipo mítico” (Eliade; 2016: 385). El mito entre más se comprende mejor será la interpretación que se alcance de él y mejor nos acercaremos a la sabiduría popular que emana de él, que incluso nos permite comprender la moral y la ética de un pueblo, el ser que tal pueblo busca realizar, que en la actualidad se vuelve una tarea necesaria y como señala Mélich, en el prólogo de *Mito y Razón*, “sin el mito resulta imposible comprender la complejidad del mundo contemporáneo” (Gadamer; 1997: 11), complejidad que no es propia de nuestro momento pero que en la antigüedad si dejó ver el paso de lo mítico en la comprensión del ser humano consigo mismo y con todo aquello que le rodea. “La razón y la inteligencia, lejos de estar separadas del mito por un proceso de maduración progresiva, sólo son puntos de vista más abstractos, y a menudo más especificados por el contexto social, de la gran corriente de pensamiento fantástico que vehicula los arquetipos” (Durand; 1982: 371).

A lo largo de nuestra investigación será cada vez más patente el hecho de que, hay una relación de la ciencia con lo mítico, de lo imaginario y los procesos racionales, podemos afirmar que “el mito es ya un esbozo de racionalización, puesto que utiliza el hilo del discurso, en el que los símbolos se resuelven en palabras y los arquetipos en ideas” (Durand; 1982: 56). Sin embargo, debemos señalar que no se trata de poner en un mismo nivel o en términos de igualdad lo imaginario y la razón, sino reconocer la

posibilidad de que se pueden integrar, mezclar, conciliar, sin privilegiar ningún extremo sino abrir sus potencialidades de cada uno, de manera especial retomar la capacidad simbólica del mito como portadora de elementos vitales, de una cosmogonía que nos permite hacer frente al tiempo, o mejor dicho nos permite abrirnos a otro tiempo diferente al de la historia crítica, pues en la imagen que nos descubre lo simbólico vamos más allá de una idea de objetividad.

Ricoeur señala que el mito desmitologizado en su contacto con la historia de la ciencia y puesto como símbolo “es una dimensión del pensamiento moderno” (2011: 171). Pues sólo en la esfera del pensamiento moderno el hombre reconoce el mito como mito ya que se alcanzó el punto donde historia y mito se han separado. “Esta «crisis», esa decisión, a partir de la cual mito e historia se disocian, puede significar la pérdida de la dimensión mítica: dado que el tiempo del mito no puede coordinarse ya con el tiempo de los acontecimientos «históricos»” (Ricoeur; 2011: 311). Aunque Bachofen nos invita a una precisión, ya que señala que los mitos se han de interpretar de acuerdo con su significado histórico, pues considera que con algunos datos tomados de los mitos o los ritos se puede reconstruir una cultura, así el mito se puede entender como una especie de autobiografía de una cultura, que en los sueños individuales manifiesta el inconsciente colectivo que dota de sentido al hombre y a su comunidad. Lo que se desarrollará en los capítulos siguientes de nuestra investigación al retomar los mitos del México Antiguo, la sabiduría prehispánica de los *tlamatinime*, más allá de un ejercicio de memoria, es de manera fundamental un ejercicio hermenéutico de desmitologización que busca el sentido de tales mitos en la formación de un *ethos* propio desde una antropología que oriente la condición humana en nuestro contexto actual desde lo simbólico y lo intercultural.

Ya se ha mencionado con anterioridad que, los acontecimientos de los mitos no se pueden coordinar con la historia y la geografía según el método crítico, sin embargo la restauración del mito no se encuentra fuera del momento de la crítica “tratamos de superar la crítica con la crítica, con una crítica no ya reductora, sino restauradora” (Ricoeur; 2011: 484), ese es el camino que nos lleva del mito-explicación al mito-símbolo que pide para su interpretación que el ejercicio hermenéutico se gire a lo simbólico, el intérprete tiene de una u otra manera una relación vital con la cosa de la que indirectamente le habla el mito, por eso “el mito revela, más profundamente de lo que podría revelarlo la propia experiencia racionalista, la estructura misma de la divinidad que se sitúa por encima de los atributos y reúne todos los contrarios” (Eliade; 2016: 375), lo que es claro en las imágenes míticas de Hermes, Eros y Cadmo.

Monneyron y Thomas nos ofrecen en la comprensión del mito, en relación con la literatura, la historia de Cadmo que nos narra Nonos (Dionisiacas I, 140 y siguientes). Cadmo es el hermano de Europa, quien es secuestrada por Zeus, pero Tifón logra

encarcelar a Zeus en una caverna y le quita los tendones para evitar que huya. Cadmo deja fascinado, en un estado de hechizo, a Tifón con la música de su lira, Cadmo finge necesitar cuerdas para su instrumento y Tifón le ofrece los tendones de Zeus, una vez que Cadmo los tiene se los devuelve a su dueño legítimo, así el dios del rayo logra vencer a Tifón. Como agradecimiento a Cadmo, Zeus le da en matrimonio a la musa Harmonía, en cuya boda conviven por última vez dioses y hombres.

Cadmo se convierte en rey de Tebas da a los hombres el arte de forjar metales y la escritura, igual que Prometeo es un civilizador más aun “el Prometeo de Hesiodo es casi un *Urmensch*, «un hombre primordial»” (Ricoeur; 2011: 354), pero hay una diferencia entre Prometeo y Cadmo, este último “traza un recorrido mediador y civilizador y, como hombre, se alza hacia los dioses, evitando la *hybris*, la desmesura y el orgullo prometeico del hombre que quiere igualarse a los dioses” (Monneyron y Thomas; 2004: 12). Cadmo convive con los dioses es amado y recompensado por ellos, funda ciudades y da la escritura, podemos ver con claridad por esta narración que de manera simbólica nos muestra que el mito convive con la cultura, es una expresión cultural, no hay separación de lo simbólico con lo civilizatorio, ambas maneras coexisten en la comprensión de lo humano, en este nivel lo sobrenatural, lo natural, lo psicológico y lo cultural no se encuentran escindidos, el conjunto cósmico y el hombre no se han separado ya que la creación es cultura y se expresa por lo simbólico “en donde el símbolo es primeramente el paso de la inconsciencia a la consciencia, así como posteriormente, el repaso de la consciencia al inconsciente” (Ortiz-Osés; 2003: 219), el simbolismo es un lenguaje dialéctico en el que los contrarios se conjuntan, se unen, ya que es un hecho que “el conflicto es parte de la realidad” (Beuchot; 2011: 39), realidad que pide ser comprendida e interpretada más allá de una simple explicación descriptiva, que Durand nos presenta en los términos de una hermenéutica de la función simbólica que en el hombre une los contrarios vía lo imaginario.

El hombre es un ser mediador e intermedio un ser a medio camino entre lo mineral, vegetal y animal que en él se conjugan o mejor dicho en el hombre se armonizan, quizá la fórmula que mejor nos define a los seres humanos en este nivel es el de microcosmos, como lo propone el personalismo analógico icónico, lo que es cada uno de nosotros en relación con el macrocosmos que se nos manifiesta y del que formamos parte, el hombre “es el microcosmos análogo e ícono del macrocosmos. Refleja en sí mismo todo lo existente. Asimismo, cada individuo humano es ícono y análogo de toda la humanidad” (Beuchot; 2011: 84), lo que debemos recordar para escapar de las dicotomías que ha generado la modernidad y la imposición de su modelo epistémico fundado en la oposición de los contrarios y en el dominio de uno sobre otro.

En los mitos de Eros y Hermes estos se nos presentan como mediadores, como seres a medio camino, en particular el Eros presentado por Platón en el *Banquete*, ya que “en

Platón, la visión mítica es el contrapunto de la dialéctica verbal; demostrar es sinónimo de mostrar” (Durand; 1982: 145). Así en el *Banquete* se nos narra por boca de la sacerdotisa Diótima el nacimiento del dios compañero de Afrodita ya que es concebido por su padre Poros y su madre Penía el día en que los dioses celebraban el nacimiento de la diosa de la belleza.

Es la carencia de recursos de Penía lo que la lleva a elaborar un plan y hacerse de un hijo de Poros quien en la celebración de Afrodita se encuentra embriagado de néctar, situación que aprovecha la personificación de la Pobreza para acostarse a su lado y concebir a Eros, quien es escudero y acompañante de Afrodita pues es engendrado el día en que los dioses celebran su nacimiento, motivo por el cual es también amante de lo bello. Las características que presenta Eros a causa de su madre Penía es “en primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre” (Platón; *Banquete*, 203c-d). Pero si bien Eros es carente por su progenitora a causa de su padre es exactamente lo contrario, ya que Poros es un esfuerzo dinámico, alimentado por un perpetuo deseo de plenitud a la vida y es expresión de la valentía del hombre, por ello como herencia de su padre Eros “está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista” (Platón; *Banquete*, 203d).

En la naturaleza de Eros no está la mortalidad ni la inmortalidad, en un mismo día muere y vive, pero también es hombre y es mujer lo que es expresión del “mito de la androginia divina –que revela del mejor modo posible, entre otras fórmulas de la *coincidentia oppositorum*, la paradoja de la existencia divina- responde toda una serie de mitos y de rituales relativos a la androginia humana” (Eliade; 2016: 378). Los contrarios que se encuentran y armonizan, que visualizaron muy bien los sabios nahuas y que en la perspectiva oriental la perfección es imposible sin esta conciliación, incluso podemos “reconocer explícitamente que «las imágenes más hermosas son a menudo los focos de ambivalencia»” (Durand; 1982: 31), que nos hablan de una armonía de los contrarios, los elementos opuestos se hermanan, incluso se mezclan, expresión clara en el pensamiento nahua a partir de la construcción del dios Dual, *Ometéotl*, que analizaremos en el tercer capítulo de nuestra investigación.

Eros por su condición paterna no está falto de recursos ni es rico, se encuentra a medio camino entre el sabio y el ignorante, la sabiduría y la ignorancia lo hacen filósofo, es amante de la sabiduría, no es dios no es hombre, participa de la divinidad por su padre y es mortal por parte de su madre, “es vida y muerte, y Platón insiste en la alternancia

de la vida y de la muerte en la vida de Eros” (Lyotard; 1989: 84), quien es hombre y mujer, tiene un sentido de mediación, de mediador como Hermes, nacido de un dios y una mortal, conoce los caminos de los hombres y los dioses, “Eros es definido como hijo de Recurso y de Pobreza” (Durand; 1982: 185).

De manera semejante a Hermes y Eros como seres a medio camino, de manera particular el Hermes de la alquimia que es padre e hijo, engendra a su padre y a su madre lo que nos muestra su carácter mixto, de igual forma Cadmo se encuentra a medio camino entre lo divino y lo terrestre, convive y goza del afecto de los dioses sin llegar a ninguna desmesura a su vez funda ciudades, da la escritura y la metalurgia a los hombres, aquí recuperamos el mito como mito, es decir lo podemos tomar en sus símbolos y reconocer su poder revelador que nos habla de los contrarios que se han armonizado, igual que en la primer acepción simbólica del *ouroboros* ofidio que es símbolo de la totalización de los contrarios en donde el ritmo perpetuo se combina entre lo negativo y lo positivo en el gran devenir cósmico. Más allá de las limitadas perspectivas de una sola visión epistémica, ontológica o ética que cierra los caminos del imaginario y de la interpretación, pues no reconoce la tensión que subyace a los opuestos, la armonía de los opuestos que hemos mencionado con anterioridad se da en el campo de lo simbólico, por eso podemos llamar al símbolo el mestizo, ya que en él hay analogía, es limítrofe de dos realidades, razas o culturas, incluso puede ser de varias culturas como al parecer la globalización nos está enfrentando, en donde los símbolos nos deben ayudar a recuperar el sentido en el límite de la razón y la imaginación, lo particular y lo universal tal es el poder unitivo de lo simbólico.

Tomar el mito como mito es comprender su tiempo, espacio, acontecimientos, personajes, drama que enfrenta a contrarios que finalmente se armonizan, justo como en la música que es encuentro y armonía de sonidos y silencios, que no se oponen sino que se reconcilian. Por tanto, “el mito ejerce su función simbólica por medio, específicamente, del relato, porque lo que quiere decir ya es drama. Ese drama originario es el que abre y descubre el sentido oculto de la experiencia humana; al hacerlo, el mito que lo cuenta asume la función irremplazable del relato” (Ricoeur; 2011: 319).

En las imágenes del mito el universo se ve desde un pasado intemporal, en el que reposa para disolverse de nuevo, en el mito está asegurada la continuación del orden cósmico por el fluir de la fuerza que sale de la fuente, los dioses personifican simbólicamente las fuerzas que gobiernan este flujo, existen en el amanecer del mundo y se disuelven en su ocaso, la vida del universo se gasta y debe de ser renovada, lo que es diferente a “ la imagen científica del mundo [que] se caracteriza por hacer del mundo algo calculable y dominable mediante el saber, cualquier reconocimiento de poderes indisponibles e indomeñables que limitan y dominan nuestra conciencia es considerado, en esas circunstancias, como mitología” (Gadamer; 1997: 18). Sin embargo, al

interpretar los mitos como narraciones simbólicas de un tiempo más sabio no se pretende buscar teorías científicas o filosóficas, sino dejar que los contenidos vitales que en ellos se encuentran nos hablen, “no se trataría tanto de tener razón o poseer la verdad sino de obtener sentido: sentido de humanidad” (Ortiz-Osés, 2003: 224). El sentido que se descubre por el camino del mito como mito se descubre y nos habla en la desnudez de lo simbólico e imaginario que es apertura y descubrimiento a una experiencia que sin él permanecería cerrada y oculta.

El símbolo y el mito nos abren caminos de comprensión, de hecho “el psicoanálisis, la metafísica, la religión y el arte encuentran en el símbolo su camino de acceso” (Beuchot; 2007: 22). Aunque un mito aborda cuestiones trágicas y complejas de la condición humana, como nos ha mostrado Ricoeur, les asigna un sentido a través de la hermenéutica, ya que “el sentido es la síntesis de entendimiento y comprensión” (Ortiz-Osés; 2003: 122), así brinda una orientación para enfrentar la vida a pesar de las condiciones adversas o conjuntándolas, en la unión de los contrarios como Hermes que es un mediador en su tarea de interpretación; o como Eros cuya naturaleza es doble por la condición de sus padres opuestos entre sí; o como Cadmo quien concilia a los dioses con la civilización; para ello necesitamos la hermenéutica que nos permite superar el simple explicar y nos lleva al entendimiento y a la comprensión desde el ser interpretante que somos, ya que el mito como el símbolo que es no se agota fácilmente o quizás nunca se agote ya que se abre y nos lleva al misterio.

El símbolo pide ser interpretado en diálogo y en profundidad, en un diárelato propio de una diafilosofía construida en base a una hermenéutica, más allá del hecho de que “con Descartes, el simbolismo pierde vigencia en la filosofía” (Durand; 2007: 26), ya que el cartesianismo en mucho apoyado en el método físico-matemático representó el triunfo del signo sobre el símbolo, el cartesianismo rechazó la sensación y la imaginación que se vieron como fuentes del error, han surgido varios críticos ante esta posición, de manera particular la filosofía de la cultura de Cassirer en donde se hace una ampliación de esta perspectiva limitada por la introducción del número en el campo del conocimiento, por otro lado al señalar que las formas simbólicas son las que constituyen el mundo humano del sentido se supera la limitada perspectiva del signo propio de la modernidad, ya que “no nos movemos en un universo físico sino simbólico. Para comprender e interpretar símbolos tenemos que desarrollar métodos diferentes a los de la investigación de las causas” (Cassirer; 1968: 167), así Cassirer apoyado en Vischer y Hertz sostiene “que lo que la mente puede conocer depende de los símbolos que crea. Cassirer extiende este principio que se aplicó primariamente a los campos del arte y la mecánica, a todos los ámbitos de la actividad humana” (G. Amilburu; 1998: 8). La cultura se entiende como creación del hombre a partir de su “función simbólica” con la que genera símbolos y se unen mundo y espíritu, una revelación que brota del interior al

exterior, cuya actividad se dirige a diversos caminos como el lenguaje, la ciencia, la historia, el arte o el mito.

La comprensión mítica supera el signo por su composición simbólica que pide ser interpretada en círculos concéntricos de comprensión cada vez más amplios pues “una imagen simbólica necesita ser revivida sin cesar, casi como un trozo musical o un héroe teatral requiere un «intérprete»” (Durand; 2007: 38), la interpretación no es una repetición idéntica ni reiterativa, en cada interpretación se nos da y damos algo nuevo de manera particular en el mito que nace de la imaginación que es principio de liberación por el camino de lo simbólico que nos habla desde la poesía y la metáfora y que podemos interpretar por el camino de la hermenéutica.

1.4 MITO Y SÍMBOLO

Nuestro planteamiento principal en la presente investigación gira en torno a una enseñanza de la filosofía basada en el mito que parte de una antropología simbólica que reconoce el valor de lo imaginario, que se profundizará en el último capítulo de nuestra investigación en donde se planteará una propuesta de antropología educativa que sea intercultural. Los mitos se interpretan y comprenden desde los símbolos que los componen y que nos hablan a partir una visión más amplia a la simple racionalidad moderna circunscrita a una perspectiva dicotómica, Cassirer desde su propuesta de las “formas simbólicas” supera la definición del hombre como animal racional para hablar del hombre como animal simbólico, ya que es el nivel simbólico el que articula el mundo cultural presente en las dimensiones específicas de la existencia humana “Cassirer analizó detenidamente las características de la función simbólica para ver de qué manera el hombre construye el mundo de la cultura” (G. Amilburu; 2011: 8), ya que el símbolo es un contenido individual que representa algo universalmente válido para la conciencia, por eso podemos hablar de arquetipos.

Cassirer nos presenta las “formas simbólicas” que son el mito, la religión, el lenguaje, el arte, la historia y la ciencia, que forman el conjunto de los distintos modos en que se interpretan las impresiones recibidas, maneras simbólicas de enfrentar la realidad, “en todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal” (Cassirer; 1968: 196), sin embargo “ninguna de las “formas simbólicas” *consideradas aisladamente* agota la potencialidad creativa del ser humano, como tampoco es capaz de abarcar toda la riqueza de sus posibilidades cognoscitivas y operativas” (G. Amilburu; 2011: 9). La cultura de hecho es todo un universo simbólico, en donde el hombre “ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*” (Cassirer; 1968: 26) que le permite ejercer su tarea interpretativa que lo presenta no sólo como un receptor pasivo de aquello que lo rodea sino propositivo y creativo que se construye e influye en una cultura determinada.

Los símbolos son polisémicos en su constitución por eso piden la interpretación desde la hermenéutica como vía de comprensión, que en el caso de los mitos nos hablan con diferentes voces desde un pasado primordial, un pasado combinado con un presente sagrado que encierra preguntas filosóficas fundamentales, incluso Beuchot señala “que algo que podemos aprender de Jung para la filosofía es la insistencia en la riqueza significativa de los símbolos. En efecto, Jung da una importancia muy grande a los símbolos, más que Freud” (Beuchot; 2012: 86), porque los símbolos nos hablan de las grandes cuestiones para las cuales no tenemos lenguaje o el lenguaje se queda muy corto, no alcanza para lo que se desea expresar lo que se ve “en el hecho de que no se puede decir todo” (Grondin; 1999: 15), como lo señalará Gadamer a lo largo de su obra *Verdad y Método*, nuestra palabra expresada no atrapa todo el sentido de nuestra palabra interior, no es posible expresar todo lo que el alma contiene, idea que también es expresada por Agustín de Hipona, de manera particular en sus Tratados *De Trinitate*, que además de reflexionar en torno al dogma trinitario aborda cuestiones de epistemología.

Las cuestiones fundamentales que el hombre se plantea desde un pasado remoto y que hoy nos hacemos y que suenan desde los distintos puntos de la geografía humana nos abren la puerta de un camino a la reflexión que no se agota en la inmediatez, ya que nace de nuestra intencionalidad de ser, nuestra intencionalidad profunda propiamente humana. Ricoeur señala que el mito es poseedor de “un alcance ontológico: apunta a la relación –es decir, a la vez el salto y el paso, el corte y la sutura- entre el ser esencial del hombre y su existencia histórica” (2011: 313).

El mito se nos presenta revestido de símbolos y ya desde el siglo pasado se ha considerado relevante profundizar en el sentido que genera el símbolo, ya que algunas posturas consideran que “el hombre es el animal simbólico, de modo que la realidad dice latentemente relación simbólica del hombre” (Ortiz-Osés; 2003: 31), el cual tiene la necesidad de representar lo ausente con discursos y símbolos para darle orden al mundo y sentido a su existencia de manera urgente y particular “en nuestros tiempos modernos, en los que Dios se ha tomado una larga licencia, la tarea de planificar y hacer cumplir el orden ha recaído sobre los seres humanos” (Bauman; 2017: 61), quienes deben ver más allá del consumismo y del placer sensible en sus niveles más bajos e inmediatos como un ideal de vida que no logra llenar el vacío humano y menos darle sentido a su existencia. En este contexto no podemos olvidar lo señalado por Durand respecto a que “el símbolo es siempre el producto de los imperativos biopsíquicos por las intimaciones del medio” (1982: 36), por ello los símbolos nos hablan de la cultura y de la naturaleza psicológica en donde nacen.

Si se enseña con metáforas y símbolos, sin privilegiar lo conceptual, sino como una vivencia plena que pretende la realización de nuestro ser en base a una antropología adecuada a nuestro momento histórico y que no renuncie a la utopía, se tienen las

herramientas para comprender y reflexionar, además de ir en contra de ciertas posiciones epistémicas que cierran toda interpretación, tal es el caso de las epistemologías modernas centradas en la relación dicotómica sujeto-objeto y particularmente el positivismo, pero desde la interpretación de lo simbólico podemos abrir otras vías de diálogo con los elementos por interpretar cargados de metáforas y símbolos, en donde “el símbolo tiende al mundo, al mundo de la vida, tiene una fuerza ontológica. La metáfora es su fuerza epistemológica, es su mediador lingüístico” (Beuchot; 2011: 51). Los mitos nos pueden ayudar a responder a algunas crisis que enfrentamos en nuestras sociedades contemporáneas o como individuos desde nuestra condición humana. Ricoeur señala de manera acertada que, “el símbolo da: una filosofía ilustrada por los mitos surge en un determinado momento de la reflexión filosófica, quiere responder a una determinada situación de la cultura moderna” (Ricoeur; 2011: 482). Lo que de hecho ha sido el papel que históricamente ha tenido el mito.

Si aceptamos que el mito es una narración simbólica, en principio nos lleva a considerar que el símbolo permite una interrelación entre nosotros con realidades complejas y ocultas, “el símbolo es un aspecto muy relevante de nuestro ser de personas, de nuestro actuar como tales en una cultura” (Beuchot; 2011: 46), mueve nuestro inconsciente a profundidad, así Jung nos habla de la psicología profunda como búsqueda de sentido para la vida, lo que han explorado otros campos del saber, tal es el caso de la filosofía fenomenológica de la religión interesada en describir los fenómenos religiosos, además se interesa en la vivencia de sentido que el ser humano ha puesto en lo mítico que se vive en los ritos y los templos como lugares del culto, pues se reconoce el sentido que encierran los mitos como expresiones de lo simbólico, ya que hablan del origen y del fin del hombre, del mal, orientan la vida en un sentido que se expresa por lo ritual, en acciones que son simbólicas, no meras representaciones, ya que contienen la presencia de lo trascendente que es lo que da sentido.

Si el símbolo mueve nuestro inconsciente a profundidad y comprende el mito como producto del sueño nos habla vía la metáfora que pide ser interpretada, accedemos al misterio por el camino del símbolo, de hecho como lo señala Paul Ricoeur “el lenguaje más primitivo y menos mítico ya es un lenguaje simbólico” (2011: 174). El lenguaje es parte de la experiencia simbólica del hombre y el mundo, es decir, del hombre con el otro y lo otro, su semejante y el mundo de la naturaleza, que es también retorno a sí mismo por el camino de la reflexión, que es el lenguaje que se comparte con uno mismo, o mejor aún, es el diálogo que se tiene con uno mismo, necesario al pensar el símbolo que es poco claro por su riqueza de sentido que nos habla de su gran complejidad, por ello los símbolos son retos o desafíos permanentes en nuestra tarea reflexiva y en el trabajo de profundización que hacemos en cada meditación que nos abre a la comprensión desde la imaginación, ya que lo imaginario se encuentra cargado de una muy rica terminología, es decir que podemos ver las imágenes como dotadas de

significado e incluso cargadas de sentido, al que no accedemos de manera inmediata. Jung insistirá en el carácter colectivo e innato de las imágenes primordiales que se expresan en símbolos y “los símbolos son espíritu que está por arriba de los hombres, y entonces también el espíritu esta por arriba” (Jung; 1970: 29).

Los símbolos son necesarios en nuestras vidas, “el símbolo está por encima de lo afectivo, sentimental y emocional, por lo que recoge lo que mueve al ser humano, lo que alimenta su amor, su esperanza y su acción” (Beuchot; 2011: 63), lo que permite proyectarnos a los otros y nos va perfeccionando ya que vamos cumpliendo mejor nuestras posibilidades lo que es un aspecto fundamental de nuestra condición humana. A través de los símbolos representamos nuestros valores como personas, en sociedad, en medio de una cultura, lo que nos da una identidad, personal y cultural, nos vincula con nuestro grupo humano ya que nos da sentido de pertenencia y nos ata a los otros vía el afecto, más que sujetos nos reconocemos personas que actúan y viven en relación con sus símbolos, así nos sacan de nuestra soledad, tiene un poder de evocación que nos lleva a un sentido ya que el símbolo es un nudo de presencia, intenciones significativas, que tienen un arraigo cósmico, pues “manifestar lo «sagrado» en el «cosmos» y manifestarlo en la «psique» es lo mismo” (Ricouer; 2011: 178). Lo que se gana en la comprensión del símbolo se gana en la comprensión de nosotros mismos, los símbolos nos constituyen antropológicamente desde el imaginario así como nuestro existir nos constituye ontológicamente, pero los símbolos que nos hablan desde el mito nos aseguran la presencia de la trascendencia en lo íntimo del misterio personal al cual podemos acceder por el camino de la imaginación.

La psique de la naturaleza humana se manifiesta en los símbolos, “el símbolo dice más que las palabras ordinarias; llega a donde ellas no llegan” (Beuchot; 2012: 92), por ello lo simbólico permite el desarrollo de lo ontológico en el hombre, en su comunidad y momento histórico, se han mencionado con anterioridad los arquetipos propuestos por Jung como esas imágenes universales que poseen un gran poder representativo y que emplea tipos psicológicos para clasificar los caracteres humanos, ya que han surgido del inconsciente colectivo, para darle un sentido de pertenencia a una comunidad determinada poseedora de mitos y ritos propios, es decir, de símbolos que a la comunidad le significan, le dicen algo ya que la llenan de sentido, por ello “todos los procesos naturales convertidos en mitos, como el verano y el invierno, las fases lunares, la época de las lluvias, etc., no son sino alegorías de esas experiencias objetivas, o más bien expresiones simbólicas del íntimo e inconsciente drama del alma, cuya aprehensión se hace posible al proyectarlo, es decir, cuando aparece reflejado en los sucesos naturales” (Jung; 1970: 12).

Los símbolos son expresiones que comunican un sentido, sentido que se declara con una intención de significar vía la palabra ya que “estamos a la búsqueda del sentido,

sobre todo del sentido de la vida (vivimos para buscar sentido y buscamos sentido para vivir)” (Beuchot; 2012: 100), en su doble acepción para dar dirección a la vida y para dar significado a la vida, más allá del sentido de vacío generado por la globalización que nos enfrenta a una sociedad líquida en donde “el deseo se convierte en su propio objetivo, un objetivo único e incuestionable” (Bauman; 2017: 78), deseo de consumo, compulsión adictiva de comprar, estamos ante una imagen del hombre que ha perdido dirección y significado de la vida, no tiene sentido a pesar de la multiplicidad de referentes a los que se enfrenta dentro de las dinámicas de consumo y producción.

“El advenimiento de la instantaneidad lleva a la cultura y a la ética humanas a un territorio inexplorado, donde la mayoría de los hábitos aprendidos para enfrentar la vida han perdido toda utilidad y sentido” (Bauman; 2017: 137), los símbolos pueden ser esos elementos hoy necesarios para recuperar el sentido, para que cualquiera pueda acceder a dar sentido a su existencia, significar y orientar la vida. No sólo los filósofos se han planteado la cuestión sobre el sentido de la existencia humana, cualquier ser humano, aun sin formación universitaria, se puede y se debe de plantear la cuestión en torno al sentido de la existencia humana y de su respuesta depende la manera en que decide continuar viviendo, esa es la noción básica que se tiene acerca de la felicidad y que ha guiado la conducta del hombre y siempre se ha presentado del lado del afecto, el amor y la amistad que son los elementos de nuestra vida que realmente dan sentido y satisfacen la existencia humana, que permiten la superación de todo narcisismo destructivo, como lo recuerda Beuchot y lo señalará Ramón Llull “la amistad y el amor encuentran su máxima expresión en algo que puede llenar de sentido la vida e, incluso, más allá de ella” (Beuchot; 2012: 113).

Ricoeur nos ofrece una división de símbolos importante ya que señalar que el símbolo es signo es trazar un círculo demasiado amplio que se debe delimitar. El signo va más allá de sí mismo pero no todo símbolo es signo; por un lado nos habla de los signos técnicos que sólo dicen lo que quieren decir al plantar su significado, ya que son transparentes, podemos decir que por su condición son unívocos tal como lo presenta a su vez Durand al señalar que “la mayor parte de los signos son subterfugios destinados a economizar, que remiten a un significado que puede estar presente o ser verificado” (2007: 10), un ejemplo claro lo tenemos en la lógica simbólica cuyos símbolos se llevaron al formalismo y queriendo indicar un solo sentido que permita evitar caer en equívocos o ambigüedades. Pero los signos simbólicos son opacos, ya que su primer sentido literal apunta a un segundo sentido que sólo se da en él y que pide ser interpretado, así que son equívocos y son el campo propio de la tarea hermenéutica, además el sentido simbólico se constituye en el sentido literal que opera la analogía brindando lo análogo.

El símbolo permite el movimiento del sentido primario al sentido latente, nos asimila a lo simbolizado, la intencionalidad primaria se da de manera analógica a la segunda.

Se puede agregar que el símbolo “al perder su polivalencia, al despojarse de ella, el símbolo tiende a devenir en simple signo,” (Durand; 1982: 56) así cuando hablamos de símbolo remarcamos su carácter polisémico diferente al aspecto unívoco del signo, ya que lo multívoco o equívoco del signo es creador, a lo que agregamos que “el símbolo es, pues, una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la epifanía de un misterio” (Durand; 2007: 15). Acertadamente G. Amilburu señala que la filosofía y la antropología tratan de comprender e iluminar los misterios para situarse ante ellos y no tratar de solucionarlos, tal vez la única manera de abordarlos sea por la vía de lo simbólico, ya que el misterio siempre queda abierto, inabarcable e ineludible, es una experiencia que en sí misma no se resuelve diferente a un problema el cual si tiene una solución al menos en potencia. Si bien el misterio no tiene una solución la invitación que nos hace es a interpretar y tratar de comprender, tal como en la hermenéutica del mito lo hemos hecho.

Al enfrentarnos al misterio y hacer las preguntas adecuadas se toma una actitud filosófica necesaria en la tarea educativa, vivir con los otros, el amor o la muerte no piden una solución, son misterios a los que debemos aproximarnos con respeto para aprender a vivir (Cfr. G. Amilburu; 2018: 142-144). El hombre se pregunta y responde vía las narraciones, como los mitos, y los argumentos con los que trata de encontrar un sentido, pero éste nunca está completamente definido, siempre está abierto, hay que distinguir entre problemas y misterios para poder liberarse y vivir con libertad, así en los mitos y desde su simbólica se nos presenta una gran riqueza de significado que nos devuelven a un sentido de totalidad ahora olvidado por la objetivación del mundo y la dicotomía epistémica moderna, que no aborda de manera adecuada los misterios y sólo desea asignarles una categoría de pregunta pero sin respuesta. El mito nos puede llevar al reconocimiento ontológico que nos habla de aspectos vitales de nuestra condición humana en el mundo, nos puede llevar al misterio y enfrentarlo de manera simbólica, lo que de hecho resta angustia a nuestra existencia.

Podemos entender el símbolo como las significaciones analógicas formadas donantes de sentido, como la mancilla a la mancha, el pecado a la desviación, la culpa a la carga o el agua como amenaza y renovación en el diluvio o en el bautismo, el fuego que destruye y a su vez renueva. El símbolo es más radical que el mito, ya que “lo que nos da el símbolo es que pensar” (Ricouer; 2011: 483), e incluso Beuchot señala que el símbolo “sobre todo, da qué vivir” (2015: 41) de manera particular en el mito que se busca comprender y que siempre se interpreta y reinterpreta una y otra vez, pero en este ejercicio hermenéutico se debe buscar respetar el enigma primordial que esconde el símbolo para que a partir de aquí se construya el sentido al que nos invita, con cada comprensión prolongamos las interpretaciones espontáneas de las que nunca carecen los símbolos que son un conocimiento concreto y experiencial. “Es precisamente al acelerar el movimiento de «desmitologización», cuando la hermenéutica moderna saca a la luz

la dimensión del símbolo, en tanto que signo originario de lo sagrado” (Ricoeur; 2011: 486).

El símbolo es una hierofanía, manifestación del hombre y su vínculo con lo sagrado que hoy tenemos roto por el acento que se ha puesto en la experiencia sólo sensitiva que se confirma una y otra vez por el camino de la experimentación, así “el hombre es un animal realmente desvalido que trata de rehacerse simbólicamente” (Ortiz-Osés; 2003: 10), por eso el símbolo da qué vivir, si sólo se ve el símbolo como un revelador de la conciencia de sí se le quita su función ontológica en donde “el símbolo rompe los límites del lenguaje y nos hace acceder al mundo, tocar la tierra nutricia del mundo, del ser, de modo que podemos conocer metafísicamente la realidad” (Beuchot; 2004a: 147), lo que se debe tener presente en una hermenéutica filosófica que desde los símbolos busca dotar de sentido vía la interpretación creadora propia de lo imaginario y de hecho “el mito es la primera salida de la intencionalidad metafísica del hombre en forma de símbolo” (Beuchot; 2004a: 148).

Vemos con claridad la importancia de valorar los símbolos como parte de nuestra condición humana, nos hace habitable el mundo desde nuestra tradición y cultura que determinan nuestro ser personas que viven en medio de lo simbólico, lo que es opuesto al sentido de individualización que actualmente se vive en nuestras sociedades contemporáneas y que “divide en vez de unir, y como no es posible saber quién despertará mañana en que facción, el concepto de “interés común” se vuelve cada vez más nebuloso y pierde todo valor pragmático” (Bauman; 2017: 158).

La ultra individualidad y competencia que nos han dejado los procesos económicos, al lado de la imagen de ser humano narcisista, centrados en el capital y sus ganancias a partir de una visión colonialista o neocolonialista, a la cual ahora todo ha quedado supeditado, han dejado una marca muy profunda en la falta de unidad y convivencia humana, los hilos afectivos se van diluyendo hasta casi desaparecer. “El símbolo une a los miembros de la comunidad, crea vínculos afectivos entre ellos, y los hace persistir y los estrecha” (Beuchot; 2004a: 153). El símbolo nos vincula, nos abre al encuentro con el otro, nos da qué pensar y qué vivir con nuestro semejante.

Los símbolos se encuentran en la esencia y la constitución de toda comunidad humana, de forma particular en esa comunidad íntima y estrecha llamada amistad, nacida “de la comunidad de pertenecer a un mismo reino del espíritu; es una especie de confraternidad que nace de ir en busca de las mismas cosas” (Zambrano; 2007: 75). De hecho, la amistad es una parte necesaria en nuestra conformación de personas y para evitar cualquier patología dentro de nuestro círculo familiar, pues como señala acertadamente María G. Amilburu et al (Cfr. 2018: 127-129) una persona encerrada en su núcleo familiar no crece de forma adecuada ya que la salud de la familia y de sus

miembros pasa por una apertura al mundo y a los otros, la escuela nos abre a otros como nosotros, lo que se da en cualquier ámbito de convivencia humana, club deportivo, círculo social, ambiente religioso, etc. Lugares y espacios para generar relaciones humanas y cultivar amistades, sin embargo no debemos olvidar que “no es posible ser amigo de muchos según la amistad perfecta, como tampoco amar a muchos a la vez” (Aristóteles; *Ética Nicomaquea*: 1158a, 10).

Con “la amistad, sin la cual, la vida según el filósofo Aristóteles carece de nobleza” (Zambrano; 2007: 69) se configura la posibilidad de la empatía y la compasión, con los nuestros y con otro, la educación para la amistad debe de ser abierta, sin prejuicios negativos, inclusiva y respetuosa, una amistad que sea apertura a un grupo de amigos diversos y a diversos grupos de amigos que enriquezcan la perspectiva y el horizonte de la vida y subrayen los rasgos de mi identidad y desarrollo singular, el amigo no debe perder su carácter de otro ya que representa a los otros invisibles, así la amistad tiene un símbolo ético, no es raro que el tratado ético aristotélico *Ética Nicomaquea*, sea a su vez un tratado sobre la amistad, particularmente sobre la amistad que se funda en la virtud, ya que “la amistad perfecta es la de los hombres de bien y semejantes en virtud, porque éstos se desean igualmente el bien por ser ellos buenos, y son buenos en sí mismos. Los que desean el bien a sus amigos por su propio respecto, son los amigos por excelencia” (Aristóteles; *Ética Nicomaquea*: 1156b, 5). Por tanto, la amistad da un sentido positivo relacional y vinculante con los otros y que pide constantemente resimbolizarse, resignificarse, para no agotarse, vaciarse o aniquilarse ya que “nada es más propio de los amigos que convivir” (Aristóteles; *Ética Nicomaquea*: 1157, 20) y el convivir siempre se da en relaciones simbólicas dentro de la amistad.

El sentido y significado de comunidad lo aprendemos en la comprensión de los símbolos que compartimos con otros, especialmente aquellos que nos congregan como los expresados en los ritos, ya que nos constituyen a nivel ontológico, así entramos en la comprensión de nosotros mismos a un nivel de antropología simbólica, antropología de lo imaginario, que nos puede llevar a una mejor comprensión de la antropología educativa ya que consideramos, apoyados en la propuesta de G. Amilburu et al (Cfr. 2018: 15-30), que la antropología de la educación surge de la relación intrínseca entre el ser del hombre y la educación, es una de las ciencias de la educación, que forma parte de la pedagogía y su necesidad radica en dos supuestos, por un lado en el deseo de profundizar en el conocimiento de lo educativo que permita justificar a donde dirigir la tarea educativa, y por otro lado ver el ideal de ser humano y el paradigma de existencia al que se desea aspirar.

No es posible pensar una propuesta educativa sin una antropología de la educación que la sustente, como especie necesitamos de los otros seres humanos para terminar de madurar y completarnos a nosotros mismos, “el hombre es una criatura impar, cuyo ser

verdadero está fiado al futuro, en vía de hacerse” (Zambrano; 2007: 123), las relaciones simbólicas que construimos con los otros permitirán nuestra humanización, ya que el ser humano es el único viviente que debe proponerse aprender a ser lo que es, tiene que pensarse y encontrar el sentido de su vida, elegir medios y fines a los cuales dirigirse, algo que oriente su existencia y que ya hemos mencionado desde la propuesta de la hermenéutica analógica, necesitamos de los otros, es un hecho que nos vinculamos con los otros en los distintos planos de nuestra existencia pero de manera particular en el plano educativo como ese espacio particular de apertura y relación con los otros.

Con los otros nos construimos a nosotros mismos en un nivel ontológico “el ser humano se tiene a sí mismo como tarea, como proyecto, y en esto se refleja que la persona es más que sus capacidades, porque en lo íntimo puede disponer de sí, aceptarse, actuar con vistas al crecimiento y alcanzar la plenitud, o lo contrario” (G. Amilburu et al; 2018: 91). Por ello es importante indicar que el profesional de la educación necesita una antropología de la educación, en sus niveles institucional y curricular, ya que educar es un proceso humano y humanizador, somos la única especie que habita el planeta que es educable algo propio y único de nuestra especie enmarcada en nuestra relación con los otros, por lo que no es raro que la cuestión acerca del ser humano esté presente en todas las culturas y formas de organización social, aunque las preguntas han revestido un carácter diverso lo simbólico ha permanecido como una constante en la historia de la humanidad. María G. Amilburu afirma que los saberes antropológico-educativos coinciden en lo que estudian, esto significa que se orientan a cómo es el ser humano educable y el qué y cómo de la educación. Por ello a lo largo de nuestra investigación no podemos dejar de lado la relación intrínseca de lo simbólico, lo antropológico y lo educativo elemento primordial en la construcción del *ethos* que pondremos de manifiesto desde lo mítico presente en la sabiduría de los nahuas como una posibilidad de pensar lo humano diferente al logocentrismo occidental.

Varios son los temas que se pueden plantear desde la antropología de la educación, pero de manera correcta María G. Amilburu et al (2018: 27) nos presenta como primer línea temática la cuestión de “¿por dónde ha de comenzar la formación antropológica de un educador? O, expresado de otra manera: ¿qué antropología de la educación puede facilitar asumir la visión de lo humano que se precisa para llevar a cabo una tarea educativa?” La propuesta presentada en el texto *Antropología de la educación. La especie educable* es elaborar una antropología de la educación que se funde en el desarrollo filosófico; sin duda en la actualidad es una tarea fundamental de la filosofía el ofrecer una imagen de ser humano a la cual aspirar, un ideal regulativo de lo que significa ser humano más allá de los procesos globales y neoliberales, una antropología filosófica cuyo objeto es el hombre y que desde el desarrollo de las distintas disciplinas antropológicas en la actualidad encuentra su síntesis en el plano filosófico, como comprensión metafísica de lo que las ciencias positivas han aportado al conocimiento

de lo humano; de hecho la ciencia, la filosofía y lo simbólico como lo mítico se pueden armonizar en una comprensión de lo humano de amplio espectro necesaria para superar perspectivas fragmentadas o monolíticas. El punto central en una antropología de la educación es la educabilidad humana característica singular de nuestra especie y que de manera necesaria también nos lleva a preguntar y abordar otro tema fundamental en la antropología de la educación: la cultura, que es expresión y camino de lo simbólico a través de las formas simbólicas.

Nuestra propuesta educativa se funda en el papel más hondo del símbolo que nos habla de la libertad a nivel personal, ya que el símbolo no puede explicitarse, la transfiguración simbólica sólo se efectúa en el crisol de la libertad, la libertad humana se define en la potencia poética de lo simbólico, ya que “en la experiencia del símbolo comprobamos que la libertad es creadora de sentido: es poética de una trascendencia en el interior del sujeto más objetivo, más comprometido con el acontecimiento concreto” (Durand; 2007: 44).

El símbolo tiene una esencia dialéctica que se manifiesta en diversos planos, quizá el más claro y significativo de todos es aquel al cual ya nos hemos referido, la muerte, lo simbólico es negación vital dinámica, negación de la nada, de la muerte, se coloca la vida frente a la muerte, el ser humano como hacedor de símbolos ante la transformación del universo se equilibra con un ser que no transcurre, se da una teofanía que es dinamismo prospectivo de la imaginación que intenta mejorar la situación humana en el mundo, incluso desde el plano psicosocial, no olvidemos la categoría de arquetipo que hemos trabajado con anterioridad y que nos muestra el símbolo como un equilibrio entre el inconsciente individual y el inconsciente colectivo, aunque Durand afirma que en la actualidad hay psiquiatras y psicólogos, como Robert Desoille y la Dra. Séchehayé, que van más allá de los arquetipos con respecto a la imagen y la colocan como el “factor dinámico de la vuelta al equilibrio mental, es decir psicosocial” (Durand; 2007: 128).

Cassirer y Jung llegan a afirmar que la enfermedad mental es pérdida de la función simbólica, quizá por ello justo ahora en nuestra sociedad tecnologizada y desmitificada, que vive el desencanto del mundo, se requiere volver a la desmitologización, que nos permitan construir otras imágenes y otras narrativas que nos hablen de las dichas y las penas cotidianas de nuestra especie constituida por los símbolos que nos hablan en el mito, con la posibilidad de una narrativa intercultural de alcance global posibilitada por el diálogo que nos abra de nuevo a un sentido de esperanza.

CONCLUSIÓN

En el presente capítulo se han realizado varias afirmaciones que vamos a retomar, para entender la relación de esta primera parte de nuestra investigación con el resto de

los capítulos que se desarrollaran y que muestran porqué se ha optado en trabajar nuestra propuesta principalmente apoyados en las hermenéuticas de Ricoeur y Beuchot, desde la analogía y la desmitologización. En principio se ha señalado que en los últimos años la hermenéutica se ha convertido en un referente filosófico y metodológico para muchos campos del saber humano, y no ha sido la excepción para el ámbito educativo, así la hermenéutica puede emplearse como una guía que articule los contenidos disciplinares de las ramas del conocimiento en un cuerpo teórico con sentido y significado tanto para el docente como para el alumno de cada asignatura y área de conocimiento. El fenómeno educativo visto en su totalidad nos invita a la interpretación, como un fenómeno propio de la condición humana que permite nuestra integración a una forma cultural determinada.

Pero si bien, hemos señalado que en el campo educativo la hermenéutica es una herramienta de gran alcance, a su vez nos hemos preguntado qué tipo de disciplina es y cuál ha sido su desarrollo para poder abordar lo mítico y tratar de recuperar sus propuestas en la enseñanza de la filosofía. Así señalamos que la tarea principal de la hermenéutica es la interpretación, una acción que es parte de nuestra vida. La palabra hermenéutica derivada del verbo griego *hermêneuein* traducido como interpretar y el sustantivo *hermêneia* traducido como interpretación, que se entendió y se sigue entendiendo en tres sentidos que podemos destacar de esta disciplina: expresar como decir, explicar en tanto aspecto discursivo de la comprensión y traducir como proceso interpretativo que busca hacer comprensivo dos mundos.

A los tres sentidos de *hermêneuein* que se han mencionado se retomaron las seis fases de la hermenéutica presentadas por Richard Palmer, la hermenéutica como teoría de la exégesis bíblica, metodología filológica general, ciencia de toda comprensión lingüística, base metodológica de las ciencias del espíritu, fenomenología de la existencia y comprensión existencial y sistemas de interpretación rememorativos e iconoclastas para descifrar el significado de mitos y símbolos, en esta última fase se introducen dos conceptos propuestos por Ricoeur para reinterpretar los mitos, la desmitologización y la desmitificación. En la desmitologización se busca el sentido profundo del mito como narración simbólica que nos abre la posibilidad de la comprensión desde la interpretación tal como lo presentan Eliade, Campbell, Durand y Ortíz-Osés, diferente a la desmitificación que ve los símbolos, especialmente los religiosos, como una realidad falsa que se debe de acabar, entre los desmitificadores Ricoeur coloca a Marx, Nietzsche y Freud quienes se oponen activamente a la religión.

Apoyados en la propuesta de Ricoeur de la desmitologización entendemos el mito como una narración simbólica y por lo mismo su significado más profundo no es el manifiesto de manera inmediata, tiene un discurso indirecto, que resta angustia, pues trata las grandes cuestiones que aquejan la existencia humana como la muerte, el castigo,

el dolor, ese es el camino que nos lleva del mito-explicación al mito-símbolo que pide para su interpretación que el ejercicio hermenéutico se gire a lo simbólico y así podemos tomar el mito como mito que es comprender su tiempo, espacio, acontecimientos, personajes, drama que enfrenta a contrarios que finalmente se armonizan, justo como en la unión de contrarios que vimos en Hermes que es un mediador en su tarea de interpretación entre dioses y hombres; o como Eros cuya naturaleza es doble por la condición de sus padres opuestos entre sí; o como Cadmo quien concilia a los dioses con la civilización; para ello necesitamos la hermenéutica que nos permite superar el simple explicar y nos lleva al entendimiento y a la comprensión desde el ser interpretante que somos, ya que el mito como el símbolo que es no se agota fácilmente o quizás nunca se agote ya que se abre y nos lleva al misterio.

Nuestra propuesta se presenta como una enseñanza basada en el mito que parte de una antropología de la educación y de lo imaginario que reconoce el valor de lo simbólico, los mitos se interpretan y comprenden desde los símbolos que los componen y que nos hablan desde una visión más amplia a la simple racionalidad moderna, Cassirer supera la definición del hombre como animal racional para hablar del hombre como animal simbólico. Desde la antropología de la educación, apoyados en María G. Amilburu que reconoce al hombre como la especie educable, vemos que en lo imaginario se presenta el espíritu de la especie que actuó en el hombre primitivo y es el mismo que actúa en el hombre moderno civilizado, en el pensamiento normal y en el pensamiento patológico, por ello “la teoría electrónica, las hipótesis sobre la expansión del universo, no están «mejor hechas» que un mito de emergencia zuñi o que la parábola del grano de mostaza. Simplemente se aplican a dos objetos diferentes” (Durand; 2007: 135). Por lo que podemos afirmar que la filosofía no es la superación de la razón sobre el mito, con Gadamer podemos hablar de mito y razón.

Se ha señalado que los símbolos son expresiones que comunican un sentido, sentido que se declara con una intención de significar vía la palabra y, como nos ha indicado Beuchot, estamos a la búsqueda del sentido en su doble acepción para dar dirección a la vida y para dar significado a la vida, por ello los símbolos se encuentran en la esencia y la constitución de toda comunidad humana, a su vez a lo largo del capítulo se reiteró el valor del mito y de los elementos simbólicos que nos descubren esa dialéctica de tensión creadora que es camino a un humanismo abierto nacido de una multidisciplinaria que congrega filosofía, historia de las religiones, literatura, estética, etc., ya que la simbólica hace su camino al lado de toda la cultura humana y “ahora más que nunca sentimos que una ciencia sin conciencia, es decir, sin afirmación mítica de una Esperanza, señalaría la decadencia definitiva de nuestras civilizaciones” (Durand; 2007: 140).

En nuestro siguiente capítulo los aspectos teórico metodológicos propuestos desde la hermenéutica analógica y la hermenéutica ricoureina los aplicaremos a la recuperación

de la dimensión simbólica y metafórica del mito, realizaremos un ejercicio de desmitologización y analogía, abordaremos el mito como mito desde la tradición de los sabios nahuas en la enseñanza de la filosofía moral desde el horizonte de una antropología educativa intercultural, que reconozca el valor de nuestras tradiciones míticas cuyas voces se oyen desde el México Antiguo en una relación dialógica con las tradiciones filosóficas clásicas, especialmente la griega que no renunció a lo mítico, aún la misma filosofía siguió conviviendo con los mitos, tal como se ha visto de manera clara en Platón y el mito del nacimiento de Eros, que nos habla de la armonía de los contrarios y que a su vez recuperaremos en la cosmogonía de los nahuas.

CAPÍTULO 2

FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN EN LOS ANTIGUOS MEXICANOS

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo se desarrollaran dos aspectos fundamentales de nuestra investigación, por un lado tratamos de ofrecer, de manera muy breve, algunos elementos entorno a la construcción de lo que entendemos por filosofía, cuál es la tarea propia que se desarrolla en la filosofía como saber humano, para después tratar de responder a la cuestión de si hay una filosofía entre los antiguos mexicanos desde su particular manera de ver el mundo y de interrogarse acerca de él, lo que dio fundamento a su concepto sobre educación y el papel que tuvo en la conformación y desarrollo de la misma el sabio náhuatl y las instituciones propiamente educativas, se llevan a cabo a lo largo del capítulo elementos comparativos entre la tradición griega antigua y el pensamiento de los sabios nahuas, quienes se encargan de formar la personalidad del ser humano y de expresar la filosofía de los nahuas por el camino de lo simbólico, que se expresa en difrasismos que nos hablan de toda una concepción del mundo y de la vida en general y de manera particular en lo referente a la sabiduría y a la conformación del hombre desde una cosmovisión muy propia de entender la educación tanto en el hogar como en las instituciones educativas.

2.1 LA TAREA DE LA FILOSOFÍA

La filosofía podemos entenderla como un oficio, tal como lo señala Eduardo Nicol (Cfr. 1994, pp. 28-32), un ejercicio en el que uno se empeña y participa de una comunidad que práctica el mismo oficio que tiene por característica propia el saber preguntar, el oficiante de la filosofía muestra al hombre como el único ser que interroga, todo lo que nos rodea lleva a preguntar, la pregunta que nace del asombro, la extrañeza, la perplejidad, la duda y su importancia que de manera continua nos conduce a la búsqueda de ciertas respuestas o de nuevas preguntas.

La filosofía al crear el oficio de preguntar nos lanza al conocimiento vía la pregunta, el conocer que algo es así y no como uno creía implica el paso por la pregunta de “si es así o no es así”. Es en el saber que no se sabe lo que nos descubre la verdadera superioridad de la pregunta, pero la pregunta debe de tener cierto sentido, que es la dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada. Bajo tal perspectiva, “uno de los más importantes descubrimientos que aporta la presentación de Sócrates por Platón es que, contrariamente a la opinión dominante, preguntar es más difícil que contestar” (Gadamer, 2005: 439-440). Los filósofos a lo largo de la historia han empleado la pregunta para plantear sus propuestas filosóficas desarrolladas dentro de

una tradición determinada, que en principio pide un trabajo de reflexión profunda, un diálogo interno y personal.

Para preguntar se debe querer saber, reconocer que no se sabe, en el intercambio de saber y no-saber que muestra Platón se reconoce que para todo conocimiento y discurso que busca conocer el contenido de las cosas, lo primero es la pregunta. La conversación que busca el conocimiento de una cosa, en principio la quebranta vía la pregunta, el reconocimiento de nuestra ignorancia vía la pregunta es el inicio del conocimiento, vamos de la duda a la afirmación, así la dialéctica se realiza en preguntas y respuestas, el saber pasa por la pregunta, preguntar es abrir un diálogo, se deja al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta, la verdadera pregunta es abierta, aunque debe estar delimitada por el horizonte de la pregunta misma, ya que sin tal horizonte es una pregunta en vacío, la pregunta tiene que ser planteada, lo que es su apertura y limitación. El comprender una pregunta es comprender los presupuestos de cuyas inconsistencias se sigue la inconsistencia de la pregunta. “Comprender una pregunta quiere decir preguntarla. Comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta” (Gadamer; 2005: 454). Así al preguntar nos aventuramos a querer comprender, tratamos en nuestro decir de atrapar la respuesta de aquello que se nos cuestiona o nos cuestiona.

Aquí preguntar y querer saber presupone un saber que no se sabe, *docta ignorantia*, en tal forma que es un determinado no saber que conduce a una determinada pregunta, que ya no se puede eludir ni permanecer en la opinión acostumbrada. La dialéctica en cuanto arte del preguntar se manifiesta cuando aquél que sabe preguntar puede mantener en pie sus preguntas, su orientación abierta, así la dialéctica es el arte de llevar una auténtica conversación, un diálogo que tiene como estructura la pregunta y la respuesta. Como lo afirma Andrés Ortiz-Osés, “el arte de preguntar es el arte de pensar dia-lógicamente. La «pregunta», que yace en la base de todo pensar en comunicación, y, por tanto, de toda interpretación pública, constituye, desde Platón hasta Gadamer, la esencia de la dialéctica” (1976: 33).

El mundo que nosotros albergamos, que constituimos y que nos constituye, es el que mayor número de preguntas nos puede plantear para abrirnos a ese otro horizonte de preguntas que es el mundo en el que habitamos, vamos del microcosmos que somos al macrocosmos en el que nos encontramos y del que formamos parte. Ya que “la filosofía nos ayuda a tomar conciencia del mundo en el que nos encontramos interrogándonos acerca de él; nos permite conocer nuestra realidad desde una perspectiva universal y compleja, y propone vías para resolver los graves problemas que nos aquejan” (Vargas Lozano, 2012: 30), así el filosofar nos puede llevar por caminos no explorados en la búsqueda del saber, del conocimiento, pero de manera especial en el camino del significado y sentido de la existencia humana a partir de las preguntas que planteamos

y las respuestas que ofrecemos, el filósofo no se encuentra fuera de la realidad al contrario es quien piensa esa realidad de una manera más compleja y profunda, preguntando ante aquello que para los demás puede parecer evidente o que se encuentra libre de cuestionamientos.

La palabra filosófica contiene más de lo que cree dar, ya que arrastra más sentido de lo que ella quisiera, la palabra filosófica no se puede encerrar en un discurso limitado, está siempre más acá y más allá de lo que se quiere decir, ya que no dice lo suficiente o dice demasiado de lo que sabe, por ello a la filosofía le es inherente el acto interpretativo que no se agota en un solo camino. Ello nos llevaría a pensar que el “filosofar no sirve para nada, no conduce a nada, puesto que es un discurso que no obtiene jamás conclusiones definitivas, ya que es un deseo que se arrastra indefinidamente con su origen, un vacío que no puede llenar” (Lyotard, 1994: 146). Más allá de las respuestas posibles ante las preguntas que se hace el filósofo es la actitud filosófica de reflexión, interpretación, análisis, crítica y argumentación continua lo que lleva al saber vía la pregunta, a querer saber siempre como una manera de aprender nuestro mundo desde la pregunta que nos abre el camino al diálogo.

El filósofo por oficio interroga, “es bastante obvio, desde el mismo comienzo, que los filósofos intentaban responder a ciertas preguntas. La pregunta de Platón en la República, ¿qué es la justicia?, la pregunta de Tomás de Aquino en la Summa theologiae, ¿existe Dios?, etcétera, son sólo dos ejemplos de preguntas que los filósofos han tratado de responder” (Nicol; 1994: 28). Aquí la técnica es un componente del oficio lo que al aficionado no le interesa, la técnica en filosofía es el método del que nos servimos para enseñar filosofía y a filosofar, para enseñar a preguntar con rigor, análisis y crítica, así el oficio de la filosofía es servicial, sirve para formar personas con un sentido crítico de su entorno y en donde una vez iniciado el oficio de preguntar, el oficio de la filosofía, éste nunca termina, nunca se deja de preguntar e indagar en las posibles respuesta a esas preguntas, si se es hombre de oficio, a su vez en el ejercicio filosófico nunca se deja de ser crítico en la tarea de quien pregunta. Presentar los problemas de la filosofía como problemas ya resueltos o anacrónicos, es anular la posibilidad del preguntar que subyace en todo acto de filosofar.

El filósofo no inventa sus problemas, los planteamientos filosóficos que han surgido a lo largo de la historia en las diferentes tradiciones culturales no cesan de determinar nuestra historia, incluso algunas tradiciones siguen presentes en nuestra cultura, son un momento en el que el ser humano buscaba decirse y comprenderse desde una determinada manera de interpretar el mundo a partir de ciertas preguntas que son los temas permanentes de lo humano y su condición, las filosofías del pasado no se han abolido, ya que se siguen oyendo y contestando, preguntando y respondiendo, los hilos

de la conversación se mueven de un lado a otro, anular tal diálogo es anular la filosofía misma, anular la posibilidad del filosofar.

“La filosofía puede desarrollar hoy, como lo ha hecho siempre, nuevas ideas sobre lo que puede ser la sociedad en el futuro” (Vargas Lozano; 2012: 44), hacer las preguntas adecuadas para responder y buscar soluciones de la situación actual por la interpretación de nuestro contexto nos abre nuevas posibilidades de cambio, desde una visión crítica y formulación creativa y coherente de la realidad que pide en principio preguntas que nos abran al diálogo. “Sócrates es el maestro en el oficio de preguntar. Pero no sólo existe la filosofía como oficio de preguntar además existe un oficio especial de la pregunta misma. Gracias a la filosofía, reparamos en que no todo el mundo sabe preguntar. Y entonces la cuestión del oficio se ilumina con una comprensión que ya nada podrá enturbiar: el filósofo interroga por oficio” (Nicol; 1994: 31). Tal es la tarea del saber filosófico que busca preguntar para interpretar los grandes problemas de la existencia o al menos su comprensión que no es exclusivo de una forma de pensamiento de un individuo o grupo, o de una sociedad en particular, cada cultura ha tenido su propio horizonte de interpretación para ver y analizar la realidad, de manera especial nos interesa lo que el hombre del México Antiguo nos ha transmitido vía sus escritos y testimonios de aquello que podemos llamar filosofía, que es su particular manera de preguntar y de abordar la realidad, cuyo valor radica en la construcción original de un pensamiento levantado desde una manera propia de vivir y comprender la existencia, la de los antiguos mexicanos, los nahuas quienes construyen una visión del mundo propia, desde su experiencia del mundo que es experiencia simbólica.

En nuestras lenguas originarias podemos encontrar ese preguntar que abre el camino del filosofar, así Gabriel Vargas Lozano señala que “la historia de la filosofía en México implica la recuperación de nuestras tradiciones, hacer valer las aportaciones de nuestros pensadores y vincular el estudio de la filosofía con los problemas de nuestro país” (Vargas Lozano; 2012: 63), por lo que se trata de ir más allá de un ejercicio de memoria de nuestra herencia cultural, no es una historia sólo reconstructiva, a su vez se debe buscar la actualidad de nuestro pasado, ya que la filosofía ha tenido un aporte decisivo en el desarrollo de nuestra cultura y nuestra educación, de manera semejante a lo que sucedió en la tradición de la Grecia Antigua, el papel de la filosofía al interior de las sociedades siempre es transformador.

A partir de las preguntas que se plantean en el plano filosófico y las respuestas a que dan lugar, la filosofía ha tenido la función de ofrecer una orientación al hombre, dotar de sentido su existencia, pensar las cuestiones fundamentales de la vida y buscar soluciones a los grandes conflictos de la sociedad vía el conocimiento que se fundamenta en el preguntar, el diálogo crítico, la imaginación creadora que de manera continua se

ha servido de la poesía y los mitos como formas de creación simbólica y de interpretación del mundo, una forma particular del preguntar en busca de ciertas respuestas.

2.2 LA FILOSOFÍA Y LO SIMBÓLICO EN EL MÉXICO ANTIGUO

En el México Antiguo podemos encontrar sabios que nos mostraron su forma de ver y concebir el universo y que abordaron las grandes cuestiones de la existencia humana y que han sido constantes en el pensamiento de las civilizaciones más desarrolladas de la antigüedad, son preguntas y misterios que el ser humano se ha planteado con rigor y crítica, como: el sentido de la vida, el mundo, la muerte, la trascendencia ante lo material, Dios. Podemos afirmar que los nahuas desarrollaron una cosmovisión de la realidad que iniciaba con cuestionamientos fundamentales, preguntas básicas de nuestra condición humana, lo que ellos llamaron *tlamatiliztli* y que nosotros denominamos filosofía o sabiduría del pueblo nahua, ya que el saber filosófico nos ayuda a tomar conciencia del mundo en que nos encontramos interrogándonos acerca de él, desde las preguntas que hacemos a nuestro entorno y que nos abren diálogos e interpretaciones, que nos permiten conocer nuestra realidad desde una perspectiva propia y compleja.

No se duda que los nahuas eran poseedores de una gran cultura que heredaron al mundo, así “los nahuas tuvieron una civilización con gran poder político y un alto grado de misticismo, tuvieron en corto tiempo un alto desarrollo en su momento” (Hernández; 2013: 232), ya que se hicieron las preguntas fundamentales de la existencia humana y realizaron actividades propias de una civilización en constante transformación, en el arte cultivaron escultura, pintura y arquitectura, en la ciencia tenían un gran conocimiento de la medición del tiempo y la astronomía, desarrollaron el derecho y el comercio, además de tener un gran sistema educativo y una compleja religión compuesta por categorías muy elaboradas respecto a sus dioses y la relación con ellos, que encontró una correcta expresión en su rica mitología.

Los nahuas tuvieron una concepción del mundo y de la vida a partir del planteamiento de ciertas preguntas que buscaron responder de manera sistemática y coherente, “la existencia de narraciones míticas sobre el origen del hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya expresa una preocupación de estos hombres por ellos mismos y un intento de explicar su ser en el mundo” (De la Garza, 1978: 19), así entre los antiguos mexicanos, los nahuas, podemos encontrar un saber que con justicia denominamos filosófico, en el sentido que se ha planteado al presentar la tarea de la filosofía como el oficio de preguntar, de saber preguntar, lo cual nos permite superar la opinión de que sólo aquello que encaja dentro de los moldes griegos clásicos es un saber filosófico ya que la actividad del preguntar sobre las cuestiones del universo, la vida y la existencia y buscar formular una respuesta desde una experiencia particular cultural nos

permite hablar de una filosofía china o hindú, con el mismo derecho con el que podemos hablar de una filosofía náhuatl, una filosofía entre los antiguos mexicanos.

Nosotros compartimos la hipótesis de Carlos Lenkersdorf, quien después de escuchar el juicio de un colega que le señaló que “los indígenas no tienen filosofía”, él nos plantea que “un pueblo que ha desarrollado un idioma, tiene, a la vez, su manera de filosofar incluida en su lengua. Dicho de otro modo, todos los pueblos tienen su lengua, por eso mi hipótesis es que todo pueblo está filosofando a su modo de filosofar” (Lenkersdorf, 2005: 9). El punto expuesto es importante ya que pone de manifiesto la unión entre la filosofía y la cultura que nos invita a una particular forma de filosofar, sea china, hindú o la de los nahuas, desde la lengua propia que cada pueblo tiene para estructurar y nombrar la realidad, la lengua encierra la cosmovisión del pueblo que la habla ya que es la forma en que se representa su realidad de manera simbólica, podemos agregar que hablar de “Filosofía” en general en realidad es una mala abstracción de nuestra actividad del preguntar, de nuestro oficio de preguntar, ya que siempre se pregunta desde un determinado punto de vista desde una posición, siempre hablados y preguntamos desde una tradición que nos ha conformado, desde una cultura, es decir siempre se pregunta desde una posición filosófica concreta.

Hay varios conceptos que hemos adoptado de la cultura que ha predominado, categorías como sociedad, política, conocimiento, que nos hablan del estudio y quehacer humano para determinadas actividades, lo cual no significa que tales actividades aparecen en la vida de una cultura cuando los conceptos se adoptan, la actividad ya existía aunque se le llamara de otra manera y aunque no corresponda exactamente al molde cultural del que se han adoptado los términos.

El conocimiento humano no es exclusivo o excluyente de un punto geográfico o determinada forma de saber ni siquiera de un tipo de lengua en específico, por esta razón podemos hablar de una filosofía china, hindú o náhuatl ya que sin ser la copia de un modelo o ajustarse de manera estricta a un determinado canon, hay un preguntar sobre el mundo y el hombre que busca respuestas a través de una vía de comprensión de su entorno desde una determinada lengua.

En el caso de la cultura del México Antiguo la vía para la comprensión del mundo fue lo simbólico expresado en lo mítico que se nos narra a través de difrasismos como flor y canto, *in xóchitl in cuícatl*, la poesía de los nahuas que contenía su pensamiento religioso vinculado a la naturaleza, el mundo y a los dioses, así “en náhuatl, el poeta es de alta estima por su expresión bella y es visto como un personaje de gran reconocimiento en la comunidad. Él domina diversos temas: políticos, morales, espirituales, musicales; compone y entona cantos, corridos y alabanzas a su Dios, luchas

y combates con sus oponentes” (Hernández; 2013: 32). El poeta escribe para bien del pueblo, gracias a que se encuentra inspirado, tal es la tarea del poeta y sabio nahua.

Los sabios nahuas nos presentan una concepción unitaria de la realidad, unidad dinámica ordenada por un principio superior que no es intelectual sino vivencial y se presenta en forma de pares, la realidad es dual o implica una dualidad. “Con la palabra en flor se formulan infinidad de versos que expresan poemas dirigidos a lo sagrado. La expresión consiste en buscar argumentos para dar las posibles respuestas de los problemas expuestos por los sabios y poetas quienes exponen diversas ideas por medio de la poesía” (Hernández; 2013: 32). Por lo tanto, ante nosotros se presentan “con matices distintos, pero igualmente humanos, los sabios de Anáhuac, como los de Grecia, supieron también contemplar al mundo y al hombre, creador de cultura, ligado por el simbolismo de las flores y los cantos “lo que existe sobre la tierra” con el mundo misterioso de los dioses y los muertos” (León-Portilla, 2001: 14). No es suficiente la vida en comunidad para crear algo firme y duradero, el ser humano para el sabio náhuatl trasciende la vida por su obra espiritual que encuentra sentido dentro de su propia comunidad que se afirma mediante la palabra que nos habla de “una sabiduría del exterior y el interior [que] es expresada profundamente para decir la verdad de las cosas en el *tlaltícpac*” (Hernández; 2013: 55), que es diálogo y hermandad:

“Dentro de las flores, flores en hilera
es donde solamente llega a la perfección
la hermandad, la sociedad, la Nobleza.
Es embelesadora vuestra palabra:
Se deleitan unos a otros los príncipes.
¡Haya amistad común!
¡Conozcámonos unos a otros!
Sólo con estas flores
será elevado el canto allí.
¡Nos habremos ido nosotros a su casa,
pero nuestras palabras, nuestro canto
vivirá en la tierra!”

(Garibay, *Poesía...*, Vol. I p. 73 en De la Garza, 1978: 124).

El sabio-poeta encuentra lo más grande del ser humano en su obra expresiva por la palabra “en *náhuatl* lo verdadero sobre la tierra es el habla con el dador de la vida, que está en todo lugar y es quien da la vida en el *tlaltícpac*, el sustento está en su poder y sus mandamientos ofrecen orden a todos los seres vivos” (Hernández; 2013: 32). El difrasismo flor y canto es la manera en que los nahuas llamaron a su expresión poética el camino por el que los hombres se hacen verdaderos, el camino de realización del hombre y lo único que permanece, una forma de inmortalidad individual, cargada de elementos míticos, formas y narraciones simbólicas nacidas de su necesidad de interpretar su entorno, en la que expresaron su cosmovisión del mundo y de la vida nacida de una particular forma de reflexionar propia de su imaginación creativa, así “los sabios, eruditos en poesía, podían hablar en metáforas, era la vía para exponer las necesidades comunes” (Hernández; 2013: 158).

El sabio nahua en su filosofía expresada en metáforas y nacida de su preguntar mostraba la relación del hombre con el mundo y los dioses, de hecho sus deidades eran fuerzas de la naturaleza, sol, luna, tierra, agua, viento, fuego, el devenir temporal es divino por lo que el espacio en su totalidad está lleno de fuerzas divinas, aunque hay un solo dios principal, quien es creador de todo y quien sostiene todo nos encontramos con un panenteísmo, aspecto que se profundizará en el siguiente capítulo ya que es una categoría fundamental en el pensamiento de los nahuas y su construcción simbólica que nos habla de su particular forma de relacionarse con lo divino desde una visión dual y que no es un simple politeísmo.

Para valorar la filosofía de los antiguos mexicanos no debemos olvidar la importancia de los símbolos que nos descubren las narraciones míticas como formas de comprensión de la realidad y de la forma en que vive una sociedad, ya que “cada mitología tiene que ver con la sabiduría de la vida por cuanto está relacionada con una cultura específica en un momento dado. Integra el individuo a su sociedad y la sociedad al campo de la naturaleza” (Campbell, 1998: 93). Los símbolos y las metáforas han jugado un papel fundamental en las sociedades más antiguas ya que contenían el sentido de los paradigmas que conformaban las cosmovisiones de los pueblos y, por ello, eran transmitidos a todos los miembros, eran los elementos para educar a los miembros de cada comunidad.

La imaginación-metafórica expresada en las narraciones simbólicas fue un pilar de conocimiento, pues generó la posibilidad de que el ser humano de la antigüedad creara rituales y mitos, por lo cual, dichas manifestaciones proporcionaban sentido y orientaban la conducta, eran los que dotaban de significado las vidas de sus miembros y de manera contraria al positivismo imperante consideramos que “la presencia de los

mitos no obstruye al pensamiento racional” (Lenkersdorf, 2005: 11), se trata de una racionalidad diferente a la positiva, herencia de la perspectiva moderna respecto al conocimiento, hablamos de una racionalidad simbólica, una racionalidad que no se cierra ni se opone a la imaginación como se ha presentado en la propuesta de Cassirer y su filosofía de las formas simbólicas.

Un mito es un símbolo desarrollado a manera de relato y los símbolos que en él se expresan le dan sentido de vida a la comunidad, permite pasar de lo aparente a lo oculto, por eso el hombre tiene aquí una posibilidad de ir y desarrollar su ser para revelarse contra lo que lo somete, una rebelión de la vida frente a la muerte por el camino simbólico del arte o la religión que en los nahuas es muy claro en su flor y canto, *in xóchitl in cuicatl* su poesía. En los nahuas “la poesía tiene un carácter metafórico, pues sólo así Dios escucha la petición, es una comunicación sagrada en la vida y se realiza en función de las necesidades de la sociedad” (Hernández; 2013: 33), ya que algunos de los temas fundamentales que abordaron fue la fugacidad de la vida y la construcción de una visión del universo y el tiempo, es interesante lo que ha señalado Miguel León-Portilla en este punto, al indicar que “conviene notar desde un principio que la primera formulación de las ideas cosmológicas de los nahuas -al igual que los demás pueblos cultos, incluyendo a los griegos- se llevó a cabo a base de metáforas y con los ropajes del mito. Sin embargo la presencia del mito no debe de desorientarnos... Lo que sucede es que en los primeros estadios del pensamiento racional comienza éste a formular sus atisbos a base de símbolos capaces de cautivar su atención” (León-Portilla, 2017: 128). Incluso puedo afirmar que, más que hablar de estadios de la racionalidad en un sentido jerárquico y excluyente, podemos hablar de tipos de racionalidad, como la racionalidad positiva-moderna diferente a la racionalidad simbólica-imaginativa. Además, a pesar de vivir en una época en donde el aparente triunfo de la razón positiva y de la ciencia al lado de la tecnología parece que han desterrado cualquier interpretación mitológica o construcción de mitos en base a lo simbólico aun hoy buscamos mitos que den sentido a nuestras acciones más significativas en la vida, existen mitos modernos que determinan nuestra manera de ver y entender la realidad, tal es el caso de la idea de progreso ilimitado.

El símbolo permite una interrelación entre nosotros con realidades complejas y ocultas, mueve nuestro inconsciente a profundidad, así los nahuas se sirven de la poesía que “es la sabiduría metafísica, sólo así se conocerá lo verdadero, pues con el poder de la poesía se logra entender al Ser más allá” (Hernández; 2013: 35) Ya se ha hecho mención en el capítulo anterior que desde la analogía y la desmitologización el símbolo da que pensar y da para vivir, por ello aparece en forma de mito producto del sueño que nos habla vía la metáfora que pide ser interpretada, accedemos al misterio por el camino del símbolo que nos abre a la esperanza, “la función principal del mito es fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas”

(Eliade; 2016: 367), por eso mientras más se vive un símbolo como en un rito que expresa un mito mejor se podrá interpretar y comprender, tal como sucede en los ritos de iniciación, de ingreso o de paso comunes a todas las tradiciones religiosas desarrolladas, en donde los símbolos tienen sentido en aquellos que los viven a través del rito particular y se entra en comunión con quienes participan del símbolo ritual en una liturgia determinada, que producirá solidaridad y compromiso con los otros, dará un sentido comunitario de pertenencia y de integración, ya que nos hablan en los símbolos mítico-rituales de contenidos vitales que cobijan conceptos filosóficos y que lo veremos en un claro ejemplo cuando el joven nahua, llegado a la edad conveniente, ingresa a una institución educativa, de hecho los mejores ejemplos que podemos encontrar en los símbolos respecto a la educación son los ritos de iniciación.

El mito es simbólico y por lo mismo su significado más profundo no es el manifiesto de manera inmediata, tiene un discurso indirecto, que resta angustia pues trata las grandes cuestiones que aquejan la existencia humana, el lenguaje en el mito nos abre al misterio, misterio que nunca se deja de interpretar por eso la interpretación mítica es inacabada e incompleta, el mito nos dice más porque es un texto simbólico y pide ser interpretado y comprendido, desde la pregunta y el diálogo, entre más se profundiza mejor será la interpretación que se alcance de él y mejor se comprenderá la sabiduría popular que emana de él, por ello no es extraño que Gadamer afirme que el mito tiene una credibilidad y riqueza propia, pues se reconoce que la idea de una razón absoluta es una ilusión, la razón de hecho sólo es real en cuanto es histórica, así “el mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. En vez de ser ridiculizado como mentira de curas o como cuento de viejas, el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio” (Gadamer, 1997: 16). Tiempo que hoy hemos olvidado por el exceso de confianza puesto en la razón instrumentalizada en los procesos tecnocientíficos, que nos permiten responder ciertas preguntas pero que evitan el mundo del misterio y las preguntas más fundamentales de la condición humana.

2.3 EL *TLAMATINI* QUIEN FORMA EL ROSTRO Y EL CORAZÓN

Aunque un mito aborda cuestiones trágicas y complejas de la condición humana les asigna un sentido, brinda una orientación para enfrentar la vida a pesar de las condiciones adversas. Así no fue raro que ante la fugacidad de la vida los nahuas se sirvieron de mitos que expresaron en su poesía, flor y canto *in xóchitl in cuicatl*, lo único verdadero en la tierra, como lo decían los sabios nahuas:

“El Dador de la vida se burla:

sólo un sueño perseguimos,

oh amigos nuestros,
nuestros corazones confían,
pero él en verdad se burla.
Conmovidos gocemos,
en medio del verdor y las pinturas.
Nos hace vivir el Dador de la vida,
él sabe, él determina,
cómo moriremos los hombres.
Nadie, nadie, nadie,
de verdad vive en la tierra.”

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 13 v. en León-Portilla; 2001: 121-122)

Podemos notar al leer el pasaje de *Cantares Mexicanos* que los sabios nahuas se preguntan sobre sí mismos y el sentido de la existencia sujeta al tiempo y el “vivir sujeto al tiempo en el pensamiento náhuatl es reconocer la naturaleza de ser mortal, morar en *tlalticpac* es la verdad y es un sueño de disfrutar y amargarse. La dualidad de la emoción de vida es la alegría y el dolor” (Hernández; 2013: 134). El Dador de la vida nos hace permanecer sólo un momento en la vida que parece un sueño, hay un canto que nos enfrenta a la fatalidad de la muerte y a la realidad de la fugacidad de la vida, una constante preocupación de los pobladores del México Antiguo, tratan de aclarar su existencia en este plano de la vida que reconocen en su contingencia, aunque consideran que el hombre pervive más allá de esta vida, más allá de la muerte corporal, un lugar que no se puede determinar y sólo se le puede llamar “la Región del Misterio”:

“¿A dónde iré, ay?

¿A dónde iré?

Donde está la Dualidad...

¡Difícil, ah difícil!

¡Acaso es la casa de todos allá

donde están los que ya no tienen cuerpo!

Totalmente nos vamos, totalmente nos vamos.

¡Nadie perdura en la tierra!

¿Quién hay que diga: Dónde están nuestros amigos?

¡Alegráos!”

(Garibay, *Poesía...*, Vol. II p. 86 en De la Garza, 1978: 119).

En “la Región del Misterio” donde se encuentra la dualidad de la que hablaremos en nuestro siguiente capítulo y que es una categoría fundamental en el pensamiento de los nahuas. La Región del Misterio es *Topan* y *Mictlan*, en donde están los que ya no tienen cuerpo, en otras partes llamados los descarnados, al igual que la muerte es algo desconocido e incognoscible con certeza para el hombre sólo se puede hablar de ello en términos de poesía, ya que “los *tlamatinime* abrían diálogos en poesía que expresaban en metáforas para decir la verdad de las cosas” (Hernández; 2013: 36), como la región del misterio que es a donde vamos, nuestro destino último sobre este plano de la existencia pues nadie perdura en la tierra, los sabios nahuas se saben efímeros y fugaces, la vida es un préstamo pasajero de los dioses y sin embargo a pesar de nuestra frágil existencia es posible generar vínculos de amistad:

“Solamente aquí en la tierra

nos hacemos amigos;

sólo por breve tiempo

nos conocemos mutuamente;

solamente estamos aquí

como prestados unos a otros”.

(Garibay, *Poesía...*, Vol. I p. 77 en De la Garza, 1978: 121).

A pesar de lo mutable y frágil de la vida del hombre es posible compartir con otros la vida creando lazos de amistad, encontrar amigos que se reconocen unos a otros como prestados en este plano de la existencia “los nahuas viven en el *tlalticpac* el sueño de las cosas del mundo, como si fuera el fin último del pensamiento, ya que el ser mortal tiene especulaciones respecto a la vida” (Hernández; 2013: 134), en nuestro paso por la tierra los nahuas reconocen un determinismo en la existencia tanto general como individual, se reconoce la influencia de los dioses que gobiernan el día del nacimiento para que cada hombre realice un modo particular de vida, al destino particular los antiguos mexicanos

lo llamaron *tonalli*, que es además el calor y la fuerza vital del ser de cada persona, el sacerdote después de consultar el signo de cada niño decía, en caso de que el signo fuera bueno, que sería gobernante o guerrero, pero si el signo se manifestaba como malo vivirá hundido en el vicio y fracasará en todo lo que haga, en este determinismo se veía una manera de mantener el orden comunitario a través de una función social.

Sin embargo, las malas influencias del día del nacimiento pueden ser reorientadas, se pueden conocer las influencias divinas y conducirlas, los maestros de una institución educativa dicen cuando ingresa un niño que la actitud de cada persona no es predecible, no se puede determinar con exactitud:

“No podemos decir con certidumbre esto será, o esto hará, o esto acontecerá, o será estimado, será ensalzado, vivirá sobre la tierra... Nosotros haremos lo que es nuestro (deber) que es criarle y doctrinarle como padres y madres; no podremos por cierto entrar en él, dentro de él, y ponerle nuestro corazón; tampoco vosotros podréis hacer esto, aunque sois padres” (Sahagún, Historia General de las cosas de la Nueva España, Libro 3, Vol. II, p. 300. *Florentine codex*, Libro III, p. 51 en De la Garza; 1978: 70).

Aquí encontramos una clave importante para entender la responsabilidad en la vida de cada hombre en la visión de los nahuas que es la individualidad de que depende el cumplimiento o no cumplimiento de ciertos determinismos religiosos y sociales, a pesar del destino se cuenta siempre con la voluntad, no estamos ante un fatalismo como el de la tragedia griega, el determinismo de los antiguos mexicanos es sólo el marco dentro del cual se circunscriben las acciones de cada uno, de manera acertada Mercedes de la Garza nos indica que entre los nahuas “la vida del hombre es concebida como una armonía de destino y libertad: el hombre es libre, en la medida en que puede conocer y dirigir sus determinaciones” (De la Garza; 1978: 71). Así el tema de la responsabilidad no desaparece, el individuo es responsable de su propio destino al poder alterar sus determinaciones, ya que su ser no nace acabado, lo tiene que terminar de formar vía la educación que inicia en el seno de su familia y se continua en las instituciones educativas, formar una personalidad con carácter moral que hable de su responsabilidad, en este sentido el hombre es libre, en tanto que se hace y autodetermina.

Podemos notar un intento por dotar de sentido la existencia humana desde una visión mítica del mundo, ya que al plantear una explicación vía la racionalidad simbólica a través del mito nuestra razón se torna en dadora de sentido, de significatividad ante la fugacidad de todo cuanto existe, las preguntas por el sentido de la vida o la muerte son cuestiones que nos hacemos para descubrir quiénes somos, así entender y experimentar el hecho de estar con vida para que nuestro ser y realidad más interna sienta el éxtasis de estar vivos, lo que expresamos por el camino de lo mítico, ya que “los mitos son las pistas de las potencialidades espirituales de la vida humana” (Campbell, 1998: 31).

Podemos ver un empeño en el sabio náhuatl por tratar de encontrar un sentido a la existencia a pesar que “nadie, nadie, nadie, de verdad vive en la tierra”, esto no obstaculiza o limita para buscar una raíz, un fundamento, una verdad (*neltiliztli*).

La búsqueda de la verdad es una tarea propia del sabio náhuatl quien cultiva la filosofía pues “reflexiona sobre sí mismos y el entorno social que lo conforma y sobre su relación con la naturaleza” (Hernández; 2013: 31), practica el oficio de preguntar sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Detengamos un momento para ver las características de este sabio que a lo largo de nuestra investigación es un referente constante, en primer lugar tenemos que hacer notar que fueron llamados por Fray Bernardino de Sahagún, en su *Historia general de las cosas de Nueva España*, “filósofos” y se les describe entre otros calificativos como: lumbre, espejo luciente, entendido, leído, guía de los demás, que da buenos consejos y doctrinas, guía que alumbr a los demás, a todos favorece y ayuda, tal como se describe en el *Códice Florentino*:

- “1.- La persona sabia: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma.
- 2.- Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.
- 3.- Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.
- 4.- Es escritura y sabiduría.
- 5.- Es camino, guía veraz para otros.
- 6.- Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.
- 7.- El buen sabio es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición.
- 8.- Suya es la sabiduría transmitida, es quien la enseña, sigue la verdad.
- 9.- Maestro/a de la verdad no deja de amonestar.
- 10.- Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.
- 11.- Les abre los oídos, los ilumina.
- 12.- Es maestro/a de guías, les da su camino.
- 13.- De él/ella uno depende.
- 14.- Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad).

- 15.- Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
- 16.- Aplica su luz sobre el mundo.
- 17.- Conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos.
- 18.- Es persona seria.
- 19.- Cualquiera es confortado por él/ella, es corregido, es enseñado.
- 20.- Gracias a él/ella, la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.
- 21.- Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura.”

(Libro X, Capítulo VII del *Códice Florentino* en González Romero; 2021: 147)

Tales funciones son propias de quienes ejercen y merecen el título de sabios, es interesante que se habla tanto de él como de ella, aquellos que forman la personalidad son varón y mujer, a quienes se les califica como filósofos y se expresan vía su poesía cargada de elementos simbólicos, lo que se comprende ya que hay más realidad en una imagen que en una palabra tal como se mencionó y profundizó en el capítulo anterior, en una metáfora podemos tener mayores alcances de lo que hay debajo o encima de nuestra realidad material y temporal, a pesar de las diferencias en las tradiciones míticas, todas buscan llevarnos a una conciencia más profunda de vivir a través de lo simbólico que se expresa en los mitos y se vive en los ritos, que dentro de la visión de los sabios nahuas se expresó en su lenguaje por los difrasismos, que eran la expresión de su visión del mundo y de su cultura propia, así “un sabio nahua era el formador de las generaciones, transmitía los conocimientos de la comunidad que se ha desarrollado a través de milenios con el fin de mantener la buena imagen y el saber del pueblo” (Hernández; 2013: 36).

Además de la amplia descripción respecto al sabio nahua presentada en el *Códice Florentino* y que iremos profundizando en el presente apartado, en una de las descripciones de los informantes de Sahagún se dice del sabio nahua, el *tlamatini* es:

“El sabio verdadero es cuidadoso [como un médico]

y guarda la tradición.

Suya es la sabiduría transmitida,

él es quien la enseña,

sigue la verdad,

no deja de amonestar.”

(*Códice Matritense de la Real Academia* vol. VIII, fol. 118r. en León-Portilla, 2001: 125)

De manera particular, queremos hacer notar aquí que, es interesante la comparación del sabio nahua llamado por Sahagún filósofo como médico “el verdadero sabio es cuidado como un médico” y en el *Códice Florentino* se dice “el buen sabio es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición”, tal vez es pertinente recordar que el sabio nahua se expresa por la poesía es un poeta y “el poeta usa la palabra y el curandero ora con palabras para sanar al enfermo” (Hernández; 2013: 55). El sabio como médico y el filósofo como médico, la filosofía y la medicina como artes, en donde el arte de la medicina y el arte de la filosofía nos presentan una analogía interesante, comparación que ha sido retomada por Martha Nussbaum en su propuesta filosófica que retoma la tradición helenística, ya que nos recuerda que en la antigüedad “Epicuro escribió: «Vacío es el argumento de aquél filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médica que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma»” (Nussbaum, 2009: 139). Así se presenta la comparación entre la filosofía y la medicina como artes de la vida, artes de sanación, artes de curación dirigidas al ser humano que le hacen más soportable la vida a pesar de los sufrimientos que se deben enfrentar en ella.

Lo más característico del sabio náhuatl en su analogía como un médico es que él es “el que sabe cosas, el que sabe algo”, de hecho ese es el sentido del término con que se le designa: *tlamatini*, quien al contemplar las cosas del mundo y del hombre sabe de ellas, “él es quien la enseña”, es alguien que enseña, “conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos”, es un maestro, un educador, “maestro/a de la verdad no deja de amonestar”, “con este sistema educativo moldea el conocimiento de la nueva generación y la forma de ser sensible que manifiesta la capacidad cultural y el nivel social” (Hernández; 2013: 36). No podemos dejar de señalar el elemento común con la tradición griega de filósofos que son educadores y además fundan centros educativos de los que ellos son maestros, como en el caso de la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles, un caso particular es la comunidad pitagórica.

Una escuela filosófica que comparte con claridad los elementos comunes de la enseñanza del arte de la vida, en el campo de la filosofía, la ciencia, el arte y la religión, fueron los pitagóricos, esa comunidad filosófica que fue una asociación de carácter marcadamente ascético y aristocrático, sus adeptos se unían por un vínculo secreto y ritos místicos propios de su mitología que se convertían en ritos, al grado de considerar a Pitágoras la encarnación de Apolo, obligados a observar ciertas disciplinas y ciertas reglas de sobriedad y sencillez de la vida, la misma actividad científica dentro de la

comunidad pitagórica, organizada con vistas a la enseñanza, en especial de la matemática, tenía significación religiosa. Estamos ante una comunidad de filósofos que son educadores, matemáticos y místicos en donde el elemento filosófico no se opone al elemento religioso, tal como sucede con el sabio nahua quien es un educador “guía veraz para otros”, pero además “conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos” en otras partes llamada “la región del misterio”.

Uno de los elementos más característicos de la doctrina religiosa de los pitagóricos se basa en la idea de proporción, en relación con el ritmo y la armonía, por ello el aspecto más filosófico de su “sistema se simboliza en el carácter de Apolo, a cuya veneración los pitagóricos se inclinaban, era la exaltación de las ideas, relacionadas entre sí de límite, moderación y orden, es decir, la armonía lo que está de acuerdo a la proporción. No fue casual que eligieran como a su divino patrón al dios sobre cuyo templo figuraban inscritas las palabras «Nada en demasía», «Observa el límite», y otros preceptos en el mismo sentido” (Gutrie, 1984: 200). La tradición pitagórica nos ofrece un ejemplo extraordinario en la capacidad de reducir las cosas a sus características medibles, notamos una clara relación entre el sistema filosófico y religioso de los pitagóricos, de manera semejante con el *tlamatini* que es “el sabio verdadero es cuidadoso y guarda la tradición” por eso “conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos”, pero además también busca la medida ya que:

“Se fija en las cosas,

regula su camino,

dispone y ordena.

Aplica su luz sobre el mundo.

Conoce lo [que ésta] sobre nosotros

[y], la región de los muertos.”

(*Códice Matritense de la Real Academia* vol. VIII, fol. 118r. en León-Portilla, 2001: 126)

El *tlamatini* “se fija en las cosas, regula su camino” o como se ha señalado en el *Códice Florentino* “se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena”, es decir tiene un sentido de proporción lo que vemos reflejado en la arquitectura y el arte de los nahuas, lo cual no es extraño ya que en las formas culturales más desarrolladas de la antigüedad se ha tenido una concepción de proporción basado en el orden de las relaciones numéricas hay una correlación entre la armonía, los números y en muchos casos la religión o la mística, tal como se puede apreciar en la comunidad pitagórica que cultiva la matemática y la música, además de la filosofía y la mística, en cuanto al sabio nahua

las reglas que se aplican a la proporción no se quedan en la esfera del arte van al campo de la vida que también debe de estar sometida a reglas, a un orden y armonía, que se adquiere por la educación y la guía del *tlamatini*:

“[Es hombre serio].

Cualquiera es confortado por él,

es corregido, es enseñado.

Gracias a él la gente humaniza su querer

y recibe una estricta enseñanza.

Conforta el corazón,

conforta a la gente,

ayuda, remedia,

a todos cura.”

(*Códice Matritense de la Real Academia* vol. VIII, fol. 118r. en León-Portilla, 2001: 126)

El sabio nahua, “el *tlamatini*, o sabio, tenía verdaderas funciones de pedagogo y psicólogo” (González Romero; 2021: 148) que educa y forma, ya que “es escritura y sabiduría” que “conduce a las personas y a las cosas”, no sólo educa en el sentido de dar información, datos y conocimientos, es alguien que acompaña por eso “conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura”, podemos decir que entre otras funciones es un terapeuta que “a todos cura”. De nuevo la analogía con el médico es clara, la filosofía entendida como un arte terapéutico pero más que salud del cuerpo se refiere a la salud interior, espiritual o del alma, una salud más íntima y personal. Idea que es muy clara, con matices particulares, en los epicúreos, estoicos y escépticos, la tradición de las escuelas helenísticas griegas y romanas, ya que “concebieron la filosofía como un medio para afrontar las dificultades más penosas de la vida. Veían al filósofo como un médico compasivo cuyas artes podían curar muchos y abundantes tipos de sufrimiento humano” (Nussbaum, 2013: 21).

2.4 EL *TLAMATINI* Y LA EDUCACIÓN

El fin de la filosofía se entendió en las escuelas helenísticas más que un simple ejercicio intelectual sobre determinados temas de carácter abstracto se comprendió a la filosofía como un arte que busca acabar con la desdicha vía la enseñanza de un arte de

vivir (*bíuo téchnê*), que nos haga libres, responsables y plenos por ello no fue extraña en la tradición helenística su inclinación a los temas de un marcado acento ético. Así como el *tlamatini* es el que posibilita que “la gente humanice su querer y reciba una estricta enseñanza” para que aprenda el arte de vivir, ya que “hace sabio los rostros y firmes los corazones” pues “conduce a las personas y a las cosas” ya que “suya es la sabiduría transmitida, es quien la enseña, sigue la verdad”, por eso él “hace sabio los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla”.

El sabio nahua ayuda a la conformación del rostro y el corazón, el difrasismo *in ixtli in yóllotl* rostro y corazón, son la constitución moral de cada individuo, su construcción como persona, su personalidad, hombre y mujer, el rostro se entiende de manera simbólica, es aquello que nos saca del anonimato, un yo adquirido y desarrollado por la educación, de hecho “la educación era el aparato que forjaba los rostros ajenos y humanizaba el carácter moral de la gente, pues las ideas del saber formaban los rostros externos e internos, por medio de los corazones, y asimismo, sensibilizaban para exponer los conocimientos” (Hernández; 2013: 36), así se comprende que el corazón es la vitalidad en su sentido más amplio como aquello que da dinamismo al yo. “En náhuatl, el *yóllotl* es el corazón que fluye en la emoción de la flor y el canto cuando alaba a *Tonatiuh*; *Ometéotl* es dios dualidad en uno, que genera y concibe, para crear la vida” (Hernández; 2013: 96), el corazón se encuentra en íntima relación con lo divino y la vida en el mundo a través de la flor y el canto, por eso es dinámico es decir lo que se anhela una suerte de pulsión o intencionalidad interna y fuerte que mueve nuestras acciones desde nuestras profundidades a lo exterior, tal es el sentido del rostro que nos formamos con la ayuda del sabio nahua, el *tlamatini*. El rostro y el corazón son la personalidad que cada uno se ha de forjar:

“El que hace sabios los rostros ajenos,

hace a los otros tomar una cara,

los hace desarrollarla...

Pone un espejo delante de los otros, los hace

cuerdos, cuidadosos,

hace que en ellos aparezca una cara...

Gracias a él la gente humaniza su querer

y recibe una estricta enseñanza...”

(*Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, V, VIII, f. 118v; AP 1, 8 en León-Portilla; 2017: 241)

El interior de una persona es su rostro y aquello que lo mueve su corazón, su motivación, intencionalidad o pulsión más fuerte y propia, es lo que muestra su persona que no se puede alcanzar más que por la vía de la educación ya que el “*tlamatini* hace sabios los rostros ajenos”, pero también se atiende al dinamismo interior ya que “la gente humaniza su querer”, no se descuida el dinamismo interior, por eso no sólo es firme el rostro el yo, también lo es el corazón eso que podemos llamar la intencionalidad o pulsión que nos mueve y que acertadamente nos describe Mauricio Beuchot, quien nos ofrece un concepto de ser humano como “núcleo de intencionalidades” y este “sujeto intencional” que se nos presenta es un sujeto “analógico” y “proporcional”, sin caer en el extremo de un “sujeto monada” centrado en sí mismo, ni tampoco se llega al otro extremo de un “sujeto nómada”, sin centro, perdido en las relaciones entre las cosas y las personas, viviendo de la inmediatez condición humana de nuestro contexto. Se afirma la existencia de un sujeto que es centro de relaciones con las cosas y las personas y que desde este centro despliega sus potencialidades, proyecta sus intencionalidades, “intencionalidad ha de entenderse aquí como polarización o direccionalidad de las fuerzas que constituyen al ser humano. Ya el propio hombre como ser tiene una intencionalidad o proyección hacia el ser mismo, a existir, a cumplir lo mejor que pueda su esencia en su existencia” (Beuchot, 2004a: 19).

El ser humano que se nos plantea desde la hermenéutica analógica, y que analizaremos en el último capítulo de la presente investigación, es un sujeto que es entramado de relaciones, en principio el hombre tiene una base biológica que nos muestra la presencia de apetitos naturales como la alimentación, el vestido, la habitación o la reproducción, así el hambre y la sed manifiestan la intencionalidad de nutrirse, en cambio la intencionalidad cognoscitiva abarcaría el conocimiento sensible, el imaginativo, el inteligible y el racional, se hace presente en los múltiples modos de conocer que son nuestras manifestaciones culturales más propias. A su vez tenemos una intencionalidad volitiva que se da en los múltiples apetitos o instintos de la parte sensible como son la alegría, el miedo, etc. que deben tratar de controlarse a través del apetito racional que es la voluntad, el hombre como entramado de intencionalidades es razón y sentimiento, no como opuestos o contrarios que dan la impresión de ser incompatibles o irreconciliables, sino como elementos que nos constituyen y que están llamados a la concordia, buscar satisfacer o plenificar lo mejor posible tales intencionalidades, que siempre quedarán con un sentimiento de incompletud, ya que las intencionalidades cognoscitivas y volitivas manifiestan su intencionalidad de ser y de ser más, tal concepción del hombre en el *tlamatini* fue clara al enseñar a “tomar rostro” y “humanizar el querer” se forma al hombre en su sentido más maduro, más completo, más pleno:

“El hombre maduro:
corazón firme como la piedra,
corazón resistente como el tronco de un árbol;
rostro sabio,
dueño de un rostro y un corazón,
hábil y comprensivo”.

(*Códice Matritense de la Academia*, fol. 109 v. en León-Portilla; 2001: 149)

El concepto de hombre en el pensamiento de los nahuas nos recuerda que éste debe de ser dueño de un rostro y un corazón, un yo y una intencionalidad, el corazón que es la intencionalidad es lo que nos mueve, por eso igual que el rostro debe de ser firme, “rostro sabio” que ha sido formado con la ayuda del *tlamatini* quien “hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara”, en donde lo mítico se une al ritual ya que “la realización de los actos rituales era parte de la formación del rostro íntimo, en la que la juventud habría de mostrar su profundidad de ser a la sociedad, pues era necesario exponerse para que observaran el proceso de formación y así pudieran llegar a ser considerados como personas aptas para poder integrarse al desarrollo de la sociedad” (Hernández; 2013: 38). Además de formar el rostro los sabios nahuas también deben de confortar el corazón para que sea un “corazón firme como la piedra”, lo que era el ideal supremo de la educación en el planteamiento de los *tlamatinime*, la acción de dar sabiduría al rostro y enderezar los corazones lo que sólo es posible mediante la educación que permite la integración del individuo a su sociedad y buscar en ella la realización de su ser dentro de las instituciones culturales en que vive, no se vive con la visión de un premio o castigo resultado de las buenas o malas acciones más allá de esta vida, estamos ante una perspectiva immanente del hombre que sólo busca realizar su rostro y corazón aquí en la tierra, en *tlaltícpac*, aunque es consciente de esa otra región que le es inaccesible, la “región del misterio”.

Los nahuas se debían esforzar en llevar una vida intachable, libres de inclinaciones destructivas como el hurto, el homicidio, el falso testimonio, pero en caso de cometer alguna de estas faltas existía la posibilidad de confesarse una vez en la vida, se decían los pecados a *Tezcatlipoca* frente a su sacerdote quien dirigía una oración al dios que “entre otras cosas decía que el que peca se ha “enlodado”, se ha arrojado en un foso sin fondo, dentro del agua, dentro de una cueva”. Afirma que no todo se debe a la libre elección, sino también a su *tonalli*: “Sabéis que este pobre no pecó con libertad entera del

libre albedrío, porque fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació”” (De la Garza; 1978: 83).

A pesar de que el hombre nace marcado por su *tonalli*, las influencias del día de su nacimiento, el hombre hace su propio camino de vida, no vive una existencia marcada por un determinismo ineludible, ya que es un ser indeterminado, indefinido, inacabado, el destino del ser humano se encuentra en sus propias manos en tanto sea capaz de comprender y manejar los designios divinos, de conocer y saber dirigir su *tonalli*, que si bien es limitante no es determinante. Para los nahuas el ser del hombre no está acabado es susceptible de ser formado y cumplir con la responsabilidad de su existencia desde su particular relación con los hombres y con los dioses, así el *tlamatini* se presenta como “alguien que puede servir de ejemplo o de modelo, debido a su forma de vida y al buen uso que hace de los saberes que posee” (González Romero; 2021: 50), por eso “cualquiera es confortado por él/ella, es corregido, es enseñado”, ya que la realidad humana es inacabada, el ser del hombre se construye, se hace.

Acertadamente nos señala María Zambrano, el problema del hombre es su realización, ya que “el hombre es el único viviente al que la vida se le da como una tarea por realizar, y por ello que se vea necesitado de construirla, de inventarla” (Zambrano; 2007:14), tarea que no puede ser confiada al instinto o la naturaleza, pues el hombre se vincula con los otros a través de ciertas formas de relación social que van más allá de lo natural son la parte cultural, la parte simbólica del hombre que dota de sentido la existencia humana que no viene dada con la vida se construye en el aprendizaje comunicado por una comunidad humana, el individuo inacabado se completa en la sociedad que tiene como elemento fundamental en la configuración de los individuos a la educación, la cual no viene dada con el nacimiento y como acertadamente señala María G. Amilburu “el ser humano es incapaz de vivir en cualquier esfera de la naturaleza realmente natural y original” (2009: 89), así nuestra condición humana necesita de una segunda naturaleza, la cultura que es su propia creación y que se hace presente a través de lo simbólico.

María G. Amilburu afirma que en Aristóteles encontramos que la naturaleza no es la apariencia exterior sino aquello que nos habla del principio de movimiento y reposo, “porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma no por accidente” (Física 192b, 20). Al tener lo natural su principio de movimiento se nos habla de una teleología, la naturaleza es teleológica, en el caso de la naturaleza humana, además de los aspectos biológicos, nos remitimos a la cultura que en términos de historia siempre está en cambio, tiene un dinamismo propio, cuando Aristóteles nos habla de la persona como hablante y político por naturaleza se refiere a formas de organización que dan plenitud al ser humano, así se entiende que el ser humano es por naturaleza un ser cultural y entre naturaleza y

cultura la persona crea algo nuevo no contenido en el universo, no sólo en su aspecto físico sino también en su creación de sentido, en su creación simbólica nacida del imaginario humano. “La cultura es así el universo simbólico que el hombre añade al mundo físico natural para continuarlo y habitar en él” (García Amilburu, 2009: 99). El ser humano construye un mundo en el que habita pero además es en este mundo donde el mismo se construye, se hace hasta llegar a la plenitud que le es propia.

Podemos concluir, “que toda humana persona es ante todo una promesa. Una promesa de realización creadora” (Zambrano; 2007: 101), que necesita de un proyecto cultural y educativo para realizarse ya que se circunscribe en un determinado espacio y tiempo que nos habla de un futuro, de una teleología, lo que es nota característica del ser del hombre, de la condición humana, cada expresión cultural ha sido una manera particular de entender la condición humana, ya que “ni el sol, ni la luna, ni las plantas, ni los animales inventan nuevos modos de tratar con la realidad que les circunda; ni tampoco, cambian la “elección” que en la inmensidad de lo real operan en su acción, cualquiera que ella sea. Solamente el hombre, dentro de los límites de su espacio-tiempo, cierto es, cambia su modo de tratar con la realidad, inventa y descubre otros nuevos, sólo él introduce verdaderas modificaciones y aun transformaciones en ella” (Zambrano; 2007: 145). Podemos hablar de un poder transformador y creador del ser del hombre que se puede expresar por sus formas simbólicas en el sentido que se ha planteado por Cassirer que nos habla de las diversas formas en que construimos la cultura y que se expresa en las diversas formas simbólicas que nos permiten incorporarnos a esa cultura: lenguaje, mito, religión, arte, historia y ciencia.

El ser humano que nace como ser inacabado, incompleto nos remite a la idea que ya hemos mencionado en el difrasismo *in ixtli in yóllotl*, rostro y corazón, los dos aspectos de la construcción de la persona que no son algo dado, la individualidad tiene que desarrollarse fortaleciendo el rostro y el corazón con la ayuda del *tlamatini* quien “pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad)”, la condición humana bajo esta óptica se determina y se va construyendo, ya que “el hombre es, en el pensamiento náhuatl, el ser que se hace así mismo, el ser potencial, susceptible de adquirir una individualidad, susceptible de ser “persona”” (De la Garza, 1978: 72). Tal perspectiva de la construcción del ser humano, de la construcción de la persona en su condición humana, es una mirada viviente que va a lo más hondo del hombre, a sus intencionalidades más profundas que se descubren simbólicamente en el dinamismo y querer humano, que se circunscriben entre la libertad y el determinismo del *tonalli*, que marcan la vida humana en el mundo, que en varios sentidos le es adverso, impregnado por los sufrimientos y las penalidades, lugar incierto y engañoso, en donde el hombre queda sujeto a la voluntad de los dioses, a pesar de este pesimismo la vida no es sólo sufrimiento, a pesar de las dificultades también se nos ofrecen alegrías, tal como un padre nahua le dice a su hija: “Se dice que la tierra es lugar

de alegría con fatiga, de alegría con dolor; así decían los ancianos... Todos hacemos la vida alegre en la tierra, de modo que nadie vaya llorando” (*Florentino Codex*, Libro VI, p. 93 citado en De la Garza; 1978: 76-77). Incluso los *tlamatinime* expresan el enigma que encierra la vida, el misterio de nuestra existencia, que se reconoce como única, entre sufrimiento y gozo lleno de esperanza de una manera poética:

“Lloro, me aflijo, cuando recuerdo

que dejaremos las bellas flores, los bellos cantos.

¡Ahora gocemos, ahora cantemos,

del todo nos vamos y desaparecemos en su casa!

¿Quién de vosotros, amigos, no lo sabe?

Mi corazón sufre, se llena de enojo:

¡No dos veces se nace, no dos veces es uno hombre:

sólo una vez pasamos por la tierra!

Si aún por breve tiempo

estuviera con ellos y a su lado...

¡Nunca será, o nunca tendré placer, nunca gozaré!

¿Dónde es el sitio de vivir de mi corazón?

¿Dónde está mi casa, dónde está mi hogar durable?

...

¿Y el dios, qué dice?

-No en verdad vivimos aquí,

no hemos venido a durar en la tierra.

Oh tengo que dejar el bello canto, la bella flor,

y tengo que ir en busca del Lugar del Misterio.

El pronto habrá de hastiarse:

prestado tenemos sólo su bello canto.”

(*Manuscrito Romances de los Señores*, fol. 35 r. –v en León Portilla; 1978: 147-148)

En el pensamiento de los sabios nahuas se reconoce lo finito de nuestro existir, “esa conciencia de la finitud y de lo efímero de la existencia es uno de los rasgos centrales del pensamiento nahua” (González Romero; 2021: 149), que expresan a través de la flor y el canto su poesía que es expresión de su pensamiento, “el nahua en el pensamiento tiene la verdad (*neltiliztli*), la verdad de la vida temporal, pues todos viven por corto tiempo” (Hernández; 2013: 133). Sin embargo, a pesar del sufrimiento y la fugacidad de nuestra existencia la vida humana es un bien, de hecho es el mayor bien que se debe buscar fortalecer y prolongar para que el hombre venere a los dioses por ello al lado de las instituciones educativas que preparaban a los sabios, gobernantes y guerreros se rendía culto a las divinidades más importantes del panteón de los nahuas, que son diferentes desdoblamientos de un mismo principio divino que es dual y que sostiene la existencia de todas las cosas.

Lo educativo está en unión con el culto que es parte de una determinada concepción del hombre y lo social, “los *tlamatinime* tenían el trato sublime que se transmitía de padres a hijos en la enseñanza formal con la juventud” (Hernández; 2013: 157), así la concepción de los antiguos mexicanos sobre el ser humano no es cerrada y limitada, es abierta por la vía de lo educativo que tiene que formar el rostro y humanizar el corazón, humanizar el querer con la ayuda del *tlamatini* pues “gracias a él/ella, la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza”, el sabio el/ella nahua humaniza a la gente con “rostros sabios y corazones firmes”, así la educación se entendía como *ixtlamachiliztli*, como la acción de dar sabiduría a los rostros, y *yolmelahuatiztli*, acción de enderezar los corazones.

En el plano educativo dentro de la formación en los hogares en el pensamiento de los antiguos mexicanos se tenía la categoría de *tlacahuapahualiztli*, que se entendía como el arte de criar y educar a los hombres y a las mujeres dentro de las tradiciones nahuas que “era una consideración de la absorción de la personalidad: el rostro y el corazón era la formación más cabal en la sociedad *náhuatl*” (Hernández; 2013: 37), que nos habla de su concepción antropológica necesaria en la construcción de su sociedad, ya que es vía la educación que los sujetos se incorporan a su comunidad y van construyendo su ser, pues la educación se ha compuesto de dos propósitos que nos recuerda de manera acertada Vargas Lozano, “a saber: preparar al individuo para ejercer una profesión u oficio pero también ofrecerle los elementos necesarios para una incorporación plena a la vida social” (2012: 108). Tal fue el sentido griego de *Paideia*, formación o educación, educar para formar buenos ciudadanos, idea presente en la tradición filosófica clásica, que se expresa de manera acertada en *La República* de Platón y la *Ética Nicomaquea* y la

Política de Aristóteles que describen las virtudes que debe cultivar todo ciudadano, idea semejante a la formación del rostro del joven nahua quien debe practicar las virtudes que le permitan ser fiel a su tradición lo que le permitirá ser un buen miembro de su comunidad, así “la cualidad de una persona es mostrar el ejemplo a la sociedad en que vive. En este sentido, el individuo pone el rostro para exponerse ante los demás con una buena imagen moral, y así presenta la verdadera singularidad para ser útil con los que le rodean” (Hernández; 2013: 38), se educa para estar con los otros vía los elementos culturales que se han heredado, las formas simbólicas que se han aprendido y se viven tanto de manera individual como en comunidad, se es una persona de bien y se es un buen ciudadano algo característico y propio de la *Paideia* en la tradición clásica antigua.

La idea de *Paideia* griega no se abandonó ya que siguió presente en la tradición cristiana en la edad media, pero se desarrolló desde el helenismo romano, durante los periodos apologético y patrístico, concepto muy bien expuesto en la obra de Werner Jaeger *Cristianismo primitivo y paideia cristiana*, en donde su autor afirma que los griegos de la antigüedad habían pasado por un serio entrenamiento físico y mental para construir su *paideia* reto que enfrentaron los autores cristianos de los primeros siglos quienes “necesitaban partir de lo elemental y después construir sistemáticamente al hombre. Lo que necesitaban era una escuela que les enseñara a hacerlo. En una palabra tenían que construir una *paideia* cristiana” (Jaeger, 1965: 105). Los nahuas también conformaron una *paideia*, fueron poseedores de un sentido educativo muy elevado en lo referente no sólo al conocimiento que se impartía en el *Calmécac* y el *Telpochcalli*, sino sobre todo en lo referente a la vida justa, buena y virtuosa, que inicia en la casa con las exhortaciones morales de los padres, técnica de enseñanza para aprender a conducirse en la vida como parte del pueblo, en dicho proceso el trabajo del padre es fundamental y así se nos describe al padre de familia:

1. “El padre de gentes: raíz y principio de linaje de hombres.
2. Bueno es su corazón, recibe las cosas, compasivo, se preocupa, de él es la previsión, es apoyo, con sus manos protege.
3. Cría, educa a los niños, los enseña, los amonesta, les enseña a vivir.
4. Les pone delante un gran espejo, un espejo agujereado por ambos lados, una gruesa tea que no ahúma...”

(*Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, V, VI (2), f 199; AP 1, 59 en León-Portilla; 2017: 273)

La tarea del padre como educador es clara, en mucho similar a la tarea del *tlatmatini*, se le describe como alguien que es de buen corazón, es decir tiene una buena intención

por lo dicho respecto al sentido del concepto corazón en líneas anteriores, así “la enseñanza sujetaba al buen corazón del hombre (*in quatli iyollo*), y comenzaba en el propio hogar, donde los padres del niño instruían la sensibilidad el corazón” (Hernández; 2013: 40). El padre es el que enseña a vivir por eso cría y amonesta para que el hijo se pueda gobernar “le pone delante un gran espejo”, para que se conozca y se haga dueño de sí, tal es el sentido de la autocracia que parte de la autognosis necesaria en la realización de la vida en general, pero de manera particular en la vida moral, en la vida ética, lo cual no es un proceso fácil y simple, de ahí la necesidad de que el padre constantemente amoneste para enseñar a vivir y el hijo aprenda el arte de vivir, de hecho se consideraba la posibilidad de los castigos físicos en favor de la educación de los hijos de los *macehuales*:

“Y al que tuvo buen nacimiento, sólo ellos, su venerable padre, su venerable madre, lo educan, lo enseñan, se ocupan mucho de él para que no obre mal. Lo golpean, le hacen aspirar humo, le sajan las orejas, lo dirigen con el palo, con la piedra para que hable bien, para que respete a la gente” (López Austin, 1985: 121).

Hay una preocupación muy fuerte por la educación del hijo en el plano de lo moral y lo ético para que “no obre mal, hable bien y respete a la gente”, tales elementos nos hablan no sólo de una conducta adecuada en el hogar a su vez dentro de la comunidad de la cual se es parte. Así “la educación de la niñez era la prioridad, una instrucción paulatina de los contenidos establecidos. Si los padres carecían de capacidad para instruir, los *tlatiminime* intervenían en la capacitación para mantener el interés del pueblo; por ejemplo, la interpretación de los códigos” (Hernández; 2013: 39), además de cuestiones que tenían que ver con la alimentación o quehaceres domésticos en donde los padres debían ser un modelo a imitar, así los padres enseñan la importancia de la cultura y poder heredarla a las nuevas generaciones, vemos claro el modelo educativo que va de la casa a la escuela.

2.5 LAS INSTITUCIONES EDUCATIVAS DE LOS NAHUAS:

CALMÉCAC Y TELPOCHCALLI

La educación que se daba en la casa por parte de los padres era fundamental en la vida de los *macehuales*, pero sólo era la primera parte de una formación más completa en la construcción del rostro y del corazón, ya que los nahuas ingresaban al *Calmécac* o al *Telpochcalli* dependiendo de qué divinidad esperaban los padres que fuera la protectora de sus hijos o hijas y dependiendo del tipo de actividad a la que pensaba dedicarse el joven en su vida adulta, ya sea como sabio, sacerdote o guerrero. “Precisamente la educación era un arte para educar a la sociedad, considerada formal por la exigencia del imperio azteca a todas las generaciones. Esta educación consistía en impartir el saber a

la juventud para convertir al hombre en sujeto generador de conocimientos sobre su entorno social y natural” (Hernández; 2013: 37). Acerca de la edad de ingreso a uno de los centros educativos la información no es muy clara:

“Y cuando ya tenía diez años, o quizá ya doce, o quizá ya trece, lo metían al *calmécac*. En manos de los *tlenamacaque*, de los *tlamacazque*, lo dejaban para que allí fuese enseñado, fuese amonestado, fuese aconsejado. Le encargaban los actos penitenciales para que viva correctamente: la recolección de ramas de ofrenda en la noche, o que vaya a colocar ramas de ofrenda a cualquier lugar, sobre los cerros, donde se mata [en sacrificio] a la media noche” (López Austin; 1985: 89).

En algunos textos de Sahagún la cuestión de la edad del joven náhuatl se relaciona, más que con el ingreso, con las tareas que debe de llevar a cabo dentro del *Calmécac* o el *Telpochcalli*, así al ingresar a los diez años su trabajo es recoger follaje de ofrenda, cortar espinas o coger zacate para los lechos, mientras que a los trece años van al bosque a cortar madera y se ocupan de las hachas de los *telpopochtlin*, tenían tareas más específicas en el *Calmécac* en donde el joven nahua hacía la tinta que utilizaba el sacerdote en el templo para teñirse, además a éste le construían una canoa. Se presentan en algunos textos sahguntinos los discursos de ofrecimiento y aceptación del niño en el *Telpochcalli*, en principio si los padres:

“ofrecían la criatura, a la casa de telpuchcali, era su intención que allí se criase, con los otros mancebos: para servicio del pueblo: y para las cosas de la guerra: y antes que le lleuasê a la casa del telpuchcali, los padres hazian y gujsauan, muy buena comjda: y conbidauan a los maestros, de los mãcebos: que tenjan cargo de criarlos, y mostrarles, las costumbres; que en aquella casa, vsauan” (López Austin; 1985: 20).

Cuando el niño es finalmente entregado en el *Tepochcalli* los padres se dirigen a sus maestros y a la deidad protectora con las siguientes palabras:

“por tanto os le damos, por vrõ hijo, y os le encargamos: porque teneys cargo de criar a los muchachos y mancebos: para que sean hombres valientes, y para que siruan a los dioses, tlaltecutli y tonatiuh: que son la tierra, y el sol, en la pelea: y por esto, ofrecemosle al señor dios todo poderoso yaotl, y por otro nombre, titlacaoa, o tezcatlipuca” (López Austin, 1985: 20-22).

Peticiones que eran contestadas por los maestros quienes le hablaban a los padres de la siguiente forma:

“Nosotros haremos, lo que es nuestro, que es criarle, y doctrinarle, como padres y madres: no podremos por cierto, entrar dentro del, y ponerle nuestro coraçon: tampoco vosotros podreys hazer esto, aunque soys padres:

lo que resta es, que no os decujdeys, en encomendarle a dios con oraciones, y lagrimas: para que nos declare, su voluntad” (López Austin, 1985: 28).

El *Calmécac* y el *Tepochcalli* eran centros de educación para nobles y sacerdotes, es decir, permitía a los nahuas incorporarse en la vida intelectual y social de su comunidad, así “el nahua tuvo una educación formal y estricta para humanizar por medio de la formación del *Ixtli* y el *yollotl* (el rostro y el corazón) para el bien del pueblo” (Hernández; 2013: 266), es pertinente matizar que en el *Calmécac* se apoyaba más la formación intelectual aquí se formaba el *tlamatini*, mientras que en el *Tepochcalli*, como se ha hecho notar por los textos de Sahagún, tenía como intención primordial formar guerreros, razón por la cual era un centro muy concurrido por el pueblo. También en los textos sahuaguntinos se presenta el discurso y las ceremonias de ofrecimiento para la aceptación del joven nahua en el *Calmécac*:

“Los señores, o principales, o viejos ancianos, ofrecían a sus hijos, a la casa que se llamaua Calmecac, era su yntêcion, q allí se criasen: para que fuessê ministro de los ydolos, Porq dezian, que en la casa del calmecac, auja buenas costumbres, y doctrinas, y exercicios, y aspera y casta vida y no auja cosa de desuerguenças ni reprehension, ni afrêta ninguna, de las costumbres que allí vsauan los ministros de los ydolos, que se criauan en aquella casa” (López Austin; 1985: 38).

En cualquiera de los dos centros educativos tenía que formarse el hombre de acuerdo a las tradiciones nahuas que sin importar su estrato social podía acceder a la formación que mejor consideraban sus padres o bajo cual divinidad querían que su hijo estuviese protegido o le sirviera, lo cual de hecho es un avance muy grande en el desarrollo cultural de cualquier forma de civilización; la posibilidad de que cualquier miembro de la sociedad, con independencia de su origen o condición social, pudiera acceder a un centro educativo que formara su rostro e hiciera sabio su corazón, es decir la educación es un medio de superación de cada persona ya que se construía un corazón habitado por dios, lo que era el ideal dentro de la antropología de los nahuas, pues:

“aun cuando fuera pobre o miserable,

aun cuando su madre y su padre fueran los pobres de los pobres...

no se veía su linaje,

sólo se atendía a su género de vida...

a la pureza de su corazón,

a su corazón bueno y humano...

a su corazón firme...
se decía que tenía a Dios en su corazón,
que era sabio en las cosas de Dios...”

(*Códice florentino*, lib. III, p. 67; *API*, 65 en León-Portilla; 2017: 281)

Con independencia de la clase social, “no se veía su linaje”, lo que se valora dentro de la educación de los nahuas es lo más elevado de la persona “la pureza de su corazón”, “su corazón bueno y humano”, “su corazón firme” lo que se dejaba ver ya que “se decía que tenía a Dios en su corazón” así podía acceder a diferentes cargos dentro de la comunidad, incluso los más altos puestos a los que se puede aspirar dentro de un sistema teocrático, el de sumo pontífice o de gobernante, lo que importa es la vida en la virtud que vive la persona y que era parte del proceso educativo. “El gobernante conocía las normas de la vida social, con el fin de regir y atender las demandas del pueblo” (Hernández; 2013: 271), en donde se tiene en gran estima la educación. Por ello, para el nahua el poder acceder a una determinada formación que le permita la incorporación a la vida activa y productiva de su comunidad no era exclusivo de algún grupo social.

En el *Calmécac* la educación a sus miembros se describe de la siguiente manera:

“Les enseñaban a los muchachos a hablar bien y a saludar y a hacer reverencia...”

Les enseñaban todos los versos de los cantos para cantar, que se llamaban cantos divinos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres...

Y más, les enseñaban la astrología indiana y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años...”

(*Monarquía indiana*, ed. Facsimilar, México, 1943, t. II p. 329 en León-Portilla; 2017: 277)

En la tradición medieval tenía gran importancia la enseñanza del lenguaje y su expresión, ese era el sentido del trívium en la educación clásica compuesta por la enseñanza de la gramática, la retórica y la dialéctica es decir del lenguaje, de la misma manera para los antiguos mexicanos tiene gran importancia la enseñanza en la forma de hablar y expresarse, el buen lenguaje *in qualli tlatolli*, ya que se “les enseñaban a los muchachos a hablar bien” y el mejor testimonio de lo aprendido en el *Calmécac* son los múltiples discursos conservados en los *huehuehtlahtolli*, escritos en un lenguaje culto, diferente al que hablaba el común del pueblo, tal es el sentido de la diferencia entre

“*macehuallatolli* (forma de hablar del pueblo) y *tepillatolli* (lenguaje noble o cultivado)” (León-Portilla; 2017: 277). Al lado de los *huehuehtlahtolli* los jóvenes estudiaban “todos los versos de los cantos para cantar, que se llamaban cantos divinos”, los *teucuícatl* escritos en los códices que permiten a los jóvenes acercarse a las doctrinas religiosas y filosóficas siempre expresadas en forma de flor y canto, además de instruirse en las artes de cronología y astrología así “junto con los cantares en los que se encerraba lo más elevado del pensamiento de los *tlamatinime*, eran instruidos los *momachtique* (estudiantes) en las artes de la cronología y la astrología” (León-Portilla; 2017: 278), lo que era reflejo del gran desarrollo de los nahuas de la visión abstracta de la realidad.

Con los elementos mencionados en su educación de los jóvenes el *tlamatini* cumplía su función de “hacer sabios los rostros ajenos”, tarea fundamental del sabio que ya hemos mencionado y que se relaciona con formar y dar firmeza a un rostro, un yo, y a un corazón, una intencionalidad, tal era el sentido de educación entre los nahuas, “el rostro y el corazón son el modelo de enseñanza y aprendizaje de la sociedad nahua, que va destinada a la juventud para moldear la personalidad de cómo debe de presentarse ante el mundo con las técnicas y métodos particulares” (Hernández; 2013: 278), que además tiene un marcado sentido moral y ético en el desarrollo de la persona que se va construyendo a sí misma, que si bien se desarrollaba desde el hogar, de manera particular quedaba de manifiesto en la formación que se ofrecía en el *Calmécac*:

“Los *tlatoque*, los *pipiltin*, y aun otros que actuaban como madres, que actuaban como padres, definitivamente metían, daban en calidad de votos a sus hijos, en el *calmécac*; y otros, a quien querían.

Todos los *pipiltin* se hacen *tlamacazque*, porque en el lugar de enseñanza, en el *calmécac*, la gente es corregida, la gente es enseñada, era el lugar de vida casta, lugar de reverencia, lugar de conocimiento, lugar de sabiduría, lugar de bondades, lugar de virtudes, lugar sin suciedad, sin polvo; nada reprehensible hay en la vida de los *tlamacazque*, en la educación del *calmécac*” (López Austin, 1985: 39).

El *Calmécac* se considera como la casa de las lágrimas y la misericordia en donde se enseña a los nobles, con independencia de su origen que podía ser muy humilde lo que importaba era la calidad de vida que en términos morales se había llevado dentro de la comunidad, ya que:

“No se ve el linaje; sólo se ve la buena vida. Se busca bien al dueño de buena vida, al dueño de vida recta, al de corazón limpio, al de corazón bueno, al de corazón compasivo, al paciente en la adversidad, al endurecido, al precavido, al que no se abate, al animoso, al constante, al esforzado, al que acaricia a la gente, al que abraza a la gente, al que ama a la gente, al que se compadece de la gente, al que llora por la gente, al de

corazón temeroso [a los dioses], del que se dice que está el dios en su corazón, al devoto, al respetuoso de los dioses, al llorador, al triste, al suspirador” (López Austin; 1985: 55).

Cuando los padres consideraban que sus hijos debían estar en el *Calmécac*, en donde eran llevados como ofrendas, tenían el deseo de que sus hijos sirvieran a los dioses y les rindieran cultos por múltiples actos de penitencia, además de vivir en humildad y castidad distanciados de cualquier vicio carnal, dedicados a las tareas propias de quien ingresa a este centro de educación y se deja educar por los sabios quienes pueden imponer castigos para corregir al joven que no sigue los preceptos de formación y que son los fundamentos que permiten que puedan llegar a ser señores, por ello deben desechar de sí cualquier pensamiento malo, ante los apetitos sexuales debe ser capaz de someter su cuerpo con castigos, pero también debe de ser capaz de modelar su mente con los consejos y acompañamiento de los sabios que tienen habilidades y buen ingenio para entender los libros, así se entiende que al joven nahua que se encuentra en el *Calmécac* se le diga:

“y toma cargo de la tinta negra, del color, de los libros, de las pinturas. Colócate en la cercanía, en la proximidad de los prudentes, del sabio.

¡Oh, hijo mío! ¡Oh, joven mío! Ya no eres como un pajarito, porque ya entiendes, porque ya comprendes” (López Austin; 1985: 71).

Es interesante la invitación al joven nahua para que permanezca cerca de los prudentes, de los sabios, en realidad se le invita a que el mismo adquiriera la virtud de la prudencia a través de ver e imitar de cerca a aquellos que la practican, ya que la virtud la podemos entender desde la tradición aristotélica como una disposición que la persona adquiere y que la capacita para la realización adecuada de una determinada actividad, idea que retomaremos a lo largo de nuestra investigación, de hecho la educación debería tener por tarea primordial el suscitar y promover las virtudes en el individuo a partir de él mismo, claro que debemos recordar que hay una diferencia entre las virtudes propiamente morales y las llamadas intelectivas, distinción que en este momento no atenderemos pero que es importante tener presente.

La realización concreta de los valores dentro de la sociedad son las virtudes, los valores se conceptualizan pero las virtudes se viven y se modelan con la vida, así se comprende que la educación es más formativa que informativa, forma virtudes que se encuentran en el alumno de manera latente, como potencias que el profesor debe de llevar al acto a través del ejemplo de la virtud, bajo esta idea de educación el proyecto educativo se lleva a cabo contando con la persona del educando, al que se le ve como elemento activo que dialoga con el docente y aprende de él, por lo que dice y hace, si “tratamos de que el alumno aprenda habilidades, virtudes; nos preocupamos por suscitar y estimular sus potencialidades” (Arriaran y Beuchot; 1999: 35).

Entendemos que la virtud se puede aprender, pero no como un concepto o una categoría, sólo a nivel informativo, el hecho de saber qué es la justicia no me convierte en una persona justa, el tener un concepto de honestidad no me hace un individuo honesto, Mauricio Beuchot señala que para la adquisición de la virtud son necesarias dos actividades: la imitación y el juego, la primera da continuidad, repetición, resistencia y la segunda posibilita mutación, cambio, creatividad, además “la educación para la virtud implica no sólo atender a la inteligencia y a la razón, sino también a la voluntad y a los sentimientos” (Beuchot, 2004b: 79). De manera particular se debe de cultivar la prudencia, que en la ética tiene una larga tradición desde Aristóteles hasta nuestros días con autores como Alasdair MacIntyre y aplicada en las propuestas hermenéuticas de Gadamer y de Beuchot, por lo que es importante hacer algunos señalamientos en torno a esta virtud recomendada al joven nahua y practicada por el sabio nahua, el *tlamatini*.

“Esta letra quiere decir. De verdad tiene ojos, de verdad tiene orejas. Por metáfora quiere decir: es persona prudente, sabia, hábil y experta.”

(*Códice Florentino*, libro VI, 255 en González Romero; 2021: 52)

La virtud de la prudencia, en su sentido de *phrónesis* griega, tiene un sentido de búsqueda de la proporción, la armonía y la moderación, de manera especial en la deliberación que nos lleva al juicio deliberativo, así la prudencia es tomada como sabiduría práctica que se inclina a las cosas concretas, singulares y contingentes, “es la virtud que ayuda para juzgar y decidir lo que se ha de hacer en el caso concreto” (Beuchot; 2007: 105). Actuamos de manera prudente cuando, en base a un juicio, de manera adecuada se toma la mejor decisión ante una situación particular, aquí el sabio nahua considera que “sentir y saber forman una unidad, puesto que el saber también se construye a través de los sentidos” (González Romero; 2021: 52). El hombre sabio es el que actuará de la mejor manera en cada una de las circunstancias que se le van presentando, por eso el joven nahua debe buscar la compañía de este sabio que es prudente, es un *phrónimus*. No debe de extrañarnos que en el lenguaje náhuatl nos encontremos con un difrasismo para referirse a los prudentes *in ixequé in nacazaque*, los dueños de ojos los dueños de oídos, “cuando se dice que una persona sabia tiene buen oído es porque ha desarrollado la facultad de escuchar, por eso se le relaciona con la prudencia. Una persona prudente no se precipita en sus acciones y antes de tomar una decisión escucha y pondera lo suficiente” (González Romero; 2021: 53). El tener buen oído es una manera metafórica de referirse a quien sabe escuchar, sabe lo que se le dice o se le pretende decir, saber escuchar a lo largo de la historia de la filosofía ha sido una habilidad filosófica primordial considerando que el oficio de la filosofía es el oficio de preguntar, saber preguntar es escuchar al otro y escucharse a uno mismo, no hay diálogo si no se sabe escuchar al otro, la virtud de la prudencia nos manifiesta de manera clara su carácter práctico y su relación con lo sensible desde la tradición del *tlamatini*.

Los prudentes son los que saben ver y oír y que son ayudados por las palabras de los sabios que viven en el *Calmécac*:

“Y ahora, aquí con una única voz, con una única palabra yo ayudo, yo auxilio a quienes se han hecho madres, a quienes se han hecho padres, a los dueños de ojos, a los dueños de oídos, a los hábiles, a las luces, a las teas, a los espejos” (López Austin; 1985: 73).

Alfredo López Austin (Cfr. 1985) señala de manera acertada que luces, teas, espejos se encuentran en plural refiriéndose a ellos como si se hablara de seres animados ya que son metáforas que nos hablan de seres humanos y de los sabios que iluminan y reflejan el correcto hacer “los *tlamatinime* aprovechan sus experiencias para desarrollar la buena educación basada en la herencia de sus antepasados, con los planes y programas de capacitar y formar individuos para incorporarlos a la sociedad y que fueran útiles al pueblo” (Hernández; 2013: 37), así se entiende que el *tlamatini* es luz, tea, espejo pues tales conceptos aparecen en la descripción de Sahagún de lo que es el sabio nahua, el filósofo, por lo que no es extraño que tales personas lo que valoran es “la buena doctrina, y el aprouechamjento en la virtud y la reuerencia, y el temor y la humjldad, y paz es la verdadera nobleza, y la verdadera generosidad” (López Austin, 1985: 75).

Se invita a los varones y a las mujeres que se educan en el *Calmécac* a no ser disolutos o desvergonzados a evitar el mal ejemplo y las malas costumbres, así evitar desviarse o tropezar en su camino para sólo buscar someterse al dios protector, ser compañeros de los dioses y participar de la armonía dinámica del universo, la religión de los nahuas nos habla de una comunión con lo divino lo que da sentido y consistencia a las relaciones humanas dentro de una comunidad en donde lo educativo y religioso se convierten en piedras angulares de sus concepciones, ya que la explicación del hombre parte de los dioses y una concepción estructurada del universo que descubrimos en sus mitologías y se expresa en formulas religiosas y rituales, que nos llevan al plano de lo simbólico.

Podemos afirmar que tanto el *Calmécac* como el *Telpochcalli* en cuando instituciones educativas “eran instituciones de primer nivel en las que se formaba el rostro de los jóvenes con un contenido humanístico que los llevaba a ser buenos ciudadanos por tradición y generación” (Hernández; 2013: 41). A diferencia del *Telpochcalli*, consagrado a *Tezcatlipoca*, que formaba para la milicia además de impartir varios talleres para trabajos manuales, la enseñanza en el *Calmécac*, consagrado a *Quetzalcóatl*, tenía un sentido más político y teológico, se buscaba educar a los gobernantes y a los sacerdotes, dentro de los cuales se encontraban los sabios nahuas. Esta diferencia no es tan relevante, ya que al sabio nahua no le interesaba el origen familiar de cada niño, la educación se impartía por igual a todos a fin de sujetarlos al conocimiento más elevado de la comunidad “la finalidad era evitar los vicios de los jóvenes y así mantener limpia y sana

a la sociedad” (Hernández; 2013: 43), además de ejercitar a los jóvenes en las artes militares, eclesiásticas y astrológicas, así tenemos el siguiente testimonio:

“Les enseñaban a los muchachos a hablar bien y a saludar y a hacer reverencia...

Les enseñaban todos los versos de cantos para cantar, que se llamaban cantos divinos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres...

Y más, les enseñaban la astrología indiana y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años...”

(Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 329 citado en León-Portilla; 2017: 277)

En la tradición educativa de los nahuas hay un amplio manejo de los cálculos matemáticos lo que era exigencia de sus elevadas concepciones astronómicas que permitía el estudio de los libros o códices de los años, *Xiuhámatl*, que en los nahuas son contenidos de estudio para los conocimientos de la vida en sociedad que deja ver en el pensamiento de los nahuas una gran sistematización y abstracción del conocimiento que se proyecta en la existencia de la comunidad, en donde se vive con un rostro y un corazón, tal es el ideal del hombre maduro para los nahuas:

“El hombre maduro:

un corazón firme como la piedra,

un rostro sabio,

dueño de una cara, un corazón,

hábil y comprensivo.”

(*Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VI f. 215; *API*, 64 en León-Portilla; 2017: 279-280)

Hay un sentido profundo en la formación de los aspectos físicos y psicológicos de los nahuas, se pretende que cada miembro de la comunidad se desarrolle, forme su rostro y su corazón, adquiriera una personalidad para después integrarse a la vida de la comunidad con una fineza de rostro y una firmeza de corazón, el hombre adulto no sólo era hombre de bien en su casa a su vez lo era en su comunidad. “La cultura náhuatl fue excepcional con las escuelas del *Telpochcalli* y el *Calmecac* para formar rostros y corazones en los jóvenes para servir al pueblo” (Hernández; 2013: 281).

CONCLUSIÓN

A partir de lo expuesto en nuestro presente capítulo podemos afirmar que, entendemos la filosofía como el oficio de preguntar, saber cuestionarnos sobre aquello que nos rodea y aquello que somos, lo que constituye nuestra condición humana, el filósofo interroga por oficio, ante tal posición acerca de la filosofía podemos afirmar que los antiguos mexicanos construyeron una filosofía, es decir, se plantearon preguntas fundamentales y las buscaron responder desde su manera de interpretar la realidad, que expresaron y ha llegado a nosotros a través del camino de lo simbólico de “la flor y el canto”, *in xóchitl in cuícatl* lo único verdadero en la tierra, su poesía cargada de elementos metafóricos, que nos presenta su cosmogonía y antropología filosófica construida por el *tlatimini*, el sabio nahua o filósofo, que como médico compasivo guía a los hombres para que se formaran un “rostro” firme y un corazón “recto” por la educación a la que cualquier miembro del pueblo Náhuatl tenía derecho ya sea en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli*, sin importar su condición social se podía acceder a la institución educativa que permitiría la formación de los jóvenes *macehuales*.

A partir de las preguntas que vamos planteando desde nuestra manera de comprender e interpretar el mundo y las respuestas a que dan lugar, la filosofía ha tenido la función de ofrecer una orientación al hombre, dotar de sentido su existencia, pensar las cuestiones fundamentales de la vida y buscar soluciones ante los conflictos de la sociedad vía el conocimiento que se fundamenta en el preguntar, el diálogo crítico, la imaginación creadora que de manera continua se ha servido de la poesía y los mitos para construir una concepción del mundo, de la vida y de la educación que nos habla de un ideal de ser humano y de sociedad, tal como se ha expuesto en el pensamiento de los nahuas, que tienen un modelo de educación y un ideal de ser humano, una manera de ser persona, expresada en *in ixtli in yóllotl*, “rostro y corazón”, los *macehuales* son guiados en su educación y la formación de su personalidad por el *tlatimini*, si bien la educación se inicia en la casa con la familia esta se continua en las instituciones educativas propia de los nahuas, el *Calmécac* y el *Telpochcalli*.

CAPÍTULO 3

LA DUALIDAD, EL UNIVERSO Y EL SER HUMANO

INTRODUCCIÓN

En el desarrollo que sigue de nuestra investigación se hará una reconstrucción de los mitos nahuas que muestran su cosmología y antropología, su peculiar visión respecto al hombre y el universo, se analizarán tres mitos nahuas que nos permitirán ver la comprensión que se tenía del ser humano y su relación con lo divino. Para ello, en el primer apartado del presente capítulo, se hace la propuesta de un análisis de los mitos desde el modelo de la triple sutileza, esto nos permite atender a la parte sintáctica, después se verá la coherencia interna del mito de acuerdo al lenguaje y las narraciones que lo constituyen que es la parte referente a la semántica. Y finalmente aventuraremos una interpretación que se buscará sea moderada, congruente, consistente con ciertos límites y cuya validez se justificará desde la intención del autor y nuestro contexto como lectores para encontrar la proporción de sentido que subyace al texto mítico que nos ocupa, el significado oculto más allá del manifiesto, lo que se corresponde con la parte pragmática o aplicación, que consideramos es el aspecto fundamental en el ejercicio hermenéutico que a su vez es dialógico, fruto de la sutileza que es la capacidad del juicio de hacer distinciones, de analizar y someter a la crítica las propuestas interpretativas. Se buscará generar un diálogo con los mitos, buscar que nos digan algo, sin caer en interpretaciones cerradas o relativistas se buscará la moderación de un límite, ya que no es posible validar una sola propuesta de interpretación o decir que toda propuesta interpretativa tiene el mismo valor. Lo que es coherente con nuestro modelo hermenéutico propuesto que es analógico y desmitologizador.

En tres de los apartados de nuestro capítulo se analizarán respectivamente el mito de los Soles, el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* y el robo del maíz, por ser mitos fundacionales del universo, del hombre y de nuestro alimento, el maíz, los aspectos fundamentales para poder construir una cultura, levantar una civilización desde una manera particular de enfrentar la realidad, que en el caso de los nahuas tiene una construcción simbólica profunda que habla de una manera muy propia de orientar y dar sentido a la vida desde lo mítico, cada mito nos llevará a la comprensión de un aspecto de la dinámica existencial que el *tlamatini* expresa por la flor y el canto, lo único verdadero en la tierra. En el presente capítulo se aborda una categoría fundamental en la concepción nahuátl, que va más allá de su carácter religioso o metafísico, *Ometéotl*, el Señor dual y verdadero dios por quien se vive, que tiene varias designaciones y desdoblamientos presentes en el Panteón del México Antiguo, elemento primordial en las narraciones míticas que se analizarán, ya que en principio nos habla de esos elementos en discordia y contrarios,

que terminan por amalgamarse, unirse, entran en armonía y dan lugar a una nueva forma de vida y de existencia en todo aquello que nos rodea y forma parte de nuestro universo que si bien ya se encuentra terminado en esta época, a un no se termina la gestación completa en el devenir del universo que para el nahua es siempre un movimiento cíclico permanente como se verá en el mito de los Soles y no es extraño que nuestro Sol, el quinto, es designado por los sabios nahuas como el Sol Movimiento.

3.1 CRITERIOS DE INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS.

En este primer apartado, de nuestro tercer capítulo, se presentarán los criterios de análisis hermenéutico desde la analogía y la demitologización que utilizaremos para abordar los mitos de los nahuas que nos hablan de su cosmología y antropología, buscaremos entablar un diálogo con el mito, ya que “el camino a la verdad es la conversación” (Gadamer; 2004: 206). Interpretar las metáforas y los símbolos que encontramos en los mitos de manera analógica y como tarea de desmitologización es pertinente para acceder a la riqueza del imaginario que nos habla de una determinada identidad y significado para un pueblo o para un individuo, estudiar los mitos por sí mismos nos pone ante toda la riqueza simbólica que albergan, la creación de lo poético, sin perder de vista el referente se puede orientar al estudiante a entender el sentido humano y filosófico que brindan las expresiones simbólicas, “el mito vuelve a situar la experiencia del hombre en un todo que recibe del relato orientación y sentido” (Ricoeur; 2011: 171), de manera especial en los temas vitales de la existencia desde lo mítico en relación con lo ético como la cuestión en torno a la muerte, aspecto que se ha mencionado en nuestros capítulos anteriores.

La hermenéutica analógica como elemento metodológico nos ayuda a contextualizar lo que se quiere comprender pues sus criterios de interpretación nos guían para orientar el contenido de los temas sin caer en una visión única y cerrada, pero también evitando las interpretaciones relativistas y extremas, los dos puntos que buscamos evitar en nuestro ejercicio de interpretación.

El hombre necesita generar mediaciones metafóricas o simbólicas para entender el sentido de su existencia, necesita de una hermenéutica para interpretarse a sí mismo y entender su medio cultural, ya que “el hombre ha desarrollado una nueva fórmula [ausente en el mundo animal]: inteligencia e imaginación simbólicas” (Cassirer; 1968: 33). Lo que se encuentra presente en el plano de lo axiológico, así toda persona para formar valores y virtudes éticas necesita reflexionar críticamente, comprender y orientar su conducta que nosotros proponemos desde lo mítico como clara expresión de su construcción simbólica, que en Cassirer aparece al lado de las otras formas simbólicas que el hombre ha desarrollado para generar la cultura y que ya se han mencionado con anterioridad: el lenguaje, el arte, la religión, la historia y la ciencia.

Aplicaremos el modelo de la hermenéutica analógica a la interpretación de los mitos a partir de los tres criterios o tres modos de sutileza para la interpretación y la contextualización de aquello que buscamos interpretar. La sutileza se vuelve un componente indispensable en la interpretación, ya que ahí donde sólo se ve una o dos lecturas posibles, la sutileza nos puede conducir a una tercera posibilidad, idea presente en Juan Duns Escoto, llamado el “Doctor Sutil”, si se aplica de manera adecuada la sutileza puede llevarnos a una mayor precisión y síntesis.

En hermenéutica los tres criterios de sutileza son: primero la implicación o momento de sintaxis (*subtilitas implicandi*), de manera posterior la explicación o momento de semántica (*subtilitas explicandi*) y finalmente la aplicación o pragmática (*subtilitas applicandi*). Estos criterios funcionan como elementos regulativos dentro de la interpretación y nos permiten sujetar la polisemia o evitar caer en una sola interpretación que se dé como válida. Gadamer señala que las tres formas de sutileza reciben “el nombre de *subtilitas* esto es que se comprenden menos como un método disponible que como un saber hacer que requiere una particular finura de espíritu” (2005: 378).

El primer criterio o sutileza tiene que ver con el significado textual o intratextual (al interior del texto) que incluso puede llegar a ser intertextual (relación con otros textos), la formación sintáctica es implicativa de manera fundamental. “La implicación es eminentemente sintáctica, por eso la hacemos corresponder con esa dimensión semiótica, y en verdad ocupa el primer lugar” (Beuchot; 2005a; 25). A este primer nivel sintáctico corresponde a la pura coherencia, sin este primer paso no es posible llegar a lo semántico y lo pragmático, en la implicación se trata de reconstruir el mito, lo que de hecho es un elemento necesario de la conversación, “para ser capaz de conversar hay que saber escuchar” (Gadamer; 2004: 2008), para buscar una interpretación de lo mítico en principio se debe tratar de escucharlo, dejar que nos hable, que nos interpele, que nos diga algo, sólo así es posible conversar con él.

La explicación o semántica va al significado directo del texto y su relación directa con la realidad, con otros objetos, que nos descubren el mundo del texto no como sentido sino como referencia, cuál es su referente real o imaginario, podemos decir que se nos descubre el mundo del texto en correspondencia con la realidad o con algún mundo posible al que el texto está haciendo referencia o que el mismo texto está construyendo. Por último, la aplicación o pragmática toma en cuenta la intencionalidad de los intérpretes con el autor, al que se coloca dentro de su contexto histórico y cultural, para llegar a una cierta objetividad del texto, pero ya no es sólo el autor o sólo el intérprete son ambos en diálogo que buscan una cierta argumentación y persuasión de lo que se ha interpretado, aun con elementos extratextuales que pueden ser subjetivos o colectivos. Así entendemos que “la hermenéutica estuvo, en la tradición, asociada a la sutileza”

(Beuchot; 2005a; 17) y que hoy podemos seguir trabajando el método hermenéutico desde la sutileza y sus tres dimensiones de implicación, explicación y aplicación.

La aplicación o *subtilitas applicandi* se puede entender como traducción, un intento por trasladar a uno la intención del autor, lo que presupone en primer lugar la labor sintáctica y semántica para tratar de llegar lo mejor posible a la intención del autor. “Comprender es siempre también aplicar” (Gadamer; 2005; 380). Lo que nos lleva a evitar una metodología cerrada y fija, ya que nuestro comprender se va ampliando de manera permanente vía el análisis y la síntesis, la inducción y la deducción, sin quedarse en ningún punto, lo que permite que podamos rescatar el método abductivo, que de acuerdo al *Compendio de lógica, argumentación y retórica* se puede entender como “el proceso de razonamiento mediante el cual se construyen explicaciones para observaciones sorprendentes, esto es, para hechos novedosos o anómalos” (2016:17), lo que buscamos rescatar en este método es que se argumenta una hipótesis interpretativa, “y por ello cabe hablar de pregunta hermenéutica, de juicio hermenéutico –que puede ser tesis o hipótesis- y de argumentación hermenéutica, en la que el principal argumento o tópico es mostrar la validez de la contextualización realizada” (Beuchot; 2005a; 26). Una considerable parte de nuestros saberes se basan en el procedimiento abductivo, de manera particular la comunidad científica emplea esta forma de razonamiento ya que se aventura a lanzar hipótesis explicativas, que también se pueden llamar conjeturas, que conducen a determinadas conclusiones para después realizar más inferencias.

El acto interpretativo es abductivo, ya que el intérprete se enfrenta a un texto y elabora una interpretación de acuerdo a la cual se da el sentido del texto y que nos conduce al mundo del texto, aquí “comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada” (Gadamer; 2005: 383), pero no se debe de olvidar que “un saber general que no sepa aplicarse a la situación concreta carecería de todo sentido, e incluso amenazaría con ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación” (Gadamer; 2005: 384). La interpretación infinita se limita por el contexto, con lo que evitamos el no oír o el oír mal ya que “sólo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro” (Gadamer; 2004: 209). Aunque ese otro sea un texto, en nuestro caso un texto mítico que nos habla a través de símbolos que piden ser interpretados, que en principio nos llevan a la escucha y el diálogo sin lo cual no es posible la comprensión.

El concepto de comprensión en la hermenéutica gadameriana sostiene que todos los individuos construimos nuestro mundo y ampliamos nuestros horizontes sólo en relación con el otro vía el lenguaje vivo que es la conversación, aunque “hay circunstancias sociales objetivas que pueden atrofiar el lenguaje, ese lenguaje que es

hablar-a-alguien y contestar-a-alguien y que llamamos conversación” (Gadamer; 2004: 209), más allá del malentendido lingüístico, tenemos la falta de disposición para conversar, ya que el diálogo depende de la apertura de cada uno de los dialogantes para que la conversación pueda mantenerse en un ir y venir, a manera de un péndulo que se va ampliando o cerrando de acuerdo a las condiciones mismas del diálogo, “cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan” (Gadamer; 2004: 205). El otro se convierte en una especie de amplitud de nuestra individualidad con la posibilidad de llegar a un acuerdo al que la razón nos invita.

Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de enseñarnos algo nuevo, sino encontrar en el otro algo que no habíamos encontrado en nuestra experiencia del mundo, el diálogo es la mayéutica que nos permite descubrirnos a nosotros mismo, tiene una fuerza transformadora, pero que en la tarea de la enseñanza encuentra una dificultad especial, “el que tiene que enseñar cree que puede y debe hablar, y cuanto más consistente y sólido sea su discurso tanto mejor cree poder comunicar su doctrina. Este es el peligro de la cátedra que todos conocemos” (Gadamer; 2004: 207). La incapacidad para el diálogo por parte de los alumnos puede ser en realidad la incapacidad del docente para romper su principio de autoridad y dejar que la palabra dentro del aula e incluso más allá de ella pueda fluir, hay que dejar que el estudiante se apropie de la palabra, viva la palabra siempre de manera nueva. El docente debe abrir espacios desde los cuales el estudiante se apropie de la palabra vía el diálogo, la conversación con el otro, así la palabra se extiende, deja de estar sólo en nosotros para llegar al otro. De lo contrario se puede caer en el soliloquio, cerrado en sí mismo, que regularmente es un narcisismo que me imposibilita ver y escuchar al otro lo que es diferente a la reflexión como paso previo de la conversación, vamos de un dialogo interno al diálogo con el otro.

El lenguaje es intrínsecamente dialógico, el hablar está abierto a que se comprenda lo dicho en él y a que se pueda corresponder, en donde la actividad del preguntar está a la base de toda experiencia. “El hombre culto no es el que tiene preparada una respuesta para todo, sino aquel que sabe plantear cuestiones y dejarlas abiertas” (Grondin; 2003: 454). La conversación que busca el conocimiento de una cosa, en principio la quebranta vía la pregunta, el saber pasa por la pregunta que debe tener un sentido, una orientación de sentido, “sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta” (Gadamer; 2005: 440). Así “comprender una pregunta quiere decir preguntarla. Comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta” (Gadamer; 2005: 454). De ahí la importancia del sentido de nuestras preguntas en el ejercicio de la enseñanza que busca ser dialógica, abrir la conversación, que intenta despertar el intercambio de la palabra en quienes participan del hecho educativo.

Lo que buscamos es generar un diálogo dentro del aula al reflexionar y dialogar sobre el mito, que nos presenta los tres elementos que intervienen en la interpretación, “en el acto interpretativo confluyen el autor y el lector, y el texto es el terreno en que se dan cita” (Beuchot; 2005: 27), para no privilegiar una interpretación subjetiva que sólo se apoya en el lector ni privilegiar una interpretación objetiva que se apoya sólo en el autor se deben de considerar los tres criterios o sutilezas para aplicarlos al texto y que el conocimiento se contextualice y se dialogue, entre autor e intérpretes, profesor y alumnos, así la comprensión se entiende en un sentido dinámico, se profundiza un poco más, en donde “la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación” (Gadamer; 2005: 379), ya que es el punto de encuentro entre la intencionalidad del autor y la intencionalidad del lector que tiene como elemento central el texto, la tarea del lector es decodificar el contenido significativo que el autor dio a su texto, tratar de encontrar su sentido, pues “el sentido que se trata de comprender sólo se concreta y se completa en la interpretación, pero que al mismo tiempo esta acción interpretadora se mantiene enteramente atada al sentido del texto” (Gadamer; 2005: 405).

Los mitos que analizaremos para abordar las temáticas en torno a la construcción antropológica, cosmológica y ontológica son los de la tradición del México Antiguo que responden a determinadas perspectivas y preocupaciones que tienen un sentido de carácter filosófico en general, pero que de manera particular nos interesan desde la esfera de lo ético, en donde para formar valores y virtudes éticas la persona necesita reflexionar críticamente, así comprender y orientar su conducta de acuerdo a ciertos principios y determinadas perspectivas.

Como ejemplo de las tres formas de sutileza aplicados a la interpretación de un mito retomamos el mito del nacimiento de Eros narrado en el *Banquete*, del que ya hablamos en el primer capítulo de nuestra investigación, del mito se hace una lectura hermenéutica y es analizado por Lyotard dentro de una de sus conferencias que titula *¿Por qué desear?*, ahí se nos propone una comprensión de la filosofía y su ejercicio reflexivo a partir del análisis del mito platónico de Eros.

En la obra platónica en el primer nivel de interpretación, el de implicación o sintaxis, se narra lo que Diotima le cuenta a Sócrates sobre el nacimiento de Eros, menciona que el destino de Eros procede de la condición de sus padres Poros y Penía, por lo cual, por parte de su madre hereda ser pobre, duro, sin casa y siempre es indigente por eso duerme a cielo abierto, por parte de su padre tiene como característica estar al acecho de lo bueno y bello, es hábil cazador. En este primer nivel se da la reconstrucción del mito, se da como primer paso el análisis de los elementos que componen la narración mítica, el nacimiento de Eros que nos habla de su naturaleza doble producto de la condición de sus padres, Poros y Penia a quienes se describe.

En el segundo nivel de interpretación de explicación o semántica, el mito del nacimiento de Eros muestra la fragilidad que tiene el deseo y el amor, porque siempre están en constante construcción. Así Eros, “no es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y en otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico” (Lyotard; 1989: 83-84). En este nivel sólo se está narrando o tratando de hacer una reconstrucción del mito, aunque se empiezan a mostrar algunos símbolos que nos llevan a un primer nivel en la interpretación y comprensión de lo narrado.

La narración del nacimiento de Eros permite que se abra la reflexión sobre el deseo, o bien sobre el amor entendido como carencia y movido por el deseo de satisfacer dicha carencia, se ama por carencia en el sentido expresado por Platón, ya que es un sentimiento humano que siempre se agota o desgasta, sólo así se entiende que de manera constante se tiene que re-construir, nace y muere en un mismo día, a la vez que es rico y pobre, carente y abundante.

En el tercer nivel de interpretación de aplicación o pragmática, en su lectura del mito Lyotard lo aplica a la filosofía, con la filosofía el deseo se desdobra, se desea, por qué filosofar nos lleva a por qué desear, el deseo de la filosofía se amplía y se interroga en su mismo movimiento, al filosofar se obedece al movimiento del deseo, justo como Eros que presenta carencia y abundancia, muerte y vida, pasamos de lo que dice el texto a lo que quiere decir, a lo simbólico, nos dejamos llevar por el deseo de aquello que se quiere pero no se tiene, hay una carencia que pide ser cubierta, lo que corre a la par de la palabra, “Eros, el alma que filosofa, es por consiguiente el híbrido por excelencia, el híbrido del Rico y de la Indigencia” (Ricoeur; 2011: 29). Así “lo que quiere el filósofo no es que los deseos sean convencidos y vencidos, sino que sean examinados y reflexionados” (Lyotard; 1989: 95), se moverán siempre en la dialéctica de la presencia y la ausencia que no llega a un término, no conoce la síntesis, su vitalidad y movimiento es la tensión.

Podemos afirmar que se hace filosofía ya que existe el deseo, existe por doquier el movimiento de lo uno en busca del otro “toda obra nace del deseo, y todo deseo es a la vez rico y pobre” (Ricoeur; 2011: 30). No es arbitrario o azaroso, que en el origen de la filosofía se da la pérdida del uno, la filosofía nace en la pérdida de la unidad, “nace en el luto de la unidad, en la separación y en la incoherencia” (Lyotard; 1989: 102). De ahí podemos señalar la preocupación de los filósofos presocráticos por encontrar el principio fundador, el *arché*, aquello que da unidad a la diversidad, lo uno que veían en lo múltiple. La palabra no hace que el filósofo evite la ley del deseo, la oposición, presencia y ausencia, unidad y multiplicidad, el movimiento que nace entre los extremos, los encontramos en el centro mismo de la palabra que es diálogo y que tiene por

característica principal no llegar a un final, incluso puedo afirmar que al morir la palabra muere la condición humana que se conoce.

La palabra filosófica no se puede encerrar en un discurso “porque en la filosofía hay *philein*, amar, estar enamorado, desear” (Lyotard; 1989: 81), está siempre más acá y más allá de lo que se quiere decir, ya que no dice lo suficiente o dice demasiado de lo que sabe, como Eros es abundancia y carencia, es un hablar cargado de silencios. Ello nos llevaría a pensar que el “filosofar no sirve para nada, no conduce a nada, puesto que es un discurso que no obtiene jamás conclusiones definitivas, ya que es un deseo que se arrastra indefinidamente con su origen, un vacío que no puede llenar. Eternamente necesitado, viviendo de la palabra como de un recurso, el filósofo hace un triste papel ante sus colegas, los cuales sí tienen cosas que enseñar” (Lyotard; 1989: 146). En tal punto, se vuelve necesario recordar, que el pensamiento y la palabra sólo pueden ser verdaderos, si la realidad viene al pensamiento, si el mundo viene a la palabra. Así no es extraño que “el lenguaje y el mito, son especies próximas. En las primeras etapas de la cultura humana su relación es tan estrecha y su cooperación tan patente que resulta casi imposible separar uno de otro” (Cassirer; 1968: 95). El hombre inicia su comprensión del mundo desde los mitos que expresa a través de un lenguaje propio, por eso podemos hablar de la función mitopoyética en el lenguaje humano.

Lyotard llega a una afirmación interesante, “filosofar no es desear la sabiduría, es desear el deseo” (1989: 95) no se busca vencer o convencer los deseos sino examinarlos y pensarlos desde lo dialógico, por tanto, “filosofar es dejarse llevar por el deseo, pero recogiénolo, y está recogida corre pareja con la palabra” (Lyotard; 1989: 99). Lyotard llega a estas conclusiones desde la interpretación del mito platónico del nacimiento de Eros, el poder explicativo del mito va más allá de su literalidad y más allá de su momento histórico, nos lleva a una sabiduría nacida de la interpretación que podemos abordar desde el modelo de la triple sutileza de lo sintáctico, semántico y pragmático, que nos ayudan a evitar tanto interpretaciones cerradas y monolíticas que señalan hacia una sola interpretación, como interpretaciones tan abiertas y relativistas que cualquier interpretación es tomada o considerada como válida, “para la hermenéutica, el relativismo no debe de ser refutado, sino destruido” (Grondin; 2003: 179). Los extremos en el caso de la interpretación sobre el texto, en nuestro caso el texto mítico, nos llevan a perdernos en el trabajo de interpretación, ya que se carga a uno de los elementos del proceso interpretativo, al autor o al intérprete, debemos atender al texto pero en contexto, eso nos permitirá lanzar hipótesis posibles de interpretación y quedarnos con aquella que sea la más plausible o mejor sustentada, por eso hablamos de una interpretación proporcional, equilibrada, cauta y realista que va a lo simbólico desde una mediación analógica.

En el desarrollo que sigue de nuestra investigación se hará una reconstrucción de los mitos nahuas que muestran su cosmología, ontología y antropología esto nos permite atender a la parte sintáctica, después se verá la coherencia interna del mito de acuerdo al lenguaje y las narraciones que lo constituyen que es la parte referente a la semántica. Y finalmente aventuraremos una interpretación moderada, congruente, consistente con ciertos límites y cuya validez se justificará desde la intención del autor y nuestro contexto para encontrar la proporción de sentido que subyace al texto, lo que se corresponde con la parte pragmática, que considero es el aspecto fundamental en el ejercicio hermenéutico que a su vez es dialógico, fruto de la sutileza que es la capacidad del juicio de hacer distinciones, de analizar y someter a la crítica las propuestas interpretativas. “Se logra entender cuando se hace que un texto hable, pero el texto podrá hablar únicamente en un idioma que nos interpele. Este entender no puede efectuarse sin aplicación” (Grondin; 2003: 163), que debe buscar la moderación de un límite, ya que no es posible validar una sólo propuesta de interpretación o decir que toda propuesta interpretativa tiene el mismo valor.

Lo sintáctico, lo semántico y lo pragmático nos acerca al modelo de la *phrónesis*, “pues el preguntar acerca del texto, deliberar para proponer hipótesis y elegir las más viables es el procedimiento de esta virtud” (Beuchot; 2006: 14), que es mediadora entre los extremos, al distinguir separa y une para llegar a una posición equilibrada, en donde el equilibrio no es fijo sino dinámico, se moverá hacia alguno de los extremos de acuerdo a las condiciones de la interpretación misma del texto que “tiene, en situación normal, un sentido y una referencia. Sentido, en cuanto susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee o lo ve o lo escucha; referencia, en cuanto apunta a un mundo, sea real o ficticio, producido por el texto mismo” (Beuchot; 2005a: 30-31). La hermenéutica analógica como postura realista moderada presenta un predominio de la diferencia sobre la identidad. Para tal tarea, rescatamos los criterios de la triple sutileza y los llevamos al terreno de lo mítico en el México antiguo, ya que hemos visto en los mitos una fuente permanente de significación humana, empiezan hablando de lo incomprensible para hacerlo comprensible, nuestra tarea es descifrar lo oculto que ellos alojan en sus narraciones, su complejidad simbólica que es entramado de significaciones que piden ser interpretados y contextualizados para abrir el diálogo entre intérpretes que en principio deben esforzarse en escucharse.

3.2 EL ORIGEN DEL UNIVERSO: EL MITO DE LOS SOLES

3.2.1 AL INICIO DE TODO

El mundo del México antiguo está lleno de mitos, nosotros “penetramos en las aguas de la mitología indígena con el placer de sumergirnos en la belleza creativa de los pueblos constructores” (López Austin; 2015: 19), que nos hablan de la fusión de la realidad con

una comprensión simbólica del mundo, en donde de manera casi natural, como todas las grandes civilizaciones del pasado, los nahuas se preguntaron por el origen del mundo, entendido como todo aquello que les rodeaba, incluido por supuesto el mismo ser humano quien va en busca de su principio, de su génesis, lo que es “una preocupación de estos hombres por ellos mismos y un intento de explicar su ser en el mundo” (De la Garza; 1978:19). Al preguntarse por su origen cualquier pueblo elabora ya una de las preguntas fundamentales en su pensamiento, que hemos justificado como saber filosófico, ya en el capítulo anterior se ha caracterizado de manera clara que la tarea principal de la filosofía es un oficio, el oficio de preguntar, así al analizar las primeras grandes cuestiones que las civilizaciones antiguas se plantean penetramos en su filosofía y “el estudio de las *filosofías de los pueblos originarios* abre diversas posibilidades para entender el sentido de la existencia humana” (González Romero; 2021: 19). Pero, cómo entendió el pueblo nahua su origen para dar un fundamento a su existencia, para los nahuas el mundo había existido en varias ocasiones, en épocas anteriores a la nuestra, y su desarrollo se correspondía con determinados ciclos, épocas, edades o Soles, que se nos narran en los *Anales de Cuauhtitlán*, en relación con nuestro modelo de interpretación en primer lugar se analizará la implicación que es la narración tal cual, es decir se presentará el mito tal como aparece en los *Anales*, que al inicio nos dicen:

“Se refería, se decía

que así hubo ya antes cuatro vidas,

y que ésta era la quinta edad.

Como lo sabían los viejos,

en el año 1-Conejo

se cimentó la tierra y el cielo.

Y así lo sabían,

que cuando se cimentó la tierra y el cielo,

habían existido ya cuatro clases de hombres,

cuatro clases de vidas.

Sabían igualmente que cada una de ellas

había existido en un Sol [una edad]”.

(*Anales de Cuauhtitlán* fol. 2 en León-Portilla; 2001: 16-17)

Antes de la fundación de nuestra edad ya habían existido otras edades cada una con sus características propias. Con anterioridad del “cimiento de la tierra y el cielo” nuestro momento de existencia, en su conjunto habían existido cuatro clases de hombres y cuatro clases de vidas anteriores y diferentes a nuestra época, a cada edad se le denominó “Sol” y su historia era una especie de espiral ascendente, eran ciclos, semejantes a la idea de historia de Hegel, en donde los seres humanos, las plantas y los alimentos entraron en un proceso de transformación. El agua, la tierra, el fuego y el viento, fuerzas primordiales también identificadas en la tradición presocrática de la antigua Grecia que buscaba el principio fundamentador de todas las cosas, son las fuerzas que están presentes en cada uno de los Soles hasta la llegada de la Quinta Época la del “Sol de Movimiento”. Pero iniciemos con la primera edad:

“Y decían que a los primeros hombres

su dios los hizo, los forjó de ceniza.

Esto lo atribuían a Quetzalcóatl,

Cuyo signo es 7-Viento,

Él los hizo, él los inventó.

El primer Sol [edad] que fue cimentado,

Su signo fue 4-Agua

se llamó Sol de Agua.

En él sucedió

que todo se lo llevó el agua.

Las gentes se convirtieron en peces”.

(*Anales de Cuauhtitlán* fol. 2 en León-Portilla; 2001: 17)

En el primer Sol los hombres son hechos de ceniza por *Quetzalcóatl* quien tiene por signo el viento, pero para la primera edad el signo que la representa es el agua que “todo se lo llevó”, una clara alusión a un tipo de inundación o diluvio, que encontramos entre otras referencias en la tradición bíblica del Génesis, el Poema de Gilgamesh o la narración griega de Zeus que castiga la maldad de los hombres con un diluvio, el “mito de destrucción-construcción por el agua, aparece en múltiples versiones, tanto en la antigüedad como en el presente” (López Austin; 2015: 61); una diferencia que debemos hacer notar en la narración del mito de los Soles es que en esta edad donde el agua arrasa

con todo no se hace señalamiento alguno a la maldad humana y si se habla de la transformación de los hombres en peces, es interesante lo que comenta al respecto Alfredo López Austin al señalar que “en Mesoamérica, el diluvio tiene otro carácter: lleva en sí mismo los dos pasos de un mismo proceso: la destrucción/reconstrucción del mecanismo que permitirá el juego entre los opuestos complementarios generadores de la dinámica y, en el mismo sentido, la instalación del mecanismo por medio del cual los dioses-tiempo visitarán el mundo en los ciclos permanentes de sus arribos” (2015: 60). Además, si pensamos que de acuerdo a las teorías sobre el origen de la vida esta se inició en principio en el agua, en los mares, tiene mucho sentido que el primer Sol este marcado por el agua y que los hombres sean peces, así el agua marca la primer edad. Diferente a la siguiente de la que se nos dice que:

“Se cimentó luego el segundo Sol [edad].

Su signo era 4-Tigre.

Se llama Sol de Tigre.

En él sucedió

que se oprimió el cielo,

el Sol no seguía su camino...

Y en este Sol vivían los gigantes.

Decían los viejos

que los gigantes así se saludaban:

“no se caiga usted”,

porque quien se caía,

se caía para siempre”.

(*Anales de Cuauhtitlán* fol. 2 en León-Portilla; 2001: 17)

En la segunda época, podemos resaltar dos elementos, el primero es que “se oprimió el cielo”, parece que aquí el día dura muy poco en relación con la noche “ya que el sol no seguía su camino”, de lo que podemos inferir que muy rápido se hacía de noche momento que aprovechaban los tigres para comerse a los hombres, a pesar de que estos son gigantes, ya que “en este Sol vivían los gigantes” que a pesar de semejante condición que nos hace pensar en la fortaleza, fueron seres muy frágiles, pues si alguno se caía “se

caía para siempre”, la imagen del gigante y su condición de fragilidad nos presenta de nuevo un juego doble donde la fortaleza aparece al lado de la fragilidad, que además nos muestra su condición temporal como breve durante el periodo del día. Después en la siguiente época:

“Se cimentó luego el tercer Sol.

Su signo era 4-Lluvia.

Se decía Sol de Lluvia [fuego].

Sucedió que durante él llovió fuego,

los que en él vivían se quemaron.

Y durante él llovió también arena.

Y decían que en él

llovieron las piedrazuelas que vemos,

que hirvió la piedra *tezontle*

y entonces se enrojecieron los peñascos”.

(*Anales de Cuauhtitlán* fol. 2 en León-Portilla; 2001: 17-18)

En el tercer sol, la época del fuego, el autor nos describe una lluvia de fuego y arena, que hizo que hirviera el *tezontle* y que se enrojecieran los peñascos, lo que claramente se hace es describirnos una erupción volcánica, las características que se nos dan de la época se corresponde con la expulsión del magma de un volcán en actividad, que seguramente es visto como un cataclismo, podemos pensar que la narración mítica se basa en un hecho histórico, probablemente el autor del mito vio la actividad de un volcán, un hecho sin duda impresionante y enigmático para quien lo contempla, así se entiende la causa de que se conozca esta época como época de fuego, aquí es interesante que se introduce el segundo y tercer elemento, si bien aparece el fuego este se acompaña de arena y peñascos es decir de tierra, tenemos ahora los tres elementos primordiales, el fuego y la tierra que se unen al elemento de la primera época que corresponde al agua, no se puede dejar de mencionar que este elemento antecede al fuego y la tierra, de nuevo la idea de que la vida tiene su origen en el agua. En la siguiente época se une otro elemento primordial:

“Su signo era 4-Viento.

Se cimiento luego el cuarto Sol,
se decía Sol de Viento.
Durante él todo fue llevado por el viento.
Todos se volvieron monos.
Por los montes se esparcieron,
se fueron a vivir los hombres-monos”.

(*Anales de Cuauhtitlán* fol. 2 en León-Portilla; 2001: 18)

En el cuarto Sol su signo es el viento, así se conforman las cuatro épocas que nos presentan los cuatro elementos que inician con el agua, después vienen fuego y tierra, finalmente el aire que se presenta en el viento. A la par del cambio de los elementos en cada época, el hombre va sufriendo transformaciones. En la primera época el hombre es forjado de la ceniza pero a causa del agua que todo se lleva se convirtió en pez, en la siguiente época el hombre es un gigante, pero frágil en su constitución, mientras que la época del Sol de Lluvia el hombre es devorado por el fuego. En el cuarto Sol el hombre vive en los montes como “hombre-mono”. En cada Sol el hombre va transitando del agua al fuego y la tierra para finalmente llegar al viento, para vivir en los montes y es curioso que en este último Sol el hombre se equipara a los monos, se nos habla de “hombres- monos” que habitan los montes. Finalmente llegamos a nuestra época:

“El Quinto Sol:

4-Movimiento su signo.

Se llama Sol de Movimiento,
porque se mueve, sigue su camino.
Y como andan diciendo los viejos,
en el habrá movimientos de tierra,
habrá hambre
y así pereceremos.
En el año 13-Caña,
se dice que vino a existir

nació el Sol que ahora existe...”

(*Anales de Cuauhtitlán* fol. 2 en León-Portilla; 2001: 19)

En primer lugar el signo de la época a la que pertenecemos es la del movimiento, aventurando una primera interpretación parece que fue necesaria la constitución de los primeros elementos primordiales, agua, fuego, tierra y viento para que en nuestra época sucediera el movimiento, ya que es un hecho que no aparece en las épocas anteriores, a diferencia de la nuestra que “se mueve, sigue su camino”. Pero se agrega otro elemento importante, en la edad del “Sol de Movimiento” el hombre ha cambiado, se ha modificado y se presenta como lo conocemos, ya no es de ceniza, no es un pez, no es un gigante, ni es un mono, pero este hombre ya constituido deberá enfrentar las calamidades del quinto Sol que lo llevaran a su desaparición. Las catástrofes de su destrucción serán los terremotos y las hambrunas, nos muestra que desde este tiempo mítico los terremotos han sido una constatación en el Valle de México y la amenaza ante la escasez de alimentos que se presenta en otras tradiciones, el Hambre es uno de los Jinetes del Apocalipsis judeocristiano.

El mito de los cinco Soles cosmogónicos o Leyenda de los Soles, nos presenta una serie de elementos referentes a la concepción de los nahuas respecto al universo, su origen y su cambio, se presenta una dialéctica “de la lucha de los contrarios, encarnados en fuerzas divinas antagónicas” (De la Garza; 1978: 20) que se manifiestan en la naturaleza y que llevan a la transformación, se presentan ciclos que nos hablan de un cambio en donde actúan las fuerzas cósmicas que transforman el mundo, al hombre y su alimentación.

Podemos notar en la narración mítica que los ciclos de cada época o Sol no son repeticiones idénticas de la historia, un eterno retorno de lo mismo, más acorde a la visión hegeliana de la historia, el nuevo ciclo es un espiral ascendente que va presentando formas mejores que superan la anterior, como es el caso del ser humano que pasa de la destrucción por agua, a la destrucción por fuego para finalmente llegar al Sol de Movimiento, lo que nos permite pensar acerca de la función o tarea del individuo y del grupo humano dentro del concierto de la creación.

En cada edad siempre se presentó un elemento latente de cambio que culmina en una transformación de lo que se conoce, cada Sol es diferente y nuevo con respecto al anterior, sin embargo se guarda una cierta continuidad temporal que tienen como eje la tensión entre las cuatro fuerzas cósmicas elementales: agua, fuego, tierra y viento, que en la tradición nahua a su vez hace referencia a los cuatro rumbos del universo, que más allá de nuestra perspectiva de los cuatro puntos cardinales, para los nahuas representan un cuadrante del espacio del universo en donde sucede la lucha de las fuerzas cósmicas, “en un combate que se desarrolla en cada uno de los soles, desde los cuatro rumbos del

mundo y por medio de una oposición de elementos, se va desarrollando por ciclos la historia del cosmos tal como la vieron los nahuas” (León-Portilla; 2017: 157). Lo que permitió a los *tlamatinimi* tener un fundamento del universo y una visión temporal del mundo a partir de la lucha entre los elementos primordiales, mismos elementos que encontramos en la tradición Griega de manera completa en la propuesta de Empédocles y como señala Mircea Eliade “la antropología filosófica tendría algo que aprender de la valoración que el hombre presocrático (dicho de otro modo, el hombre tradicional) dio a su situación en el universo” (2015: 13). Más allá de los problemas de la metafísica presocrática se piensa en el conocimiento de una ontología arcaica como la que se presenta en los sabios nahuas y su mito cosmogónico de los Soles.

3.2.2 LA EXISTENCIA DE VARIOS SOLES

Ahora en nuestro análisis del mito abordaremos el aspecto de la explicación o semántica, veremos la relación del mito con su realidad, es decir su contexto y con otros textos que nos narran el mito cosmogónico de los Soles, para lo cual nos apoyaremos en varios textos que nos permitirán tener un referente del mito que nos habla de la cosmovisión de los nahuas, pero “dicha *visión de mundo o cosmovisión* no ha de entenderse puramente como un entramado conceptual o abstracto, sino que se relaciona con las condiciones materiales y ambientales existentes” (González Romero; 2021: 29). Con la reconstrucción del mito de los Soles podemos ver con claridad en el sentir de los nahuas una forma de comunidad o de unión con lo divino, lo que se proyectó en sus relaciones interhumanas de manera especial en aquellas prácticas que tenían un acento ritual que no es sino la expresión del mito que tuvo una directriz muy clara “una explicación del mundo y del hombre a partir de los dioses; una concepción estructurada del universo que se manifiesta en los mitos, en las fórmulas religiosas y en las mismas prácticas rituales” (De la Garza; 1978:15). Claro que en la relación de mito y rito siempre hay una unión natural en donde uno puede seguir existiendo gracias al otro, su relación tiene un carácter indisoluble, además como nos señala Eliade “todos los rituales imitan un arquetipo divino y que su reactualización continua ocurre en el mismo instante mítico atemporal” (2015: 92), no olvidemos que el mito, y ahora agregamos el rito, se encuentran en un tiempo que no corresponde con el de la tradición del historicismo crítico, su tiempo no es el profano sino el sagrado.

El mito que nos ocupa revistió una gran importancia en la comprensión del mundo y la construcción del universo para el pueblo nahua, la mejor prueba de ello son las múltiples versiones que del mito existen y los estudios a que dio lugar, en donde destacan importantes autores durante la colonia como Clavijero, Boturini, León y Gama, Veytia y el Barón de Humboldt. De manea posterior en el siglo XIX también hay importantes pensadores que comentan y tratan de interpretar el mito como Chavero, Orozco y Berra, Peñafiel y del Paso y Troncoso. Así no es raro encontrar diferentes versiones del mito

que nos muestran la manera en que se construyó el fundamento del mundo y la comprensión de la armonía de contrarios a partir de los elementos primordiales, los dos aspectos que trataremos de rescatar del mito de los Soles que de hecho por sí mismos serían temas suficiente para una investigación aparte, en consecuencia sólo se darán señalamientos generales y se indicaran elementos comparativos entre algunas narraciones del mito para indicar similitudes y diferencias.

En primer lugar es importante mencionar que el mito es abordado con gran profundidad por Alfredo Chavero quien realiza un análisis a la Piedra del Sol, esta pieza arqueológica es la que más interés ha causado entre los estudiosos del mito, el monolito les habla de la cosmogonía nahua y por eso es el primer testimonio de la cosmogonía que ahora nos ocupa, en ese orden y de acuerdo a Roberto Moreno de los Arcos (Cfr. 1967: 185-187), en segundo lugar tenemos la obra de Fray Andrés de Olmos *Historia de los mexicanos por sus pinturas*; a la que sigue *Histoyre du Mechique* escrito español traducido al francés atribuido a Olmos; posteriormente la obra de Fray Toribio de Benavente *Memoriales*; en quinto lugar Francisco del Paso y Troncoso nos da a conocer *Legenda de los Soles. Escrito de 1558*; continua el *Códice Vaticano A 3738*; en séptimo lugar se presentan los *Anales de Cuauhtitlán* de donde nosotros hemos tomado el mito de los Soles y que posteriormente explicaré porqué de tal decisión. En octavo lugar *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, a la que sigue *Sumaria relación* de Fernando de Alva Ixclilxóchitl y finalmente del mismo autor *Historia Chichimeca* e *Historia de la nación Chichimeca*.

Roberto Moreno señala que pueden encontrarse más de ocho diferentes referencias al mito además de las que se han presentado, pero las que se han enunciado son las más antiguas y que “en su esencia, el mito de los cinco Soles cosmogónicos postula, para explicar el devenir del universo y la aparición del hombre, una sucesión ordenada de edades del mundo” (Moreno; 1967: 187). Siempre se debe tener presente que la sucesión de los Soles se corresponde a una lucha de contrarios en donde el papel de los elementos primordiales es fundamental para comprender el acaecer temporal del hombre y del mundo, ya que cada época es destruida por un cataclismo, que sumando a la narración de los *Anales de Cuauhtitlán* y las otras narraciones que hemos mencionado, ahora podemos llamar por su nombre; *Atonaliub* es la época que es destruida por el agua; la época en donde todo es arrasado por fuertes vientos se llama *Ehecatonatiub*; mientras que la época que perece bajo el poder del fuego se denomina *Tletonatiub*; y, la época en donde todo desaparece por la fuerza de la tierra, temblores y terremotos, se llama *Tlalchitonaliub*.

Las diferentes versaciones del mito nos presentan elementos fragmentados e incompletos, de hecho podemos encontrar imprecisiones e incluso contradicciones en las distintas tradiciones de la narración de los Soles, ya que “no podemos reducir el mito

a ciertos elementos estáticos fijos, sino intentar captar su vida interna, su movilidad y su versatilidad, sus principios dinámicos” (Cassirer; 1967: 67), el mito en general atrapa el mundo de manera diferente a nuestros procesos de sistematización y análisis, nuestra intención ante el mito de los Soles no es dar unidad y coherencia a lo que se nos narra, pero es importante hacer algunos señalamiento de lo que se nos narra desde las diferentes tradiciones y para tener una mejor comprensión de lo que se nos ha presentado en los *Anales de Cuautitlán*, vamos de la implicación a la explicación

En primer lugar se hablará de los distintos Soles de acuerdo a cada tradición; iniciamos con la Piedra del Sol, cuyo primer estudio es realizado por León y Gama quien relaciona la parte central del monolito con la Leyenda de los Soles señala que los cuadrantes centrales del monolito representan las edades anteriores al quinto Sol, su orden es Sol de tierra, Sol de viento, Sol de fuego y Sol de agua, pero a partir de un análisis más elaborado la escuela fundada por Alfredo Chavero modifico el orden quedando Sol de viento, Sol de fuego, Sol de agua, Sol de tierra y Sol de movimiento. En el texto de *Historia de los mexicanos por sus pinturas* además de indicar quien era el dios que gobernaba en cada época y cuantos años duró su Sol, el orden que se ofrece es Sol de tierra, Sol de viento, Sol de fuego y Sol de agua se presenta una cronología de los eventos y un cambio de alimentos en cada época, a lo que se suma “que los cuatro dioses, hijos del primer dios, Tonacatecuhtli, se unieron y decidieron ordenar el mundo” (De la Garza; 1978: 22).

En *Histoyre du Mechique* atribuida a Olmos se nos presenta la creación de los Soles por los dioses quienes luchan y se alternan el poder en cada época, el orden de las épocas son Sol de agua, Sol de fuego, Sol de tierra y Sol de viento. En el texto de los *Memoriales de Benavente*, los datos son escasos y el orden de las épocas es Sol de agua, Sol de tierra, Sol de fuego y Sol de viento y la última época la del Sol de movimiento es llamada *Nahui ácatl*, aunque la mayoría de las narraciones la llama *Nahui ollin*.

Un caso diferente lo tenemos en *Leyenda de los Soles. Documento de 1558* que tuvo varias versiones, en nuestra investigación nos apoyamos en la traducción que nos ofrece Miguel León Portilla (Cfr. 2017: 146-157), no transcribimos el texto íntegro debido a que es muy amplio y aunque ofrece muchos elementos interesantes, únicamente centraremos nuestra atención en algunos pasajes que nos muestren el tratamiento del mito desde la perspectiva del autor del códice del que se extrajo. Así iniciamos con el origen de todo:

“1 Aquí está la relación oral de lo que se sabe acerca del modo como hace ya mucho tiempo la tierra fue cimentada.

2 Una por una, he aquí sus varias fundamentaciones (edades).

3 En que forma comenzó, en qué forma dio principio cada Sol hace 2513 años –así se sabe- hoy día 22 de mayo de 1558 años.

4 Este Sol, 4 tigre, duró 676 años.

5 Los que en este primer Sol habitaron, fueron comidos por *ocelotes* (tigres), al tiempo del Sol, 4 tigre.

6 Y lo que comían era nuestro sustento –7 grama– y vivieron 676 años.

7 Y el tiempo en que fueron comidos fue el año 13.

8 Con esto perecieron y se acabó (todo) y fue cuando se destruyó el Sol.

9 Y su año era 1 caña; comenzaron a ser devorados en un día -4 tigre- y sólo con esto terminó y todos perecieron”.

(León-Portilla; 2017: 146)

La narración del mito de los Soles inicia con un tono muy solemne, “la relación oral de lo que se sabe”, nos hace referencia a un sentido de trasmisión del mito vía la oralidad desde la tradición, de manera semejante a como inician los *Anales de Cuautitlán*, “se refería, se decía...” y continua “como lo sabían los viejos”, se presenta un conocimiento que se ha recibido por vía de la palabra hablada marcada por una determinada tradición en base a la oralidad, algo característico en la sabiduría de los pueblos antiguos, aun después de la escritura hay conocimientos que no se escribían sólo se transmiten de manera oral y como señala López Austin “a la creencia mítica corresponde una expresión que, dadas las características adoptadas por su género, se realiza en la oralidad” (2015:16), ya que “el relato oral es permeable. Basta disfrutarlo para que quien lo oye desee repetirlo ante una audiencia diferente” (López Austin; 2015: 180). Lo que sucede incluso en la tradición de la filosofía antigua, algunos de los más distinguidos autores de la tradición filosófica jamás escribieron nada y sólo se les conoce por referencias en textos de autores con los que tuvieron contacto, pues se valoró la oralidad sobre la escritura, como es el caso de Pitágoras, Sócrates o Epicteto; aun hoy podemos hablar de la sabiduría que nos viene a través de la oralidad lo que es claro en algunas tradiciones de los pueblos originarios cuyo saber pasa de boca en boca o en las tradiciones antiguas de ciertas religiones cuyas prácticas nunca se escribieron.

En la narración que se ha transmitido de manera oral, y que nos llega por el *Documento de 1558*, se habla de cómo “la tierra fue cimentada. Una por una, he aquí sus varias fundamentaciones (edades)”. Es el sentido de cimiento y sostén que se presenta en el resto de las narraciones del mito de los Soles, pero se agrega un elemento interesante ausente en los *Anales de Cuautitlán* pero presente en esta y otras tradiciones,

cuando se menciona “en qué forma comenzó, en qué forma dio principio cada Sol hace 2513 años –así se sabe- hoy día 22 de mayo de 1558 años.” Se presentan fechas, no olvidemos que en los nahuas hay un sentido de precisión con respecto al tiempo que los lleva a tratar de precisar el comienzo de cada época, a lo largo del relato mítico de los Soles de acuerdo al *Documento de 1558* se presentarán fechas que dan cuenta de los años que indican los acontecimientos en cada Sol incluyendo el cataclismo que cierra la época, podemos notar un intento por sistematizar el mito vía un método cronológico que le dé cierto orden y sentido a lo narrado.

En la *Leyenda de los Soles* el nombre de cada época se corresponde con el que causó su destrucción, así los habitantes del primer Sol *tigre* “fueron comidos por *ocelotes* (tigres)”, monstruos de la tierra que simbolizan este primer elemento, a diferencia de otras narraciones que van mencionando explícitamente el elemento que corresponde en cada Sol en el *Documento de 1558* no se menciona el elemento del primer Sol pero sí el segundo al que se llama Sol 4 viento, ya que es el viento la causa de la destrucción de todo, al tiempo que los hombres en esta época son monos. Mientras que en la tercera época, de acuerdo a la narración que ahora nos ocupa, la transformación del hombre es en guajolote y el signo de la destrucción es la lluvia de fuego, “por un día entero llovió fuego”, el cataclismo que se contempla y nos remite a una erupción volcánica, como lo hemos visto ya en los *Anales de Cuauhtlán* pero ahora con los elementos distintivos, por un lado el tipo de transformación que opera en el hombre que es en esta época guajolote, y por otro lado el tiempo de duración de esta edad que fue de 312 años. En cambio lo que se nos dice de la siguiente edad es que:

“28 Este Sol se llama 4 agua, el tiempo que duró el agua fue de 52 años.

29 Y estos que vivieron en esta cuarta edad estuvieron en el tiempo del Sol 4 agua.

30 El tiempo que duró fue de 676 años.

31 Y cómo perecieron: fueron oprimidos por el agua y se volvieron peces.

32 Se vino abajo el cielo en un solo día y perecieron.

33 Y lo que comían era nuestro sustento.

34 4 flor; su año era 1 casa y su signo 4 agua.

35 Perecieron, todo monte pereció,

36 el agua estuvo extendida 52 años y con esto terminaron sus años”.

(León-Portilla; 2017: 147)

Es curioso que en la *Leyenda de los Soles* en la última época el elemento que le corresponde es el del agua mientras que en otros relatos, incluyendo los *Anales de Cuauhtitlán*, es el primero, tal vez aquí tiene sentido la afirmación de López Austin quien nos indica que “el mito del diluvio, incluido en el más amplio mito de los Cinco Soles, explica cómo se fundan, para provocar la dinámica del mundo, los mecanismos del movimiento” (2015: 60). Como se ha mencionado en las mitologías antiguas parece haber una fijación en torno al relato de un diluvio pero con distintos matices, por ejemplo una diferencia significativa respecto al tratamiento bíblico cuya duración fue de cuarenta días y cuarenta noches, que en realidad es un número de profundo simbolismo desde la tradición judeocristiana, la lluvia en el mito de los Soles cae desde el cielo y arrasa con todo lo que ocurre en un solo día, pues se afirma que “se vino abajo el cielo en un solo día y perecieron”, es aquí cuando los hombres, después de ser “oprimidos por el agua” que llega a cubrir las montañas, se convierten en peces ya que el agua se extiende por 52 años. Esta es la última de las primeras cuatro épocas del Sol, que son las preliminares antes de nuestra época la del quinto Sol, del que se dice:

“37 Este Sol, su nombre 4 movimiento, éste es nuestro Sol, en el que vivimos ahora,
38 y aquí está su señal, cómo cayó en el fuego el Sol, en el fogón divino, allá en Teotihuacán.
39 Igualmente fue éste el Sol de nuestro príncipe, en Tula, o sea de *Quetzalcóatl*.
40 El quinto Sol, 4 movimiento su signo,
41 se llama Sol de movimiento porque se mueve, sigue su camino.
42 Y como andan diciendo los viejos, en el habrá movimientos de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos”.

(León-Portilla; 2017: 147-148)

En el quinto Sol hay un elemento ausente en las otras épocas: el movimiento, idea fundamental en la imagen del universo que se formó el pueblo nahua, ya que en principio el Sol no se movía, “entonces, dijeron los dioses, ¿cómo viviremos? ¡No se mueve el Sol!” (*Códice matritense del Real Palacio*, edición facsimilar, v. VI, f.187 en León-Portilla: 2017; 154) pero igual que en la creación de los hombres el Sol se moverá por el sacrificio de los dioses quienes ofrecen su sangre, sólo así el Sol “sigue su camino”. Pero de la misma manera que en los *Anales de Cuauhtitlán*, se narra la destrucción de este Sol por movimientos de tierra y por el hambre que padecerán los seres humanos.

Nos hemos detenido en *La leyenda de los Soles. Documento de 1558* por la abundante cantidad de datos que ofrece y que ya se han menciona, como proporcionar fechas de

cada Sol o dar los nombres de los dioses que intervienen en cada época con mayor precisión que en otras narraciones del mito, que también mencionan dioses y fechas pero de una manera más fragmentada. Si bien no hemos transcrito de manera íntegra toda la narración ello se debe a que no tratamos de hacer un estudio comparativo de las distintas versiones que han llegado a nosotros acerca del mito cosmogónico de los Soles dicha tarea sería demasiado extensa y puede alejarnos demasiado del tema central de nuestra investigación, en el presente apartado y en concordancia con nuestro modelo hermenéutico hemos señalado la parte semántica o de explicación del mito, es decir la relación que tiene la narración del mito que se ha trabajado desde el inicio con otros textos que nos permitan una mejor interpretación del mito en relación con la versión que hemos trabajado al inicio, los *Anales de Cuautitlán*.

Las ventajas que reconocemos en la narración del mito dentro de la tradición que nos ha llegado en los *Anales de Cuautitlán* son varias, pero nosotros destacamos las siguientes, en primer lugar lo breve y claro del relato para tener un acercamiento suficiente al mito cosmogónico de los Soles; en segundo lugar es muy simple ya que no está sobrecargado de información con fechas y nombres de dioses, que si bien son interesantes e importantes, pueden ser un distractor del tema principal y las ideas que deseamos destacar en nuestra interpretación; y por último, contiene los aspectos esenciales de la narración mítica en un tono apegado a la tradición de los sabios nahuas, al menos no vemos elementos de la visión occidental del mundo. De hecho vamos a continuar con las otras tradiciones antiguas que narran el mito para tener un panorama más completo.

El *Códice Vaticano A 3738* posiblemente la copia de un códice antiguo es donde se muestran las primeras figuras a colores en torno al mito de los Soles, lo interesante es que en la narración que se nos presenta se asocian los nombres de los Soles con colores que a su vez nos hablan de los rumbos del universo, que más adelante veremos también se encuentra en relación con el maíz, en esta versión el orden de los Soles es: Sol de agua, blanco; Sol de viento, amarillo; Sol de fuego, rojo; Sol de tierra, negro. Por otro lado, en el *Códice Vaticano* se presentan años de duración de cada época, como en el *Documento de 1558* y también el dios que interviene en cada época. En un nivel más limitado en su aportación encontramos *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, que ofrece una versión fragmentada del mito y que presenta el siguiente orden incompleto de las épocas: Sol de agua, Sol de viento y Sol de fuego. Otra versión del mito con diversos problemas es la *Sumaria Relación de Ixtlilxóchitl*, su autor hace varias omisiones y presenta contradicciones, además de empezar a mezclar el mito con elementos cristianos, el orden de las épocas es Sol de agua, Sol de viento y Sol de tierra. El mismo autor presenta un poco más completo el mito en *Historia Chichimeca* e *Historia de la Nación Chichimeca*, aunque sólo limita la leyenda a cuatro épocas que tienen el siguiente orden: Sol de agua, Sol de viento, Sol de tierra y Sol de fuego.

De manera acertada ha señalado Roberto Moreno que uno de “los mayores problemas que plantea la diferencia de versiones son los que se refieren al número y orden de los Soles. Las variantes más antiguas y de indudable origen náhuatl postulan cinco soles, pero encontramos versiones que sólo hablan de cuatro” (Moreno; 1967: 198), o incluso en la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo o la *Sumaria Relación de Ixtlilxóchitl* en donde sus autores sólo hablan de tres. Podemos agregar que, a partir de los señalamientos que se han hecho a las diferentes versiones y en particular a los *Anales de Cuautitlán* y el *Documento de 1558* que se han revisado con un poco más de detalle, se puede considerar incompleto un mito que sólo nos hable de cuatro Soles o tres por el sentido en que se ha insistido en los cuatro elementos primordiales que constituyeron el universo antes de la aparición del Sol de Movimiento; tal vez la multiplicidad de narraciones del mito se deben a los problemas propios del idioma y las cuestiones de traducción, al trabajo deficiente en la recopilación del mito, falta de conocimientos en torno a la cosmogonía y ontología de los nahuas, a los descuidos de los autores de cada texto, etc.

Es imposible ordenar de manera única las épocas, los elementos, los Soles de acuerdo a las versiones del mito, por lo que el camino que nos parece el más prudente ante las distintas versiones es tomar una de ellas, la que hemos considerado la más pertinente para exponer su contenido desde una lectura hermenéutica, analógica y desmitologizadora, y poder realizar una interpretación del mito. Al optar por la presentación que tenemos en los *Anales de Cuautitlán* no pretendemos que sea la versión canónica, ya dimos nuestras razones para optar por esta versión, además siempre se debe tener presente que en el mito no hay dogmas ni cánones inamovibles que se deban seguir, la lectura del mito no puede ser unívoca, no hay una interpretación canónica única, ya que “el mito es la entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas” (Campbell; 2001: 11), de hecho en lo referente al mito cosmogónico de los Soles hay autores como Roberto Moreno que prefieren la versión del *Documento de 1558* y reconocen que en todas las versiones hay contradicciones imposibles de salvar, aunque el mismo Roberto Moreno aventuró una versión que trato de salvar las imprecisiones de cada versión y busco unificar todo en un relato, del que trascibimos sólo la parte final para ver el tono y estilo de su presentación del mito, que consideramos es un esfuerzo significativo en el ejercicio de interpretación del mito:

“IV. Sol de Agua. Quetzalcóatl predomina y pone a Chalchiuhtlicue de Sol. Esta diosa se relaciona con el agua, y los nombres de su edad son Atonatíuh (Sol de Agua), Nahui Atl (4 Agua) y Tzoncuztique (?), o Cabeza Amarilla. Su rumbo es el Sur. Los hombres se alimentaban de una semilla acuática llamada acicíntli, y al inundarse la tierra se volvieron peces.

V. Sol de Movimiento. Los trabajos de Quetzalcóatl y los sacrificios de los dioses fundamentaron el quinto Sol. Como éste se mueve, se llama Ollintonatiub (Sol de Movimiento) o Nahui Ollin (4 Movimiento). En esta edad predomina Quetzalcóatl. Su probable color es el verde, color del centro. Los hombres comen maíz y su mundo se destruirá cuando Tezcatlipoca se robe el Sol; entonces habrá temblores de tierra y hambres” (Moreno; 1967: 209).

Notamos en esta narración que su autor busca presentar lo mejor posible los elementos que se encuentran en las narraciones más antiguas del mito, un intento de unir los elementos dispersos en las narraciones que se han mencionado, ahora se presentan en un solo relato que integra dioses, colores, elementos primordiales y rumbos cósmicos en cada Sol, tal tarea en realidad busca integrar las versiones más antiguas del mito, pero desde nuestra perspectiva es sólo una interpretación de varias posibles que se pueden hacer al mito y que enfrentará los mismos problemas que las narraciones más completas, como en los *Anales de Cuauhtlán* o el *Documento de 1558*, por ejemplo si cada Sol significa un mundo nuevo o sólo hombres nuevos, si las destrucciones en cada época marcada por un cataclismo es total o parcial, que en realidad son aspectos secundarios si nos enfocamos en el fondo del mito que nos habla de una cosmogonía propia que trata de encontrar el fundamento de las cosas y nuestro lugar en el tiempo, con una visión muy particular del devenir del hombre y de las cosas, además “al escuchar el relato del nacimiento del mundo, el oyente se convierte en contemporáneo del acto creador por excelencia: la cosmogonía” (Eliade; 2015; 99), que en caso de los nahuas nos habla de contrarios que se enfrentan y armonizan, fuerzas cósmicas que se encuentran una frente a otra para que de su conflicto nazca una armonía que de espacio a la creación en un proceso continuo y generador que pasará por épocas o edades que nos llevan a un tiempo sagrado, al que llamaron Soles, que nos muestra su visión dual del mundo aspecto que se profundizará en los siguientes apartados por ser un elemento central en la comprensión del mundo de los nahuas.

3.2.3 MOVIMIENTO EN ESPIRAL Y LA ARMONÍA DE CONTRARIOS

Ya se han planteado varias interpretaciones del mito de los soles ya que “la creencia mítica es la médula de una explicación polivalente del aquí-ahora, y es, sobre todo, la justificación del pensar y del actuar prácticos” (López Austin; 2015: 75), por ello ahora abordamos con más detalle los aspectos de la aplicación o pragmática de acuerdo a nuestro modelo interpretativo, que en este caso al tratar de interpretar el mito cosmogónico de los Soles “de penetrar en el significado auténtico de un mito o de un símbolo arcaico, nos veremos en la obligación de comprobar que esta significación revela la toma de conciencia de una cierta situación en el cosmos y que, en consecuencia, implica una posición metafísica” (Eliade; 2015: 16). Ofrecemos una interpretación más general del mito a partir de los aspectos de implicación y explicación que hemos

desarrollado y que muestra la gran riqueza de contenido en el cambio de las épocas y la conformación del hombre desde esta narración mítica, pues “el mito, como tantas obras del hombre frente al hombre, representan y reproducen facetas –como espejos- para que cada quien se refleje como lo quiera o lo requiera” (López Austin; 2015: 28). En primer lugar notamos que en el mito de los Soles los diferentes autores se ven a sí mismos en el centro de la historia y en el centro del universo, la síntesis de los cuatro elementos primordiales, que nos hablan de los cuatro rumbos del universo y de los cuatro colores con que se identifican los Soles.

En cada época encontramos un proceso muy claro de cambio y transformación que responde a determinados atributos y asociaciones, las situaciones más claras son que al lado de cada calamidad que destruye cada época el hombre sufre una transformación, deja de ser lo es y se convierte en algo nuevo y distinto, en los *Anales de Cuauhtlán* y en el *Documento de 1558* ambas narraciones coinciden en que la destrucción del Sol es por agua y los hombres se transforman en peces, lo que es curioso es que en los *Anales de Cuauhtlán* esto ocurre en la primera época, el primer Sol, mientras que en el *Documento de 1558* ocurre en la última época.

En varias de las fuentes que se han visto se presenta la transformación del hombre en mono, incluso los *Anales de Cuauhtlán* nos hablan de “hombres mono” que se esparcen en los montes lo que sucede justo antes del quinto Sol de Movimiento, es decir, antes del Sol que vivimos y en donde se encuentra el hombre como lo conocemos lo que nos permite pensar en un cierto sentido de determinación cada vez mejor hasta llegar al hombre que habita la quinta época, este hombre se encuentra en el centro del universo, es la suma y la síntesis de los elementos que le han precedido, para Roberto Moreno esto implicaba una responsabilidad terrible ya que “la expansión imperialista de uno de los pueblos nahuas, el mexicano, tenía como fondo ideológico el mito de la creación. Era el responsable del movimiento del Sol, o sea de la existencia del universo, pues sólo la sangre humana de los sacrificios permitía que el Sol siguiera su camino” (1967: 210).

Sin duda el sacrificio de la vida humana dentro de ciertos rituales a los ojos del hombre occidental moderno es un acto arcaico e irracional, totalmente salvaje y criminal, en nuestros días este acto es totalmente descalificado y carente de sentido, pero en la perspectiva de la concepción de los nahuas era la manera en que se evitaría el cataclismo que dará lugar al fin de los tiempos, la sangre da vida a los dioses y estos mantienen el movimiento del Sol, esto responde a la creencia de que “nada puede durar si no está «animado», si no está dotado, por un sacrificio, de un «alma»; el prototipo del rito de construcción es el sacrificio que se hizo al fundar el mundo” (Eliade; 2015: 33). En el tiempo real en que se vive la repetición del acto cosmogónico a través de un determinado rito nos lleva a la proyección del mito y de su tiempo. Al final de cada

periodo los nahuas esperaban que sus sacrificios fueran suficientes para permitir que el Sol continuara moviéndose y así se pospusiera el trágico fin.

Podemos afirmar que hay un cierto principio vital cósmico que toma forma en el Sol que se transforma en las cuatro edades y los elementos de que se compone cada uno de donde surge el hombre con sus distintas transformaciones, que tiene como fondo los elementos y los dioses considerados por los nahuas como sagrados, ello es así pues “lo real por excelencia es lo sagrado, pues sólo lo sagrado es de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas” (Eliade; 2015: 24). Así en el mito de los Soles “no se trata de un mito que hable de la existencia de diversos mundos sino de la génesis del mundo, entendida como la progresiva aparición de sus componentes y la transformación del hombre” (De la Garza; 1978: 29).

Es muy difícil hablar de progreso a lo largo del mito de los Soles en la conformación del hombre y el mundo, de manera especial por la carga de significado en este término dentro de la modernidad por el positivismo, lo que vemos es un proceso de creación que no es estático sino dinámico con nuevas formas de vida en cada época, lo que nos permite afirmar que el mito nos habla de una determinada forma de transformación, lo que es excepcional en las cosmogonías antiguas que veían la creación hecha una sola vez y para siempre, con un solo principio y un solo final, aquí nos encontramos con un principio vital que transforma todo, es un principio fecundador, que va haciendo que el hombre sea cada vez mejor hasta constituirse en lo que actualmente es, dentro del Sol de Movimiento, pero que surge de una tensión entre opuestos, los elementos primordiales que se encuentran en cada época, de manera complementaria, podemos agregar que, en las expresiones lingüísticas de los nahuas vemos una tensión entre opuestos ya que “una buena parte de los difrasismos se relaciona con la idea de “oposición complementaria”, la cual es la noción central en dicha visión del mundo” (González Romero; 2021: 37), en el pensamiento nahua hay una clara relación entre lenguaje y visión del mundo, aspecto que se profundizara al analizar el sentido con el que el nahua utilizó los difrasismos.

No podemos dejar pasar un hecho que llama la atención y retomando los *Anales de Cuauhtitlán*, que nos dice que el primer Sol “todo se lo llevó el agua”, en el siguiente Sol “los tigres se comían a las gentes”, en el tercer Sol “los que en él vivían se quemaron”, en el cuarto Sol “todo fue llevado por el viento”, y finalmente en el quinto Sol “habrá movimientos de tierra, habrá hambre y así pereceremos”, la descripción de la destrucción en cada Sol en las diferentes narraciones del mito es una constante, que lleva a preguntarnos por el sentido de la existencia de cada Sol si al final todo será destruido incluyendo nuestra época, cuál es el sentido de la existencia.

Eliade nos señala que “en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un periodo temporal fundado en la observación de los ritmos biocósmicos” (2015: 67), nuestra interpretación ante el mito cosmogónico de los Soles es que en él nos encontramos ante la idea de muerte y renacimiento ya que “la muerte del hombre y la humanidad son indispensables para que éstos se regeneren” (Eliade; 2015: 105), una constante de las tradiciones antiguas, con vista a la existencia en un sentido cíclico y no lineal del tiempo, no hay una teleología que nos hable de un principio y un final poseedores de un carácter absoluto, la destrucción o muerte en cada Sol es un elemento necesario para que aparezca en el nuevo Sol un nuevo hombre distinto al anterior y Mercedes de la Garza agrega que en el último Sol el último hombre es “un hombre sacralizado por haber sido creado con la sangre y el sacrificio de los dioses, y que por ello, puede vincularse con sus creadores” (1978: 29), pero este aspecto lo profundizaremos en los siguientes apartados del presente capítulo de nuestra investigación al hablar de la creación del ser humano y su conformación a partir de los huesos sagrados y el sacrificio de los dioses.

Para concluir nuestra interpretación del mito de los Soles podemos señalar que el sentido cíclico del tiempo en el pensamiento de los nahuas nos presenta también el sentido de su historia “ese «eterno» retorno delata una ontología no contaminada por el tiempo y el devenir” (Eliade; 2015: 106), que no es lineal ya que los Soles cumplen ciclos de formación y destrucción que nos dan la idea de un sentido de perfeccionamiento, en la perspectiva de los sabios del México antiguo, hasta llegar a las cosas como las conocemos hoy y que tampoco es el final de todo, se debe tener presente que también el quinto Sol llegará a su fin, entre “los movimientos de tierra y las hambres”, aquí “el valor de la creencia y el valor del relato se suman para formar hilos que se entrecruzan en todos los ámbitos de la acción social” (López Austin; 2015: 16), de manera particular en el campo de lo religioso que se proyecta en el gobierno y las relaciones sociales de los nahuas y de cómo enfrentan la existencia.

El hombre en su estado actual no es la cúspide de su desarrollo está llamado a una perfección mayor, aunque para llegar a ella desde la tradición de los nahuas debe desaparecer el Sol que habitamos, el Sol de Movimiento, la destrucción encuentra así un sentido positivo pues de alguna manera se supera la época anterior en el nuevo renacimiento, se da una regeneración, un nuevo nacimiento. Esta es una gran aportación del mito cosmogónico nahua que ve el tiempo y la historia con una óptica distinta a la visión lineal occidental y con un sentido de progreso en todos los órdenes, similar a la concepción del espiral de la historia hegeliana, pero de manera particular en el ser humano, así los nahuas a través de sus explicaciones míticas encontraron un mecanismo para enfrentar el mundo y dotar de sentido su existencia con una visión de perfeccionamiento en el siguiente Sol.

3.3 LOS MERECIDOS POR LA PENITENCIA:

LOS MACEHUALES

3.3.1 VIAJE AL *MICTLAN*

En los relatos de las grandes civilizaciones encontramos algunas preocupaciones constantes como lo señala Joseph Campbell, “el arreglo del mundo, la creación del hombre y la decisión sobre la muerte son temas típicos de los cuentos de los creadores primitivos” (2001: 263), así no es extraño que en el pensamiento nahua se nos narre que una vez que la tierra ha sido constituida después del último cataclismo es regenerada por los dioses, “cuando el Protosol muerto y resucitado ya como gobernante del mundo pone todo en marcha con sus primeros pasos en el firmamento” (López Austin; 2015: 76). A la par de los cambios en los diferentes Soles, de manera particular en los elementos primordiales de cada época, también nos encontramos con los cambios en los hombres de cada época, en el quinto Sol “el hombre debe de estar completamente formado para cuando la aparición prístina del Sol en el oriente inicie el tiempo mundano” (López Austin; 2015: 76). Para abordar el mito en torno a la restauración de los seres humanos en la nueva época nos apoyaremos en el *Manuscrito de 1558*, que Francisco del Paso y Troncoso llamó *Leyenda de los Soles* y que ya hemos mencionado y trabajado en nuestro apartado anterior.

En el *Manuscrito de 1558* se narra el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*, ya que el acepto la encomienda de los dioses de restaurar a los seres humanos e incluso después les proporcionará su alimento a los hombres. De acuerdo a nuestro modelo de interpretación iniciamos con la parte de implicación o sintaxis para dejar que la narración mítica nos hable en lo que llamaremos el mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*, que en su inicio nos dice:

“Y en seguida se convocaron los dioses.

Dijeron: -“¿Quién vivirá en la tierra?

Porque ha sido ya cimentado el cielo,

Y ha sido cimentada la tierra

¿quién habitará en la tierra, oh dioses?”

Estaban afligidos

Citlalinicue, Citlaltónac,

Apantecuhtli, Tepanquizqui,

Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.

Y luego fue Quetzalcóatl al Mictlan,

se acercó a Mictlantecuhtli y a Mictlancíhuatl

y en seguida les dijo:

-“Vengo en busca de los huesos preciosos

que tú guardas,

vengo a tomarlos.”

Y le dijo Mictlantecuhtli:

-“¿Qué harás con ellos, Quetzalcóatl?”

Y una vez más dijo [Quetzalcóatl]:

-“Los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra.””

(*Manuscrito de 1558 Folio 75-76 en León-Portilla; 2001: 20*)

Los dioses se muestran preocupados por ¿quién habitará el mundo? El que atiende a la tarea es *Quetzalcóatl* quien al enfrentar semejante trabajo es colocado por Alfredo López Austin en la categoría de patrono de la humanidad (Cfr. 2015: 75-80) y podemos agregar que se trata de un dios civilizador y héroe legendario, “el fundador de una nueva época, de una nueva religión, de una nueva ciudad, de un modo de vida nuevo” (Campbell; 1998: 194). *Quetzalcóatl* viaja al *Mictlan* para reunir los ingredientes con los que se formará el nuevo ser humano. Pero debemos tener cuidado de como calificamos el *Mictlan* que erróneamente es considerado por algunos autores como el infierno, esta es una lectura errónea que debemos precisar de manera breve.

En el pensamiento de los nahuas el mundo se divide o se compone por tres regiones, que no son equivalentes al infierno, purgatorio y cielo cristianos. En el nivel más elevado tenemos el *Tocpan* la región en donde habitan y se encuentran los dioses, región a la que no es posible acceder a ningún ser humano, se encuentra en lo más alto, sobrepasa cualquier estrato o nivel, ahí está *Ometéotl*, el señor dual, el dios de la dualidad de quien hablaremos en profundidad en los siguientes apartados del capítulo, unidos a él se encuentran sus hijos, que quizás son otras tantas de sus manifestaciones presentes en los diferentes rumbos del universo.

La siguiente región, que al igual que la primera le es inaccesible al hombre, es la región de los muertos, el inframundo, el *Mictlan*, lugar del señor y la señora de los muertos que se han mencionado en el mito, *Mictlantecuhtli* y *Mictlancíhuatl*, de nuevo nos encontramos como en toda la tradición de los nahuas elementos duales, que vimos de manera clara en el mito cosmogónico de los Soles. El lugar donde vive el hombre, el lugar que habita, la tierra, es llamada *Tlaltícpac*, el cual como ya hemos visto en sus edades anteriores no es un lugar tranquilo pues el quinto Sol vive bajo la amenaza de su desaparición que tendrá un fin violento, que busca ser atrasado por los ritos y ceremonias de los nahuas quienes consideran que pueden conservar la vida del sol a través de los sacrificios y la entrega del líquido que da vida a los hombres y los dioses, la sangre. La fatalidad es clara en los nahuas por los ciclos de las catástrofes en cada Sol lo que era opuesto al optimismo vital propio del renacimiento, la marca cultural de los conquistadores europeos.

Es en el *Mictlan* la región de los muertos, o el inframundo, a donde debe ir *Quetzalcóatl* para encontrar “los huesos preciosos”, expresión que será precisada en nuestro siguiente apartado ya que tiene una gran riqueza de significado. “Los huesos preciosos” de los que se forjaron los hombres del Sol de Movimiento es el ingrediente necesario de la nueva especie humana, pero es *Mictlantecuhtli*, señor de la región de los muertos, quien cuestiona a *Quetzalcóatl* por su estancia en el *Mictlan* y lo someterá a varias dificultades para evitar que cumpla con su tarea, así la narración del mito continua:

“Y respondió Mictlantecuhtli:

-“Está bien, haz sonar mi caracol

y da vuelta cuatro veces

alrededor de mi círculo precioso.”

Pero su caracol no tiene agujeros;

Llama entonces [Quetzalcóatl] a los gusanos;

éstos le hicieron los agujeros

y luego entran allí los abejones y las abejas

y lo hacen sonar.

Al oírlo Mictlantecuhtli, dice de nuevo:

-“Está bien, toma los huesos.”

Pero dice Mictlantecuhtli a sus servidores:

-“¡Gente del Mictlan¡

Dioses, decid a Quetzalcóatl

que los tiene que dejar.”

Quetzalcóatl repuso:

-“Pues no, de una vez me apodero de ellos.”

Y dijo a su *nahual*:

-“Ve a decirles que vendré a dejarlos.”

Y éste dijo a voces:

-“Vendré a dejarlos”.”

(*Manuscrito de 1558 Folio 75-76 en León-Portilla; 2001: 20-21*)

Antes de continuar con el relato queremos destacar dos elementos del fragmento citado del mito, primero la actitud de *Mictlantecuhtli* que desea evitar que el dios *Quetzalcóatl* se lleve los huesos para poder formar a los hombres que habitaran el *Tlaltícpac*. El dios de la región de los muertos le pone pruebas al restaurador de los hombres que en principio parecen imposibles de superar, le da un caracol que tiene que hacer sonar pero éste no tiene orificios por los que el viento pueda salir y hacerlo sonar, *Quetzalcóatl* se apoya de dos insectos, primero los gusanos hacen los agujeros y después por estos entran los abejones y las abejas quienes hacen posible que suene el caracol, es interesante notar la presencia de la abeja que “aparece en primavera, estación que simboliza en el mundo mesoamericano, la regeneración del mundo” (Johansson; 1997: 83). El instrumento sagrado del señor de los muertos se hace sonar por los insectos, no es *Quetzalcóatl* el que hace sonar el caracol son los insectos, así el nacimiento del hombre se encuentra marcado por el signo del sonido, de la música, al hacer sonar el instrumento sagrado, pero más adelante retomaremos la presencia del sonido en medio del *Mictlan* y escuchado por el señor del inframundo.

Parece que *Mictlantecuhtli* ante la superación de la prueba permitirá que se lleven los huesos de los hombres, sin embargo después dice a los dioses del inframundo que le deben decir a *Quetzalcóatl* que debe dejar los huesos. Ante esta situación, *Quetzalcóatl* le dice a su *nahual* que diga que dejará los huesos, así su *nahual* anuncia que dejará los huesos, antes de continuar se harán algunos señalamientos entorno a la idea de *nahual*.

En la tradición del México antiguo al nacer una persona junto a él nace un animal protector, su nahual, que muere el día en que muere la persona, se dice que la conexión entre la persona y su animal es tan fuerte que en algunos casos las personas se pueden transformar en su animal protector, las personas que pueden lograr esto se les llama nahuales. Aquí podemos mencionar que en todos los mitos cuando un héroe inicia su aventura, el “héroe es solapadamente ayudado por el consejo, los amuletos y los agentes secretos del ayudante sobrenatural que encontró antes de su entrada a esta región” (Campbell; 2001: 94), la del umbral de sus pruebas, el nahual que acompaña a *Quetzalcóatl* no sólo está a su lado a su vez le ayuda y consuela, lo que es un tema permanente en diversos mitos “el héroe que se halla en graves aprietos y oye en ese momento una voz o se le aparece alguien para ayudarlo” (Campbell; 1998: 195). Nuestro nahual, nuestro animal es protector y guía, los animales siempre han estado presentes en los mitos, no sólo de nuestro país sino de todo el mundo, con la perspectiva de compañeros y protectores, un caso particular es la figura del perro.

Retomando el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* este es acompañado por su nahual que le ayuda en su tarea de formar al hombre que habitará el Sol de Movimiento. Parece que *Quetzalcóatl* va a regresar los huesos de los hombres al inframundo como lo había anunciado su *nahual*, sin embargo el mito nos relata que *Quetzalcóatl*:

“Pero luego subió

cogió los huesos preciosos.

Estaban juntos de un lado los huesos de hombre

y juntos de otro lado los de mujer

y los tomó

e hizo con ellos un ato *Quetzalcóatl*.

Y una vez más *Mictlantecuhtli* dijo a sus servidores:

-“Dioses, ¿de veras se lleva *Quetzalcóatl*

los huesos preciosos?

Dioses, id a hacer un hoyo.”

Luego fueron hacerlo

y *Quetzalcóatl* se cayó en el hoyo,

se tropezó y lo espantaron las codornices.

Cayó muerto

y se esparcieron allí los huesos preciosos,

que mordieron y royeron las codornices.

Resucita después Quetzalcóatl,

se aflige y dice a su *nahual*:

-“¿Qué hare *nahual* mío?”

Y éste le respondió:

-“Puesto que la cosa salió mal,

que resulte como sea.”

Los recoge, los junta,

hace un lío con ellos,

que luego llevó a *Tamoanchan*.”

(*Manuscrito de 1558 Folio 75- 76 en León-Portilla; 2001: 21*)

Quetzalcóatl toma los huesos del hombre y la mujer, los ata y sale con ellos del inframundo en contra de la voluntad del señor de los muertos. Pero *Mictlantecuhтли* al darse cuenta de la acción de *Quetzalcóatl* pide a sus servidores del *Mictlan* lo ayuden a detenerlo, lo que harán al hacer una trampa, un hoyo, en donde el portador de los “huesos preciosos” caerá para morir, se esparcirán los huesos y serán roídos y mordisqueados por las codornices. Luego de su intento fallido de sacar del *Mictlan* los huesos de los hombres, *Quetzalcóatl* no puede abandonar su propósito, por más transgresor que sea, por más oposición que encuentre sabe de lo necesario de su tarea. Y es que este es otro atributo de *Quetzalcóatl*, que comparte en realidad con la raza humana, la de romper con lo establecido mediante la creatividad o invención, hay una voluntad que lo mueve incluso más allá de sus propias fuerzas.

Antes de continuar con el mito podemos notar como el dios del inframundo entabla un diálogo con *Quetzalcóatl* pero no de manera directa sino a través de los dioses del *Mictlan* de igual manera el dios que se lleva los huesos no se comunica en el inframundo

de manera directa, lo hace a través de su *nahual*, “esta mediación se revelará importante en los ritos y creencias concernientes a la muerte” (Johansson; 1997: 77).

En el mito después de la salida del *Mictlan*, *Quetzalcóatl* resucita y se encuentra muy afligido debido a lo que le ha pasado con los huesos, pero es consolado por su *nahual*, ya que “la cosa salió mal”, así que nuevamente recoge los huesos y los lleva a *Tamoanchan*, el cual es un lugar de origen primordial ya que en él serán creados los hombres y será de gran importancia en las narraciones de los nahuas, tan importante como *Teotihuacán*, ambos son lugares habitados por los dioses, lugares sagrados de gran significado en la vida del nahua.

Se considera a *Tamoanchan* como un lugar paradisiaco, lugar de vida y abundancia, puesto encima de los cielos que conformaban la visión celeste de los nahuas de acuerdo con “Muñoz Camargo, entre otros, nos dice que Tamoanchan es un lugar celeste, y el *Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México* afirma también de Tamoanchan que es el lugar donde el hombre fue creado” (López Austin; 2014: 82), a lo que Patrick Johansson agrega que “no podemos "situar" aquí todavía con certeza este importante lugar mítico pero todo parece indicar que se encuentra en el espacio-tiempo comprendido entre el norte y el este, es decir *tlillan*, *tlapallan* "el lugar de lo negro y de lo rojo", ya que corresponde al inicio de la fase evolutiva” (1997: 86), habitado por diversos dioses en este lugar será la creación de los hombres, lo que ocurre después de la muerte y resurrección de *Quetzalcóatl* en quien vemos a un dios que hace varios sacrificios por los hombres, en favor de los hombres por eso es un dios civilizador; en primer lugar viaja al *Mictlan*, enfrenta los retos del señor de la muerte, para después caer en una trampa y morir. No se detiene, él resucita, para continuar con su tarea de restaurador de la humanidad, así llegamos a la parte final del mito:

“Y tan pronto llegó,

la que se llama *Quilaztli*,

que es *Cihuacóatl*,

los molió

y los puso después en un barreño precioso.

Quetzalcóatl sobre él sangro su miembro.

Y en seguida hicieron penitencia los dioses

que se han nombrado:

Apantecuhtli, Huictlolinqui, Tepanquizqui,

Tlallamánac, Tzontémoc

y el sexto de ellos Quetzalcóatl.

Y dijeron:

-“Han nacido, oh dioses,

los *macehuales* [los merecidos por la penitencia].

Porque, por nosotros

hicieron penitencia [los dioses].”

(*Manuscrito de 1558 Folio 75-76 en León-Portilla; 2001: 21*)

Después de enfrentar al señor del *Mictlan* y a sus dioses, “el empeño de Quetzalcóatl supera los escollos, llega a Tamoanchan, y allí mezcla su carga fría con el principio caliente de la sangre de su propio pene” (López Austin; 2015: 77), lo que nos habla como en otras mitologías del regreso del héroe, “cuando la misión del héroe se ha llevado a cabo, por penetración en la fuente o por medio de la gracia de alguna personificación masculina o femenina, humana o animal, el aventurero debe de regresar con su trofeo trasmutador de la vida” (Campbell; 2001: 179).

Pero vayamos por partes, los “huesos preciosos” son presentados por *Quetzalcóatl* ante la diosa *Quilaztli*, que también se llama *Cihuacóatl*, quien toma los huesos de los antiguos hombres y los coloca en un barreño para después molerlos y de ellos formar a los seres humanos que habitarán el quinto Sol. Pero quién es la diosa *Cihuacóatl*, ella es madre, diosa madre, por eso se le dan los huesos de donde nacerán los nuevos hombres, también por su condición de maternidad da su favor a las mujeres en especial para aquellas mujeres que mueren durante el parto ya que llegaran al mismo cielo que es habitado por los guerreros muertos en combate. “Las mujeres muertas en su primer parto recibían, en este último momento de su vida, la presencia de Cihuacóatl Quilaztli, y debido a esta momentánea posesión iban al cielo occidental, dedicadas a acompañar al Sol en su curso” (López Austin; 2014: 128). Hay una tradición interesante que une a las madres muertas y a los guerreros “entre los nahuas los dedos de las muertas de primer parto servían para que los guerreros, atándolos al interior de sus escudos cegaran o debilitaran a sus enemigos” (López Austin; 2014: 123-124), hay un gran valor entre los nahuas hacia la maternidad y hacia la actividad guerrera. “El parto es, sin duda alguna, una hazaña heroica, por cuanto constituye un dar parte de sí mismo para la vida de otro”

(Campbell; 1998: 181), igual que el guerrero que se sacrifica por el bien del pueblo, su vida por la vida de la comunidad.

A su vez se le consideraba a la diosa *Cihuacóatl* una gran guerrera en cuyo nombre se celebraban fiestas, además como extensión de la maternidad que le permitió ser madre de dioses y hombres se le relacionó con la fertilidad de la tierra, lo que la convierte en una de las deidades más importantes y a la que debe temérsele por su furia que puede provocar sequías, no olvidemos que los nahuas una vez establecidos y con una importante labor agrícola dentro de su sociedad basaban su sustento en la tierra, lo que hace sentido que esta diosa de la fertilidad sea quien macere los huesos que formaran al hombre, además Carmen Aguilera señala que “el nombre común de Cihuacóatl, que era Quilaztli, con el que no sólo era conocida por los nobles, sino también por la gente del pueblo. Quilaztli quiere decir “Propiciadora de las verduras”, lo cual la relaciona con la agricultura, tarea primordial para los pueblos mesoamericanos” (Aguilera; 2012: 5). Tenemos ante nosotros una deidad de gran importancia dentro de la tradición de los nahuas, “Cihuacóatl, “Mujer serpiente”, bajo el nombre de Quilaztli o Tzitzimicíhuatl, la diosa más importante del panteón mexicana, dio a los hombres los instrumentos para labrar la tierra, enviaba la lluvia, protegía las plantas, propiciaba la fertilidad de la tierra y aplacaba sequías” (Aguilera; 2012: 5), así no es extraña su aparición en el mito de formación del hombre, *Cihuacóatl* y *Quetzalcóatl* son dioses civilizadores.

Pero además de *Cihuacóatl*, hay otros dioses que se reúnen al lado de *Quetzalcóatl* para dar vida a los hombres: *Apantecuhtli*, *Huictlolinqui*, *Tepanquizqui*, *Tlallamánac* y *Tzontémoc*. Hay un interés de los dioses por el ser humano que habitará la tierra, pero no debemos olvidar que los dioses del *Mictlan* encabezados por el señor del inframundo someten a pruebas a *Quetzalcóatl* e incluso provocan su muerte. Hay una dualidad interesante que podemos resaltar del relato mítico, hay dioses que desean evitar que se lleven los “huesos preciosos” del inframundo y así evitar la formación del hombre, pero también encontramos dioses que desean la creación del hombre, por eso reciben los “huesos preciosos” en *Tamoanchan*, lugar por excelencia para crear, aquí encontramos a la diosa *Cihuacóatl* quien trabaja al lado de *Quetzalcóatl* para formar a los hombres, son los dioses formadores del género humano, padres creadores que nos marcan dentro de una dualidad divina, aspecto fundamental de la cosmogonía nahua, que permite al género humano habitar la época del Sol de Movimiento.

En la narración los hombres son llamados *macehuales*, “los merecidos por la penitencia” que en este caso fue la penitencia de los dioses, de manera particular la penitencia hecha por *Quetzalcóatl*, quien “sangró su miembro” aquí se presentan “la combinación de la sustancia fría con la sustancia caliente, el polvo obtenido de los huesos que se extrajeron del Mictlan con la sangre del pene de Quetzalcóatl” (López Austin; 2015: 76), encontramos de nuevo sustancias duales que se encuentran “la

generación de vida nueva a través de la conjunción de dos” (Campbell; 2001: 143), en donde sobresale el elemento fundamental de la vitalidad en dioses y hombres, la sangre, sustancia necesaria para que el hombre sea constituido pero también es el elemento que se necesita ofrecer para evitar el cataclismo de la quinta época. Al lado de esta dualidad de elementos se encuentra la dualidad de dioses fundadores del nuevo ser humano, los dioses padre y madre de la nueva humanidad, *Quetzalcóatl* y *Cihuacóatl*.

3.3.2 OTRAS ANDANZAS POR EL INFRAMUNDO

Después de conocer el viaje hecho por *Quetzalcóatl* al inframundo para restaurar la humanidad que habitará el quinto Sol ya que los dioses necesitaban que alguien habitara la tierra, pasamos a la explicación nuestro segundo momento de acuerdo a nuestro modelo de interpretación del mito, nuestro modelo hermenéutico analógico y desmitologizador. No debemos olvidar que “la mitología es muy fluida. La mayoría de los mitos contiene contradicciones internas... La mitología es poesía, siendo el lenguaje poético muy flexible” (Campbell; 1998: 201). En nuestro caso particular, Mercedes de la Garza nos comenta una variante muy interesante del mito (Cfr. 1978: 26) que recoge Fray Gerónimo Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* y que nos narra que la diosa *Citlalicue* parió un pedernal que es echado del cielo por sus hijos, pero que al caer expulsa a mil seiscientos dioses, los que piden a su madre crear hombres para su servicio, ella les dice que pidan al señor del inframundo *Mictlantecuhtli* huesos o cenizas de los hombres pasados, los dioses se sacrificaran sobre el hueso o la ceniza para que surja una pareja primordial que después poblara la tierra, es el dios *Xólotl*, considerado por algunas tradiciones el gemelo de *Quetzalcóatl*, quien va al *Mictlan* por los huesos, la narración del viaje al inframundo es muy parecida a lo descrito en el *Manuscrito de 1558* que ya hemos presentado, la creación del hombre y el sacrificio de los dioses es una constante que en ambas narraciones tiene varios paralelismos.

Otra variante del mito que es breve y es conveniente citar ya que nos presenta la función de *Quetzalcóatl* como dios civilizador es la que se narra en el *Códice Chimalpopoca*, que dice:

“Luego fue *Quetzalcóatl* al infierno (mictlan, entre los muertos); se llegó a *Mictlanteuctli* y *Mictlancíhuatl* y dijo: He venido por los huesos preciosos que tu guardas. Y dijo aquel: ¿Qué harás tú, *Quetzalcóatl*? Otra vez dijo este: Tratan los dioses de hacer con ellos quien habite sobre la tierra. Encontró *Quetzalcóatl* a la hormiga y le dijo: Dime a dónde fuiste a cogerlo. Muchas veces le pregunta; pero no quiere decirlo. Luego le dice que allá (señalando el lugar); y la acompañó. *Quetzalcóatl* se volvió hormiga negra, lo acompañó, entraron y lo acarrearón ambos esto es, *Quetzalcóatl* acompañó a la hormiga colorada hasta el depósito...”

(*Códice Chimalpopoca*, México, UNAM, 1945 pp. 120-121 en Palacios; 1981: 165-164)

Podemos notar que en el *Códice Chimalpopoca* se habla del viaje de *Quetzalcóatl* al infierno que se equipara con el *Mictlan*, lo cual ya se ha mencionado que es un error, ya que la categoría de infierno tiene un sentido de castigo eterno a causa de los pecados cometidos en la vida, pero el *Mictlan* no tiene tal sentido entre los nahuas, es el inframundo, la región de los muertos habitada por los descarnados a donde va *Quetzalcóatl* a recoger los “huesos preciosos” que tiene el señor del inframundo y que logra obtener en esta versión del mito gracias a la ayuda de la hormiga colorada quien lo acompaña y juntos trasladan los huesos después de indicarle el depósito de estos, es interesante que el dios se convierte en una hormiga negra, se presentan los dos colores propios de la sabiduría, el rojo y el negro, imagen que se repetirá en el mito del robo del maíz que fue dado a los hombres.

Si bien sería interesante un trabajo comparativo de los mitos, tanto el recopilado por Mendieta, el *Códice Chimalpopoca* y el que presenta el *Manuscrito de 1558*, nos concentraremos en el mito presentado en la sección anterior que pide para su interpretación varias precisiones que nos darán una mejor explicación del mismo.

El viaje de *Quetzalcóatl* al inframundo en principio ya es indicativo de un elemento determinante para la vida y su antagonico, la muerte, el *Mictlan* es la región de los descarnados, de los hombres después de su paso por *Tlactícpac*, “el hombre es el fruto de una hierogamia entre fuerzas celestiales y telúricas y el espacio tiempo de su gestación se encuentra en la parte más profunda del inframundo, en el *Mictlan*, el mundo de los muertos” (Johansson; 1997: 87). Los nahuas al presentar a un dios en el inframundo para poder formar a los hombres nos presentan la muerte como anterior a la vida, la muerte es la madre de la vida en los hombres, el dios desciende del *Tocpan* al *Mictlan* para obtener la materia que le ayudará a formar al hombre para después volver a ascender, del supramundo se va al inframundo y de regreso.

En la traducción del mito que nos ofrece Patrick Johansson, apoyado en Walter Lehmann, todo inicia con la preocupación de los dioses:

“Luego conversan los dioses, dijeron quien estará pues ya se
extendió el ciclo, ya se extendió el señor de la tierra.

¡Quién estará oh dioses!

Ya se aflijen los dioses

Citlallinicue Çitlallatonac

Apanteuctli Tepanquizqui

Tlallamanqui Huictlollínqui

Quetzalcohuatl Titlacahuan

(Johansson; 1997: 71-72)

Hay que notar en esta traducción que se nos ofrece del mito dos puntos que a continuación señalamos. El primero es que la aparición del hombre surge en principio por una preocupación divina pero que continua hasta el final, así aparecen los *macehuales* los merecidos de la penitencia divina, es que hay un interés en los mismos dioses por que los seres humanos existan, por que habiten la tierra, la preocupación de los dioses quienes vieron que se “extendió el ciclo y se extendió el señor de la tierra”, en la nueva época, en el nuevo Sol “el eje de este proceso es el hombre, el primer ser creado por los dioses después del Sol, que es principio vital” (De la Garza; 1978: 29). El hombre que aparecerá es fruto de la aflicción de los dioses, quienes como ya se ha mencionado al final del mito harán penitencia para que el hombre se pueda constituir, por eso a los hombres se les llama *macehuales*.

El segundo punto a considerar es que en la traducción del mito de acuerdo al *Manuscrito de 1558* los dioses que hacen penitencia son *Apantecuhtli, Huictlolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc* y *Quetzalcóatl*; mientras que en la traducción ofrecida por Johansson los dioses que se afligen por la constitución del hombre son *Çitlallinicue, Çitlallatonac, Apanteuctli, Tepanquizqui, Tlallamanqui, Huictlollínqui, Quetzalcohuatl* y *Titlacahuan*, podemos notar que algunos nombres de dioses coinciden en ambas narraciones. En el primer caso se habla de 6 dioses y en el segundo de 8 pero se les presenta en parejas, lo cual de nuevo nos remite a la dualidad que hemos destacado como una constante en la construcción de la cosmovisión de los nahuas que se refleja en su panteón que de manera particular se hace presente en la génesis del hombre, el tema lo retomaremos más adelante por la carga de significado que nos ayudará en la interpretación del mito.

Dentro de la traducción del mito que nos ofrece Patrick Johansson se agrega un elemento que considero de particular relevancia por los elementos que nos ofrece, al lado de los “huesos preciosos” se menciona el jade:

“Y luego ya va *Quetzalcoatl* al reino *Mictlan*, cuando hubo llegado

con *Mictlanteuctli* y *Mictlançihuatl* le dijo:

- He aquí que vengo para tomar los huesos-jade, que tú guardas.

Vine a tomarlos

Luego dijo *Mictlanteuctli*:

- ¿Qué vas a hacer *Quetzalcoatl*?

Y otra vez dijo éste:

- He aquí que por eso se preocupan los dioses de quien viva en la tierra.”

(Johansson; 1997: 72)

El mito en la presente traducción hace mención de los huesos-jade, lo que no se hace en la traducción del *Manuscrito de 1558* que nos ofrece Miguel León-Portilla, lo que no sería tan relevante de no ser por el significado tan simbólico y sagrado que tiene el jade dentro de la mentalidad de los nahuas. Las partes que siguen del mito respecto al caracol y las pruebas que pone el señor del inframundo a *Quetzalcóatl* en ambas traducciones son parecidas, pero en la parte en donde el dios recoge de nuevo los “huesos preciosos” se hace el siguiente señalamiento:

“Luego tomó los huesos preciosos, tanto se llena en parte de

huesos de hombre, como se llena en parte de huesos de mujer:

luego los tomó, luego los envuelve *Quetzalcoatl*, luego se los llevó.

Pero una vez más dijo *Mictlanteuctli* a sus servidores:

- Dioses, en verdad se lleva *Quetzalcoatl* los huesos-jade. Dioses

vayan a ponerle un hoyo.”

(Johansson; 1997: 72)

Al inicio del pasaje se habla como en el *Manuscrito de 1558* de los “huesos preciosos” pero al final se vuelve a mencionar los “huesos-jade”. De hecho Patrick Johansson señala que lo correcto sería hablar de jade-huesos como traducción de *chalchiuhomit* que es el término empleado en el mito nahua, pero no voy a profundizar este aspecto de análisis lingüístico y de traducción que es importante señalar, en lo que espero trabajar un poco más es el carácter de los términos que se han yuxtapuesto “huesos-jade”, en especial el jade que en la perspectiva de la tradición del México Antiguo tiene un carácter de principio generativo y regenerativo, lo que de manera clara se ve en “la costumbre de

poner en la boca del cadáver una piedra de jade en los entierros de gente noble corresponde a esta propiedad regeneradora” (Johansson; 1997: 75). Podemos pensar el jade como un elemento de nacimiento y renacimiento, que desde el mito de los Soles y en relación con el hombre lo podemos ver como el elemento de la regeneración de la humanidad, además se puede agregar que el jade es un elemento terrestre que nos habla de lo femenino y la maternidad, por ello el elemento nos hace pensar en el nacimiento, un nuevo nacimiento de los hombres gracias a *Quetzalcóatl* quien consigue los “huesos-jade”, los “huesos-preciosos”.

La vida surge de la muerte, el elemento que será fecundado por los dioses viene del inframundo la región de los muertos, un elemento frío que se unirá a un elemento caliente como se ha señalado en el apartado anterior, pero podemos agregar de acuerdo con Patrick Johansson que en la concepción precolombina la tierra es femenina y el cielo es masculino, una dualidad constante en la construcción de la cosmovisión nahua, así se presenta que las deidades *Çitlallinicue*, *Apanteuctli* y *Tepanquizqui* denotan cierta maternidad femenina, por ejemplo *Çitlallinicue* es llamada “la de la falda de estrellas”, en cambio *Çitlallatonac*, *Tepanquizqui* y *Huictlollinqui* nos hablan de un sentido de masculinidad, tenemos el caso de *Çitlallatonac* quien es “brillo de estrellas”, cuando los dioses se mencionan en parejas se hace referencia a la dualidad necesaria en el proceso de fecundación, lo masculino y lo femenino, el cielo y la tierra que en la construcción cosmogónica de los nahuas presentan dicha dualidad.

3.3.3 QUETZALCÓATL, LO CELESTE Y LO TERRESTRE, HUESOS Y SONIDO DESDE EL INFRAMUNDO

Para iniciar con la aplicación del mito, que es nuestra interpretación de acuerdo a nuestro modelo hermenéutico, analizaremos el caso de *Quetzalcóatl* la “serpiente emplumada”, el caso de esta divinidad es por demás interesante ya que en principio es un dios civilizador semejante a los héroes que hemos mencionado en el primer capítulo de nuestra investigación Cadmo y Prometeo ambos héroes civilizadores, con diferencias importantes que se han señalado pero, que emprenden un viaje en favor de los hombres, lo que se entiende ya que “los temas principales de los mitos permanecen inalterables, siempre han sido los mismo” (Campbell; 1998: 53), Cadmo y Prometeo hacen un viaje en favor de los hombres como el viaje hecho por el dios *Quetzalcóatl* al reino del *Mictlan*, el cielo que penetra la tierra.

Quetzalcóatl contiene los dos elementos “lo aéreo (quetzal) con lo terreno (serpiente) y buscar en el mundo terrenal las raíces de “la flor y el canto”, esto es, el equilibrio proporcional de los contrarios” (Beuchot; 2012: 12). La serpiente es terrestre-telúrica y entraña lo femenino que hemos señalado, mientras que la pluma es celeste-urania y nos habla de lo masculino, lo que de hecho es un arquetipo ya que “una imagen constante

es la del conflicto del águila y la serpiente. La serpiente apegada a la tierra, el águila en un vuelo espiritual... Y entonces cuando se amalgaman, tenemos un maravilloso dragón, una serpiente con alas” (Campbell; 1998: 71-72). Que en la perspectiva de Durand el animal lunar por excelencia es el dragón, elemento central de los mitos agrolunares, ya que une lo terrestre y lo celeste, un arquetipo fundamental, cuyo valor es su potencia urania, que en sus escamas nos habla del elemento líquido y de la noche, tal es el sentido de serpiente emplumada, “ser híbrido, a la vez fasto y nefasto, las ondulaciones de su cuerpo simbolizan las aguas cósmicas mientras que las alas son la imagen del aire y de los vientos” (Durand; 1981: 302)

En el dios civilizador de los nahuas se amalgaman lo celeste y lo terrestre, quizá por conjuntar ambos elementos es por lo que *Quetzalcóatl* puede viajar del supramundo al inframundo, une lo masculino y lo femenino, “este descenso al mundo de los muertos constituye por sí solo una hierogamia entre las fuerzas uráneas y telúricas del mundo” (Johansson; 1997: 74), el héroe civilizador logra conjuntar lo masculino y lo femenino, lo terrestre y lo celeste para dar lugar al ser humano, lo que nos remite a los distintos nombres del dios civilizador “dios del viento, dios de la vida, dios de la mañana, dios de los gemelos, Venus, estrella de la mañana y su mellizo, Xólotl, estrella de tarde. Pero en todos ellos se hace referencia a los conceptos de sabio y creador” (Palacios; 1981: 165). Si bien en el mito del viaje al *Mictlan* por parte del dios civilizador, que es sabio y creador se narra la conformación del ser humano, también se conforma y estructura lo que se acompaña con él, su tiempo y su lugar, su espacio-tiempo, la tierra propiamente habitada por lo humano, *Tlaltícpac* en el quinto Sol, que es el mundo que conocemos.

El mito nos presenta otra imagen de lo masculino que penetra en lo femenino, el aire celeste que entra en el caracol terrestre, el caracol es un símbolo privilegiado “no sólo es concha, es decir, no sólo presenta el aspecto acuático de la femineidad y quizá posee el aspecto femenino de la sexualidad, sino que también es concha espiral, cuasi esférica” (Durand; 1981: 299). En cuanto a la imagen del aliento que infunde vida tiene un alcance muy fuerte en diferentes tradiciones religiosas, ya que el aliento es “el principio de vida, espiritual así como físico. El vínculo entre el aliento y el espíritu es parte de las tradiciones occidental e islámica así como de la oriental” (Tresidder; 2003: 16). El aliento se equipara al espíritu que anima las cosas, es la fuerza primordial necesaria en los seres vivos, basta recordar la narración que encontramos en el libro del Génesis respecto a la creación del hombre, o en la tradición cristiana en donde el Espíritu Santo viene precedido por un fuerte viento el día de Pentecostés, incluso la respiración controlada es parte fundamental en la meditación de varias tradiciones religiosas, quizá el mejor ejemplo está en el sistema hindú de yoga.

No deja de ser interesante la idea permanente del regalo divino del aliento que da vida y que vuelve a quien lo otorga, así lo vemos en el viaje de *Quetzalcóatl* al inframundo,

el primer soplo penetra en un caracol en la región de los muertos a donde finalmente el hombre volverá ya sin aliento, a donde serán devueltos los “huesos precisos”, lo que es una constante en los grandes mitos de la creación que “están saturados de un sentido del destino que continuamente llama a todas las formas creadas al imperecedero del cual emergieron por primera vez” (Campbell; 2001: 245), salimos de la eternidad y a la eternidad volveremos, nuestro final es nuestro principio, los huesos que fueron extraídos del *Mictlan* a él retornaran, parece que al final *Quetzalcóatl* si devuelve los “huesos preciosos” al señor del inframundo.

Pero el caracol no emitió sonido alguno en principio, ya que no tenía perforaciones por las que el aire saliera así que también es penetrado por un animal terrestre representado en los gusanos que perforan el caracol, pero a su vez hay animales celestes ya que vienen “los abejones y las abejas y lo hacen sonar”, tal vez la prueba que enfrenta *Quetzalcóatl* ante el reto de hacer sonar el caracol tiene una doble dificultad; por un lado, la cuestión del caracol que no tiene orificios lo que es superado con la ayuda de los gusanos, pero por otro lado quizá en el inframundo no hay sonidos, no olvidemos que es la región de los descarnados, regularmente ubicada con la oscuridad y el silencio, el silencio sepulcral, por eso cuando se oye por primera vez el sonido del caracol se presenta, como lo señala Patrick Johansson, “el sonido primordial verdadera luz sonora en el mundo del silencio” (1997: 74) así es posible que “de lo más oscuro surge la luz” (Campbell; 1998: 71), del silencio sepulcral se da la vitalidad del sonido. La formación del nuevo hombre que habitará el nuevo Sol nacido de la penitencia de *Quetzalcóatl* se da bajo el signo sonoro del caracol, como una música que surge del inframundo para brotar a la superficie hasta llegar a *Tamoanchan* que es también *Omeyocan*, el lugar del dios de la dualidad, *Ometéotl*, donde se origina todo, donde nacen los *macehuales*.

Podemos agregar en primer lugar que *Quetzalcóatl* en una de sus advocaciones es dios del viento, así tiene sentido que ahora ese viento se transforme en aliento vital, en segundo lugar que el sonido en general es vida, el silencio de la región de los muertos se torna en luz sonora tiene un carácter luminoso y celestial, que es escuchada por el señor del inframundo, no es un soplo que infunde vida, pero que “al oírlo Mictlantecuhtli, dice de nuevo [a *Quetzalcóatl*] –Está bien toma los huesos”, gracias a que escucho un sonido primordial en el inframundo, de hecho en varios ritos de sepultura se presenta el doble juego de silencios y sonidos o música ya que “la música estaba vinculada con el origen de la vida en algunas tradiciones en especial en la India, donde el sonido se considera dentro de la doctrina hindú como la vibración primordial de la energía divina” (Tresidder; 2003: 165-166). En general dentro de los diferentes ritos de las religiones siempre se presenta el elemento musical como una parte de su liturgia.

En el *Mictlan* hay otra presencia de sonido cuando *Quetzalcóatl* es asustado por las codornices y muere, hay un alboroto lleno de sonidos, luz sonora, en medio del

inframundo y su sepulcral silencio. Que nos lleva de nuevo a pensar en lo masculino y femenino, ahora luz y sombra, sonido y silencio que se mezclan y unen para dar lugar a la vida, la vida del hombre por el que los dioses se afligen y unen en parejas de lo terrestre y celeste, justo como *Quetzalcóatl* en quien se unen y armonizan estos dos elementos, “la serpiente emplumada” es la mejor imagen de esa dualidad que se armoniza.

Otros elementos que pretendemos hacer notar de *Quetzalcóatl* y su viaje al *Mictlan* que son muy significativos son su lamentación y la manera en que trata los “huesos preciosos” lo que nos habla del proceso que se padece ante la muerte de alguien cercano, “porque el mundo tal como lo conocemos, tal como lo hemos visto, no lleva más que a un final: la muerte, la desintegración, el desmembramiento y la crucifixión de nuestro corazón con el olvido de las formas que hemos amado” (Campbell; 2001: 31), en un sentido amplio “todo el pensamiento mítico puede ser interpretado por una negación constante y obstinada del fenómeno de la muerte” (Cassirer; 1968: 74), o quizá debemos precisar la afirmación, al señalar que lo mítico nos enfrenta al hecho de la muerte pero dotándolo de sentido desde lo simbólico, podemos enfrentar la muerte de manera simbólica, tal como lo hace el sabio nahua.

Si bien el dios civilizador de los nahuas logra escapar del inframundo con los “huesos preciosos” los dioses bajo la orden de *Mictlantecuhtli* hacen un hoyo en donde *Quetzalcóatl* muere. La muerte del dios hace referencia al fin de la existencia, y los huesos son esparcidos, mordidos y roídos por las codornices lo que nos indica que el ser orgánico se esparce en el inframundo, además hay que agregar que de acuerdo al *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias* de Hernando Ruiz de Alarcón las codornices son machos, es decir tenemos una presencia masculina celestial en medio de las entrañas femeninas de la tierra. La concepción mitológica del caracol elemento femenino tanto en su forma como en su origen se refiere al cultivo de la tierra, al tocar el caracol, *Quetzalcóatl* como el dios del viento, junto con las abejas darán lugar a una nueva cultura después de esparcir el germen.

La muerte no es el fin de *Quetzalcóatl* pues “el héroe ansioso de vivir, puede resistir la muerte, y posponer su destino por cierto tiempo” (Campbell; 2001: 318), así el dios civilizador resucita y al ver lo que ha pasado se aflige, la narración mítica no habla de un llanto pero quizá este se sobreentiende, tal vez lo más significativo es la lamentación frente a la muerte, ha salido del inframundo pero no con lo que esperaba, la muerte sigue presente pues parece imposible la regeneración de la vida del hombre en la condición en que han quedado los “huesos preciosos”. La tristeza del dios civilizador ante la situación que ve de pérdida es la tristeza de los pobladores del México antiguo, y aun en la actualidad, ante la muerte y que es propia de todos sus ritos de exequias, es la tristeza común ante un acto luctuoso la pérdida de aquello que ya no se podrá recuperar, pero

que dentro del mito muestra una esperanza, la posibilidad de la regeneración de lo que se considera irreparable, una esperanza ante la desesperación de la mortalidad.

Así con la esperanza y el consuelo de su *nahual* el dios civilizador lleva los huesos a *Tomoanchan* para que con la ayuda de *Cihuacóatl* los huesos sean molidos, se presenta el principio y fundamento de la vida en los huesos que serán después bañados por la sangre de *Quetzalcóatl* “en este momento el de la muy especial actuación de *Quetzalcóatl* –o *Xolotl*-, que va ante *Mictlantecuhtli* y tras ruegos, astucias y accidentes, da a todos los dioses los huesos para que los rieguen con su sangre, y él se perfora el pene en actitud creadora” (López Austin; 2014: 55), no es un dios sino varios los que hacen penitencia por los hombres, quienes unen un elemento frío con uno cálido, un elemento masculino al lado de uno femenino.

Los huesos en el mito se encuentran al principio de la vida pero aun pensando fuera del mito los huesos se encuentran en todo el proceso de existencia de los seres vivos, de su descomposición se alimenta la tierra y al final de la vida animal son los huesos la única parte que logra existir por más tiempo, en los huesos podemos ver el doble principio de la vida y de la muerte, ya que se encuentran al inicio pero también al final de la vida, así “el hueso generalmente considerado como un símbolo de muerte sería de hecho el principio mismo de una eterna regeneración vital dentro de una envoltura carnal viva pero ineludiblemente putrescible” (Johansson; 1997: 81). Si bien los huesos se descomponen por su condición orgánica es la parte más durable de los seres vivos que nos habla de una regeneración permanente.

Las imágenes comunes en el mundo prehispánico de cuerpos mitad carne mitad esqueleto nos hablan no de la muerte que se encuentra en el cuerpo sino del principio vital presente en los cuerpos por la presencia de los huesos, “el proceso orgánico de descomposición del cadáver culmina con el estado de hueso que representa a su vez la materia prima de un renacer potencial” (Johansson; 1997: 88). Ya hemos mencionado que el *Mictlan* es el lugar de los descarnados, los que ya no tienen carne, es decir, de los esqueletos, los huesos se presentan como el principio de vida que permanece más allá de la descomposición y corrupción de la carne, los huesos nos presentan el carácter peregrino y efímero de la existencia humana, pero también el carácter cíclico de la vida ya que “de la muerte viene la vida” (Campbell; 1998: 250), ya presente desde el mito cosmogónico de los Soles y ahora en el mito del viaje de *Quetzalcoatl* al *Mictlan*.

En lo referente al trato que da el dios civilizador a los “huesos preciosos” en el mito se nos dice que después de que “la cosa salió mal”, “los recoge, los junta, hace un lío con ellos”, si atendemos al significado de lío como conjunto de cosas que están envueltas o atadas podemos señalar que *Quetzalcóatl* reúne y envuelve los “huesos preciosos” en esta acción se presenta el esquema que se corresponde con el cuidado que se debe tener

ante un cadáver, el cuerpo del difunto se envuelve y sujeta con cuerdas para después ser quemado y finalmente recoger sus huesos o cenizas en una urna, para los nahuas cuando se carece del cuerpo del difunto su imagen se reproduce con palos de ocote atados por una cuerda, “el hecho de formar un bulto hecho de múltiples pedazos de ocote en vez de tallar la figura en una sola pieza es altamente significativo y confirma la oposición: unidad/esparcimiento, que caracteriza la relación ante la existencia y la muerte” (Johansson; 1997: 84).

En el viaje al inframundo cuando el *nahual* de *Quetzalcóatl* habla de que “la cosa salió mal” hace referencia a los huesos en estado lamentable, ya que han sido mordisqueados y roídos, sin embargo en ellos se reconoce la potencialidad de la vida a partir de la transformación ósea, una nueva vida ante un nuevo ciclo, como señala Jack Tressidder “a menudo se muestran los esqueletos danzando o haciendo el amor, muchas veces como sátiro en placeres carnales pero a veces como símbolos de la vida por venir, el esqueleto (como el espíritu) durando más que la muerte” (2003: 94). No olvidemos que los huesos son abono y retomando el instrumento musical del señor del inframundo, el caracol perforado es símbolo de la semilla y del viento que se encarga de diseminarla nos habla de un nuevo nacimiento desde la imagen de la regeneración de la naturaleza y el cultivo.

Para finalizar nuestra interpretación en torno al mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* retomamos los elementos más significativos del dios civilizador, en principio podemos ver con claridad el camino del héroe o dios en la aventura mitológica presente en todos los ritos de iniciación y que se sintetiza en la triple experiencia de la separación, la iniciación y el retorno que Joseph Campbell llama la unidad nuclear del monomito, que en sus líneas generales nos muestra que “el héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se encuentra con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva; el héroe regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos” (Campbell; 2001: 35). En caso de los héroes y dioses civilizadores siempre son dones en beneficio de los hombres ya que “un héroe es alguien que ha dado su vida por algo más grande que él mismo” (Campbell; 1998: 179), en oposición a los dioses o con la ayuda de estos o como es el caso de *Quetzalcóatl* con la ayuda de algunas deidades y con la negativa de otros dioses.

Ya en el primer capítulo de nuestra investigación hablamos de Cadmo como ese héroe civilizador que ayuda a Zeus a vencer a Tifón, para después casarse con la musa Harmonía y convertirse en rey de Tebas que da a los hombres el arte de forjar metales y la escritura, podemos ver con claridad los elementos del monomito, en primer lugar cuando es sacado de su contexto ordinario y natural, esa es la separación, su iniciación es cuando con la ayuda de su lira recupera los tendones de Zeus y su retorno es en su nombramiento de rey, ahora puede otorgar dones a los hombres, la metalurgia y la

escritura. El otro héroe civilizador que mencionamos y en donde vemos de manera simple el monito fue Prometeo quien asciende al cielo –separación-, roba el fuego de los dioses –iniciación- y desciende para dárselo a los hombres –retorno-. Claro que a diferencia de Cadmo que disfruta del favor de hombres y dioses, Prometeo será castigado por los dioses a causa de su desmesura y orgullo, pero a pesar de ello “el héroe del mito tiene un triunfo macroscópico, histórico-mundial” (Campbell; 2001: 42). Tal será el caso de otros grandes ejemplos de héroes en donde encontramos el monomito, Buda y Moisés en ambos casos podemos encontrar la separación, la iniciación y el retorno.

En el mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* el monomito se hace presente ya que en primer lugar se da la separación, el dios civilizador de los nahuas vive con los otros dioses en el supramundo en la región celeste, cuando no saben quién habitará el Sol de Movimiento, “y luego fue Quetzalcóatl al Mictlan se acercó a Mictlantecuhtli y a Mictlancihuatl” así el dios civilizador como “el héroe avanza en su aventura hasta que llega al “guardián del umbral” a la entrada de la zona de la fuerza magnificada” (Campbell; 2001: 77), aquí nuestro dios y héroe civilizador se encuentra en el inframundo en donde lo celeste penetra en lo terrestre, lo masculino y lo femenino se encuentran al inicio de la regeneración de los hombres.

Una vez en el *Mictlan* se presenta la iniciación, el camino de pruebas para llevarse los “huesos preciosos” se abre con el reto de hacer sonar el caracol, la luz sonora celeste en el inframundo, y las cuatro vueltas alrededor del círculo precioso del señor del inframundo, pruebas superadas con la ayuda de animales terrestres y celestes. Este es el umbral de la aventura, aquí “el héroe avanza a través de un mundo de fuerzas poco familiares y sin embargo extrañamente íntimas, algunas de las cuales lo amenazan peligrosamente (pruebas), otras le dan ayuda mágica (auxiliares)” (Campbell; 2001: 223). En *Quetzalcóatl* parece que hay una prueba que no es posible superar, después de tomar los huesos el dios civilizador cae en el hoyo hecho por los dioses del inframundo y muere, parece que todo ha terminado.

Si bien después resucita el dios civilizador, en principio tenemos la imagen de que los dioses del inframundo le han ganado en su tarea de regenerar a la humanidad, todo da la impresión que se ha perdido al ver el estado de los huesos, pero una vez consolado por su *nahual*, se pasa a la última fase del monomito, el retorno, cuando los huesos son llevados a *Tomoanchan* y ahí con la ayuda de *Cihuacóatl* y la penitencia de los otros dioses darán vida a los *macehuales* es el momento de la apoteosis, *Quetzalcóatl* “el héroe es el campeón de la vida creadora” (Campbell; 2001: 301), gracias a él nacen los hombres que habitarán el quinto Sol, pero “el Sol que mantendrá la vida de este hombre nuevo es cualitativamente distinto de los anteriores” (De la Garza; 1978: 30) que han sido destruidos por cataclismos, pero también el hombre de esta época es cualitativamente diferente a los anteriores, nacido de la penitencia de los dioses, no sólo recibe su

regeneración de *Quetzalcóatl* a sí mismo el dios civilizador le dará el maíz, lo que cambia la existencia del hombre en sedentario, lo que le permite generar cultura, tomar conciencia de sí y de su origen en el cosmos como ser de origen divino, tal como se narra en el mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* y se complementa con la entrega del sustento de los dioses por parte del dios civilizador al hombre, el maíz, mito que se analizará a continuación.

3.4 EL SUSTENTO DE LOS DIOSSES, NUESTRO SUSTENTO

3.4.1 EL ALIMENTO QUE SE NOS DIO DESDE LOS PELDAÑOS CELESTES

En el primer apartado del presente capítulo se habló acerca de la conformación de nuestra época, de nuestro Sol que es el quinto y se llama Movimiento, el último Sol que da lugar a nuestra época, nacida de la armonía o el equilibrio de elementos contrarios que aparecen a lo largo de las épocas anteriores y después del último cataclismo como se hizo notar en el mito cosmogónico de los soles, una vez conformado el mundo los dioses se preguntan quién lo habitará es entonces, como analizamos en el apartado anterior, cuando *Quetzalcóatl* viaja al inframundo y después de una serie de pruebas puestas por la dualidad que habita el *Mictlan* y de elementos presentes en el mito que nos hablan de la conjunción entre lo celeste y lo terrestre, lo uránico y lo telúrico, el mismo dios civilizador es una unión telúrica y uránica, finalmente con la ayuda y el sacrificio de los dioses y de las diosas, en especial de *Cihuacóatl*, *Quilaztli*, es que nacieron los *macehuales*, los merecidos por la penitencia divina, los hombres que habitarán en la última época, pero los dioses tienen una nueva inquietud, una preocupación por los hombres:

“Así pues de nuevo dijeron (los dioses):

-“¿Qué comerán (los hombres), oh dioses?

¡que descienda el maíz, nuestro sustento!””

(León-Portilla; 1978: 22)

Igual que en la conformación de los seres humanos los dioses desde los peldaños celestes muestran su preocupación por la manera en que se alimentaran los hombres y deciden ofrecerles un alimento celeste, el mismo alimento que da sustento a los dioses que ellos harán descender, ya que ordenan que el maíz descienda y se convierta en el sustento de los *macehuales*. Lo que no es raro ya que “en la narrativa mítica mesoamericana desde la antigüedad hasta nuestros días, hay dos temas privilegiados. El primero es el solar... El otro tema general privilegiado es el del maíz” (López Austin;

2015: 91), así los antiguos pobladores de México elaboraron un mito sobre este cereal cargado de símbolos. El mito sigue:

“Pero entonces la hormiga va a coger

el maíz desgranado, dentro del monte de nuestro sustento

Quetzalcóatl se encuentra a la hormiga,

le dice:

-“¿Dónde fuiste a tomar el maíz?

dímelo”.

Más la hormiga no quiere decírselo.

Quetzalcóatl con insistencia le hace preguntas.

Al cabo dice la hormiga:

-“En verdad allí”.

(León-Portilla; 1978: 22)

De nuevo como en su viaje al *Mictlan* nos encontramos con *Quetzalcóatl* en su labor civilizatoria, los héroes culturales son figuras centrales en las tradiciones míticas en general tal como hemos visto en Cadmo o en Prometeo, pero incluso en la tradición judeocristiana podemos pensar varias figuras dentro de sus narraciones como héroes civilizatorios tal sería el caso de Moisés quien otorga a su pueblo una legislación, es decir un elemento fundamental en la construcción de la civilización judía, un caso interesante en donde el civilizador no es un héroe sino un fratricida es Caín el primero de los hijos de Adán y Eva (Cfr. Gen. 4, 1-24), el otro hijo es Abel, el primero es labrador y el segundo un pastor de ovejas, el primogénito dedicado al cultivo de la tierra termina por matar al pastor, clara alusión del término de la vida nómada y que inicia la vida sedentaria con el trabajo del cultivo y el establecimiento de la civilización, en la narración bíblica de hecho se nos describe que la ciudad de Henoc es construida por el hijo de Caín que tiene este nombre, pero a su vez del nieto nacido del primogénito de Adán y Eva surgirán diversos elementos civilizatorios como la música y la metalurgia.

Los personajes civilizatorios son constantes en las diversas tradiciones míticas, no es la excepción que en el pensamiento de los nahuas también se presenten héroes civilizatorios, pero además *Quetzalcóatl* ostenta el título de divinidad y es gracias a su sacrificio que el hombre ha logrado constituirse, ahora debe de enfrentar otra tarea la de

ir en busca del maíz el cereal americano por excelencia y que en la perspectiva de los nahuas ha descendido desde el *Tocpan*, así en el mito se presenta con la peculiaridad de tener un origen divino, pues los dioses dijeron “¡que descienda el maíz, nuestro sustento!”, quien toma y lleva el cereal sagrado es la hormiga a quien le pregunta de manera insistente *Quetzalcóatl* de dónde ha obtenido el precioso grano y que después de mucha insistencia del dios civilizador:

“Entonces guía a Quetzalcóatl,
éste se transforma enseguida en hormiga negra.
La hormiga roja lo guía,
lo introduce luego al monte de nuestro sustento.
Entonces ambos sacan y sacan maíz.
Dizque la hormiga roja
guió a Quetzalcóatl
hasta la orilla del monte,
donde estuvieron colocando el maíz desgranado.”

(León-Portilla; 1978: 22)

Hay una transformación que llama la atención en la narración, al dios civilizador de manera permanente se le relaciona con ciertos animales, aquí aparece junto con la hormiga con la que se relaciona de manera interesante por el color, la hormiga con la que se encuentra y le pregunta por el maíz es roja para que después el dios civilizador se transforme en una hormiga negra nos encontramos ante una hierogamia, “esta unión se encuentra reforzada por la relación cromática rojo-negro que constituye en el mundo náhuatl prehispánico el símbolo hierogámico que precede a una manifestación cualquiera” (Johansson; 1994: 253). Así *Quetzalcóatl* en su papel de civilizador nos habla de esa dualidad que hace posible nuestro sustento y al que llegamos gracias a su intervención en beneficio de los hombres, que de nuevo se nos presenta en la calidad de dios sabio y que se expresa en los colores rojo y negro, los colores propios que expresan sabiduría, los colores de la hormiga que lo guía y el color de la hormiga en que se convierte que a su vez nos habla de lo masculino y lo femenino que se encuentran y armonizan para dar lugar al alimento de los *macehuales*.

Dentro de la narración, encontramos varios juegos de contrarios llamados a la concordia: rojo y negro, dios civilizador y animal, cielo y tierra, nos hacen referencia a las diferentes metamorfosis o transformaciones necesarias para hacer llegar el sustento a los hombres que se les ha dado como un regalo desde los peldaños celestes. Es conveniente señalar que, el juego de contrarios, que se ha trabajado de manera abundante en el apartado anterior, de acuerdo con López Austin dentro de “la tradición mesoamericana todo ente en el cosmos está formado por las dos calidades de sustancia, por una parte fría, húmeda, oscura, débil, inferior, acuosa, nocturna, femenina, etc., y por otra caliente, seca, luminosa, fuerte, superior, ígnea, diurna, masculina, etc.” (López Austin; 2016a: 63). Aquí los contrarios no se oponen, al encontrarse se armonizan y nos hablan de una dinámica de conciliación de opuestos, entran en un juego de proporción de uno con respecto al otro.

Algunas imágenes se presentan en el dios civilizador de manera constante en los diversos mitos en que aparece, como lo vimos en su viaje al *Mictlan* con frecuencia entra en contacto con animales como las codornices, las abejas o las hormigas, está última presente en la narración mítica que nos ocupa del robo del maíz es la que sabe dónde se encuentra el alimento enviado por los dioses para nuestro sustento, esta parte del mito es el centro del mismo, así “el centro del relato es propiamente el desarrollo de la aventura y su consecuencia. Se inicia marcando la diferencia entre un mundo carente anterior y los resultados de la acción divina en el curso de su creación” (López Austin; 2016b: 52). En el encuentro entre *Quetzalcóatl* y la hormiga, después de la insistencia del primero finalmente la hormiga lo lleva al “Monte de nuestro sustento”, que en náhuatl se dice *Tonacatépetl*, lugar donde se encuentra el cereal precioso para el hombre y que han compartido los dioses que nos vuelve a recordar como entran en armonía los contrarios, lo celeste y lo terrestre, para dar lugar a nuestro sustento, el dios civilizador convertido en hormiga está llamado a penetrar la tierra y conseguir el cereal dado por los dioses:

“Luego Quetzalcóatl lo llevó a cuevas a Tomoanchan.

Allí abundantemente comieron los dioses,

después en nuestros labios puso maíz Quetzalcóatl,

para que nos hiciéramos fuertes.

Y luego dijeron los dioses:

-“¿Qué haremos con el Monte de nuestro sustento?”

Mas el monte allí quiere quedarse,

Quetzalcóatl lo ata, pero no puede jalarlo.”

(León-Portilla; 1978: 22)

El maíz es un regalo divino, un don atesorado por los dioses, que se encuentra en el lugar que es habitado por los dioses, el maíz es llevado al lugar donde nacen los hombres a *Tomoanchan* y son los dioses quienes primero se alimentan del sagrado cereal y después *Quetzalcóatl* lo da a los *macehuales*, así coloca el maíz en la boca de los hombres para que estos se hagan fuertes, seguramente estos primeros hombres a los que se alimenta son protocreaturas que de acuerdo a López Austin (Cfr. 2015; 102) existieron en un tiempo primordial del mundo en donde no necesitaban trabajar para obtener el preciado cereal, algo similar a la narración bíblica del paraíso terrenal habitado por Adán y Eva quienes podían gozar de todos los frutos de la tierra (Cfr. Gen. 2, 8-10). De acuerdo al mito del robo del maíz el sustento divino se transforma en el sustento de los hombres, primero los dioses lo mastican y después lo dan a los hombres, la imagen es recurrente en la naturaleza algunos animales primero mastican los alimentos antes de ofrecérselos a sus crías, clara alusión de la preocupación de los dioses por el hombre.

Con la descripción hecha en la narrativa del mito hasta ahora nos encontramos ante un ciclo agrícola completo “la penetración de la tierra por Quetzalcóatl (ahora hormiga negra) y el descenso hacia *Tamoanchan* con el grano de maíz representan la fecundación de la tierra por el cielo y la gestación subsecuente del grano que tiene que morir primero a su estado de *tlaolli* (grano) para volverse *xinachtli* (semilla) y renacer como planta: *toctli*” (Johansson; 1994: 253). La narración mítica continua indicando que, después los dioses se preguntan qué hacer con el monte de donde se ha obtenido el maíz, aquí se presenta un juego interesante de contrarios entre el monte que es estable y el monte que tiene movilidad y que trata de ser sujetado y desplazado por *Quetzalcóatl*, mientras que el resto de los dioses se dedican a:

“Entre tanto echaba suertes Oxomoco,

y también echaba suertes Cipactónal,

la mujer de Oxomoco,

porque era mujer Cipactonal.

Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal:

-“Tan sólo si lanza un rayo Nanáhuatl,

quedará abierto el Monte de nuestro sustento”.

Entonces bajaron los tlaloques (dioses de la lluvia)

los tlaloques azules,

los tlaloques blancos,

los tlaloques amarillos,

los tlaloques rojos.”

(León-Portilla; 1978: 22-23)

Encontramos una pareja creadora que ordena y gesta la temporalidad tales son las funciones de *Oxomoco* y *Cipactónal*, debemos recordar que “el tiempo-espacio mítico completo se convierte en la base explicativa de toda forma de existencia mundana” (López Austin; 2016b: 44) incluido el maíz, nuestro sustento. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice que esta pareja de dioses puso a trabajar a los *macehuales* y les impusieron por tareas para los de género masculino el labrar la tierra, mientras que para la mujer sus tareas serían hilar, tejer, adivinar, curar y hacer hechizo con ciertos granos de maíz tareas que la pareja divina primero realizaron, además López Austin agrega que es “la pareja divina que sirvió para crear a los humanos, y se nombraron entonces Oxomoco y Cipactónal o “el anciano y la anciana”” (López Austin; 2016b: 37). Es *Quetzalcóatl* quien ha dado a *Oxomoco* y *Cipactónal* el maíz para que enseñen a los *macehuales* que hacer con él, nos encontramos con la constante de una pareja primordial divina que además es civilizadora, igual que *Quetzalcóatl*, incluso la podemos considerar como una manifestación o desdoblamiento de *Ometéotl* por ser dual, por ser pareja.

Se menciona al dios *Nanáhuatl* quien fue nombrado en el mito cosmogónico de los soles y quien se sacrifica para que aparezca el quinto Sol, es a él a quien se le pide mande un rayo para abrir el “Monte de nuestro sustento”, no olvidemos que los rayos son los que anuncian la llegada de la lluvia en donde nos viene el líquido vital que permite el crecimiento de todas las plantas incluido el preciado cereal, por eso en el mito después se nos dice que bajan los *tlaloques* o dioses de la lluvia, ya que son ellos quienes colaboran con *Tláloc* en su tarea de distribuir la lluvia sobre *Tlaltícpac* desde los cuatro rumbos del universo que se han representado en los colores azul, blanco, amarillo y rojo, serán los *tlaloques* quienes ayuden a consumir el robo del maíz, debemos tener presente que el agua permite la existencia de la vida en animales y vegetales, particularmente del alimento que se convierte en nuestro sustento. El mito termina diciendo que:

“Nanáhuatl lanzó en seguida un rayo

entonces tuvo lugar el robo

del maíz, nuestro sustento,
por parte de los tlaloques,
el maíz blanco, el obscuro, el amarillo,
el maíz rojo, los frijoles, la chía, los bledos,
los bledos de pez,
nuestro sustento,
fueron robados para nosotros.”

(León-Portilla; 1978: 23)

Los *tlaloques* venidos de los distintos rumbos del universo nos dejan su huella en el mismo maíz con los colores distintivos de cada uno y que se impregna en el alimento de nuestro sustento, así tenemos un maíz blanco, oscuro, amarillo y rojo a su vez que hay *tlaloques* azules, blancos, amarillos y rojos, si bien se habla de un maíz oscuro y un *tlaloque* azul recordemos que el maíz es oscuro con una tonalidad morada es decir un azul oscurecido, a su vez debemos señalar que “los cuatro colores que marcan los segmentos de la superficie de la tierra son los mismos de los cuatro colores principales del maíz” (López Austin; 2015: 93).

La imagen del *tlaloque* se representa como un humanoide pequeño cargando una gran vasija llena de agua que se rompería con un palo para derramar el líquido en la tierra lo que no sólo provoca la lluvia a su vez el sonido de los truenos, los *tlaloques* también se identifican con las montañas en tanto que desde la visión de los nahuas en las cúspides de las montañas se crean las nubes para la lluvia, pero la principal asociación que encontramos nosotros es la del *tlaloque* con el maíz.

Son los *tlaloques* quienes aparecen al final del mito para consumir el robo del maíz y fecundar la tierra, las semillas nos son entregadas por *Quetzalcóatl*, pero primero las semillas de nuestro sustento son masticadas por los dioses y después colocadas en la boca de los primeros seres humanos, a los hombres primigenios para que se pudieran desarrollar y vivir en *Tlaltícpac*. En el mito del maíz dado a los hombres por *Quetzalcóatl* encontramos elementos permanentes en las tradiciones de los nahuas lo que ocurre pues “se aúna lo abstracto y lo concreto, los detalles infinitos y la fantasía para dar expresión plástica al misterioso mundo de los dioses, a las doctrinas acerca del mundo, del hombre y de la existencia en general” (León-Portilla; 1978: 23). En el mito del robo del maíz a los hombres al final se menciona que no sólo fue dado este cereal a los *macehuales*, “en este caso el bien es el maíz, acompañados de otros alimentos de gran valor” (López

Austin; 2015: 92), a su vez a los hombres se les da el frijol, la chíá y los bledos, todos ellos alimentos que se tenían en gran estima, pero en especial el bleo que es una hierba que posee grandes propiedades curativas sin duda muy valorada entre los habitantes del México Antiguo quienes tienen una amplia tradición herbolaria.

En el mito se nos describe la manera en que los dioses preocupados por alimentar a los *macehuales* les comparten su alimento nutren a los seres humanos con el mismo sustento con el que ellos se alimentan, nos encontramos ante un mito sobre el origen de nuestro alimento pero ya en un nivel de estabilidad sedentaria se convierte en un elemento indispensable en la conformación de la cultura, el mito del maíz nos habla del nacimiento de una nueva época para el hombre que ahora se podrá establecer y generar escritura, metalurgia, arquitectura, podrá formar y conformar instituciones políticas, religiosas, sociales, así con todo derecho se confirma la figura de *Quetzalcóatl* como héroe y dios civilizador, no olvidemos que “el inconsciente colectivo elabora un mito, su percepción por la comunidad o el individuo dentro de esta comunidad no es menos difusa, lo cual plantea de manera aguda la particularidad de su estructuración narrativa” (Johansson; 1994: 254), así no es raro que todo lo referido en torno a *Quetzalcóatl* nos hable de un aparato conceptual que rige el comportamiento del hombre nahua pero también determina su visión en torno a la existencia en este caso particular en torno a cómo el hombre obtiene su alimento que tiene la peculiaridad de ser sagrado, un regalo dado por los mismos dioses que en la cosmovisión de los nahuas siempre se muestran preocupados por los hombres, de hecho es el sacrificio divino quien los trae a la vida y ahora les da el sustento de su existencia.

El mito presentado, igual que cualquier otro mito, no es lineal ni responde a la relación de consecuencia propia de un sentido de argumentación deductiva o inductiva con antecedentes y consecuentes, premisas y conclusión, el mito nos habla de las intencionalidades más profundas del ser humano que puede iniciar con un deseo tan básico como la alimentación pero que vía lo mítico cobra un sentido simbólico que se nos presenta en un relato cargado de metáforas que nos hablan más allá de lo inmediato ya que los símbolos son donantes de sentido, así se retoma la idea del símbolo como portador de sentido lo que es un camino distinto al modelo monolítico de la racionalidad imperante que sólo quiere leer de manera literal todos los símbolos alojados en las narraciones antiguas, lo cual es una contradicción ya que la naturaleza misma del símbolo es su carácter polisémico, pero de hecho una lectura literal no se puede sostener cuando lo que se analiza e interpreta es un mito que es la expresión de una perspectiva metafórica imposible de esquematizar de manera literal o con la pretendida visión logocéntrica moderna de querer reducir todo a un solo modelo demostrativo desde lo signico. En el acercamiento a lo simbólico siempre se hace necesaria la presencia de una hermenéutica abierta a la interpretación y el diálogo.

3.4.2 PARA LA FORTALEZA DE LOS MACEHUALES

Después de analizar la parte de implicación del mito del robo del maíz entregado por *Quetzalcóatl*, ahora pasaremos a la parte explicativa en donde se relaciona el mito presentado con otras tradiciones que es conveniente retomar antes de proponer nuestra interpretación en la parte que corresponde a la pragmática de acuerdo a nuestro modelo de interpretación. Presentamos a continuación otra versión del mito del robo del maíz que se nos ofrece en el texto la *Leyenda de los Soles* y que nos expone Patrick Johansson en los siguientes términos:

“Otra vez dijeron: "¿Qué comerán, oh dioses? Ya buscan el alimento". Luego fue la hormiga a coger el maíz dentro del Tonacatépetl (cerro de las mieses). Encontró Quetzalcóatl a la hormiga y le dijo: "Dime adónde fuiste a cogerlo." Le pregunta con insistencia; pero no quiere decirlo. Luego le dice que allá (señalando el lugar); y la acompañó. Quetzalcóatl se volvió hormiga negra, la acompañó y entraron y lo acarrearón ambos: esto es, Quetzalcóatl acompañó a la hormiga colorada; en la orilla pone el maíz, y luego lo llevó a *Tamoanchan*. Lo mascaron los dioses, y lo pusieron en nuestra boca para robustecernos. Después dijeron: "¿Cómo le haremos con el *Tonacatépetl*?". Quetzalcóatl, lo ató con cordeles y lo quiso llevar a costas, pero no se levantó. Luego Oxomoco echó suertes con maíz también agoró Cipactónal, la mujer de Oxomoco. Porque Cipactónal es mujer. Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal que solamente Nanáhuatl (el buboso) desgranaría a palos el *Tonacatépetl* (o lo golpearía con el rayo). Lo adivinaron. Se apercibió a los *tlaloque*: los *tlaloque* azules, los *tlaloque* blancos, los *tlaloque* amarillos, y los *tlaloque* rojos, y Nanáhuatl desgranó el maíz a palos (o lo golpeó con el rayo). Luego es arrebatado por los *tlaloque* nuestro sustento; el blanco, el negro, el amarillo, el maíz colorado, el frijol, los bledos, la chía, el *michihuauhtli* (especie de bledos); todo el alimento fue arrebatado.”

(Johansson; 1994: 248-249)

Podemos notar en una comparativa general que el mito que se nos presenta en *Literatura del México Antiguo*, de acuerdo a la traducción de Miguel León Portilla, y *Leyenda de los Soles*, de acuerdo a la traducción de Patrick Johansson, en lo esencial nos hablan de lo mismo, con la ventaja de que este último es una síntesis clara y precisa del primero, breve y detallada que contiene los elementos fundamentales del mito, aunque es pertinente señalar algunas diferencias notorias. En primer lugar en *Leyenda de los Soles* se habla de *Tonacatépetl* como el cerro de las mieses diferente al primer relato del mito que nos habla del Monte de nuestro sustento, Eduardo Matos traduce *Tonacatépetl* como Montaña de los mantenimientos y el lugar que es habitado por *Tláloc* deidad relacionada con la agricultura y el maíz por ser el dios de la lluvia, además de tener un carácter de civilizador por lo que se relaciona con el trabajo de la tierra, que tiene como ayudantes

a los *tlaloques* que aparecen en el mito analizado del robo del maíz, en cualquier caso *Tonacatépetl* se entiende como el lugar del cual viene nuestro sustento, nuestro alimento, nuestro mantenimiento.

Lo más interesante de las distintas traducciones que se ofrecen de *Tonacatépetl* es que hace referencia al alimento que ahora tendrán los hombres que habitan el quinto Sol, así no es extraño que el cerro de las mieses sea a su vez una montaña primordial, un eje del mundo para dioses y hombres ya que de ella emana el alimento para ambos, estamos ante un lugar sagrado del que nace nuestro alimento. Además debemos notar un elemento dual en la imagen de *Tonacatépetl*, que ya se ha mencionado con anterioridad en el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* lo celeste se une a lo terrestre, el alimento divino que se encuentra con los dioses desciende al Monte de nuestro sustento, lo celeste en su dimensión paterna masculina penetra en la tierra en su dimensión materna femenina y es tomado por la hormiga criatura de la tierra que penetra en *Tonacatépetl*, lugar habitado por los dioses y en donde ingresa *Quetzalcóatl* en forma de hormiga para tomar el sustento de los *macehuales*, lo uránico y lo telúrico se vuelven a encontrar en beneficio de los seres humanos quienes conjugan ambos elementos, formados por huesos extraídos del inframundo y por el sacrificio de los dioses, nacen de la unión de lo celeste y lo terrestre, lo cálido y lo frío.

Nos encontramos con la metamorfosis de *Quetzalcóatl* en hormiga que es una relación notoria del dios civilizador con el animal, un animal terrestre con un dios venido de los travesaños celestes, lo que a su vez encontramos en el viaje al *Mictlan*, pero en el mito del robo del maíz además se presenta como una relación cromática en los colores rojo y negro que nos habla de la sabiduría y de un matrimonio sagrado, el color negro asociado con *Quetzalcóatl* y el esposo mientras que el color rojo asociado con la hormiga nos habla de la esposa así se presenta la hierogamia hay una relación fecunda de lo terrestre y lo celeste de donde nos viene nuestro sustento que se manifiesta en una pluralidad cromática del maíz que es azul, blanco, amarillo y rojo de la misma manera en que se nos manifiestan los *tlaloques* que han descendido a través de la lluvia y que volverán al cielo por la condensación, hay un camino de ascenso y descenso, comparable con el ciclo agrícola que alimenta el mito analizado.

Pero *Tonacatépetl* como montaña primordial de nuestro sustento no puede ser adquirida por nadie, ya que nadie la puede poseer tal como *Quetzalcóatl* lo comprendió al tratar de moverla, el maíz no se mueve esta todo concentrado en un mismo lugar lo que nos lleva a la siguiente afirmación “si "el cerro de nuestro sustento" no se puede mover, el tiempo se moverá en relación con él y hará germinar el maíz. A su vez, a la unicidad del *Tonacatépetl* debe suceder la proliferación en el espacio del maíz” (Johansson; 1994: 255). Así se asegura que el cereal sagrado no sólo se quedará dentro de la montaña de nuestro sustento sino que será compartido a los *macehuales* aquellos

por quienes los dioses se preocupan por alimentar, de darles un sustento después de darles la existencia, en donde el avance del tiempo y la dispersión del grano son los elementos indispensables para la germinación del maíz, no es extraño que en el mito aparezcan los creadores del calendario, los regidores del acaecer temporal *Oxomoco* y *Cipactónal* quienes “echan suerte” con el maíz, que de acuerdo con la interpretación de Patrick Johansson echar suerte con el maíz connota comienzo, cómputo o adivinación, por lo tanto se comprende mejor la importancia y la presencia de esta dualidad de lo temporal que remarca el sentido de tiempo que debe darse para el desarrollo de nuestro sustento, el cereal que es dado y compartido por los dioses.

Las divinidades del tiempo piden que *Nanáhuatl*, el dios que personifica la humildad, desgrane a palos o le dé un golpe con un rayo al *Tonacatépetl*, claro que se puede desgranar el maíz con un golpe, pero además el rayo es el anuncio de la lluvia, que junto con la luz del sol, hacen posible el crecimiento del alimento dado a los *macehuales*. En el presente echan suerte los dioses *Oxomoco* y *Cipactónal* quienes piden para el futuro el rayo de *Nanáhuatl*, hay un juego temporal entre el pasado y el futuro que nos puede hablar del ciclo agrícola que necesita de sol y lluvia pero sobretodo del trabajo del hombre para cultivar y hacer crecer el maíz, la tarea propia del agricultor, imagen que también tenemos muy presente en la hormiga como un sinónimo de esfuerzo permanente, trabajo constante, quien al lado de *Quetzalcóatl* hace posible el robo del maíz.

La maduración de nuestro sustento lo podemos ver reflejado en el mito en varios juegos dobles, la dualidad como esa constante en la concepción del universo de los nahuas se presenta en el robo del maíz como se ha visto en los mitos analizados con anterioridad, para que nazca la planta debe morir el grano, la muerte se presenta en el color negro de la hormiga, color del norte del *Mictlan*, el viejo maíz se transforma después que los dioses lo mastican, muere a su condición anterior para ser el sustento de los *macehuales* ya es otro tipo de alimento, igual la transformación del mismo *Quetzalcóatl* en hormiga nos habla del tránsito de lo que fue para llegar a ser, se da la muerte de un estado de ser para ser otro el grano en planta, el primer maíz y el segundo dado por los dioses, el dios civilizador metamorfoseado en hormiga nos habla del cambio de un estado viejo a otro estado que es nuevo.

Para continuar con la parte de explicación del mito del robo del maíz considero pertinente retomar una narración que nos presenta López Austin que es un cuento *teenek* de Veracruz, para aventurar una comparación del cuento *teenek* con el mito del robo del maíz y la intervención de *Quetzalcóatl*. El cuento *teenek* nos dice:

“Hace muchos años había sequía y hambruna. Ya no había maíz. La gente vivía como nosotros los *teenek*, muy pobre, sin posesiones. Un niño y una niña pasaban por

los poblados diciendo que tenían hambre y pidiendo de comer a los habitantes; pero nadie quería recibir a los niños y mantenerlos en su casa.

Ya de noche, los niños llegaron a la casa de una mujer a la que dijeron que tenían hambre y le solicitaron algo de comer. La mujer les contestó que no podía darles nada, ni siquiera un poco de nixtamal.

-Levántate –le dijeron los niños- y busca en tu nixcón si queda algo de nixtamal.

Pero la mujer replicó:

-¿Cómo va a haber algo de nixtamal, si hace tiempo que no hay maíz?

Los niños insistieron. La mujer fue a la cocina; miró el interior de la olla y descubrió que estaba llena. Entonces la mujer hizo tortillas y los niños se las comieron todas.

Ya era tarde, y los niños le pidieron a la mujer espacio para pasar la noche.

-No podemos dormir en el suelo –dijeron a la mujer-. Vamos a subir al tapanco. Bárrelo bien, porque está sucio, y sujeta bien las tablas del tejado.

Los niños subieron al tapanco y se acostaron allí. La mujer oyó durante toda la noche un ruido espantoso; pero no se atrevió a subir a ver qué pasaba. Al día siguiente, al despertar, subió a buscar a los niños. Los niños ya no estaban allí; pero el tapanco estaba lleno de mazorcas de maíz. Allí donde se había acostado la niña había maíz amarillo, y donde durmió el niño había maíz blanco. Por eso el maíz amarillo crece más rápido que el blanco, porque las niñas se desarrollan más pronto que los niños.

Los vecinos se arrepintieron por no haber recibido a los niños en sus casas. ¡Bien hubiera valido la pena recibirlos! Los niños eran espíritus. Eran el *dhipaaka*, el corazón de la mazorca, la vida del maíz” (López Austin; 2015: 100-102).

Este breve relato de manera significativa nos presenta el carácter divino del maíz, que se expresa como *dhipaaka* su “corazón”, el punto donde se almacenan los elementos esenciales de la planta. Pero detengamos en los elementos comunes entre la narración del robo del maíz por *Quetzalcóatl* y el relato *tennek*. En primer lugar en ambos relatos se inicia con la preocupación por los hombres que no tienen alimento, en el primer mito aparece como pregunta “¿Qué comerán (los hombres), oh dioses?”, la preocupación tiene un carácter divino, mientras que en el segundo se dice que “hace muchos años había sequía y hambruna. Ya no había maíz”, no olvidemos que ya desde el mito cosmogónico de los soles se anunciaba que nuestra época desaparecería en medio de hambrunas. Podemos notar un tono diferente al inicio de cada narración, sin embargo

en ambas se da la preocupación por el alimento de los hombres como manera primordial de la existencia en la tierra, hay una preocupación por nuestro sustento.

En ambas narraciones se da la presencia divina, por un lado en la preocupación de los dioses y la intervención de *Quetzalcóatl* que se metamorfosea en hormiga, y por otro lado dos espíritus que son el corazón y la vida del maíz y que se presentan como infantes, el origen divino del grano queda de manera clara en las imágenes aludidas que además son duales y se presentan de forma permanente en la cosmogonía de los nahuas, ya hablamos de la hierogamia de la hormiga roja y negra, que además son los colores que representan la sabiduría, en la narración *teenek* se presenta la dualidad masculina y femenina en la forma de un niño y una niña con carácter divino y que nadie es capaz de reconocer pues nadie los quiere recibir. Hasta que finalmente llegan a la casa de una mujer, que sin tener nada los acepta, ellos le piden de comer y ella les dice que no tiene nada de nixtamal, el nixcón se encuentra vacío, pero como regalo divino los niños permitirán que la olla se encuentre llena de nixtamal permanentemente de una manera milagrosa, un regalo divino dado a los *macehuales*.

Igual que *Quetzalcóatl* nos da como regalo divino el maíz ahora la pareja divina de infantes da como regalo a la única mujer que los acepta el sagrado cereal en forma de nixtamal, le entregan el preciado cereal que desde hace mucho tiempo había desaparecido. Además, la pareja divina le pide alojamiento a la mujer para pasar la noche, indicando una serie de condiciones, en primer lugar que no pueden dormir en el suelo por lo que piden dormir en el tapanco, que generalmente es una plataforma elevada que se emplea para dormir o almacenar cosas, los niños por otra parte piden que se limpie y que se encuentre bien sujetas las tablas del tejado, ya que el tapanco se construye debajo del tejado, la mujer que los atiende no se niega a ninguna de sus peticiones. Igual que la hormiga no se niega a las peticiones de *Quetzalcóatl* y lo lleva al monte de nuestro sustento. La mujer hace lo que los niños le solicitan y no pone reclamo alguno, en la narración la mujer se presenta en un tono de confianza y reconociendo en principio su carencia del cereal precioso.

Los niños pasaron la noche en la casa de la mujer en el tapanco que habían solicitado, durante la noche a pesar del ruido espantoso que se oye la mujer no se atreve a subir a ver lo que sucede, en la mañana se dará cuenta que los niños han desaparecido en su lugar encuentra mazorcas de maíz, en el lugar donde se acostó la niña aparece maíz amarillo y en el lugar donde se acostó el niño aparece maíz blanco, el color en la narración hace referencia a la madurez más rápida de las niñas con respecto a los niños, sin embargo el color del maíz tal como lo hemos visto presente en la narración del robo del maíz tiene un sentido más amplio, ya que a los colores del cereal amarillo y blanco se agregan los colores azul y rojo que a su vez son los colores de los *tlaloques* que nos hablan de los cuatro colores que marcan los segmentos de la superficie de la tierra. La

presencia del color en ambas narraciones es primordial ya que no sólo es una cuestión de diacronía o mero juego de colores sino sobre todo es una perspectiva respecto a la visión del mundo y la realidad, aunque en el relato *teenek* solo se menciona el amarillo en referencia a lo femenino y el blanco en referencia a lo masculino se presenta una dualidad que es complementaria y que se queda como un regalo ante la generosidad de alguien que teniendo poco lo comparte y no se opone a lo que le solicitan.

El elemento dual de nuevo se presenta en ambos relatos, en el robo del maíz ya se han mencionado la presencia telúrica y uránica que son encarnados en el dios civilizador que nos da el maíz, en el cuento *teenek* se habla de una pareja de infantes divinos portadores del regalo más valioso, el maíz, un elemento que nos da sustento, que nos mantiene y nos favorece, ya que “tan sólo por los mantenimientos la tierra se sostiene, el mundo tiene vida, nosotros llenamos el mundo. Los mantenimientos son nuestra esperanza” (*Florentine codex*, Libro VI, p. 91 en De la Garza; 1978: 78). La vida humana se presenta como valiosa a pesar de encontrarse sujeta a las necesidades materiales, a pesar del hambre que se padece, en principio el alimento que en las narraciones que hemos analizado con anterioridad se nos presenta como un regalo divino, puesto que hombres y dioses mantienen una relación muy cercana.

Los dioses dan el sustento a los hombres quienes son alimentados con un cereal de carácter divino, el maíz, la vida humana es valiosa, en especial una vida marcada por el sacrificio, lo vemos en la narración del robo del maíz por *Quetzalcóatl* que baja del *Tocpan* en favor de los hombres, pero a su vez en el cuento *teenek* la mujer sin tener nada ofrece su casa a los peregrinos divinos sin conocer aún su condición y el regalo que portaban. En ambos casos el maíz se presenta en su dimensión divina como regalo a los hombres que no tienen con que alimentarse, pero los dioses actúan en el tiempo-espacio propicio para los *macehuales*, el tiempo sagrado, en donde notados que en el relato del robo del maíz por *Quetzalcóatl* los hombres no necesitan trabajar para obtener el preciado cereal, es un don divino, el mismo alimento es puesto en la boca de los hombres por manos de los dioses, se puede disponer libremente del alimento, aun en el cuento *teenek* podemos notar que el alimento se da en abundancia por parte de los infantes divinos, quienes posibilitaron que el nixcón siempre estuviera lleno de nixtamal en la casa de quienes los recibieron, no hay un trabajo de por medio para poder alimentarse.

Entre un cuento y un mito encontramos una enorme gama narrativa de los hilos que conforman cada historia, a pesar de lo variado de su estructura, nos puede llevar de una enseñanza simple a una profunda construcción que fundamente la existencia del hombre y su visión del universo y de la vida, tal como se ha visto en el mito del robo del maíz por *Quetzalcóatl*, ello es así pues “el buen relato mítico es ampliamente conocido por la comunidad” (López Austin; 2016b: 48), a su vez la narración nos lleva más allá de lo

literal para que vía un lenguaje simbólico nos evoquen los principios y valores de la comunidad de los nahuas.

“Los tropos se convierten en verdades sagradas, comunes al narrador y a los oyentes, como parte de la herencia divina recibida por los antepasados en el principio del mundo para que fuese transmitida por generaciones” (López Austin; 2016b: 48). Si bien los mitos prehispánicos sufrieron una seria represión por parte de los evangelizadores venidos de Europa, los valores y principios de los que nos hablaban sobrevivieron, en especial a través de otras narraciones, tal es el caso del cuento *teenek* que hemos analizado y comparado en donde podemos encontrar auténticas estructura míticas que nos hablan de aquél pasado primordial en donde hombres y dioses convivían uno al lado del otro, se reconocían, eran cercanos y amigos. En las narraciones que se han analizado el maíz aparece como un regalo divino y atesorado por el hombre quien sabe cuál es su valor y significado.

El análisis y trabajo comparativo que se ha llevado a cabo en esta parte de la explicación de nuestro modelo hermenéutico, nuestro modelo de interpretación de los mitos, entre el cuento y el mito no pretende abordar de manera exhaustiva los elementos que los componen sino reconocer con este breve ejemplo, entre otros que se pueden retomar y que nos propone de manera precisa Alfredo López Austin (Cfr. 2015: 91-108), que el mito del maíz siguió vivo a través de cuentos populares que expresaban la dimensión sagrada del grano dado a los hombres.

Si bien el cuento y el mito como expresiones literarias tienen características propias que marcan sus diferencias, los símbolos que albergan nos descubren ese mundo sagrado en constante relación con lo humano, que es razón y emoción y se debe tener siempre presente que “razón y emoción son ingredientes necesarios para que las formas de saber se transmitan eficazmente” (López Austin; 2016b: 50), lo cual es posible en tanto que el mito se encuentra arraigado en el inconsciente colectivo de la comunidad en que ha surgido y la imagen arquetípica sigue viva a través de las diversas narraciones a que da lugar, el mito se encuentra en lo más hondo de la psique colectiva pero se manifiesta de manera permanente en los diversos relatos que de ella nacen.

En nuestro trabajo comparativo los lazos entre el mito y el cuento albergan esa comprensión sagrada del maíz dado a los hombres como regalo divino, el mito sigue vivo en su desarrollo dentro del inconsciente colectivo a través del cuento, no es nuestra intención distinguir entre mito y cuento sino reconocer en ambos procesos y funciones narrativas en donde el primero logra pervivir a través del segundo y nos transmite esas experiencias íntimas del inconsciente colectivo de la comunidad en que se han formado y que conforman su experiencia vital, tal es el caso de la forma arquetípica del origen del universo y que se representa en los días y las noches, así el origen de todo “continúa

indefinidamente cada día con el nacimiento del Sol, su recorrido por el firmamento, su llegada al occidente, su muerte en el ocaso y su permanencia en el inframundo antes de volver a salir por el oriente. Cada ocaso regresa al sacrificio inicial del dios” (López Austin; 2016a: 69).

Tales narraciones presentes en las comunidades del México Antiguo nos muestran que el hombre se mueve por intencionalidades que se alojan en su interior más íntimo y que se expresan a través de una cosmovisión determinada, en donde “mito y rito son expresiones privilegiadas de la cosmovisión” (López Austin; 2016b: 55). En las comunidades de los pueblos originarios se desarrollan fuerzas internas, intencionalidades propias que se alojan en su ser más profundo y que se nos presenta de manera clara en esa forma de expresión que la modernidad occidental olvidó y que hoy puede dotar de sentido la existencia humana, el mito, o al menos llevarnos a otras formas de narrativa diferente al modelo moderno que ha imperado, que justo a despreciado el modelo de lo mítico y lo considera como una forma de expresión primitiva, ello se debe a que se le ha quitado al mito la carga de sentido simbólico que hoy necesitamos recuperar y resignificar para orientar y ayudar al ser humano a encontrar una finalidad a la cual aspirar, dotar de sentido la existencia, ser dador de esperanza.

3.4.3 LA RELACIÓN CON LO SAGRADO: EL MAÍZ

En esta parte final de nuestro modelo de interpretación, la parte de la aplicación, vamos a expresar nuestra interpretación del mito del robo del maíz a partir de algunas cuestiones actuales que nos hablan de una nueva relación ética con nuestro entorno natural, para ello considero pertinente retomar y analizar los elementos que nos ofrece Osiris Sinuhé González (Cfr. 2021: 99-111), quien afirma que en ésta narración se simbolizan las etapas del desarrollo de la cultura mexicana que cambia de la recolección a la caza y finalmente a la agricultura aspecto que se ha visto a detalle al ver el mito del robo del maíz, y que encontramos en otras tradiciones míticas como la del Génesis en la figura de los hermanos Caín y Abel en donde es claro el triunfo de la agricultura sobre la caza a partir de un acto fratricida a diferencia de la tradición nahua en donde el alimento nos viene dado por los mismos dioses en especial del dios civilizador *Quetzalcóatl*, hay una relación cercana entre los *macehuales* y los dioses.

La interpretación de González Romero se basa en la historia de la cultura que va de una economía de la recolección a la cultura del maíz, lo que “pudo haber sido experimentado por los *mexicas* durante su migración desde el Norte de México al altiplano central, aunque también puede conjeturarse que algunos de los pueblos del Norte conocieran la técnica y ésta fuera desarrollada en los lugares en que lo permitía un territorio que era poco propicio para ello” (González Romero; 2021: 105). Ahora podemos ver que la narración del robo del maíz por *Quetzalcóatl*, el dios y héroe

civilizador por excelencia de los nahuas, nos lleva a cuestiones económicas de subsistencia, por ello no es extraña la veneración que se presenta a deidades del agua y la vegetación, aunado al gran valor que se dio a la posesión de la tierra y el cultivo del maíz como grano sagrado que se da al hombre como iniciativa de los dioses preocupados por los *macehuales*.

Podemos notar que ahora el mito nos ha llevado del plano simbólico a cuestiones económicas y de supervivencia, que se proyecta en el lugar de construcción de centros ceremoniales, así el universo se ve en constante movimiento, tiene un devenir, que se describe como cíclico de acuerdo al mito de los Soles que se ha analizado en el presente capítulo, “se trata esencialmente de una cosmogonía dualista, para los antiguos nahuas, el universo podía ser –entre otras cosas- una entidad representada por fuerzas antagónicas que se alternaban sucesivamente y que influían directamente en los fenómenos naturales y en las actividades humanas” (González Romero; 2021: 106), ya hemos abundado en los apartados anteriores respecto a los elementos duales presentes en los diferentes mitos de la tradición de los nahuas en general y de manera particular en el mito del robo del maíz, en especial lo vemos a través del simbolismo mítico lo celeste penetrando en lo profundo de la tierra, lo masculino uránico en unión con lo telúrico femenino, que se unen en figuras que nos hablan de una unión sagrada, un matrimonio sagrado, que une cielo y tierra.

El universo en la cosmovisión nahua se ve como una entidad donde se enfrentan fuerzas opuestas lo que le da dinamismo, ya que “cada cultura va creando sus formas específicas de dividir y ordenar el mundo, y estas formas son, sin duda alguna, constituyentes esenciales de las cosmovisiones” (López Austin; 2016a: 57), tal como los pobladores del México Antiguo nos hablan de la última época a la que llamaron Sol de Movimiento.

El movimiento por excelencia para los nahuas es el dual, unión y armonía de elementos que en principio son contrarios, que se enfrentan o son opuestos entre sí, para después amalgamarse y ofrecer algo nuevo, tal como sucede en la penetración del cielo en la tierra, lo uránico unido a lo telúrico así lo vemos en la tarea del dios civilizador al “buscar el maíz [su acción] consistirá en bajar al Tamoaxchan (en la dimensión matricial de la tierra) para traerlo a la luz existencial” (Johansson; 1994: 248-249), la divinidad civilizatoria que actúa en beneficio de los *macehuales* una vez más, ya que antes ha ido al *Mictlán* por los huesos preciosos, lo que nos muestra el descenso del dios en las profundidades de la tierra desde lo más elevado del cielo, lo celeste penetrando en lo terrestre, lo cual parece un arquetipo en diferentes tradiciones míticas del mundo en donde el elemento masculino se encuentra en lo celeste y el elemento femenino en lo terrestre, sin embargo “esto no sucedía en el pensamiento egipcio, que veía en la tierra la presencia del dios Geb, mientras que el cielo lo ocupaba su hermana y cónyuge, la

diosa Nut” (López Austin; 2016a: 63), pero no es nuestra intención profundizar en esta dualidad que se ha trabajado con anterioridad y que resulta muy interesante dentro de cualquier cosmogonía antigua, así como “la idea de muerte/vida como arquetipo del año [que] quedó plasmada desde épocas tempranas en las obras de los agricultores” (López Austin; 2016a: 73), que son expresiones de elementos duales llamados a la concordia y la armonía. Arquetipos que nos hablan de los elementos sagrados dentro del trabajo de la tierra y sus frutos.

La relación del hombre con el maíz no puede ser más que una relación sagrada nacida de las condiciones del paso de la recolección a la caza y finalmente a la agricultura que abre la posibilidad de construir toda una civilización, de hecho desde la perspectiva de los nahuas “los animales y las cosas son para el hombre, en tanto que éste sirva a los dioses” (De la Garza; 1978: 43), no hay una ruptura entre la naturaleza, el hombre y los dioses, su unión es indisoluble, ya que los pobladores del México Antiguo en “su misma construcción de lo divino divinizó una parte de su propio ser, y convirtió todo su entorno mundano en conglomerado de criaturas provista de alma divina” (López Austin; 2016b: 25).

El vínculo del hombre con los dioses es lo que dará sentido a su existencia, el movimiento del cosmos se acompaña de los elementos primordiales que en el quinto Sol se mantiene constante por la interacción del hombre con los dioses quienes forman a los *macehuales* desde sus actos penitentes, así los dioses son los generadores de la vida de los hombres y su mundo. “Para los nahuas y los mayas, la relación del hombre con el mundo es relación con los dioses, porque el mundo, como un todo espacio-temporal es divino: son deidades las grandes fuerzas naturales: Sol, Luna, tierra, agua, viento; algunos animales y productos de la tierra también son deidades, como el jaguar y el maíz, o son mensajeros de los dioses” (De la Garza; 1978: 60) y de hecho como precisa López Austin “en los panteones bien organizados los dioses se reparten la naturaleza”, (2016a; 57) ya que todo se encuentra poblado por el elemento divino con el cual el hombre se relaciona de manera cercana y familiar en el mundo del México Antiguo, los hombres y los dioses interactúan de manera armoniosa, se pueden comunicar, hay un movimiento cíclico y perfectamente ordenado que se encuentra lleno de las fuerzas divinas que actúan en favor de los hombres.

En el contexto de los nahuas y su relación con el maíz el tema del derecho a la tierra tiene un significado particular en el que debemos detenernos, ya que tal derecho no se limita a la esfera económica o jurídica, a su vez comprende elementos culturales y aspectos axiológicos, es decir, es parte primordial de su universo simbólico de comprensión del mundo como su noción de vida buena, así “los pueblos que han padecido las indeseables consecuencias de la colonización, el valor primordial es la

tierra, no sólo porque asegura la subsistencia material, sino también la dignidad, por ello puede decirse que tiene una base axiológica” (González Romero; 2021: 113).

Desde la perspectiva colonial, moderna y occidental la tierra se toma sólo como una fuente de recursos, circunscrita en la esfera de lo económico, ignorando su valor moral y espiritual, ello se debe a una falta de conocimiento o incomprensión de las grandes perspectivas de las cosmogonías de los pueblos originarios, en donde “la tierra representa la maternidad «que en cierto sentido constituye los cimientos mismos del cosmos, tiene muchas valencias religiosas. Ha sido adorada por «ser», por mostrar y mostrarse a sí misma, por devolver, por dar fruto y por recibir»”(Mèlich; 1998: 98), tal como los nahuas lo expresan en su visión del universo en los mitos que hemos analizado en general y de manera particular el mito del robo del maíz, que ve al cereal como un elemento sagrado salido de la tierra que dota de sentido la vida de la comunidad, así la hermenéutica simbólica, desde la analogía y la desmitologización, que hemos tomado como herramienta para la comprensión e interpretación de los mitos nahuas nos pueden otorgar grandes ventajas en el acercamiento a una civilización tan compleja y con una sabiduría muy elaborada como la desarrollada en el México Antiguo.

Es un hecho que la posesión de la tierra está unida a cuestiones económicas, ya que sirve para medir la riqueza y como base para la recaudación de impuestos, sin embargo en el caso de los nahuas la tierra se une a valores de carácter espiritual que incluso permiten superar la dicotomía entre propiedad pública y propiedad privada, se habla de una administración colectiva de las tierras por parte de las autoridades. Algunas de las categorías de tierra, su traducción y el tipo de propiedad que se tenían son por ejemplo (Cfr. González Romero; 2021: 117): *altepetlalli*, que se traduce como tierra *altepetl*, que tiene por característica ser tierras de propiedad comunal que se asigna por parte de la asamblea comunal del poblado; otro caso lo tenemos en el *calpollali* que se traduce como tierra del *calpulli*, lo que caracteriza a estas tierras es que pertenecen a un barrio o gremio específico; diferente es el caso de los *tequitcatlalli* o *tequitlalli* traducida como tierra con obligaciones tributarias, las tierras se asignaban a la producción que se debía entregar como tributo a otra ciudad o *altepetl*; por último mencionamos el caso de la *pillali*, que se traduce como tierra de los nobles, tierras que se asignaban a las familias de clases gobernantes.

Sin entrar en más detalle también había tierras para la construcción de viviendas, tierras como propiedades en otro poblado, tierras ancestrales que podían ser de propiedad individual o colectiva y las tierras adquiridas con fines productivos ya sean adquiridas o rentadas. Como podemos notar la tierra era una categoría de gran valor en el pensamiento y la vida de los nahuas con claras delimitaciones en su uso y asignación que nos habla de una compleja vida social y una amplia visión administrativa que da lugar a varios documentos de propiedad de la tierra, elementos que serán determinantes

en la época de la Colonia en las disputas por el derecho de la tierra, pero notamos una vez más que tal derecho no sólo tiene rasgos económicos o jurídicos a su vez presenta aspectos culturales de la visión del mundo nahua cargada de elementos simbólicos que determinan sus dinámicas de vida dentro de la comunidad. De hecho la distribución y medida de cada terreno se relaciona con un elemento geométrico con carácter mítico, puesto que “la geometría mítica no es un mero juego de planos. En la composición imaginaria del cosmos se plasma y ordena la experiencia cotidiana” (López Austin; 2016a: 63), que presenta ese elemento sagrado expresado en mitos y ritos, así como en la distribución de la tierra.

Si bien podemos abordar varios aspectos económicos y administrativos de la tierra en la perspectiva de los nahuas, los cuales son aspectos muy interesantes que aun hoy nos pueden dar elementos de reflexión y análisis sobre la relación del trabajo, la tierra y su posesión desde donde se genera el alimento, en nuestra investigación y en relación con el mito del robo del maíz, por el carácter de lo mítico que hemos analizado, nos interesa la relación espiritual con la tierra más allá de la perspectiva de explotación de la tierra vista sólo como fuente de recursos en beneficio de lo económico propio del modelo civilizatorio moderno, centrado en el capital y el colonialismo, que en la conquista espiritual del México Antiguo se expresó en la idolatría condenada por los misioneros cristianos, quienes trataron de aniquilar todo rasgo y rastro de los mitos y ritos de aquellas tradiciones antiguas que conformaban el ser de los nahuas y que sólo pocos misioneros trataron de comprender e interpretar.

Más allá de los procesos de mercado y de explotación la relación espiritual con la tierra se basa en una perspectiva diferente a la falacia desarrollista que ha prevalecido en la época moderna en donde no se vio la tierra como una entidad dotada de vida, incluso de dignidad, ya que en la perspectiva de los nahuas “la tierra es madre, y la madre es vida, origen, sentimiento y amor” (Mèlich; 1998: 102), lo que interpretamos que ocurre en los mitos que nos hablan de “la referencia a una larga línea causal que concluye con la instalación de los seres mundanos... La sustancia original de las criaturas es divina” (López Austin; 2018: 58), cuestión que hemos visto presente en el mito del robo del maíz, el cereal es un alimento dado por los dioses, la raíz del mito pervive a través de narraciones populares como es el caso del cuento *teenek* que hemos analizado en el apartado anterior y que nos ofrece una visión distinta a los planteamientos de la epistemología moderna y su reducción a la dicotomía sujeto-objeto y ello se debe a que “la parte estética del mito permite grabar en la memoria el remoto proceso del otro tiempo-espacio como una narración” (López Austin; 2018: 62), que aún hoy tiene mucho que decirnos pues su interpretación se abre siempre a nuevos horizontes de sentido que no están sujetos espacial y temporalmente.

Al reconocer a la tierra y el alimento que de ella nace como una entidad viva y no sólo como recursos susceptibles de ser explotados ampliamos nuestro horizonte de comprensión y de la relación del hombre con la naturaleza, de hecho como señala González Romero “el reconocimiento de esa relación espiritual con la tierra es un elemento clave para lograr un entendimiento pleno de los derechos de los *pueblos originarios*, inclusive los especialistas en estudios jurídicos señalan que dicha relación espiritual con la tierra es el elemento clave que permite distinguir jurídicamente a los *pueblos originarios* de los que difusamente se denomina “minorías”” (2021: 134), el reconocimiento de la relación espiritual nos habla de un pluralismo jurídico que permita abordar las controversias territoriales que han tenido un alto costo en la vida de las comunidades, no sólo a nivel económico ya que han generado división y confrontación entre sus miembros, en algunos casos violencia y muertes.

Al ver la tierra como elemento sagrado se da un sentido comunitario y colectivo que cada vez es más difícil de entender en nuestra visión moderna que ha privilegiado la propiedad privada en todas sus modalidades y formas, debido al exacerbado individualismo que rige nuestro contexto cultural, un caso extremo que actualmente enfrentamos con los procesos de globalización y de neoliberalismo se expresa en la pregunta ¿las semillas, incluyendo la del maíz, son un bien común o una propiedad corporativa?, el problema de si las semillas son un bien común o una propiedad corporativa es una cuestión puesta a debate de manera reciente, sobre todo a partir de esta modernidad occidental, que bajó el signo del capitalismo se levantó como la única manera de entender y vivir, nuestra forma de ser humanos en el mundo responde a un modelo civilizatorio y esta posición ha llegado todavía a ser más extrema con el modelo del neoliberalismo, que es suficiente con decir que lleva hasta lo indecible la libre empresa, la libre circulación y la libre competencia del mercado, aquel liberalismo antiguo de los clásicos de un capitalismo extremo, ahora está polarizado hacia el consumo y por ende al hedonismo, en su sentido más pobre y bajo como sentido de vida, “el neoliberalismo es una ideología que va contra el hombre. Podemos verlo en la imagen que de él ofrece. Un hombre centrado en sí mismo, en el egoísmo, en la egolatría, en el narcisismo” (Arriarán y Beuchot; 1999: 69), semejante modelo se oculta bajo diferentes máscaras como el neoliberalismo, el neocapitalismo o el neoconservadurismo, nombres que justamente muestran lo peligroso de esta posición, que al lado de la globalización corre el peligro de hacerse omnipresente, pero que es una realidad que no podemos negar ni ocultar y que retomaremos en nuestro siguiente capítulo.

La agricultura apareció hace más de 10,000 años todo inició con una semilla, pasó a través de los pueblos originarios por milenios, estas semillas se fueron conservando como patrimonio, dentro de una categoría de lo sagrado, con un sentido trascendente, porque no solamente eran un elemento para la alimentación, a su vez tenían toda una carga de sentido social, por eso se le agradece al Creador de las semillas, “no es

exagerado decir que la elección de la semilla, las técnicas de cultivo, el manejo de los elementos climáticos, los rituales, las plegarias y narrativas asociados a dicha relación espiritual con la tierra pueden considerarse como una parte importante del patrimonio bio-cultural de México” (González Romero; 2021: 135), así no es extraño que los campesinos valoran la siembra y las semillas, valoran la tierra y el maíz, la narración del robo del maíz nos habla de tal relación con lo sagrado en el pensamiento del México Antiguo y que sobrevive aun en la Colonia a través de cuentos populares pero sobretodo en las prácticas concretas de la siembra del alimento enviado por los dioses, a quienes se les agradece y consagra el trabajo de la siembra, hay una relación cercana entre mito, rito y culto, ya que “el culto nació en el tiempo del mito, como una forma de reconocimiento jerárquico entre los dioses” (López Austin; 2016b: 28). El ritual descansa en principio en una tradición oral nacida de los padres originales quienes son instruidos por los dioses de acuerdo a una determinada visión.

La semilla es vista como madre y mujer que se reproduce, “con la agricultura, la concepción dual adquirió nuevos valores” (López Austin; 2016a: 73), la tierra tiene un carácter matriarcal, no es extraño que en la narración del robo del maíz la imagen del cereal se reviste con un carácter divino con toda una carga de significados comunitarios. Sin embargo, desde mediados del siglo pasado, la propiedad intelectual de las semillas ha entrado a debate con terribles consecuencias para las semillas criollas y para las comunidades que las producen, que en realidad han sido las que tradicionalmente han alimentado a los pueblos y al mundo ya que las semillas fueron cultivadas por los pueblos originarios, hoy definitivamente tendríamos que defender la posibilidad de que cada pueblo pudiera cultivar y desarrollar las semillas que quisiera y de acuerdo a sus procesos tradiciones con opción de agregar otros procesos y de acuerdo a su propia perspectiva de producción y de necesidades, y por supuesto desde su cosmovisión personal y cultural expresada en sus mitos y ritos, con la ley o sin la ley la semilla debe permanecer como un patrimonio propio de cada pueblo porque solamente así se le puede asegurar como un bien común, un bien comunitario y un bien para la humanidad, que no puede entrar en el juego de la libre empresa.

La cuestión de propiedad corporativa de las semillas sucedió cuando las trasnacionales se dieron cuenta que podían lucrar con este recurso algo propio de la dinámica neoliberal “y es que el neoliberalismo desata las fuerzas ciegas de la competencia. El competitivismo está a la orden del día; se tiene que demostrar que se es competente, todo se va en rivalizar. Se ensalza a los fuertes” (Arriarán y Beuchot; 1999: 70), tal es la perspectiva de aquellas trasnacionales que buscan privatizar las semillas aplastando a las pequeñas comunidades y la sabiduría milenaria que se encuentra detrás de ellas, las semillas son un recurso de la humanidad y que no tiene por qué ser privatizado, lo que es solo parte de este proceso neocolonial, en dónde lo que importa

es el valor de lo económico por encima del valor de lo humano o de los valores de la vida, de cualquier forma de vida.

El modelo extractivista puede ser cuestionado en base a los modelos tradicionales de los pueblos originarios de los que mucho hemos aprendido a través de sus mitos y cosmovisiones, que si bien desde la época de la Colonia se les ataco y se les trato de sustituir completamente con el mensaje cristiano “las respuestas autóctonas fueron la interpretación y resignificación de los ritos, con la persistencia clandestina de los oficiantes propios, que mantuvieron aunque en mínima parte, la antigua ritualidad” (López Austin; 2016b: 29).

Desde hace varios siglos los nahuas practican un profundo respeto por las semillas y el alimento, un gran respeto por la tierra, así la sabiduría ancestral tiene mucho que decirnos y enseñarnos, la “relación espiritual con la tierra se extiende a los trabajos agrícolas y a otros temas importantes como el manejo racional de los recursos hídricos y la preservación de los recursos forestales” (González Romero; 2021: 135). No es extraño que en la cosmogonía de los nahuas se habla del maíz como regalo de los dioses, semilla que es fértil y nos alimenta, a quien podemos voltear a ver de nuevo en su carácter sagrado, en su carácter de ser vivo, al que debemos respetar e incluso, como los antiguos mexicanos, aprender a honrar ya que “los dones del dios comprendían la producción, la reproducción, la salud y el bienestar de la comunidad” (López Austin; 2016b: 31), en la antigüedad mesoamericana un ámbito del culto público se dirigía a la comunidad puesta bajo la protección de una deidad a quien se agradece sus beneficios y dones a través del cumplimiento ritual, es decir de su liturgia.

Hasta ahora la ciencia con su instrumento la tecnología, con la perspectiva de bienestar social en la línea neoliberal, no han logrado colmar o satisfacer la vida íntima del ser humano, su vida espiritual, lo que se refleja en la creciente insatisfacción del hombre actual, “una reflexión crítica sobre los diversos modelos alternativos de desarrollo no ha de enfocarse solamente en alcanzar un bienestar económico, sino que también debe contemplar el respeto y la preservación del medio ambiente, así como el respeto por la diversidad cultural, la relación espiritual con la tierra y el derecho a llevar una “buena vida”o “*cualli nemiliz*”” (González Romero; 2021: 135).

La amenaza con la destrucción del planeta a partir del desequilibrio que se ha introducido con la sobreexplotación de aquellos recursos que tardaron millones de años en formarse es el reto más urgente a nivel global que demanda nuevas formas de relación ética, no sólo entre los seres humanos, a su vez con lo no humano, plantas, animales y minerales, que poblaron este mundo mucho antes de la aparición del hombre en el planeta, ya que en la naturaleza no se presenta la “polaridad irreductible de contrarios, sino una continuidad generativa de los puntos opuestos en el gran círculo de la

existencia” (López Austin; 2016a: 73), que el ser humano no ha podido integrar como parte de su vida en un planeta que no le pertenece, no es que el mundo este para nosotros somos nosotros los que nos encontramos en el mundo y somos una parte de él, incluso me atrevo a afirmar que somos una pequeña parte de él.

Hoy necesitamos nuevas narrativas que nos abran caminos diferentes a las perspectivas modernas, basadas sólo en el colonialismo y el capitalismo que justifican el modelo extractivista en base a la falacia desarrollista que ignora cualquier perspectiva diferente al modelo epistémico imperante, modelo que debe ser cuestionado, hoy la narración simbólica, el mito, nos puede abrir nuevas vías de comprensión del ser humano y de lo humano en donde se reconozcan las cosmovisiones, conocimientos y saberes ancestrales de los pueblos originarios que han pervivido en su vida ritual y que ha llegado a nosotros en parte por el trabajo de los evangelizadores que “con el propósito de su erradicación, muchos evangelizadores pugnaron por el conocimiento detallado de las fiestas, por lo que investigaron y describieron con detalle sus ceremonias” (López Austin; 2016b: 33). Más allá de la perspectiva epistémica y ontológica, unilateral, unívoca y hegemónica de carácter tecno-científico que se ha privilegiado justificando las formas de colonialismo, que se han padecido históricamente y que hoy podemos ver en la minería y ganadería intensivas, que al lado de las técnicas de monocultivo extractivista amenazan con hacer desaparecer la vida como la conocemos, una forma de vida que tardo siglos en gestarse y a la cual el hombre apenas se ha integrado.

No podemos dejar de admirar el respeto por la naturaleza y su relación sagrada con la tierra y el maíz que hemos visto en el mito analizado en el presente apartado y que hoy nos ponen ante la cuestión por la preservación y protección del medio ambiente, no es el uso y abuso de todos los recursos que tenemos ante nosotros, en el sentido moderno, puestos a nuestra disposición para su explotación, debemos reconocer en los ecosistemas la vida que de ellos emana y de la cual sólo somos una de tantas formas de vida que los habita, nuestra responsabilidad ética va más allá de nuestros semejantes es necesario abrir nuestras fronteras de conciencia moral, pensar no sólo en el otro, el humano, a su vez debemos tratar con responsabilidad lo otro, lo no humano el mundo natural que nos rodea y del cual somos parte.

3.5 EL DADOR DE LA VIDA Y FUNDAMENTO DE TODO

3.5.1 DUALIDAD Y EXPRESIONES DE HABLA ENTRE LOS NAHUAS

En los apartados anteriores de nuestro capítulo se ha hecho notar que los nahuas construyeron una perspectiva cíclica de la existencia, tanto del universo que se ha visto a través del mito cosmogónico de los Soles como del hombre que es regenerado en cada época así se entendió, de acuerdo al mito del viaje al *Mictlan* por *Quetzalcóatl*, que “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)” (Hernández Rodríguez; 2019: 264). En cada Sol hay transformaciones que nos hablan de un cambio, un elemento presente en todas las grandes cosmogonías, ya que “los símbolos cambian incesantemente, pero el principio que se haya en su base, la actividad simbólica como tal, permanece la misma” (Cassirer; 1968: 65). Hay una visión simbólica y metafórica del hombre y el universo vía el relato de lo mítico, pero en lo que se refiere al lugar que habitamos, la tierra, los nahuas consideraron el mundo, la región de *Tlaltícpac*, rodeado por aguas, un anillo de agua circundante al que llamaron *Anáhuatl* y el agua, el océano, *teoatl* agua divina, a esta visión se sumó una visión completa de las regiones que componían la realidad, la totalidad del universo como lo entendieron los pobladores del México antiguo, el mundo en sentido vertical ascendente se componía de 13 cielos, travesaños celestes, y en sentido vertical descendente de 9 regiones, planos cada vez más profundos ligados al *Mictlan*.

El primer cielo es el que todos vemos y por donde transita la luna, el segundo cielo llamado *Clicalco* es el sitio de las estrellas, a continuación venía el cielo llamado *Ilhuícatl Tonatiuh* la región por donde a diario el sol hace su recorrido y afecta a los hombres como lo veían los nahuas:

“1 El Sol, águila con saetas de fuego,

2 príncipe del año, dios.

3 Ilumina, hace resplandecer las cosas, las alumbra con sus rayos.

4 Es caliente, quema a la gente, la hace sudar, vuelve morenos los rostros de la gente, los ennegrece, los hace negros como el humo.”

(Sahagún, *Códice Matritense del Real Palacio*, edición facsimilar del Paso y Troncoso, v. VI, f. 177; AP I, 18 en León- Portilla; 2017: 161)

Esas eran las características del sol que a diario vemos en su recorrido desde su casa hasta occidente. Después del cielo habitado por el sol viene el cielo *Ilhuícatl huitztlan*, en donde se ve *Hueycitlalin* la estrella grande, Venus. El quinto cielo era habitado por las estrellas humeantes, el sexto y el séptimo cielo son los de la noche y el día, mientras que el octavo era el de las tempestades. Los cielos noveno, décimo y el décimo primero son los respectivamente blanco, amarillo y rojo y es el lugar donde habitan los dioses. Los dos últimos cielos es el lugar donde habita *Ometeoltl*, quien habita *Omeyocan* que nos habla de la dualidad divina de *Ometecuhtli* y *Omecíhuatl*, el señor dual y la señora dual la pareja creadora, origen de dioses y hombres a su vez conservadora del universo y fundamento de la tierra. Los trece cielos nos muestran la manera tan particular de contemplar el

espacio cósmico en todas sus dimensiones por los antiguos habitantes de México es la manera en que se humanizo el espacio lo mismo que el tiempo al pensar en el calendario tan preciso de los sabios nahuas, claro que semejante visión se vio reflejada por los nahuas en todas sus expresiones culturales de manera especial en el arte, en donde encontramos un sentido de medida y proporción.

Al lado de *Ometeolt* se encuentran otros dioses, que son en realidad desdoblamiento del mismo principio dual aspecto que profundizaremos más adelante, los cuatro elementos que trabajan desde los rumbos del universo y dan lugar a los diferentes momentos de cada época en donde, como ya hemos visto, hay un elemento que se impone a los demás en cada edad, así se da la destrucción y la regeneración del mundo, con un sentido ascendente cíclico a manera de espiral. En la última época, Sol de Movimiento, se ha logrado la armonía de los cuatro elementos en conflicto en las épocas anteriores, pero también está amenazado por un cataclismo final que romperá con la armonía lograda, ante tal situación se tomaron posturas para enfrentar la destrucción, una fue la actitud del sacrificio y la guerra como manera de propiciar al sol el líquido vital de hombres y dioses, la sangre. Pero también se tomó la posición de buscar una mejor comprensión de la realidad y de la destrucción sin la necesidad de los sacrificios y más como una especulación en torno al acaecer de lo temporal que siempre se vio como fugaz, efímero y pasajero.

El *Teocalli* de la gran Tenochtitlan es el lugar de veneración de los dioses, en donde incluso se practicó una cierta tolerancia religiosa pues se enriqueció con la llegada de divinidades de otras latitudes, el politeísmo, que precisaremos más adelante, de los nahuas era abierto a otras deidades no autóctonas en el lugar llamado *Coateocalli*, casa de diversos dioses, pero diferente a la postura de la religiosidad popular, el sabio nahua, *tlamatini* de quien ya hablamos en el capítulo anterior, buscó un saber diferente ya que él “conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos” (Libro X, Capítulo VII del *Códice Florentino* en González Romero; 2021: 147). Así no fue extraña la preocupación del sabio por enfrentar la fugacidad de la existencia, ya que en *Tlalticpac* todo es transitorio y pasajero, lo terrenal parece un sueño, algo inestable y fugaz que se escapa al levantarnos, tal como se expresa en el siguiente cantar:

“Lo dejó dicho *Tochihuitzin*

lo dejó dicho *Coyolchiuhqui*:

sólo venimos a dormir,

sólo venimos a soñar,

no es verdad, no es verdad que venimos a vivir sobre la tierra:

cual cada primavera de la hierba, así es nuestra hechura:

viene y brota, viene y abre corolas nuestro corazón,

algunas flores echa nuestro cuerpo: ¡se marchita!

Lo dejó dicho *Tochihuitzin*.”

(*Cantares Mexicanos*, f. 14v; AP I, 21 en León- Portilla; 2017: 184)

Es una constante en los sabios nahuas la preocupación por la transitoriedad y la fugacidad de la vida en el *Tlalticpac* en donde no hay nada perenne, “dado que no vivimos en la casa del Dador de la vida, nuestra vida en este mundo es parcial, finita; morimos” (Hernández Rodríguez; 2019: 263), pero si aquí todo es pasajero como se puede hablar de algo verdadero, como se puede hablar del “Dador de la vida”, lo más alto que se puede concebir:

“¿Acaso 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.”

(*Cantares Mexicanos*, f. 13r; AP I, 23 en León- Portilla; 2017: 187)

Los sabios nahuas ponen en duda nuestras certezas en nuestra condición actual, que parece sólo ensueño y fantasía:

“¿Acaso algo de verdad hablamos aquí...?

Sólo es como un sueño, sólo nos levantamos de dormir,

sólo lo decimos aquí sobre la tierra...”

(*Cantares Mexicanos*, f. 5v; AP I, en León- Portilla; 2017: 183)

No se puede decir nada del principio supremo, a pesar de los dones que se le ofrecen “esmeraldas y ungüentos finos”, el camino a lo supremo nos es inexorable. Incluso el error se entiende como un estado de sueño, idea permanente en algunas tradiciones filosóficas, lo interesante es que los *tlamatinime* no se rinden, por ello “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” (Hernández Rodríguez; 2019: 225), así los sabios nahuas en su búsqueda encuentran una vía de acceso a lo que está por “encima de nosotros” a través de las “palabras verdaderas” ese difrasismo que ya se ha trabajado en el capítulo anterior *in xóchitl in cuícatl*, flor y canto, lo que se traduce como poesía, pero antes de continuar con la construcción del principio supremo dual de los nahuas considero pertinente hacer algunos señalamientos acerca del sentido de los difrasismos en el idioma náhuatl que nos muestran sus procesos y estructuras cognitivas, su proceso de construcción del conocimiento, aunque en general los difrasismos tienen varias funciones ya que “se construyen con términos comunes de la lengua y poseen características estructurales paralelas a nivel morfológico. Entre sus funciones principales está la denominación. A la que se suman las funciones mnemotécnica, honorífica y pragmática” (Montes de Oca Vega; 2008: 230).

Los procesos cognitivos que posibilitan el conocimiento no son sólo procesos mentales de información de un sujeto que aprende las características de un objeto, bajo el modelo epistémico moderno imperante de sujeto-objeto en el caso de “lo que respecta al análisis de cualquier forma simbólica, dependemos de los datos históricos” (Cassirer; 1968: 103). Así el conocimiento en general no sólo debe considerar el proceso mental de la información a su vez debe considerar, en el caso de los procesos de comunicación la organización lingüística, “no se pueden separar la lengua y el contexto; los lenguajes sagrados o rituales son productos de contextos que no son los habituales y que, por lo tanto, están más restringidos. De igual manera, el grado de especialización que adquieren estos registros, es de gran diversidad” (Montes de Oca Vega; 2008: 225), nos hablan de una determinada cosmovisión, que parte de procesos cognitivos particulares y con los que se busca romper con una epistemología monolítica. “Al estudiar la religión, el arte o el lenguaje tropezamos siempre con problemas estructurales generales que corresponden a un tipo de conocimiento diferente” (Cassirer; 1968: 103), ya que no hay una sólo manera de conocer, lo que debemos ser capaces de aceptar es que hay varias vías posibles del conocimiento en general y del filosófico en particular, por eso podemos hablar de una filosofía que debe de ser intercultural.

La visión del mundo como síntesis de creencias, de rasgos y pautas culturales, más allá de una perspectiva particular o personal, en un pueblo o comunidad se encuentra determinada por las condiciones materiales que los rodean como clima, paisaje, flora, fauna, etc. En algunos difrasismos se presentará la “traslación de rasgos del dominio biológico al dominio humano, donde la persona es conceptualizada como producto directo del entorno natural” (Montes de Oca Vega; 2008: 233). Incluso la manera de estructurar la lengua nos señala la interrelación entre habla y estructura social por ello “el lenguaje es quizás el fenómeno social que más se resiste a influencias extrañas” (Cassirer; 1968:

109). En los nahuas se presenta una determinada manera de comunicarse con los personajes jerárquicamente superiores, como dioses, reyes, sacerdotes entre otros.

Podemos afirmar que “la asignación de sentido a los difrasismos no es al azar; está basada en la experiencia cotidiana y no se trata, en realidad, de combinaciones inesperadas como se sugiere en diversas teorías de la metáfora” (Montes de Oca Vega; 2008: 229). Además de los componentes simbólicos en donde podemos ubicar dentro de la tradición de los nahuas los difrasismos que son las formas de codificar el entorno físico y cultural y que de acuerdo con Osiris González “dichas formas de expresión no han de entenderse solamente como artificios estilísticos, sino como “núcleos conceptuales” que hacen inteligible la forma en que se relaciona el ser humano y la naturaleza” (2021; 35). Es a través de esta manera de expresar las ideas como se puede conservar la historia, tradiciones y conocimientos de la cultura de donde han salido, ya que los difrasismos no son únicamente elementos estilísticos sino núcleos conceptuales que nos hablan de una determinada visión del mundo, una manera de conceptualizar de los antiguos pobladores de México, no fue raro que “este lenguaje figurativo o código especial tuvo su máxima expresión en los discursos de tipo institucional, es decir, discursos que formaban parte de rituales sagrados o formales” (Montes de Oca Vega; 2008: 235), a su vez no podemos olvidar que la lengua es la mejor manera de acercarnos a la organización conceptual del universo de los hombres ya que les habla de sentido y “la construcción de sentido es algo más complejo; refleja la expresión de un concepto que involucra aspectos perceptuales culturales y axiológicos” (Montes de Oca Vega; 2008: 230), el sentido nos habla de toda una construcción de significados dentro de una determinada forma de ver e interpretar el mundo ya que es una forma simbólica que nos permite construir e interpretar nuestra realidad, nos dota de sentido.

En los apartados anteriores hemos analizado mitos fundamentales en la visión central del mundo de los nahuas que nos hablan de una perspectiva dual de la existencia y una complementariedad de los opuestos: destrucción y regeneración, vida y muerte, celeste y terrestre, caliente y frío, sonido y silencio, lo que está presente en los difrasismos que es una expresión de la pareja primordial, el dios supremo formado por dos personas complementarias capaz de crear y que se desdobra en otros dioses, lo que se ve reflejado en los difrasismos como núcleos conceptuales, así no es raro que “los contextos para la aparición de estas formas especiales del lenguaje están restringidos y aparecen en textos elaborados exprofeso para ser empleados en diversos tipos de actividades rituales-religiosas” (Montes de Oca Vega; 2008: 234).

La expresión lingüística es una forma de comprensión del mundo, de hecho “el lenguaje y el mito son especies próximas. En las primeras etapas de la cultura humana su relación es tan estrecha y su cooperación tan patente que resulta casi imposible separar uno de otro” (Cassirer; 1968: 95). De manera significativa, en el lenguaje de los nahuas

encontramos una relación entre procesos cognitivos y difrasismos, aquí no debemos olvidar que “el difrasismo puede ser explicado en el amplio contexto de la cosmovisión; pero es necesario destacar también que esta forma lingüística es un valioso objeto particular en el estudio de la cosmovisión” (López Austin; 2003: 152), tal como se presenta en los nahuas y la concepción de la pareja primordial *Ometecuhtli* y *Omecihuatl*, señor y señora de la dualidad que se reflejan en los mitos y ritos de los nahuas, así “se puede considerar que el código distintivo que tienen ciertas producciones lingüísticas, producto de contextos no habituales, es decir, de contextos rituales, se construye de maneras diversas” (Montes de Oca Vega; 2008: 226). No olvidemos que cuando hablamos del inframundo también encontramos una pareja que es gobernante y que reina en esta región *Mictlantecuhtli* y *Mictlancihuatl*, el señor y la señora del *Mictlan* son otro ejemplo del arquetipo de la pareja primordial en los nahuas, pero no es señora y señor o padre y madre por separado sino en ambos a la vez se simboliza la conjunción de la dualidad en la unidad, es el uno-dual.

En general la mente occidentalizada tiende a ver los opuestos como absolutamente separados y en conflicto o irreconciliables, un ejemplo de ello es el maniqueísmo en donde el bien y el mal se rigen por principios absolutamente opuestos que no pueden entrar en concordia, de manera semejante el principio del orden opuesto al principio del caos que se encuentran siempre como elementos irreconciliables, y en otro nivel de comprensión pero en el mismo sentido de opuestos irreconciliables el valor de verdad de una proposición solo puede ser de verdad o falsedad en base a los principios de identidad, no contradicción y tercer excluido, tal vez es pertinente recordar que además de la contradicción en las proposiciones se puede dar una relación a nivel de contrarios que puede aceptar niveles de análisis, pero tal aspecto en las proposiciones es demasiado amplio en su estudio para abordarse en este momento.

Notamos una relación directa de los difrasismos con la concepción de pareja primordial que se convierte en un rasgo cultural de los nahuas, aunque no sólo para ellos ya que se encuentra presente en otros pueblos mesoamericanos, lo que es interesante es que semejante concepción se proyecta en la vida concreta de la comunidad pues “la función de la pareja primordial no solo es la de creación o generación, sino también la de ordenar el tiempo y los asuntos humanos” (González Romero; 2021: 40). Podemos ahora entender de manera clara la relación existente entre lenguaje y cultura, en el caso de los antiguos pobladores de México entre las estructuras cognitivas y los difrasismos que nos hablan del arquetipo de la pareja primordial, situación que la Colonia y sus procesos de evangelización no lograron hacer desaparecer.

“Los difrasismos también tienen un carácter pragmático al desempeñar un papel central en los efectos ilocutivos y perlocutivos de los discursos y no se limitan a ser el vehículo para expresar las maneras de conceptuar en la sociedad prehispánica” (Montes

de Oca Vega; 2008: 235). Nos expresan la intención de los hablantes al mostrar su manera de hablar con los dioses y relacionarse con las fuerzas naturales y sobrenaturales. Es conveniente señalar que hay difrasismos, muy pocos, que se componen por tres términos y no dos, Alfredo López Austin (Cfr. 2003; 154) nos ofrece algunos casos aquí solo mencionamos uno: *In huitlallotl, in tocatzahualli, in zacamitl* que de manera literal se traduce como “el corre caminos, la telaraña, el dardo de zacate” y que hace referencia a un obstáculo o trampa, vemos que lo literal se supera en la carga de sentido que se le asigna a este difrasismo compuesto de tres términos.

Aunque en la actualidad es notoria la pérdida de los difrasismos al lado de la pérdida del náhuatl se deben tratar de recuperar ya que “no son meros recursos estilísticos, sino que aluden a todo un complejo de creencias, valores y percepciones, pues finalmente constituyen la expresión de sistemas conceptuales que revelan la cosmovisión de los habitantes de México, tanto de los actuales como de aquellos de la época prehispánica” (Montes de Oca Vega; 2008: 236), cuyas voces nos hablan desde el pasado de otra forma de comprensión de la realidad distinta a la que hoy podemos aprender o que se ha impuesto como la única perspectiva válida, la visión de los modernos es de manera primordial unívoca, pero “una comparación entre diferentes idiomas nos indica que no existen sinónimos exactos; los términos correspondientes de dos idiomas rara vez se refieren a los mismos objetos o acciones, cubren diferentes campos que se cruzan y nos proporcionan visiones multicolores y perspectivas varias de nuestra experiencia” (Cassirer; 1968: 116).

Tenemos que pensar una epistemología intercultural que se fundamente en una filosofía que sea intercultural que en principio necesita del diálogo, que se esfuerce en escuchar al otro y que nos deja ver que “todas las formas del lenguaje humano son perfectas en el sentido en que logran expresar sentimientos y pensamientos humanos en una forma clara y apropiada” (Cassirer; 1968: 112) y que debo de agregar como propia, cada lengua es propia en tanto es una forma particular de apropiarse de la realidad, una forma de nombrar el mundo. La mente primitiva buscaba la expresión del sentido de la existencia vía el lenguaje, por ello “un lenguaje, tomado en conjunto, se convierte en la puerta de entrada a un nuevo mundo” (Cassirer; 1968: 115), como el hombre contemporáneo que expresa su mundo y su sentido en su contexto actual de hipertecnología vía el lenguaje, que en nuestro momento histórico se encuentra centrado más en el signo y menos en lo simbólico.

3.5.2 LA POESÍA EL CAMINO A LA DUALIDAD DIVINA

Así llegamos a este diafratismo que se ha trabajado en el capítulo anterior y es tan importante en la construcción y visión del mundo de los nahuas *in xóchitl in cuicatl*, flor y canto, la poesía que para Ernesto Cardenal es metáfora ya que para los nahuas “la

belleza era lo único real en este mundo, la única verdad” (1967: 672), pero también debemos reconocer en el caso de los difrasismos en el náhuatl que no son sólo metáforas a su vez son expresiones de una visión dual del mundo es decir son expresiones de toda una cosmovisión, núcleos conceptuales. *In xóchitl in cuícatl* es aquello mediante lo cual los *tlamatinime* podían expresar de manera simbólica lo que anhelaban, buscaban dotar de sentido su existencia, pero cuál es el origen de esta manera de expresarse, la respuesta se encuentra en los Cantares Mexicanos:

“Sacerdotes, yo os pregunto:

¿de dónde provienen las flores que embriagan al hombre?

¿El canto que embriaga el hermoso canto?...

Sólo provienen de su casa, del interior del cielo,

Sólo de allá vienen las variadas flores...

Donde el agua de flores se extiende,

la fragante belleza de la flor se refina con negras, verdecientes

flores y se entrelaza, se entreteje:

dentro de ellas canta, dentro de ellas gorjea el ave quetzal.”

(*Ms. Cantares mexicanos*, f. 34r; *API*, 27 en León Portilla; 2017: 191)

Ante la cuestión por el origen de la flor y el canto que “embriaga al hombre”, ya que lo pone fuera de sí, su origen se encuentra en el “interior del cielo”, la inspiración proviene “de su casa” así el sabio tiene un “corazón endiosado”, *yoltéotl*, “la poesía para los nahuas era divina, venía de arriba” (Cardenal; 1967: 667). *Ometéotl* permite que los hombres puedan llegar a la poesía, *in xóchitl in cuícatl*, lo único verdadero en la tierra y lo que no perecerá, lo único de valor que se puede dejar sobre la tierra, estamos ante una clara teoría de conocimiento verdadero, permanente, que no se sujeta a lo accidentado del tiempo ya que es un modo de conocer lo verdadero, “la poesía es pues como la presencia de Dios en la tierra” (Cardenal; 1967: 672), un intento por superar lo efímero de la existencia en *tlalticpac* y en donde el error está en el hombre:

“Del interior del cielo vienen

las bellas flores, los bellos cantos.

Los afea nuestro anhelo,

nuestra inventiva los echa a perder.”

(*Colección de Cantares Mexicanos*, fol.9 v. en León Portilla; 1978: XXI)

El alma de la poesía de los sabios nahuas era de inspiración divina o una intuición que se podía entorpecer por la limitación humana, pero el valor humano de semejantes obras de carácter filosófico y literario no se puede negar. Tres fueron las grandes cuestiones que los sabios nahuas abordaron de manera fundamental y ascendente vía *in xóchitl in cuicatl*: el hombre, el mundo y los dioses (o dios). “Estas tres categorías son, según la anterior descripción, graduales: primero está el hombre; luego, el mundo; y luego, el Ométeotl. 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” (Hernández Rodríguez; 2019: 256). El camino a la verdad en términos de lo metafísico y lo semántico en los nahuas es lo metafórico y simbólico expresado en la poesía y nos habla de principios cosmogónicos duales, “en el dualismo cósmico –lo eterno y lo perecedero, lo creador y lo creado— está compuesto por dos sustancias opuestas y complementarias” (López Austin; 2003: 148), lo que sabemos por la poesía que viene “del interior del cielo”, hay un diálogo entre el hombre y la divinidad, a su vez “se aúna lo abstracto y lo concreto, los detalles infinitos y la fantasía para dar expresión plástica al misterioso mundo de los dioses, a las doctrinas acerca del mundo, del hombre y de la existencia en general” (León-Portilla; 1978: 6). Para tener una mejor comprensión del mundo de los nahuas en general y en particular de su poesía debemos de detenernos con mayor detalle en qué concepto de dios o de divinidad tuvieron los nahuas con quien se relacionaron de manera muy cercana y que es claro en los mitos que se han analizado en los apartados anteriores.

Ya hemos mencionado a *Ometéotl* el dios de la dualidad quien vive en *Omeyocan* pero también lo encontramos en el *Mictlan* y en otras de sus formas o desdoblamientos se presenta el Dador de la vida:

“En el cielo tú vives;

la montaña tú sostienes,

el Anáhuac en tu mano está.

Por todas partes siempre eres esperado,

eres invocado, eres suplicado,

se busca tu gloria, tu fama.

En el cielo tú vives:

el Anáhuac en tu mano está.”

(*Ms. Cantares mexicanos*, f. 21v; *API*, 32 en León Portilla; 2017: 196)

La presencia de *Ometéotl*, a quien se le invoca y suplica, es clara en los rumbos más importantes del universo y los elementos que lo componen, así lo encontramos en la montaña, la tierra, y el *Anáhuac*, el agua, pero la morada del Dador de la vida, su habitación se encuentra en el cielo que habita. Los dos últimos peldaños de los trece cielos la parte más elevada en la visión celeste de los nahuas. Es ahí donde se encuentra el sustento de “todo cuanto es, cuanto existe, tiene su razón de ser y de vivir gracias al Ometeotl; es más, cada cosa existente es una de las tantas manifestaciones del Ometeotl. Él es, en resumen, el fundamento de la realidad en todo su conjunto” (Hernández Rodríguez; 2019: 257). A lo que podemos agregar:

“1 Y sabían los toltecas

2 que muchos son los cielos,

3 decían que son doce divisiones superpuestas.

4 Allá vive el verdadero dios y su comparte.

5 El dios celestial se llama Señor de la dualidad;

6 y su comparte se llama Señora de la dualidad, Señora celeste;

7 quiere decir:

8 sobre los doce cielos es rey, es señor.”

(*Texto de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VIII, f. 175v; *API*, 33 en León Portilla; 2017: 196)

Es notoria la antigüedad del conocimiento en torno al Dador de la vida ya que lo “sabían los toltecas”, hay una variante con respecto a la visión cosmogónica del Códice Vaticano que nos habla de trece cielos y aquí se habla de doce, tal vez sea un error de los informantes de Sahagún o una diferencia de opinión acerca de la cantidad de “divisiones superpuestas” que existen en los peldaños celestes que nos llevan a la dualidad. En lo que es categórico el pasaje citado es que en el último cielo “vive el verdadero dios y su comparte”, el texto de acuerdo a León-Portilla (Cfr. 2017: 194-200) menciona “el verdadero dios” que en náhuatl es “*in nelli téotl*”, el término *nelli* se traduce como verdadero, cimentado, firme, así el verdadero dios es cimentado, firme y es uno,

podemos notar en el pasaje citado que no se habla de dioses, sino de la dualidad de un dios que “sobre los doce cielos es rey, es Señor”.

“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 Ometeotl es el Dios que es causa eficiente, material, formal y final de los demás dioses (por ejemplo, los Tezcatlipoca)” (Hernández Rodríguez; 2019: 257). Incluso como hemos visto con anterioridad en el *Mictlan* hay una pareja dual, de la misma manera en el cielo el “dios verdadero” es dual, habita con su comparte que es un desdoblamiento de sí mismo ya que es *Ometecuhtli*, los términos en que se nos describe el atuendo de la madre de los dioses son:

“Tiene sus labios abultados con hule,

en sus mejillas (figurado) un agujero,

tiene su florón de algodón.

Sus orejas de azulejo,

su borlón hecho de palma.

Su faldellín de caracol,

que se llama su faldellín de estrellas,

su camisa con flecos,

su falda blanca,

sus sandalias.

Su escudo de oro perforado.

Su escoba.”

(León-Portilla; 1978: 75)

En náhuatl madre de los dioses se dice *teteuynan* que aquí se nos presenta en el conjunto de arreglos, vestidos y adornos con los que se representaba, pero finalmente es una de las tantas representaciones de la divinidad suprema que se manifiesta en otras deidades como *Coatlicue-Iztaccíhuatl* que dentro de los adornos que la representan tenemos que: “Su escudo con mosaico de plumas de águila, su bastón (con figura) de serpiente” (León-Portilla; 1978: 75), no sólo son elementos que nos describen los atavíos

de la Señora de la dualidad en una de sus epifanías, a su vez hace mención de los dos elementos fundamentales de lo dual que hemos visto como presentes en el pensamiento de los nahuas, lo celeste y lo terrestre, el águila y la serpiente son los elementos de lo telúrico y lo uránico, igual que en la palabra *xochiquétzal*, que es una flor tan bella como pluma de quetzal y muestra la unión de lo terrestre y lo aéreo.

El Señor dual que habita el lugar de la dualidad a su vez también lo encontramos en el inframundo a través de otros de sus desdoblamientos, lo que es reflejo de la combinación de los elementos duales presentes en todo, ya que “no hay ser «puro» si la pureza se entiende como una composición homogénea... Esto explica la dualidad divina, propia de todos los seres sobrenaturales, que puede manifestarse no sólo como pareja conyugal, sino bajo otras apariencias de opuestos, entre ellas viejo/joven, oscuro/luminoso o alto/bajo” (López Austin; 1991: 148). Y que será una constante en las narraciones míticas de los antiguos mexicanos y su construcción cosmogónica.

A través de *in xóchitl in cuicatl*, “la poesía para los nahuas era medio para conocer a Dios” (Cardenal; 1967: 666), ya que era lo único que permanece ante el cambio se llega a una explicación de aquello que es verdadero, cimentado, firme, un principio activo creador del que “puede que nadie diga la verdad en la tierra” (*Ms. Cantares mexicanos*, f. 13r. en León-Portilla; 2017: 199).

Nos encontramos ante la construcción de un principio metafísico, *Ometéotl* es el principio de todo, así “la metafísica náhuatl se posiciona como una teoría opuesta tanto al reconocer al absoluto y su creación como dualidades, como al concebir a estos como naturalezas distintas (aunque vinculadas)” (Hernández Rodríguez; 2019: 266), lo que justifica la religión de los nahuas como henoteísmo y no sólo un politeísmo, ya que parte no sólo de una deidad sino de todo un principio metafísico del Absoluto que es fundamento de todo y trascendente a todo “el Ometeotl es la manifestación de cada cosa determinada, pero también es todo lo que le excede, podría decirse que el Ometeotl 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” (Hernández Rodríguez; 2019: 258). No es un panteísmo en tanto se identifica al Absoluto con todo, pero tampoco es un ser totalmente trascendente si bien “Ometéotl mismo es una fuente inexplorable de todo lo que existe y vive” (Wiercinski; 1985: 12) se manifiesta en las cosas del mundo que habitamos, *tlalticpac* es una de sus epifanías, al que sólo podemos llegar a través de las flores y el canto:

“Comienzo a cantar:

elevo a la altura

el canto de aquel por quien todo vive.

Canto festivo ha llegado:
viene a alcanzar
al Sumo Arbitro:
oh príncipes,
tómense en préstamo
valiosas flores.
Ya las renueva:
¿cómo lo haré?
Con sus ramos
adórneme yo:
yo volaré:
soy desdichado
por eso lloro.
Breve instante a tu lado,
oh por quien todo vive:
verdaderamente
tú marcas el destino al hombre
¿puede haber quién se sienta
sin dicha en la tierra?
Con variadas flores engalanado
está inhiesto tu tambor, oh por quien todo vive;
con flores, con frescuras
te dan placer los príncipes:

Un breve instante en esta forma

es la mansión de las flores del canto.”

(*Ms. Romances de los señores*, fol. 1r.-2 r. en León-Portilla; 1978: 107)

El canto es elevado a la altura “de aquel por quien todo vive”, el “Sumo Arbitro”, ante quien nuestra vida es apenas un breve instante, nos parece entonces absolutamente trascendente, nos es inalcanzable y sin embargo lo podemos encontrar en los cantos y las flores, pues en nuestra forma limitada y temporal podemos ser “la mansión de las flores del canto”, así no hay una separación tajante entre inmanencia y trascendencia del principio dual, para ser más precisos, la trascendencia del Señor dual se manifiesta en su inmanencia, podemos hablar de un panenteísmo y se entiende la afirmación de José Camilo Hernández (Cfr. 2019) en cuanto a la relación de *Ometéotl* con nosotros que no es de carácter trascendente sino trascendental, ya que trata de mostrar los límites y alcances de nuestro conocimiento desde la perspectiva de la dualidad y “cuyos elementos siempre estaban unidos aunque en oposición y choque con arrebatos en un lugar y tiempo, a cuyo término llega una etapa en la cual las cantidades y calidades de esos elementos se acomodan, se armonizan para dar paso a la producción de condiciones necesarias para el desarrollo de la vida” (Leyva; 1991: 7), aunque nuestra vida al lado de *Ometéotl* es un “breve instante” esa vida es posible por el encuentro y armonía de elementos que en principio son opuestos pero llamados a la reconciliación, a la armonía, de su oposición surge su reconciliación, así los contrarios que se armonizan nos hablan de la proporción, de la analogía.

3.5.3 TRASCENDENCIA E INMANENCIA DE LA SEÑORA DUAL Y EL SEÑOR DUAL, *OMETÉOTL*

Con los elementos de una visión simbólica muy compleja, los nahuas trataron de comprender e interpretar la realidad más allá de lo efímero y fugaz de la existencia ya que la “verdad para los nahuas era lo que estaba firme, enraizado, *en pie* (como pirámide)” (Cardenal; 1967: 680), que es consistente con la cosmovisión de los nahuas, su cosmogonía que se ubica dentro de la dualidad, de una ambivalencia dinámica, que de la misma manera que el Eros platónico y la presencia del deseo creador que es tensión entre presencia y ausencia, riqueza y pobreza, su fuerza nos habla de una actividad generativa de *Ometéotl* que así concebido es principio supremo, origen y fundamento de cuanto existe y que “está sobre los doce cielos”, se encuentra más allá del *Tlalticpac* por ello no es accesible a nuestra comprensión y de él “puede que nadie diga la verdad en la tierra”, sin embargo al manifestarse en las cosas del mundo a su vez nos es inmanente y a la vez nos es trascendental, “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 lengua” (Hernández Rodríguez; 2019: 260).

Podemos ahora comprender que *Ometéotl* no es sólo una conceptualización de una divinidad es una categoría fundamental en la construcción de la visión del mundo de los nahuas que expresaron a través de su poesía cargada de difrasismos propios de su perspectiva dualista, y que nos presenta su filosofía llena de elementos ontológicos y epistemológicos e incluso podemos agregar, como señala Ernesto Cardenal (Cfr. 1967: 665-695), su teología y su mística, y como refiere Lucio Leyva “los anahuacas construyeron su organización social a partir de una concepción dualista del mundo y de la vida” (1991: 3). No fue raro que semejante concepción de la deidad o el Absoluto además de los nombres ya mencionados se le conociera con otros nombres que siempre nos hablan de la dualidad, tales como *Tonacatecuhtli* Señor de nuestra carne o Señor de nuestro sustento y *Tonacacihuatl* Señora de nuestra carne o Señora de nuestro sustento; *in Tonan, in Tota, Huehuetéotl* nuestra madre, nuestro padre, el dios viejo “la figura de Huehuetéotl, Dios Viejo, conocida ya en Teotihuacán, era la expresión más concreta de Ometéotl” (Wiercinski; 1985: 17), que encuentra una de las más bellas expresiones en el siguiente pasaje:

“Madre de los dioses, padre de los dioses,
el dios viejo,
tendido en el ombligo de la tierra,
metido en un encierro de turquesas.
El que está encerrado en nubes,
el dios viejo,
que habita en la sombra de la región de los muertos,
el señor del fuego y del año.”

(*Códice Florentino*, lib. VI, fol. 34 r. en León-Portilla; 1978: 105)

El dios viejo, padre y madre de los dioses, que se encuentra en el cielo y en el inframundo, en quien se presenta la naturaleza divina en una dualidad que es inmanente y trascendente y que se expresa en una concepción filosófica de gran alcance por su planteamiento metafísico y postulados epistémicos desde la flor y el canto, lo único duradero que busca superar lo efímero de la vida, pues “el tema más frecuente de la poesía náhuatl era el de la fugacidad de la vida” (Cardenal; 1967: 684), ya que “¡nuestra

vida ha sido sólo prestada!” (*Manuscritos Romances de los Señores*, fol. 37 r. –v. En León-Portilla; 1978: 131), el *tlamatini* sabe y es consciente de lo transitorio de su existencia en el *Tlactícpac*:

“¿He de irme como las flores que perecieron?

¿Nada quedará de mi nombre?

¿Nada de mi fama aquí en la tierra?

¡Al menos mis flores, al menos mis cantos!

Aquí en la tierra es la región del momento fugaz.

¿También es así en el lugar

donde de algún modo se vive?

¿Hay allá alegría, hay amistad?

¿O sólo aquí en la tierra

hemos venido a conocer nuestros rostros?”

(*Cantares Mexicanos*, fol. 10 r. En León-Portilla; 1978: 142)

Hay una conciencia de que, tal vez nuestra poesía es lo único que se queda después de nuestra partida de *Tlaltícpac* de donde nos vamos y no dejamos nada, no queda ni nuestro nombre ni nuestra fama sólo nuestras flores y cantos, ya que “aquí en la tierra es la región del momento fugaz”, pero queda la cuestión de si hay otro lugar en donde podemos vivir la amistad y la alegría que hemos encontrado y vivido en este plano de la existencia:

“¿A dónde iré, ay?

¿A dónde iré?

Donde está la Dualidad...”

(*Manuscrito Romances de los Señores*, fol. 35 r. –v. En León-Portilla; 1978: 148)

Hay un sitio de esperanza para superar lo efímero de nuestra existencia, al lado del Señor de la dualidad, tal como lo expresan de manera muy clara los sabios que escriben la Historia tolteca-chichimeca:

“1 –“En el lugar del mando, en el lugar del mando gobernamos:

2 es el mando de mi Señor principal.

3 Espejo que hace aparecer las cosas.”

4 –“Ya van, ya están preparados.

5 ¡Embriágate, embriágate!

6 obra el dios de la dualidad,

7 el inventor de hombres,

8 el espejo que hace aparecer las cosas.””

(*Historia tolteca-chichimeca* edición facsimilar de E. Mengin, p. 33; *AP I*, 34 en León-Portilla; 2017: 203)

Ometéotl es el Señor que gobierna el lugar de mando, “espejo que hace aparecer las cosas”, el que hace que las cosas sean, hace brillar lo que existe, su poder hace que las cosas existan, aunque nos es trascendente su inmanencia se manifiesta en las cosas que vemos y conocemos, por eso “obra el dios de la dualidad” lo que llena de gran júbilo a los que entonan el canto que reconocen “el espejo que hace aparecer las cosas”, el dios dual, Señor de la dualidad, principio supremo inmanente y trascendente, “el inventor de los hombres” y que nos muestra las cosas, dos atributos más del Señor dual principio supremo activo que nos habla de un panenteísmo de los nahuas que va más allá de un politeísmo, ya que como nos recuerda Ernesto Cardenal que entre los antiguos pobladores de México “el craso politeísmo no existía y que los sacerdotes habían concebido ideas religiosas más elevadas” (1967: 669), así los *tlamatinime* reconocían en los diferentes dioses distintas manifestaciones del mismo principio dual que en “ninguno de los elementos de la dualidad representa el papel de bueno o de malo” (Leyva; 1991: 6) tales categorías como las ya mencionadas del cielo, purgatorio o infierno, lugares de gozo, penitencia y de castigo eterno son categorías introducidas por la tradición occidental y su visión del mundo.

Se conocen varios textos que nos ofrecen más elementos en torno al principio dual, uno de los más interesantes es el que pronunciaban las parteras del México antiguo después ayudar al nacimiento y ante el cadáver de la madre que dio a luz decían las siguientes palabras:

“1 Señor, amo nuestro:

2 la de la falda de jade,
3 el de brillo solar de jade.
4 Llegó el hombre
5 y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre,
6 el Señor dual, la Señora dual,
7 el del sitio de las nueve divisiones,
8 el lugar de la dualidad.”

(*Códice florentino*, lib. VI; f. 148v; *API*, 36 en León-Portilla; 2017: 207)

En el anterior pasaje podemos notar que “los fragmentos aducidos, de los textos rituales que acompañaban al nacimiento de criaturas ofrecen la imagen de Ometéotl y su ambivalencia paterno-materna de una manera expresamente personal y subjetiva” (Wiercinski; 1985: 16). Pero agregamos que, lo que nos interesa resaltar son los títulos con que se designa en el pasaje a *Ometéotl*, por un lado “la de la falda de jade” y por otro “el de brillo solar de jade” ambos son una clara alusión a la noche y al día, por otro lado se menciona el jade ese elemento al que ya nos hemos referido en el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*, cuando se habló de los “huesos preciosos de jade” como elemento que nos habla de la regeneración, justo como los ciclos del día y la noche, la luz regenerada después de la oscuridad a su vez la oscuridad regenerada tras la luz, ya que es el mismo Señor quien gobierna los astros del día y la noche, gracias a él nace la mañana y se oscurece la tarde, pero más importante aún es que el hombre llega enviado por nuestro padre y nuestra madre, el mismo principio dual es quien envía a los hombres a este mundo es el “inventor de los hombres”, así “se trata de un dios concebido como capaz de manifestarse dual” (Wiercinski; 1985: 10), que se encuentra en lo más alto del cielo en el lugar de la dualidad, de nuevo encontramos la variante de la cantidad de cielos aquí se habla de nueve, cuando en otros textos hablan de diez o trece, lo cierto es que todos los textos coinciden en colocar a *Ometéotl* en lo más alto, en esa región que nos es inaccesible a los hombres y sin embargo de la que procedemos pues en ella se unió la muerte y la vida que dieron origen al hombre gracias al sacrificio de los dioses.

Si bien el Señor dual nos es trascendente ya que es invisible e impalpable lo que se expresa en el difrasismo *yohualli-ehécatl* que constantemente aparece en los textos de Sahagún, nos habla del dios dual quien se encuentra por encima de la experiencia sensible de este mundo y sin embargo la realidad toda se encuentra sustentada por él, así también se le denomina, como se ve en los textos de Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *in tloque in nahuaque* que nos traduce León-Portilla como “el dueño de lo que está cerca y

de lo que está en el anillo o circuito” (2017; 214), no olvidemos que en la visión de los nahuas acerca del mundo la tierra se encuentra en medio de un anillo de agua, el dueño que sustenta y conserva todo es *Ometéotl*, quien en sí contiene y sostiene todo, de ahí se justifica el panenteísmo de los nahuas presente en las cinco edades o Soles que nos hablan ya de la armonía de elementos duales que están en conflicto, “estas etapas de lucha y armonía entre los elementos de la dualidad tienen una función primordial en ese pensamiento; pues los elementos, al llegar a ese estado de armonía, producen las condiciones para la vida y la vida misma, es decir, fincan el desarrollo” (Leyva; 1991: 6), al desaparecer un elemento dual la vida deja de producirse, por lo tanto lejos de que los elementos duales se eliminen uno al otro se reconcilian para abrir paso a la vida.

Uno es el principio generador y conservador de todo, desde lo más cercano hasta lo más remoto, lo inorgánico y lo orgánico, en especial esto último que nos habla de otro de los títulos del dios dual llamado *ipalnemahuami* que se puede traducir como “dador de la vida... aquel por quien se vive” (León-Portilla; 2017: 215) y que entendemos como el principio vital, el Señor y la Señora dual en su acción vivificante que se suma a su acción sustentadora, su inmanencia presente a pesar de su ausencia por su trascendencia, todo inicia en *Omeyocan*, lugar de la dualidad “concebido éste como capaz de manifestarse dual y, por lo tanto, de organizar al mundo en antinomias pareadas” (Wiercinski; 1985: 12) tal como se nos manifiesta a los *macehuales* en el *Tlaltícpac*, el lugar que habitamos los hombres y en donde se nos manifiesta *Ometéotl*.

El Señor dual es generador de sí mismo, él es su propio principio, al que sólo podemos acceder mediante el camino de la flor y el canto, la poesía, el camino a la verdad y lo Absoluto es un camino por la metáfora, experiencia que no es diferente a la mística de occidente que se expresa mediante la acción poética, la acción metafórica, tal es el caso que podemos encontrar en Tomás de Aquino o Teresa de Ávila. La especulación de los sabios nahuas encontró un punto muy elevado en la formación y constitución del universo comparable con los grandes sistemas de la filosofía occidental, incluso a la mística occidental, de manera particular en lo referente al principio primero y fundamento de todo cuanto existe y al que se retorna después de la muerte ya que “los nahuas creían en la resurrección porque veían que el sol muere y renace cada día” (Cardenal; 1967: 688), como se expresa en el siguiente texto:

“Levántate, ataviate, ponte de pie,

goza del hermoso lugar:

la casa de tu madre, tu padre, el Sol.

Allí hay dicha, hay placer, hay felicidad.

Condúcete, sigue a tu madre, a tu padre, el Sol...”

(*Códice florentino*, lib. VI; f. 141v; *API*, 37 en León-Portilla; 2017: 220)

Aquí encontramos el principio supremo identificado con el Sol, pero vemos con claridad el desdoblamiento de *Ometéotl* en madre y padre una constante en los sabios nahuas, nos encontramos ante un henoteísmo que se apoya en un principio supremo a pesar de las diversas manifestaciones divinas sólo hay un “dador de la vida, aquel por quien se vive” ya que “todos nosotros iremos a la casa de Ometéotl” (Wiercinski; 1985: 11), que se fundamenta a sí mismo por su acción generadora que es padre y madre de donde todo nace, de hecho los mismos dioses que se van presentando lo hacen en parejas ya que nos conducen al mismo principio dual, desde su panenteísmo los sabios nahuas vieron a las deidades de su panteón como fases o momentos de las diferentes manifestaciones de *Ometéotl*, que nos queda claro en los distintos nombres que recibe y que hemos analizado a lo largo del presente apartado, que siempre nos hacen referencia a los distintos aspectos de la dualidad: madre y padre, cielo y tierra, día y noche, lo femenino y lo masculino, lo terrestre y lo celeste, vida y muerte, la inmanencia y la trascendencia, de donde nos viene el destino:

“Se decía que desde el doceavo cielo

a nosotros los hombres nos viene el destino.

Cuando se escurre el niño

de allá viene su suerte y destino,

en el vientre se mete,

lo manda el Señor de la dualidad.”

(*Texto de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VIII, f. 175v; *API*, 38 en León-Portilla; 2017: 222)

Así se comprende que “es Ometéotl un dador del destino y del programa de cómo debe proceder el ser humano, tanto el hombre como la mujer” (Wiercinski; 1985: 15), ya se ha precisado en el capítulo anterior el sentido del concepto de destino en la perspectiva de los nahuas, lo que ahora queremos hacer notar es que el destino nos viene de *Ometéotl*, y nos presenta una nueva dualidad, que no profundizaremos, pero que es fundamental entre dos principios opuestos entre sí, el destino y la libertad, o si se prefiere la necesidad y la libertad, como parte esencial en la formación de la conciencia humana y su actuar en el campo de lo ético, de lo moral.

Sin duda podemos ver con los elementos presentados que la dualidad más importante entre los sabios nahuas es la del Señor y la Señora de la dualidad que nos hablan de un principio fundamentador de todo, “es hombre y mujer, es la pareja suprema de la cual proceden todas las demás parejas del universo” (Cardenal; 1967: 665), quien hace posible todo movimiento y cambio, a quien se dirige en oración el sacerdote supremo Quetzalcóatl:

“Y se refiere, se dice,
que Quetzalcóatl invocaba,
hacia dios para sí,
a alguien que está en el interior del cielo.
Invocaba a la del faldellín de estrellas,
al que hace lucir las cosas;
Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;
la que da apoyo a la tierra,
el que la cubre de algodón.
Hacia allá dirigía su voz,
así se sabía,
al Lugar de la Dualidad,
el de los nueve travesaños
con que consiste el cielo.
Y como sabían los que allá vivían,
hacía una y otra vez invocaciones,
vivía en meditación y retiro.

(*Anales de Cuauhtitlán*, fols. 3-7 en León-Portilla; 1978: 39)

Quetzalcóatl se dirige a la Señora de nuestra carne y Señor de nuestra carne, que también vemos en otra de sus manifestaciones, quizá una de las preferidas por los

nahuas, que si bien el título no es explícito en el pasaje citado fácilmente se entiende cuando se habla de *Ometeótl* como la Señora de nuestro sustento y el Señor de nuestro sustento, *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl*, ya que es “la que da apoyo a la tierra, el que la cubre de algodón”, es conveniente indicar que aquí se mencione de manera específica que en sus oraciones *Quetzalcóatl* se dirige al “Lugar de la Dualidad”, es decir, a la parte más elevada de los travesaños celestes lugar de *Ometeótl*.

Con la propuesta metafísica de una divinidad como *Ometéotl* se presenta una dualificación de todo el universo que se encuentra en un movimiento permanente, una suerte de dialéctica como la comprendía Heráclito, que es potencia creadora que sólo en él es acto y la que sólo podemos comprender mediante flores y cantos que nos hablan de un impulso vital que nos es comprensible mediante lo simbólico que expresa una cosmovisión vía lo metafórico, *in xóchitl in cuicatl* “lo verdadero en la tierra” ya que lo demás es *in Topan in Mictlan* lo que nos sobrepasa, la verdadera sabiduría y la vida nos viene de *Ometéol*:

“Solamente él,

el Dador de la Vida.

Vana sabiduría tenía yo,

¿acaso alguien no lo sabía?

¿Acaso alguien?

No tenía yo contento al lado de la gente.

Realidades preciosas haces llover,

de ti proviene tu felicidad,

¡Dador de la vida!

Olorosas flores, flores preciosas,

con ansia yo las deseaba,

vana sabiduría tenía yo...”

(*Romances de los Señores*, fol. 20 r. en León-Portilla; 1978: 173)

El Dador de la Vida es la fuente de la verdadera sabiduría y de la felicidad, que en nuestra condición actual pasajera y efímera en la tierra no parece posible. Sin embargo,

a pesar de nuestro ser transitorio en el mundo los nahuas desde el *Tlalticpac* y su visión de la dualidad reconocieron que “la tierra es un ser vivo, sufre y siente dolor, también goza y es alegre cuando el aire canta en los callejones de la sierra; se embriaga con el licor agua y cuando llega al borde la derrama para que otros, ya colmados de sed, la calmen; se cansa del trabajo y requiere descanso, sufre convulsiones y vomita fuego por la boca de sus volcanes, y tiene elementos que conjugados producen la vida” (Leyva; 1991: 4), la tierra es la epifanía de *Ometeotl* por eso es sagrada, pero a su vez la dualidad es clara al ver la tierra como ser vivo, o mejor dicho los elementos duales nos hablan de la vitalidad que es propia en *tlalticpac* lugar de nuestro sustento, lugar de *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl*, Señor de nuestro sustento y Señora de nuestro sustento.

CONCLUSIÓN

En el presente capítulo se ha realizado un análisis de tres mitos y una categoría fundamental en el pensamiento de los nahuas desde nuestro modelo hermenéutico analógico y desmitologizador. Lo sintáctico, lo semántico y lo pragmático nos acercan al modelo de la *phrónesis*, ya que preguntar al texto y abrir el diálogo con él es deliberar, lo que nos permite proponer hipótesis y elegir las más viables o plausibles, lo que es un ejercicio de la prudencia o sabiduría práctica, que es mediadora entre los extremos, al distinguir separa y une para llegar a una posición equilibrada, tal como se hizo en nuestro análisis de los mitos de los Soles, el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* y el robo del maíz en donde el equilibrio de la interpretación no fue fijo sino dinámico, se atendió a los tres criterios de sutileza que nos dieron la posibilidad de abrir un panorama amplio de análisis, se profundizo en el mito en su sentido susceptible de ser entendido o comprendido pero sin dejar su referencia, que en el caso particular nos hablaba de un universo extraordinario de dioses preocupados por el mundo y los *macehuales*, el ser humano nace de la penitencia de los dioses, incluso después de la conformación del hombre que habitará la quinta época, los dioses se presentan preocupados por el alimento de los seres humanos en *tlalticpac* así le otorgan el maíz, que al lado de los relatos solares, los relatos del maíz serán fundamentales en las narraciones míticas en toda Mesoamérica, lo que nos habla de una relación con la tierra y con el alimento que de ella se nos da con un carácter sagrado, no es extraña la cercanía con el dios civilizador *Quetzalcóatl* que se sacrifica para la conformación de los *macehuales* y participa en la entrega de su sustento que se le da como regalo desde el *Topan*.

La serpiente emplumada, uránica y telúrica, al lado de otros dioses nos hablan de la armonía de los elementos contrarios que se unen, se reconcilian y amalgaman en uno, lo que los sabios nahuas expresaron en la categoría de *Ometéotl*, que en uno de sus desdoblamientos más significativos es llamado *Ometecuhtli* y *Omecihuatl*, Señor de la dualidad y Señora de la dualidad, pero también es Señor de nuestro sustento y Señora de nuestro sustento, así la tierra es sostenida por el mismo principio dual que nos da

nuestro alimento, por lo que la relación con la naturaleza para el *tlamatini* tiene un carácter sagrado, es una teofanía, a la que se le venera y se le cuida, se le agradece vía una liturgia particular por los dones recibidos de ella.

Los criterios de la triple sutileza, que llevamos al terreno de lo mítico en el México antiguo, nos habla de los mitos como una fuente permanente de significación humana, empiezan hablando de lo incomprensible para hacerlo comprensible, nuestra tarea en el presente capítulo fue descifrar lo oculto que ellos alojaban en sus narraciones, su complejidad simbólica que es entramado de significaciones que piden ser interpretadas y contextualizadas para abrir el diálogo que en principio nos invita a la escucha de lo que se dice en el texto mítico que no se agota en su inmediatez, se abre a la riqueza del imaginario que es simbólico y nos permite tratar temas actuales como es el caso de la privatización de las semillas y nuestra relación con la tierra cuestiones de carácter ético que hoy podemos pensar desde lo mítico.

CAPÍTULO 4. COMPONENTES SIMBÓLICOS Y ANTROPOLÓGICOS PARA LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

INTRODUCCIÓN

A lo largo de nuestra investigación se ha podido constatar la importancia que la construcción de lo mítico aporta en la manera de ver y comprender la realidad del pueblo nahua, la espiritualidad y el sentido de trascendencia contenida en sus mitos constituyen el universo simbólico que les permitió configurar una identidad y significado de la existencia de manera particular y propia, ya que “lo que importa en el mito no es exclusivamente el hilo del relato, sino también el sentido simbólico de los términos” (Durand; 1981: 339), que en la tradición del México Antiguo se dejó ver en la dimensión de la existencia y del tiempo a partir de una perspectiva cíclica, como se analizó en el mito de los Soles; la formación del hombre a partir del sacrificio de los dioses como se narra en el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlán*; el valor dado al maíz como el sustento proporcionado por los dioses a los *macehuales*; pero de manera particular, la visión dual del universo presente en cada uno de los mitos y que los nahuas expresaron de manera acertada en *Ometéotl*, el Señor de la dualidad, Señor y Señora de nuestro sustento, que se hace presente en cada uno de los mitos analizados desde nuestro modelo hermenéutico analógico y desmitologizador, en los mitos nahuas vemos el encuentro y la armonía de elementos contrarios, de manera especial lo celeste que se une a lo terrestre para engendrar vida, ya sea la del ser humano o la del maíz, incluso en una perspectiva más amplia engendran la vida y la sustentan en el *tlaltícpac*, así los dioses no sólo dan vida a los *macehuales* a su vez se preocupan por el lugar que habitaran y les ofrecen el sustento de su existencia, hay una inmanencia y trascendencia de la divinidad, una divinidad que se preocupa por lo humano, pero a su vez un ser humano que vive y convive con los dioses de manera cercana y personal.

En el presente capítulo se profundizará en los elementos simbólicos que ya se han trabajado en el capítulo uno y dos y se han visto presentes en los mitos y la construcción de su cosmogonía en el pensamiento de los nahuas para poder plantear la construcción de una propuesta ética desde la tradición de los antiguos mexicanos que piense en el otro y lo otro, nuestro propósito es que el alumno que se acerca a la filosofía reconozca los elementos generales que caracterizan el símbolo, propios de una imaginación simbólica, contenidos en el mito para poder identificar los aportes de este pensamiento nacido de un pueblo originario en la construcción de una filosofía que es diferente a la propuesta desde la racionalidad imperante y que es parte del desarrollo del conocimiento humano y nos muestra otro camino distinto al modelo epistémico dicotómico moderno y logocéntrico, así la sabiduría de los *tlamatinime* llega a nosotros en cada interpretación

que hacemos de sus narraciones míticas desde la flor y el canto, lo que nos lleva a pensar la filosofía en términos de interculturalidad.

El mito nos habla de una ontología ya que “apunta a la relación –es decir, a la vez el salto y el paso, el corte y la sutura- entre el ser esencial del hombre y su existencia histórica” (Ricoeur; 2011: 313), por ello en el presente capítulo se propondrá un concepto de ser humano, una idea de hombre, una hermenéutica antropológica que nos oriente en una antropología de la educación y que sea acorde al desarrollo de nuestra investigación desde lo simbólico, para ello nos serviremos de la propuesta del personalismo analógico icónico ya que en nuestra propuesta de enseñanza de la filosofía desde lo mítico debemos contar con una propuesta de ser humano que oriente y de sentido a nuestra labor educativa, que nosotros pensamos desde la interculturalidad que nos abra al diálogo con los otros, a otros saberes y a otras formas de ser, pues veremos que la razón no es una sino plural igual que las manifestaciones culturales, las formas simbólicas, nos hablan de una pluralidad lo que no equivale a un relativismo extremo en la comprensión del otro, incluso se presentará como límite de las diversas relaciones entre culturas los derechos humanos que deben de estar presentes en el mestizaje cultural como se propone desde el barroco, aspecto con el que cerramos el presente capítulo.

4.1 LO SIMBÓLICO DENTRO DE LA TRADICIÓN DE LOS ANTIGUOS MEXICANOS

A lo largo de la historia en el pensamiento humano en torno al mito se han presentado diversos debates y posicionamientos, “una teoría del mito se presenta, desde un principio cargada de grandes dificultades. El mito en su verdadero sentido y esencia, no es teórico; desafía nuestras categorías fundamentales del pensamiento” (Cassirer; 1967: 65), así han surgido posturas opuestas o al menos debatibles como la analizada por Ricoeur quien distingue entre la desmitificación y la desmitologización en donde lo mítico se valora y analiza de manera diferente, nosotros hemos tomado la vía de la desmitologización que aplicamos a la tradición del México Antiguo apoyados entre otros autores en Miguel León Portilla y Alfredo López Austin que nos ofrecen los códices, manuscritos y documentos que nos transmiten la sabiduría del México Antiguo por la voz de sus *tlamatinime*, en donde reconocemos que “el mito consigue ser una representación imaginaria y dramatiza de lo desconocido, una representación simbólica eficaz admitida por todos los miembros de una sociedad” (Arriarán; 2009: 104), en este caso particular la sociedad nahua que busco el sentido desde lo mítico expresado de manera poética.

Si bien en la actualidad, de forma frecuente se tiende a identificar las narraciones que son producto de la imaginación simbólica como narraciones ficcionales, falsas creencias o simplemente como invenciones ocurrentes cargándolos de un sentido peyorativo e

incluso primitivo y contrario a la razón, “en nombre de una filosofía racionalista científicista se arrojó al mito al fondo oscuro del irracionalismo totalitario” (Arriarán; 2009: 106), cuestión que ya hemos mencionado, no sucedió así en la Antigüedad y en la Edad Media e incluso en la vida de los pueblos originarios, como es el caso del pueblo nahua, que en los mitos encontraron los elementos para interpretar el universo y al hombre y salir de una dimensión de asombro permanente para intentar una primera interpretación de la realidad nacida de una visión propia.

Fue a través de los mitos, los cuales eran estructurados como parte de una simbología cargada de elementos sagrados, que los hombres buscaron dar sentido y coherencia a las grandes interrogantes de la existencia, cuál es el origen del universo como se vio en el mito de los Soles, de dónde viene el hombre como es el viaje al *Mictlán*, cómo aparece nuestro alimento con el robo del maíz, o cuál es el elemento que explica y da sentido a toda la realidad expresado en *Ometéotl*; los mitos en tanto narraciones simbólicas han dotado de un horizonte de significado y pertenencia a la cultura del México Antiguo y que hoy nos pueden hablar por la vía de lo simbólico que fue la expresión de los sabios nahuas, los *tlamatinime* que se expresaron por la flor y el canto.

Se ha hecho énfasis en que la función primordial que desempeña el mito radica en su poder simbólico de revelar y exteriorizar el vínculo del hombre con lo que para él es sagrado y da sentido a su existencia, aquí se apela al mito como “un símbolo que no sería una explicación, sino una apertura y un descubrimiento” (Ricoeur; 2011: 314) que nos lleve al sentido desde un referente. El ser humano no puede vivir sin un sentido así se comprende que lo simbólico es parte de su ser, ayuda a conformar su ser, “el lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana” (Cassirer; 1967: 26). Las preguntas por el principio y sentido del universo o del hombre y sus grandes inquietudes se ordenan y estructuran vía recursos y dispositivos de significación que son nuestro universo simbólico y que nos permiten superar la dicotomía entre el mundo sensible de la naturaleza y el mundo artificial de la cultura que es el mundo realmente humano, que los sabios nahuas expresaron a través de la flor y el canto, *in xóchitl in cuícatl*, la poesía que viene como inspiración divina y es lo único verdadero sobre la tierra, aquello que se anhela:

“Flores con ansia mi corazón desea,

sufro con el canto, y sólo ensayo cantos en la tierra,

yo *Cuacuauhtzin*:

¡quiero flores que duren en mis manos...!

¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?

Jamás los produce aquí la primavera:

yo sólo me atormento, yo *Cuacuauhtzin*.

¿Podréis gozar acaso, podrán tener placer nuestros amigos?

¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?”

(*Ms. Cantares mexicanos* f. 26r; *API*, 26 en León-Portilla; 2017: 190)

El sabio nahua busca *in xóchitl in cuicatl*, las flores y los cantos, que es la expresión simbólica de su sabiduría, ““lo único verdadero sobre la tierra” (*azo tle nelli in tlaltípac*)” (León-Portilla; 2017: 189) y que en nuestros capítulos precedentes vimos con claridad en el pensamiento de los *tlamatinime* cuando expresan sus mitos a través de sus difrasismos, hay una expresión oculta y velada que se nos presenta con los ropajes de lo simbólico, que en el sabio nahua “la verdad se extrae por medio de la poesía, que profundiza la idea utilizando el corazón, que no puede mentir su propia acción” (Hernández Díaz; 2013: 33). Podemos afirmar, después de nuestro recorrido hermenéutico, apoyados en la analogía y la propuesta de desmitologización, que los mitos como los expresados por los sabios nahuas no son narraciones ficcionales, carentes de realidad, sino una vía eficaz de solución a problemas existenciales propios de la condición humana, que nos hablan y describen dicha condición, si yo soy capaz de interpretar el universo simbólico subyacente en la construcción mítica, obtengo una respuesta a dichas interrogantes como lo hizo el pueblo del México Antiguo, pues “el mito-relato no sería sino la envoltura verbal de una forma de vida, sentida y vivida, antes de ser formulada” (Ricoeur; 2011: 315).

Los mitos son una fuente inagotable de dispositivos de significación humana, una manera lúdica y creativa de hacer comprensible lo incomprensible, tratar de hablar de lo indecible, de dotar de sentido a lo indescifrable, ya que “un símbolo no posee existencia real como parte del mundo físico; posee un sentido” (Cassirer; 1967: 52), al que el hombre trata de acceder mediante el ejercicio de la interpretación, que en el nahua era un ejercicio de interpretación de lo divino, que nos viene desde las regiones celestes donde se encuentra *Ometéotl*.

“Brotan las flores, están frescas, se van perfeccionando,

abren las corolas:

de su interior salen las flores del canto:

sobre los hombres las derramas, las esparces:

¡tu eres el cantor!”

(*Ms. Cantares mexicanos* f. 35v; *AP I*, 28 en León-Portilla; 2017: 191)

El *tlamatini* reconoce la necesidad de la inspiración divina, para poder enseñar la poesía el sabio nahua debe tener un “corazón endiosado”, *yoltéotl*, impregnado de dios, que le permite hablar en clave simbólica de lo divino, en la clave de la poesía y los mitos, por eso la enseñanza de los mitos merece una atención especial tal como se ha hecho desde el primer capítulo de nuestra investigación, no sólo nos hemos detenido en el debate hermenéutico en torno a lo mítico o en la relación de lo mítico con la filosofía o la literatura, sino que buscamos desde el ejercicio hermenéutico de la analogía y de la desmitologización penetrar su complejidad simbólica, que nosotros hemos tomado desde la tradición nahua, que no es simple ni sencilla, más allá de los lugares sagrados, los nombres y las funciones de los dioses o las tareas impuestas a las divinidades y a los hombres o de los hombres a las divinidades, como en el mito del robo del maíz que se nos da el alimento como un regalo desde los peldaños celestes por los dioses, “lo que necesitamos no es una explicación de meros pensamientos o creencias sino una interpretación de la vida mítica” (Cassirer; 1967: 70), que nos lleve a una mejor comprensión de nosotros, que dentro de la sabiduría de los *tlamatinime* es lo único que permanece, su sabiduría expresada en su poesía, las flores y los cantos extraídos del corazón que son puente de comunicación y que igual que la flor expresa la belleza, lo único verdadero:

“¿Se irá tan sólo mi corazón,

como las flores que fueron pereciendo?

¿Cómo lo hará mi corazón?

¡Al menos flores, al menos cantos!”

(*Ms. Cantares mexicanos* f. 16v; *AP I*, 29 en León-Portilla; 2017: 192)

El complejo mundo de lo simbólico lo expresa el sabio nahua a través de su poesía, es la intuición que él tiene del mundo, una expresión metafísica avalada por la metáfora que nos lleva a un expresión bella, que a su vez es mítica y el mito es un complejo universo simbólico que nos abre una diversidad de perspectivas y entramado de significaciones que son respuestas del hombre ante las grandes preguntas de la existencia, en donde no se opone el entendimiento a la intuición o la intuición al entendimiento, pues “el entendimiento sin la intuición está vacío, la intuición sin concepto está ciega. La síntesis de ambos es la luz de la imaginación” (Ricoeur; 2011:

29), que nos lleva a lo simbólico y que tiene como uno de sus caminos primigenios y privilegiados al mito.

Entendemos que mito y razón dentro de las categorías modernas y su propuesta epistémica se presentan no sólo como opuestos son incluso contradictorios, dos formas de pensamiento inconmensurables, pero ya se ha hecho notar a lo largo de nuestra propuesta hermenéutica que pertenecen a diversos horizontes de significación cuyo distanciamiento se acentuó con la desacralización de aquello que en la antigüedad daba sentido y permanecía en el espacio del misterio, el universo, la vida, el hombre, que dejó lo simbólico para privilegiar el signo en el campo de conocimiento de las distintas ciencias nacidas del tronco de lo moderno, la astronomía, la biología, la psicología etc. Pero como se ha señalado, el mito y la razón pertenecen a diferentes horizontes de significación que no son excluyentes o contradictorios, ya que “la misma mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual; pero, por otra parte sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional” (Cassirer; 1967: 27), lo cual se debe a que el mito se expresa vía la imaginación simbólica y carece de una metodología como la desarrollada en la ciencia que se basa en la observación y la experimentación.

Para comprender la enseñanza que contiene el mito nos podemos plantear la siguiente interrogante ¿cómo poder vivir el universo simbólico lleno de metáforas que nos ofrecen los mitos? A partir de los mitos analizados desde nuestro modelo hermenéutico podemos arriesgar una respuesta, pues es posible reconocer que los mitos son estructuras que dan significado a la vida como lo hizo el *tlamatini* en el mundo nahua, reconocen la acción de lo divino a través de la expresión poética:

“Allí oigo su palabra, ciertamente de él,

al Dador de la vida responde el pájaro de cascabel:

anda cantando, ofrece flores...

¿Allá se satisface tal vez el Dador de la vida?

¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?”

(*Ms. Cantares mexicanos* f. 9v; *AP I*, 25 en León-Portilla; 2017: 193)

La flor y el canto emiten la poesía que inunda el corazón del sabio, del poeta que se expresa por el camino de la metáfora, el camino simbólico, que nos lleva al Ser sagrado al “Dador de la vida”, el Señor de la dualidad, el origen de la poesía es divino el hombre debe de estar inspirado para encontrar su verdadero sentido que oriente su vida. En el mundo cotidiano de los nahuas las prácticas diarias como el trabajo y la educación

tienen sentido desde la interpretación que se hace del universo y los dioses que lo habitan, con los que es posible conectarse gracias a la flor y el canto que se expresan en los mitos, así el hombre se orienta en el mundo y se realiza de manera integral lo que es posible pues “el mito es un ser híbrido que proviene a la vez del discurso y del símbolo” (Durand; 1981: 354), que el nahua expresó en su sabiduría propia, *tlamatiliztli*.

Se ha insistido en que, los mitos nos enseñan a entender mejor la condición humana en lo general y en particular a comprendernos mejor a nosotros mismos, dicen algo del ser que somos o buscamos ser. La imaginación simbólica, que nos presenta Durand, juega un papel vital en el desarrollo de lo humano, tal como se vio en el mundo de los nahuas, ya que reconoce la polivalencia de lo simbólico, una polisemia que se debe sujetar aunque de hecho lo simbólico que se despoja de su parte multívoca o equívoca deviene en un simple signo lo cual le resta valor y cierra posibilidades de conocimiento y comprensión, tiene un solo sentido y un solo referente, además frena toda posibilidad de interpretación y diálogo, lo que quizá sea necesario en determinadas áreas del saber humano basadas sólo en la demostración a partir de ciertos principios básicos o una axiomática, pero no dentro de los elementos que debemos tener presentes en la construcción de lo educativo y lo ético que nos hablan en el ser humano del sentido, de aquellas significaciones que permiten orientar la vida y que no se pueden cerrar a un solo sentido y a un solo referente.

Toda la producción cultural, entre ella la creación artística, surge a partir de imágenes-símbolos, de representaciones que dan sentido a la vida. En el caso de los pueblos originarios, como los nahuas, la imaginación fue un pilar de conocimiento, ya que permitió al hombre del México Antiguo crear mitos y rituales que dieron sentido a su existencia desde la construcción de un pensamiento simbólico que orientó su existencia, desde las tareas cotidianas hasta las actividades de gobierno y su vida espiritual, ya que “el semantismo del símbolo es creador” (Durand; 1981: 375). Pero, ¿cómo la imaginación simbólica que nos permite la elaboración de mitos proporciona significado y sentido a la condición humana? A través de la imaginación simbólica encontramos una manera de acercarnos a la comprensión de lo que es el ser humano pero desde la vía de lo espiritual y lo sagrado que se expresa en lo mítico, lo que es fundamental en el nahua que reconoce lo efímero de su condición:

“Percibo lo secreto, lo oculto:

¡Oh vosotros señores!

Así somos, somos mortales,

de cuatro en cuatro nosotros los hombres,

todos habremos de irnos,
todos habremos de morir en la tierra...

Nadie en jade,
nadie en oro se convertirá:
en la tierra quedará guardado.

Todos nos iremos
allá, de igual modo.

Nadie quedará,
conjuntamente habrá que perecer,
nosotros iremos así a su casa.

Como una pintura
nos iremos borrando.

Como una flor,
nos iremos secando
aquí sobre la tierra.

Como vestidura de plumaje de ave zacuán,
de la preciosa ave de cuello de hule,
nos iremos acabando
nos vamos a su casa.

Se acercó aquí
hace giros la tristeza
de los que en su interior viven...

Meditadlo, señores,

águilas y tigres,
aunque fuerais de jade,
aunque fuerais de oro
también allá iréis,
al lugar de los descarnados...
Tendremos que desaparecer
Nadie habrá de quedar.”

(*Romances de los señores de Nueva España* fol. 36ren León-Portilla; 1978: 174-175)

Nos encontramos en el mundo nahua dentro de una comprensión simbólica con lo sagrado y con el misterio que busca hacer frente al hecho de la muerte, la fugacidad de nuestra existencia en el mundo igual para todos, guerreros y gobernantes, pero con esperanza ya que “nos vamos a su casa”, así hay una comprensión diferente de la existencia que no se queda sólo en el hecho de lo efímero de nuestra condición humana, con el tránsito de nuestra estar aquí en el mundo, en el *tlaltípac*, lo que nos lleva a la conquista del mito como mito que “no es más que un aspecto del reconocimiento de los símbolos y su poder revelador” (Ricoeur; 2011: 312), más allá de ese camino privilegiado por el occidente moderno centrado en una metodología físico-matemático y con el imperio de la razón centrada en su modelo dicotómico epistémico que pone como única vía de acceso al conocimiento el saber científico, que de manera constante hemos puesto en tela de juicio y cuestionado su alcance lo que no evita que podamos también reconocer sus logros como un tipo de conocimiento con una estructura y coherencia propia, en especial ya que nosotros, apoyados en la propuesta de Cassirer, consideramos al hombre como un animal simbólico y no sólo racional que puede andar por los senderos del saber del mito y la filosofía como los senderos de la ciencia y la técnica.

No se niega el papel de la razón en la construcción del conocimiento, que al lado de la ciencia y la técnica, sólo son una expresión de ese universo de símbolos que ha constituido el hombre para la comprensión e interpretación de su realidad que busca dotar de sentido, comprender su entorno y no sólo limitarse a explicarlo, de hecho hay misterios de la existencia como la muerte que escapan a la esfera de lo explicativo y nos hablan más de una determinada forma de comprensión que quizás sólo es accesible por la vía de la imaginación simbólica, por la vía de la poesía y el mito.

La filosofía en su oficio de preguntar, de cuestionar, como se ha definido en el capítulo dos, interroga todo, todo le abre a la conversación y al diálogo, no es extraño

que semejante ejercicio ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía. Podemos agregar que el sentido de diálogo se puede ampliar y decir que los símbolos nos cuestionan a la vez que nos responden porque dichas representaciones nos dicen algo del ser, de la realidad que vive cada cultura, cada pueblo como la concepción dual de los nahuas expresada en sus divinidades, tal es el caso del Señor y la Señora del inframundo o el Señor y la Señora de nuestro sustento, de hecho la misma figura de *Quetzalcóatl* es una expresión dual de lo celeste y lo terrestre que se encuentra tan presente en su mitología como deidad civilizadora. Así no fue extraño que, la metodología que consideramos más pertinente para nuestra investigación sea la propuesta hermenéutica desde la analogía y la desmitologización, que nos han permitido vislumbrar el imaginario simbólico de situaciones fundamentales del ser en su desenvolvimiento cultural dentro del pueblo nahua y que van más allá de la ciencia y la tecnología orientadas al mundo de los hechos, pero no al universo de sentido de la condición humana que el *tlamatini* trato de explicar por el camino de las flores y los cantos.

A partir de la interpretación basada en la triple sutileza que aplicamos a los mitos nahuas se pudo comprender el sentido que albergaban, se fue más allá de su literalidad y se buscó en lo metafórico un sentido que no se hace manifiesto de manera inmediata, ello se debe a que “un símbolo humano genuino no se caracteriza por su uniformidad sino por su variabilidad. No es rígido o inflexible sino móvil” (Cassirer; 1967: 36). Así con la hermenéutica empleada se profundizó en el símbolo que nos abrió a criterios de interpretación que consideraban los aspectos ontológicos, axiológicos, epistemológicos y antropológicos ocultos en las narraciones míticas.

No es extraño que desde la hermenéutica analógica se concibe el símbolo y la metáfora como un modelo de enseñanza, puesto que es una realidad integral de existencia que proporciona sentido, nos da un sentido más allá de la referencia, pues no disminuyen la función de dichas expresiones, por eso con Ricouer entendemos el símbolo como “las significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente donantes de sentido” (2011: 183), que podemos incluso, después del análisis de los mitos nahuas propuestos y analizados, afirmar que los símbolos nos ayudan a contextualizar el proceso de enseñanza y aprendizaje cuando hay una interpretación adecuada, como la que proponemos a partir de nuestro modelo hermenéutico que trata de sujetar al sentido la condición polisémica del mito que se puede dispersar en varios referentes o sujetar los múltiples sentidos a partir del referente que contiene la narración mítica.

La propuesta hermenéutica que se ha empleado en el análisis de los mitos derivados de la sabiduría de los *tlamatinime* es integradora, ya que se analizaron los mitos desde el modelo de la triple sutileza que se dirige a la implicación, la explicación y la aplicación en los mitos nahuas, nuestro modelo de interpretación se ofrece tanto a los alumnos

como al profesor, lo que les permitirá contextualizar el significado mítico, así abrir la posibilidad en los estudiantes de orientar la comprensión de su lectura y contar con herramientas que ayuden a escuchar el sentido oculto más allá del manifiesto, se les invita a interpretar, lo que se puede poner en el plano del diálogo al interior del aula e incluso más allá de ella; los mitos de los Soles, el viaje al *Mictlan* y del robo del maíz nos presentaban un relato que contenían una enseñanza profunda, ya que “si el mito no percibiera el mundo de un modo diferente no podría juzgarlo o interpretarlo en su manera específica” (Cassirer; 1967: 67).

Toda expresión simbólica tiene un significado oculto que nos pueden dar guías y orientaciones de la existencia y la conducta que nos digan algo de la condición humana, incluso pensar categorías de la existencia como el espacio y el tiempo que “en el pensamiento mítico el espacio y el tiempo jamás se consideran como formas puras o vacías sino como las grandes fuerzas misteriosas que gobiernan todas las cosas, que gobiernan y determinan no sólo nuestra vida mortal sino también la de los dioses” (Cassirer; 1967: 40), pues se reflexiona desde lo simbólico para pensar el sentido de la existencia, más allá del modelo hegemónico dominante, se abre otra vía de acceso al saber y conocer de lo humano por el sendero de lo mítico que nos interpela y nos llama al sentido, a dotar de sentido aquello que nos significa y que hoy podemos resignificar ya que se abre la posibilidad de otras narrativas, como la de los nahuas que siempre ha estado presente pero minimizada en su valor desde la narrativa oficial.

En los mitos analizados se pudo notar con claridad que algunos personajes son arquetipos, tal es el caso de *Quetzalcóatl* el dios civilizador, que al lado de otros civilizadores como Cadmo y Promete e incluso Caín cada uno con un inicio y final diferente dentro de su narrativa, nos habla de ese proceso inicial que da origen a la cultura, lo que se debe a que “los símbolos constelan porque son desarrollados de un mismo tema arquetípico, porque son variaciones sobre un arquetipo” (Durand; 1981: 38), los héroes y dioses civilizadores todos ellos son arquetipos con los que podemos identificarnos, sus relatos nos hablan de la condición humana, dicen algo del ser que fuimos, somos o buscamos ser de ahí la importancia y el valor de la memoria simbólica, tal como nos recuerda Cassirer que “la *memoria simbólica* es aquel proceso en el cual el hombre no sólo repite su experiencia pasada sino que la reconstruye: la imaginación se convierte en un elemento necesario del genuino recordar” (1967: 49), que también nos lleva a una previsión ya que por incierto que sea el futuro, por impredecible que sea el mañana lo hacemos presente cuando lo prevemos, el futuro nos es ahora cuando lo proyectamos, cuando estamos expectantes de él, “así se ejerce, a través del mito una comprensión de la realidad humana en su totalidad, por medio de una reminiscencia y de una expectación” (Ricoeur; 2011: 171), que son los elementos que construyen y hacen nuestro presente, que es nuestro estar en el mundo, nuestro ahora, tal es el sentido de las

vivencias temporales descubiertas y expuestas por Agustín de Hipona en su obra autobiográfica las *Confesiones*, en el libro XI.

La enseñanza de los mitos nos lleva a niveles de interpretación que no son simples ya que nos hablan del sentido de la existencia desde el recuerdo, la presencia y la expectación, el sujeto al vivir el mundo de los mitos encuentra significado a la vida, pues reflexiona sobre la condición del hombre en el mundo, que en principio le pareció extraño, hostil y desconocido e incluso en algunos momentos inaccesible y sobrecogedor, al que se acerca con temor o quizás con respeto y por eso lo sacraliza y diviniza, como lo hizo el sabio nahua que en todo ve la presencia de lo divino:

“En el cielo tú vives;

la montaña tu sostienes,

el Anáhuac en tu mano está.

Por todas partes siempre eres esperado,

eres invocado, eres suplicado,

se busca tu gloria, tu fama.

En el cielo tú vives:

el Anáhuac en tu mano está.”

(*Ms. Cantares mexicanos* f. 21v; *API*, 32 en León-Portilla; 2017: 196)

El Dador de la vida que habita en el cielo y sostiene el Anáhuac es la comprensión simbólica de la fuerza que sostiene el universo, que lo crea y lo conserva, la inmanencia y la trascendencia que hemos trabajado desde el panenteísmo, y que nos lleva a una visión de henoteísmo, desde la tradición de los sabios nahuas nosotros hemos podido constatar que los mitos se pueden reinterpretar, revitalizar en su lectura y en su comprensión, que hoy tienen mucho que decirnos ya que nos interpelan y nos abren a la conversación, su carga de sentido nos resignifica el mundo y a nosotros mismos a través de la comprensión, la interpretación y el diálogo.

De manera constante en nuestra investigación se ha hecho hincapié en, que no estamos de acuerdo con una lectura relativista de los mitos en donde cualquier interpretación sería válida, menos aún es válido considerar que existe una sola interpretación que termine con toda posibilidad de diálogo y comprensión, por eso se ha ofrecido un modelo hermenéutico que sin perder el referente de la narración nos ponga

en el camino del sentido, que nos permita una orientación de la condición humana en el mundo, de nuestro estar, de nuestro habitar, de nuestro presente.

Los símbolos son los que nos muestran el camino y aportan sentido a nuestra existencia. Campbell, Eliade, Ortiz Osés, Durand, Cassirer, Ricouer y Beuchot, son los autores a los que nos hemos acercado y que consideran que los símbolos en general y en particular los mitos son fuente de riqueza interpretativa, podemos agregar que son modalidades profundas del ser, realidades que dan sentido al hombre, “el conocimiento humano es, por su verdadera naturaleza, simbólico” (Cassirer; 1967: 52), así se afirma que el mito es una narración simbólica que nos da que pensar y para vivir, de acuerdo con las propuestas hermenéuticas desde la analogía y la desmitologización que reconocen el valor de los símbolos que se expresan en los mitos y que nos hablan con los elementos propios de la metáfora.

El mito da sentido a la visión de una comunidad respecto a su existencia es una forma en que sus miembros se integran entre sí, participan de actos comunes como su liturgia que, permite la vinculación entre los que pertenecen a un grupo, “el carácter fundamentalmente social del mito es algo incontrovertible” (Cassirer; 1967: 71). Por eso el símbolo cultural es lo que más nos puede ayudar para identificarnos como miembros de una cultura y a convivir o compartir con los demás miembros de ella. El pueblo nahua se reúne en torno a ritos que son la expresión de sus mitos, pero además el individuo se integra al mundo que lo rodea, hay un equilibrio entre la comunidad, el entorno natural, lo divino y el individuo, que se sabe limitado, reconoce que hay un Señor dueño de todo que no es el ser humano, ya que este es contingente y que sólo puede expresar su experiencia a través de la flor y el canto:

“Con flores escribes, Dador de la vida,

con cantos das color,

con cantos sombreas

a los que han de vivir en la tierra.

Después destruirás a águilas y tigres,

sólo en tu libro de pinturas vivimos,

aquí sobre la tierra.

Con tinta negra borrarás

lo que fue la hermandad,

la comunidad, la nobleza.

Tú sombreas a los que han de vivir en la tierra.”

(*Cantares mexicanos* f. 16v en León-Portilla; 1978: 176)

La expresión simbólica de los *tlamatinime* surge de una imaginación que es creadora, no se queda en la esfera del asombro se apela a una imaginación simbólica, que le abre la posibilidad de un dinamismo cósmico que lo hace más sensible a lo que le rodea a pesar de su condición limitada y contingente, tiene una clara conciencia de la muerte pero que ahora puede enfrentar desde la metáfora el misterio se supera por el camino de lo simbólico. Así los símbolos dan sustento y orientación a la existencia, lo que es una comprensión distinta desde la ontología, la antropología y la ética de lo humano en el mundo y de sus relaciones dentro de él, lo cual no es nuevo ya que era la manera de vivir de los pueblos originarios y que es diferente a cualquier modelo monolítico y basado en el signo y un sólo proceso metódico, como la metodología moderna, la cual tiene su propia dimensión de significados y procesos y que no se puede negar en sus alcances y descubrimientos, nuestra crítica es considerar semejante perspectiva de saber cómo la única manera de acceder al conocimiento o de tratar de explicar la condición humana sólo por esta vía, más aun la condición humana desde la perspectiva que nosotros hemos estado trabajando se apela más a la comprensión simbólica y no sólo a la explicación desde el signo, por ello se va en busca de otras narrativas.

El mundo de la naturaleza que conocemos a través de las leyes físicas que se han descubierto no es el mundo del mito, pues “su mundo es dramático, de acciones, de fuerzas, de poderes en pugna” (Cassirer; 1967: 68) diferente al mundo de la ciencia que “significa abstracción y la abstracción representa, siempre, un empobrecimiento de la realidad” (Cassirer; 1967: 125), las formulas simples en que la ciencia busca expresar el complejo mundo del hombre en realidad no abarcan todo lo que el ser humano y su realidad significan. Sin embargo, no hablamos de una superación de la ciencia, en especial de la física-matemática, sino del reconocimiento de un camino hasta ahora ignorado y que nos abre otras formas de relación olvidadas, en especial aquellas de carácter ético y axiológico con nuestro entorno que le permita a los seres humanos acceder a otras formas de comprensión y de relación con el otro, nuestro semejante e igual el que tenemos próximo a nosotros, y lo otro, este último es el mundo natural que nos rodea y del que formamos parte, nuestro entorno en el que nos movemos y somos, los reinos no humanos de lo mineral, lo vegetal y lo animal, pero que en la modernidad se ha objetivado tanto que ha llevado al empobrecido en su comprensión, aunque no así en su explicación que ha ganado mucho vía la ciencia en sus distintos campos y especialidades. Podemos hablar de nuestras relaciones de libertad y responsabilidad en

relación con el otro y lo otro desde los cuales hacemos nuestra propuesta ética que se ve ampliada más allá de lo humano.

Buscamos una ampliación y delimitación del símbolo, que nos habla del otro y lo otro, a través de nuestro modelo de interpretación que por un lado nos abre al diálogo, tarea indispensable de la reflexión filosófica que va más allá de la demostración y la simple observación, y por otro lado dentro de nuestro ejercicio educativo permite enriquecer nuestra práctica al interior del aula que supera la perspectiva sujeto-objeto. El ser humano siempre se encuentra en proceso de humanizarse, en especial por esos caminos señalados por Cassirer y que llamo formas simbólicas, a cuya base se encuentran el lenguaje y el mito primera forma de expresión y comprensión, “al nacer, entro en el mundo del lenguaje que me precede y me envuelve” (Ricoeur; 2011: 45), no fue extraño que en el mundo de los nahuas, en especial en el nivel de lo educativo, se dio una gran importancia a la expresión del lenguaje que era noble y cuidadosa que ya se mencionó en el segundo capítulo, ahora sólo hacemos hincapié en el *tecpillatolli*, el arte del buen decir:

“El narrador:

donairoso, dice las cosas con gracia,

artista del labio y la boca.

El buen narrador:

de palabras gustosas, de palabras alegres,

flores tiene en sus labios.

En su discurso las consejas abundan,

de palabra correcta, brotan flores de su boca.

Su discurso: gustoso y alegre como las flores;

de él es el lenguaje noble y la expresión cuidadosa.

El mal narrador:

lenguaje descompuesto,

atropella las palabras;

labio comido, mal hablado.

Narra cosas sin tino, las describe,
dice palabras vanas,
no tiene vergüenza.”

(*Códice Matritense de la Real Academia* fol. 122; en León-Portilla; 1978: XXI)

La expresión correcta en el lenguaje tiene un gran valor para los nahuas, el buen narrador es un “artista del labio y la boca”, busca un lenguaje noble y expresión cuidadosa, por eso lo simbólico, a través del camino de las flores y los cantos, nace de sus labios y nos llevan por el camino de lo mítico que da a sus narraciones un carácter inconfundible, “los antiguos poetas, oradores, historiadores y sabios pudieron crear cuadros extraordinarios en los que lo abstracto y lo concreto parecen aunarse para dar nueva vida a los mitos, las leyendas, las historias y doctrinas” (León-Portilla; 1978: XXI), camino con el que se busca acceder al conocimiento del universo y de los medios para tratar de dar sentido a la existencia. El lenguaje es para el nahua el retrato del alma, tiene un sentido profundo en el hablar del mundo, del pueblo y de sí mismo. Con los elementos simbólicos del lenguaje llegamos a un proceso de búsqueda y de significación, en donde se ponen en juego todas las capacidades del hombre para humanizarse y poder co-existir con el otro y lo otro, que en principio pide mi reconocimiento y respeto dentro de una tradición cultural. Como el nahua lo hace al reconocer en el *tlamatini* al sabio del pueblo, el que tiene la sabiduría del sabio *in tlamatiliztli*, que sirve y trasmite la voz del pueblo a través del lenguaje, la primera de las formas simbólicas.

El hombre a través de lo simbólico habita y comprende el mundo, “todos sentimos, de manera vaga y tenue, las infinitas potencialidades de la vida que aguardan silenciosas el momento en que han de ser despertadas de su somnolencia a la luz clara e intensa de la conciencia” (Cassirer; 1967: 128). En el camino de lo educativo se debe tomar en cuenta lo simbólico, tal como se ha hecho desde la propuesta de lo mítico, pues por este medio es posible que cada ser humano tenga las herramientas para un proyecto de vida propio, para hacerse a sí mismo y tener la capacidad de crear en base a determinados valores y virtudes. “Cuando el hombre comienza a levantar el intrincado velo de la imaginación mítica se siente transportado a un mundo nuevo; comienza a formar otro concepto de verdad” (Cassirer; 1967: 149). El camino de lo simbólico, tal como se ha desarrollado en lo mítico dentro de la tradición del México Antiguo, nos permite acercarnos a la realidad desde una narrativa diferente, otros relatos y saberes que fueron ignorados y tomados como reliquias, interesantes pero que no eran conocimiento, no respondían a las exigencias de la episteme dominante, peor aún iban en contra del dogma imperante en el conocimiento moderno, ante tal posición nosotros planteamos el diálogo de saberes que se debe dar en principio en condiciones de equidad que reconozcan el valor y la dignidad propia del otro y lo otro.

El pensamiento racional, de manera especial dentro del positivismo, disminuyó mucho el valor del imaginario, devaluó la función de lo simbólico pero “la explicación lineal del tipo deducción lógica o relato introspectivo no sirve ya al estudio de las motivaciones simbólicas” (Durand; 1981: 27-28). En la modernidad y dentro de su proceso de episteme se consideró al mito, expresión simbólica y del imaginario, como carente de razón, por estar más cerca de lo fantástico y lo inconsciente que nos lleva a la imaginación, sin generar conocimiento verdadero y más bien ser un distractor o quizá principio del error. En la historia de la filosofía moderna occidental, el predominio de la razón tuvo como consecuencia que la imaginación simbólica fuera considerada falsa y se aislara como forma de saber sin validez ni valor. Sin embargo, “un humanismo planetario no puede basarse sobre la exclusiva conquista de la ciencia, sino sobre el consentimiento y la comunión arquetípica” (Durand; 1981: 407), que es el camino de la imaginación simbólica expresada en el mito cargado de arquetipos que nos hablan de la condición humana tal como se ha visto en los dioses y héroes civilizadores en especial dentro de la tradición de los *tlamatinime*.

Así se han aportado elementos de cómo lo mítico nos ayuda a comprender de una manera diferente la realidad, nos da otras herramientas para acercarnos al mundo, lo otro, no sólo al mundo como abstracción también hablamos del mundo real la Tierra de la que nos separamos en la modernidad, la objetivamos, y sin embargo “la Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que movernos y respirar sin esfuerzo ni artificio” (Arendt; 1993: 14). Nuestra insistencia en este proyecto por utilizar la imaginación simbólica expresada en los relatos míticos en la enseñanza de la filosofía en general y en particular de la ética dentro del campo de lo educativo en México es una apertura de relación con el otro y lo otro, para reconocer su dignidad y sus derechos, en especial a esa Tierra tomada sólo como objeto, algo que podemos manipular y usar, incluso desechar, ante tal perspectiva debemos encontrar nuevas narrativas de lo ético y lo educativo que nos abra a otras relaciones con el otro y lo otro, especialmente este último que en la visión de los nahuas se sacralizó pues en todo se vio la presencia divina, que es su origen y sustento, a pesar de la efímera condición en que viven los *macehuales*:

“Comienzo a cantar:

elevo a la altura

el canto de aquel por quien todo vive.

Canto festivo ha llegado:

Viene a alcanzar

al Sumo Arbitrio:

oh príncipes,

tómense en préstamo

valiosas flores.

Ya las renueva:

¿cómo lo haré?

Con sus ramos

adórneme yo:

yo volaré:

soy desdichado

por eso lloro.

Breve instante a tu lado,

oh por quien todo vive:

verdaderamente

tú marcas el destino al hombre

¿puede haber quién se sienta

sin dicha en la tierra?

Con variadas flores engalanado

está enhiesto tu tambor, oh por quien todo vive;

con flores, con frescuras

te dan placer los príncipes:

Un breve instante en esta forma

es la mansión de las flores del canto.

Las bellas flores del maíz tostado
están abriendo allí sus corolas:
hace estrépito, gorjea
el pájaro sonaja de quetzal,
del que hace vivir todo:
flores de oro están abriendo su corola.

Un breve instante en esta forma
es la mansión de las flores del canto.

Con colores de ave dorada,
de rojinegra y de roja luciente
matizas tú tus cantos:
con plumas de quetzal ennobleces
a tus amigos águilas y tigres:
los haces valerosos.

¿Quién la piedad ha de alcanzar arriba
en donde se hace uno noble, donde se logra gloria?

A tus amigos, águilas y tigres
los haces valerosos.”

(*Ms. Romances de los señores*, fol. 22 v. 23 r en León-Portilla; 1978: 107-108)

Hay una clara alusión a la sabiduría vía la diacronía analizada en los colores rojo y negro vistas en los mitos del capítulo anterior, que nos permite reconocer lo pasajero de la existencia que en principio nos puede llevar a la desesperación, pero se da un consuelo a través de la trascendencia en una divinidad que es dual y de la que ya hemos hablado abundantemente señalando que es el origen de todo y que todo lo sostiene, estamos ante un panenteísmo que se expresa en *Ometéotl*, “aquel por quien todo vive”, de manera particular en nuestro sustento, el maíz el cereal sagrado. Semejante divinidad nos habla

y el nahua le habla a través de *in xóchitl in cuícatl*, la poesía, que es camino simbólico y metafórico, que nos abre a una comprensión del mundo que además es esperanzadora, que se basa en el respeto al otro y lo otro, en esos otros se ve la presencia divina, quien crea y sostiene todo, si bien no se identifica con todo ese todo es sostenido por él.

Una de las funciones de la educación tendría que ser ofrecer una comprensión del mundo para entender la condición humana y ofrecer una antropología de la educación, lo que se hace posible si reconocemos diferentes vías de acceso a esa comprensión, ya que no existe el “Conocimiento” al que cualquier forma de saber queda supeditado o que justifica que es conocimiento y que no lo es desde una sola propuesta metódica y epistémica, en realidad reconocemos que hay formas de conocimiento que acceden al mundo y a la realidad por diferentes vías de saber, una de ellas es la imaginación simbólica que se expresa en lo mítico y que nos abre el diálogo con el otro y lo otro, a su vez nos permite acceder al diálogo de saberes no sólo nos quedamos con una visión del mundo hablamos con otras tradiciones y formas de entender lo humano, pero a su vez se favorece una visión interdisciplinar.

Al interpretar el mito se voltea a la literatura, la lingüística, la historia, la sociología, o a diversas ramas de la filosofía como la epistemología, la axiología o la ética, tal como se ha hecho desde nuestra propuesta, ya que reconocemos que en el mito igual que “en el lenguaje, en la religión, en el arte, en la ciencia, el hombre no puede hacer más que construir su propio universo simbólico que le permite comprender e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia” (Cassirer; 1967: 189). En los análisis realizados a los mitos nahuas hemos presentado formas de comprensión de lo humano y su ser en el mundo, su condición contingente pero en diálogo con lo sagrado lo que es un camino de acceso al otro y lo otro diferente a la tradición moderna occidental y su perspectiva metodológica, que no se abandona pero ya no es la regente absoluta del conocimiento, la ciencia sólo es una de las formas simbólicas que nos acercan al mundo del otro y lo otro, quizá en el terreno de la ciencia lo que se lamenta más en su propuesta metodológica es la pretensión de objetivar todo desde la observación y la experimentación en donde el diálogo no existe, ya que se demuestra y no hay interpretación, sólo se da una lectura de la realidad con pretensiones de objetividad que garantiza el conocimiento.

El lenguaje y el mito son mediaciones que sirven como vínculo para dialogar con el otro y lo otro, lenguaje y mito “son dos brotes diferentes de una misma raíz” (Cassirer; 1967: 95) que nos sirven como mediaciones y mediar es dialogar y en ese encuentro uno se educa, se da la asimilación de una determinada cultura vía mediaciones simbólicas que se establecen con la alteridad. En las relaciones que establece el ser humano genera vínculos que van interiorizando una determinada cultura, nacemos personas en una cultura determinada, que construimos y nos construye. Así entendemos que la cultura y

el desarrollo individual, vía la educación que tiene como primer camino el lenguaje, se encuentran en una indisoluble relación, ya que “los grupos sociales ayudan a sus nuevos miembros a asimilar la experiencia colectiva culturalmente organizada y a convertirse a su vez en agentes de creación cultural, o lo que es lo mismo, favorecen su desarrollo personal en el seno de la Cultura del grupo, haciéndoles participar en un conjunto de actividades que globalmente consideradas constituyen lo que llamamos Educación” (Coll; 1997: 162). Una preocupación fundamental en la sociedad de los nahuas que generaron dos instituciones educativas, una para formar a sus sabios, gobernantes y sacerdotes, *Calmécac*, y otra para sus guerreros, *Telpochcalli*, tal como lo expusimos en el capítulo dos de nuestra investigación, señalamos que la educación es valiosa para el nahua ya que forjaba el corazón y humanizaba el rostro *in ixtli in yollotl*, rostro y corazón que es la conformación moral del hombre para el nahua, el *tlamatini* es formador, es maestro, da conocimientos que mantienen las tradiciones y acciones significativas del pueblo, es el que forma el rostro.

La educación en tanto actividad humana aparece como una necesidad que se desarrolla en una comunidad cultural determinada, vía la educación se trata de preservar y transmitir la herencia cultural, ser instrumento para el cambio de la cultura y que sea medio para el desarrollo personal, que los nahuas llamaron *tlacahuapahualiztli*, el arte de criar y educar a los hombres, la educación entendida como un arte que permite la conformación humana y de la sociedad, “para el nahua es importante ser parte de la vida social a la que pertenece, y asume el deber de servir a la comunidad” (Hernández Díaz; 2013: 37), el *tlamatini* desarrolla el arte de educar en base a la herencia de sus antepasados, lo que le permite al nahua integrarse a una cultura desde sus mitos ya que “los antropólogos afirman muy comúnmente que los mitos expresan la estructura social. Y los mitos pueden hacer esto de varias maneras” (MacIntyre; 2006: 20).

Nacemos y nos hacemos humanos en la cultura en donde se participa en procesos de educación, el acto educativo se debe leer como un texto que tenga un ideal de ser humano, de ahí la urgencia de contar con una antropología de la educación que considere la imaginación simbólica ya que “digo más de lo que veo cuando significo” (Ricoeur; 2011: 46). La tarea educativa es una tarea formativa, no sólo informativa, busca que el sujeto adquiera su propia forma y la exprese por la comunicación y la creación, así el sujeto se humaniza y “la humanidad, entendida como totalidad para hacer-ser, es la condición de posibilidad de la persona” (Ricoeur; 2011: 155), en el nahua la tarea formativa empieza en el hogar con los padres y después pasa al *tlamatini* en alguna de las instituciones educativas *Calmécac* o *Telpochcalli*, en donde “la enseñanza, aunque fuera oral o escrita, buscaba formar el rostro humano; la inducción práctica de las actividades diarias se hacía con una técnica, amonestando para verificar la enseñanza y el aprendizaje de los educandos” (Hernández Díaz; 2013: 39), la amonestación hacia reflexionar sobre el valor de la vida, sujetaba al buen corazón del hombre *in quatli iyollo*,

que iniciaba con los padres que instruían la sensibilidad del corazón, enseñaban como vivir la vida, por eso desde el principio se apegaban a una serie de reglas y hábitos que ya hemos mencionado en el capítulo dos.

Podemos decir que la enseñanza colocaba al educando en el rol protagónico del hecho educativo en la tradición del *tlamatini* pues “el sistema de enseñanza del joven consistía en inducir el valor de la vida, hacerse dueño de sí y de las cosas, y aprender a descifrar lo que existe” (Hernández Díaz; 2013: 41), también hoy se debería centrar el aprendizaje más allá de los contenidos sólo conceptuales, el alumno debe abandonar el papel de espectador, invitarlo a interpretar los mitos sujetando su sentido al referente como se ha hecho desde nuestro modelo hermenéutico es ante todo un ejercicio de formación y mediación que lo acerca a una narrativa distinta al modelo imperante, que además lo abre al diálogo con el otro y lo otro, ya que se pone al alumno en el papel protagónico del hecho educativo que si bien es informativo es ante todo formativo.

La educación debe ser formativa, tal como lo ha señalado Beuchot, quien insiste que con la idea de potencias en el ser humano surge la exigencia de una educación de virtudes a partir de la persona, claro que en primer lugar hablamos de virtudes intelectuales pero el desarrollo de estas ocurre de manera semejante en el campo de lo intelectual y lo moral. El docente actualiza las virtudes del alumno en un diálogo que suscita el crecimiento de dichas virtudes, se trata de convertir en acto aquello que sólo se encuentra en potencia, lo que se ve de manera clara en las prácticas escolares, ya que “el maestro para enseñar una ciencia al alumno, forma en él el hábito o virtud de extraer conclusiones pertenecientes a esa ciencia...No solamente le informa, sino que forma en él un hábito-cualidad (el cual es la virtud) de operar de acuerdo con lo que en ese saber se hace, siguiendo las reglas que le son propias” (Arriarán y Beuchot; 1999: 20). El tema de la virtud es fundamental en la comprensión de la ética y de hecho nuestra propuesta es pensar lo educativo tanto en las virtudes como en los valores, con especial acento en las primeras, tanto a nivel intelectual como moral.

La educación escolar es uno de los instrumentos que utilizan los grupos humanos, las comunidades y sociedades, para promover el desarrollo de sus miembros más jóvenes, como lo ha señalado Luhman, “los «niños» no son tras pasar por la escuela lo que hubieran sido sin ella. De hecho aprenden y se modifican en las condiciones puestas por el sistema educativo, aunque haya que preguntar una y otra vez qué se aprende realmente en la escuela” (1996: 148-149), lo que si podemos ver de manera clara es que hay un cambio en los miembros de una comunidad tras ser educados por el sistema, tal función se cumple, o se intenta cumplir, facilitando a los alumnos el acceso a un conjunto de saberes y formas culturales y tratando de que lleven a cabo un aprendizaje de los mismos, la realización de tales aprendizajes por los alumnos es una fuente creadora de desarrollo en la medida en que posibilita el doble proceso que por un lado

les permite construir una identidad personal en el marco de un contexto social y cultural determinado, así en el caso de los *tlamatinime* que educaban a los jóvenes nahuas a partir de reglas estrictas que los alejaran de los vicios, además se le daban conocimientos en artes, cronología y astrología, por eso se afirma del sabio nahua que es:

“El que hace sabios los rostros ajenos,

hace a los otros tomar una cara,

los hace desarrollarla...

Pone un espejo delante de los otros, los hace

cuerdos, cuidadosos,

hace que en ellos aparezca una cara...

Gracias a él la gente humaniza su querer

Y recibe una estricta enseñanza...”

(*Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso v. VIII, f. 118v; AP 1, 8 en León-Portilla; 2017: 241)

Una de las tareas principales del sabio nahua era formar un auténtico rostro y corazón para llegar a lo único verdadero en el *tlalticpac*, la flor y el canto, aquí sobre la tierra. Es interesante que el *tlamatini* además de informar al joven nahua lo formaba, lo que era posible por el hecho de que el aprendizaje no consistía en una mera copia de la realidad o de cierta información sino que implica un proceso de construcción o reconstrucción del conocimiento y de ciertas virtudes en el que las aportaciones de los alumnos juegan un papel decisivo, ya que el acento está puesto en lo simbólico e imaginativo que nos llevan a lo dialógico, como lo proponen los *tlamatinime*. Podemos retomar la propuesta del sabio nahua en tanto que, el alumno no puede ser un mero espectador o receptor en el proceso de aprendizaje, que es regularmente el papel que se le asigna al interior del aula, al introducir lo polisémico se abre la posibilidad de lo dialógico que nos permite el intercambio de saberes podemos voltear a ver al otro y lo otro, pero el diálogo se debe sujetar a ciertos criterios para evitar los relativismos.

Así vemos que un camino posible de cambio en lo educativo se encuentra en lo simbólico, camino que se recorrió en la enseñanza desde la perspectiva de los *tlamatinime*. Ya que hemos podido reflexionar como el símbolo es lo que une, la fuerza y riqueza de una comunidad se concentra en los relatos míticos, pues el mito es recreación y transformación de lo humano, porque interpela y propone una antropología

filosófica educativa que es diferente a la idea de ser humano que hemos asumido en nuestro contexto global y neoliberal, el hombre narcisista y deseoso incapaz de preocuparse por el otro y lo otro, sumergido en la desmesura y el exceso, lo que pide en nuestro contexto actual un cambio de paradigma en nuestras relaciones éticas, que se deben basar en el diálogo y la autonomía de respeto y cuidado del otro y lo otro, lo que exige sujetos educados en la libertad y para la libertad capaces de ser responsables y de aceptar las consecuencias de sus decisiones y con la voluntad suficiente de corregir sus errores en contextos vitales de transformación y cambios permanentes que den lugar a la utopía que nace de la crítica del estado de cosas actual y que nos ofrece un ideal regulativo al cual tender, “este pensamiento simbólico supera la inercia natural del hombre y le dota de una nueva facultad: la de reajustar constantemente su universo humano” (Cassirer; 1967: 57), que siempre es un proyecto y nunca está del todo acabado, tal es la naturaleza de nuestra condición humana, de nuestro estar en el mundo, de nuestro estar que es ahora en el mundo.

4.2 UNA PROPUESTA ÉTICA DE RELACIÓN CON EL OTRO Y LO OTRO DESDE LO SIMBÓLICO

Ahora podemos plantear la siguiente interrogante y ofrecer una respuesta, ¿de qué manera los símbolos dan sentido y orientan la conducta del ser humano en el campo ético? Entendemos la ética como “el estudio crítico de las costumbres al uso, para evaluarlas y conservarlas o cambiarlas” (Beuchot; 2004: 71) a partir del sentido con el que buscamos dar plenitud a nuestra existencia, así una educación ética como la que proponemos desde lo simbólico nos abre el camino de la crítica a través del mito por nuevas narrativas que sean orientadoras de sentido, lo que es un diálogo como práctica de la libertad con el otro y lo otro, de hecho “la cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión la ciencia constituyen las varias fases de este proceso” (Cassirer; 1967: 196). El ejercicio de la libertad en la acción moral nos debe conducir a un fin que en nuestro caso consideramos que es el de la felicidad, siguiendo la tradición aristotélica, que es la vida en la virtud entendida como “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que decidiría el hombre prudente” (Aristóteles; *Ética Nicomáquea*: 1106b). Hablamos del ejercicio de la virtud, particularmente de la prudencia, como un ejercicio de la proporción que considera algunos preceptos, algunas leyes o algunas normas pero que sobretudo sea un ejercicio del bien en contextos vitales que miran al otro y lo otro, lo que supera los formalismos y relativismos ya que se presenta como fin de la existencia humana ser felices, que en los sabios nahuas la felicidad se coloca al lado de la amistad:

“Pongo enhiesto mi tambor,

congrego a mis amigos:
allí se recrean,
los hago cantar.
Tenemos que irnos así:
recordadlo;
sed felices,
oh amigos.
¿Acaso ahora con calma,
y así ha de ser allá?
¿Acaso también hay calma,
allá donde están los sin cuerpo?
Vayamos...
pero aquí, rige la ley de las flores
pero aquí, rige la ley del canto,
aquí en la tierra.
Sed felices,
ataviaos
oh amigos.”

(*Ms. Romances de los señores*, fol. 23 v en León-Portilla; 1978: 116)

El *tlamatini* sabe de lo fugaz de la existencia y que lo único verdadero es la flor y el canto con lo que nos llama a la felicidad en relación con el amigo con quien convivo en comunidad, pero toda comunidad en principio para establecerse necesita de normas y reglas que lo conduzcan al bien, así “lo moral en el náhuatl es la búsqueda del bien, por medio de la educación... para descubrir su destino, el estar sujeto al Creador, esto es la formación del rostro y del corazón, lo que son la personalidad y la dignidad” (Hernández Díaz; 2013: 100), tal como se ha desarrollado y explicado en el capítulo dos, para el

nahua la gente se define por su rostro y su corazón que es su personalidad, unida por la fisionomía interior y la fuente de su energía, que nos habla de su construcción interna que deja abierto el sendero de lo educativo para la construcción de un yo definido con peculiaridades y dinamismo, los latidos del corazón son la manera simbólica del dinamismo del querer humano, eso que ya hemos llamado anteriormente intencionalidad, de ahí que para el *tlamatini* el corazón puede “ir en pos de algo”:

“Por esto das tu corazón a cada cosa,

sin rumbo lo llevas:

vas destruyendo tu corazón.

Sobre la tierra, ¿puedes ir en pos de algo?”

(*Ms. Cantares mexicanos*, f. 2v; *API*, 1 en León-Portilla; 2017: 240)

El dinamismo del yo es el corazón, se anhela algo hay una intencionalidad, que para formar al hombre se le debe de dar además un rostro. Entre los nahuas el educador es llamado “*te-ix-tlamachtiani*, “el-que-enseña-a-los-rostros-de-la-gente”” (León-Portilla; 2017: 241), la función principal del educador es enseñar a sus alumnos a “tomar rostro”, formar un auténtico rostro y corazón que lo pueda conducir a lo único verdadero en la tierra, la flor y el canto, que le ofrecerá un sentido de la vida y de existencia, como el hecho de enfrentar la fugacidad de su vida en clave poética, en clave simbólica, *in xóchitl in cuícatl*.

En la construcción ética que realizamos ponemos en tela de juicio, para aceptar o rechazar, las prácticas, normas, leyes, costumbres que nos determinan y que nosotros vamos asumiendo como hábitos que nos pueden llevar a la virtud o al vicio, la felicidad se encuentra en el ejercicio de la virtud con el otro y lo otro, así en la ética vamos a la vida social, política, religiosa, educativa, ecológica, lo que necesita de la formación de una conciencia responsable y crítica que se orienta a la plenitud de lo humano que permita el ejercicio de la libertad en la toma de decisiones morales y axiológicas, ya que sin libertad no es posible la moral, claro que nuestra libertad humana siempre se da dentro de ciertos límites. En nuestra propuesta ética se piensa de manera particular en “la educación para la virtud [que] implica no sólo atender a la inteligencia y a la razón, sino también a la voluntad y los sentimientos” (Beuchot; 2004b: 79), que son partes constitutivas y fundamentes del ser humano, en donde se acoge y ejerce nuestra libertad y responsabilidad ante el otro y lo otro dentro de la esfera de la totalidad unitaria de la existencia, de nuestro estar con nuestros semejantes en el mundo lo que implica una antropología con características muy peculiares, como la que se propondrá en el siguiente apartado desde el personalismo analógico icónico.

Nuestra propuesta ética como ejercicio de la libertad desde lo simbólico que reconocemos como una de las mejores vías de acceso a la comprensión de lo humano, además de dar sentido y esperanza a la existencia, es una ética de la interpretación, que conjunta ética y hermenéutica, es diferente a los discursos de poder y conocimiento hegemónico que ha despreciado la vía de lo simbólico y de la imaginación, pues lo que “caracteriza a todos los grandes filósofos éticos [es] el que no piensan en términos de pura realidad. Sus ideas no pueden avanzar un solo paso sin ensanchar y hasta trascender los límites del mundo real” (Cassirer; 1967: 55), ya que se abren nuevas vías de modificación y de comprensión de la realidad, entre ellas la imaginación y “la imaginación es el contrapunto axiológico de la acción” (Durand; 1981: 409), la imaginación nos lleva a la creación y el ingenio, porque la manera de relacionarnos con nuestro entorno y nuestro semejante es diferente después de un ejercicio de crítica que nos conduce a una toma de posición propia.

En nuestra propuesta hermenéutica al analizar la mitología de los nahuas reconocemos el valor de sus relatos en la construcción de nuestro ser, reconocemos el valor de su narrativa que nos abre caminos para la edificación de una conciencia moral y una vida ética que nos lleve a la responsabilidad de nuestras acciones con el otro y lo otro, así podemos afirmar que el mito esta llamado “a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo” (Ricoeur; 2011: 171), por ello volteamos a esa sabiduría ancestral que con sus ecos del pasado nos comunica su saber y nos conduce a la reflexión crítica de las normas, los principios, las virtudes y los valores que guían nuestra vida individual y en comunidad, en el camino de la comprensión de la ética podemos voltear al pasado para intentar construir una ética actual que de sentido a nuestro actuar humano en comunidad y que dé cuenta de la condición humana en su relación con el otro y lo otro, que en el nahua el concepto de amistad tiene un lugar privilegiado ya que permite soportar el sufrimiento y reconocer nuestra trascendencia desde la inmanencia expresada en la poesía, lo único verdadero en la tierra:

“¡Que haya ahora amigos aquí!

Es tiempo de conocer nuestros rostros.

Tan sólo con flores

se elevará nuestro canto.

Nos habremos ido a su casa,

pero nuestra palabra

vivirá aquí en la tierra.

Iremos dejando

nuestra pena: nuestro canto.

Por esto será conocido,

resultará verdadero el canto.

Nos habremos ido a su casa,

pero nuestra palabra

vivirá aquí en la tierra.”

(*Manuscritos Romances de los Señores*, fol. 2 r en León-Portilla; 1978: 131)

La poesía que nos ofrece el *tlamatini* está llena de su sabiduría sobre la existencia, es la sabiduría que aun quedara en el mundo después de que nosotros nos marchemos al lugar de los descarnados, se expresa de manera simbólica y reconocemos el gran valor de lo imaginario que nos puede ofrecer en el campo de la ética formas diferentes de relación con el otro y lo otro, sabemos de nuestro tránsito momentáneo en la vida, pero tenemos una vocación mayor que sólo se puede entender con la flor y el canto, la poesía nahua, que es un camino de lo simbólico en la comprensión de lo humano, un camino diferente que fue ignorado por la modernidad que en su modelo de conocimiento se consideró el garante del verdadero saber sobre el mundo y lo celeste.

Claro está que el saber moderno tiene un fundamento histórico y cultural para presentarse como el conocimiento más acabado y cúspide del desarrollo humano, Hannah Arendt (Cfr. 1993) señala tres importantes acontecimientos que determinan el carácter de la Época Moderna, la exploración de todo el planeta y la llegada a América; la Reforma y la expropiación de propiedades eclesiásticas; y, la invención del telescopio con el desarrollo de una nueva ciencia, estamos ante el primer instrumento puramente científico de acuerdo con Arendt, que ve a la Tierra desde el punto de vista del universo, la dimensión terrestre quedo muy reducida en comparación con el universo al que ahora se podía leer y comprender en clave matemática.

“Lo que Galileo hizo y que nadie había hecho antes fue emplear el telescopio de tal manera que los secretos del universo se entregaban a la cognición humana «con la certeza de la percepción de los sentidos»” (Arendt; 1993: 288), los secretos del universo que antes eran inaccesibles ahora se encuentran al alcance del ser humano, el hombre podía conocer lo terrestre y lo celeste, sólo eran objetos de conocimiento, ya no era

necesario recurrir a la especulación o la imaginación para comprender y acceder a lo celeste, aunque el hombre continuara atado a la tierra se dio cuenta que podía liberarse de semejante limitante, “las matemáticas modernas liberaron al hombre de los grilletes de la experiencia sujeta a la Tierra y a su poder de cognición de los grilletes de la finitud” (Arendt; 1993: 293). A lo largo de la modernidad el valor dado a las matemáticas como fuente del conocimiento se hizo cada vez mayor, es la ciencia de la estructura de la mente humana, así no es extraño que se desprecie la imaginación simbólica y todas sus formas de expresión como el mito.

Nosotros proponemos una recuperación de lo mítico, pero vamos más allá de reproducir mitos, lo que equivaldría a vaciarlos de su carga simbólica, los interpretamos para transformar, en base a una propuesta educativa que no es equívoca ya que tiene criterios acordes a nuestro modelo hermenéutico analógico desmitologizador, pero tampoco es unívoca puesto que no se respalda en un solo criterio o una axiomática como única condición en la interpretación, no se trata de imponer una ideología ni se acepta como válida cualquier forma de pensamiento, aun la tolerancia debe de tener límites, en el caso de nuestra propuesta interpretativa nos apoyamos en la sutileza.

Desde nuestra propuesta hermenéutica en la construcción del conocimiento y el saber tiene varias ventajas, como lo es el ejercicio del diálogo y de la libertad, que respete al otro y lo otro más allá del instrumentalismo excesivo con que se determinan el trabajo y la fabricación que ven al otro y lo otro como meros medios ya que “durante el proceso de trabajo, todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado, y para nada más” (Arendt; 1993: 172), el viejo principio de que el fin justifica los medios nos permite ejercer la violencia que sea necesaria sobre el otro y lo otro para lograr nuestros fines de utilidad, pero “en un mundo estrictamente utilitario, todos los fines están sujetos a tener breve duración y a transformarse en medios para posteriores fines” (Arendt; 1993: 172), tal es la visión de consumo que se vive en la época del neoliberalismo que plantea la instrumentalización con la apariencia de utilidad y así se justifica el consumo exacerbado de una sociedad líquida que presenta nuestra relación con lo otro desde la falacia desarrollista, “tal vez seamos la primera generación que se ha dado perfecta cuenta de las fatales consecuencias inherentes a una línea de pensamiento que admite que todos los medios, con tal de que sean eficaces, están permitidos y justificados en la busca de algo definido como fin” (Arendt; 1993: 249). Un fin que además tiene la peculiaridad de ser evanescente, se agota y termina en su propia utilidad que es fugaz, que es líquida.

Con nuestra propuesta ética basada en lo simbólico de respeto y responsabilidad ante el otro y lo otro, hay una atenta interpretación de lo humano pero también del mundo que habita, hoy marcado por el consumo extremo de productos y el exacerbado empleo de las tecnologías de la comunicación y del mundo digital, en donde todo se diluye y

agota de manera vertiginosa casi instantánea y, sin embargo es posible construir relaciones y saberes con la aportación y mediación de dichos recursos y todos los que participan dentro de la esfera de lo ético, en los puntos limítrofes de la condición humana impregnada de razón y emoción, inteligencia y voluntad, en donde es posible la realización del valor a través de la virtud ya que esta “tiene un carácter analógico: se capta y se aprende por analogía con los que la practican” (Beuchot; 2004b: 151).

Gracias a que el hombre tiene la capacidad de crear significados en las relaciones sociales y lingüísticas con el otro y lo otro, nuestra intención al trabajar el mito fue justo porque el ser humano tiene que ser consciente de los símbolos que vive, con los que transforma y que guían su hacer ético por eso le es posible vivir en la virtud a pesar de saber lo limitado de nuestro existir que siempre tiene un aire de esperanza, como lo expresan los *tlamatinime*:

“Muy cierto es: de verdad nos vamos, de verdad nos vamos;

Dejamos las flores y los cantos y la tierra.

¡Es verdad que nos vamos, es verdad que nos vamos!

¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?

¿Estamos allá muertos, o vivimos aún?

¿otra vez viene allí el existir?

¿otra vez el gozar del Dador de la vida?”

(*Cantares mexicanos*, fol. 61 v. en León-Portilla; 1978: 152)

Las bellas expresiones poéticas de los sabios nahuas nos hablan de una nueva antropología filosófica que se propone como antropología educativo para el alumno que se acerca a la filosofía, lo que se abordará en el siguiente apartado en donde lo humano se piensa sobre lo simbólico desde una antropología muy particular, que es el elemento central en la comprensión de los *tlamatinime*, pero a su vez nosotros consideramos lo racional, que no desaparece pero deja de ser la única vía de acceso para la realización y plenitud de lo humano, para dotar de sentido a la persona, ya no es la garante absoluta en la esfera del conocimiento humano, puesto que el ser humano vive de manera limítrofe entre la ciencia y el misterio, el conocimiento y lo inefable, lo sagrado y lo hermético, la vida y la muerte, cuestiones todas que exigen ser dotadas de sentido dentro de la condición humana y que encuentra su mejor expresión en lo simbólico.

Desde la propuesta hermenéutica que hemos seguido podemos ver con claridad que las imágenes metafóricas son estructuras que dan significado a la vida en ese sentido pueden orientar la conducta, son elementos en la construcción ética de cada individuo en tanto lo abre a la posibilidad de la interpretación, no sólo como elementos teóricos o conceptuales, más allá del discurso los mitos como símbolos que dan sentido, personal y comunitario, orientan nuestras acciones, no fue extraño que los grandes teóricos de la ética “en posesión de grandes poderes intelectuales y morales los maestros de moral de la humanidad están dotados, además, de una profunda imaginación. Su visión imaginativa impregna y anima todas sus afirmaciones” (Cassirer; 1967: 55). El elemento simbólico ha sido fuente de riqueza en la construcción de la humana condición vía la metáfora que se expresa en lo mítico y nos plantea categorías éticas fundamentales, para vivir y orientar la existencia humana en la búsqueda de la plenitud, de la felicidad que es vida en la virtud.

Las imágenes metafóricas son estructuras que dan significado a la vida porque establecen formas de relación con el otro y lo otro, evitando concepciones peligrosas de relación, como lo es la “economía del derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo” (Arendt; 1993: 141), en contra de semejante perspectiva de la desmesura proponemos una idea de límite que se piense desde la proporción, no podemos dejar de producir para consumir pero se debe recordar que “el proceso de acumulación de riqueza, tal como lo conocemos, estimulado por el proceso de la vida y a su vez estimulando la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre” (Arendt; 1993: 284), el costo de nuestras acciones en busca de satisfactores de nuestras necesidades, reales o creadas, no puede ser el término de la vida como la conocemos, debemos tratar de preservarla, ya que el desequilibrio en el mundo natural ha sido introducido por el hombre y él debe de corregirlo con el otro, ya que es nuestra responsabilidad ética con lo otro.

Da la impresión que nuestra época en donde parece que el ser humano ha ganado mucho en libertad ha ido perdiendo su responsabilidad y compromiso, parece una época marcada por el no compromiso, que evita la responsabilidad, en mucho causada por la falta de reflexión y análisis ante la toma de decisiones de carácter ético, tal parece que la inercia es el motor de la acción moral marcada por el narcisismo social. La sensación del instante que carece de fin alguno es un acto irreflexivo, que nos lleva a la indiferencia, la apatía y el narcisismo, un egoísmo exacerbado, que evitan la crítica y el análisis, “podemos decir que, en esta cultura narcisista, la ética hedonista es la que marca la pauta para actuar del sujeto vacío, el cual, en su perenne necesidad de llenar ese vacío, compulsivamente se satura de aquello que le pueda dar sensación de saciedad, pero donde paradójicamente se ve de nuevo inmerso en su primario estado de vacuidad” (Álvarez Santos; 2003:105), ese vacío que se trata de satisfacer con aquello que lo

provoca nos lleva a la imagen del hombre incapaz de encontrar su realización ya que ha perdido el sentido a pesar de contar con una multiplicidad de referentes.

“Ver el consumismo como ideal de vida, como felicidad, es en el fondo un hedonismo muy fuerte. El consumismo tiene como mejor aliado al hedonismo, porque lo que mejor se vende es el placer, sobre todo el sensual” (Beuchot; 2012: 105), el referente de la existencia humana parece que se ha centrado en el placer que nos ha vaciado de sentido y que nos ha llenado de referentes. En el hombre actual, neoliberal y globalizado, “los nuevos símbolos sólo le llaman al placer, al momento efímero, al egoísmo, a la desconexión respecto de los demás” (Beuchot; 2007a: 13). Así nos encontramos ante la imagen de un ser humano lleno de referentes pero carente de sentido, y ese sentido esa orientación con la que dotamos la vida no es suficiente con un proyecto de vida que se puede quedar sólo al nivel de tener algo en que ocupar la vida, algo que hacer, una ocupación para la vida con un horario repleto de actividades pero que carece de sentido, una existencia carente de dirección y significado, que llegado el momento de enfrentar el fin de la vida con la muerte, no permita expresar los mismos sentimientos y emociones que el sabio nahua tenía:

“(Si) en un día nos vamos,

en una noche baja uno a la región del misterio,

aquí sólo venimos a conocernos,

sólo estamos de paso sobre la tierra.

En paz y placer pasemos la vida: venid gocemos,

que no lo hagan los que viven airados: ¡la tierra es muy ancha!

¡Ojalá siempre se viviera, ojalá no hubiera uno de morir!”

(*Cantares Mexicanos*, fol. 26 r en León-Portilla; 1978: 147)

El sabio nahua busca la paz, el placer y el gozo en la vida que ante tal satisfacción se desea que no acabe, la relación ante el misterio de la muerte es una relación simbólica en el *tlamatini* que busca el sentido de la existencia que no se agota en la inmediatez, constantemente en los poemas de los nahuas se ve una esperanza ante la muerte, aunque del siguiente paso después de esta vida no se sabe nada con exactitud, es la “región del misterio”, al que tratamos de acceder por el balbuceo de lo simbólico que nos permite acceder a otras formas de comprensión.

Nuestra relación simbólica a través del ejercicio hermenéutico nos da pistas y sentido en los planos axiológicos y ontológicos que permiten la construcción de lo ético en el individuo ante los nuevos retos y desafíos de la relación con el otro y lo otro, lo que de alguna manera vieron los sabios nahuas quienes en “los *huehuetlatolli* (diálogo de viejos) hablaban de la moral, la retórica y la metáfora” (Hernández Díaz; 2013: 245). El estudiante al involucrarse con los símbolos y descubrir su enseñanza hace que el aprendizaje no sea unívoco, ya que la expresión simbólica es una actividad que puede articular y ampliar las perspectivas de los estudiantes, el profesor y los contenidos e incluso permite movernos dentro de los contenidos conceptuales, procedimentales y actitudinales de la asignatura de ética, así estamos abiertos a lo polisémico que sujetamos para evitar el equivocismo extremo a partir de nuestro modelo de interpretación que nos ofrece criterios para no caer en el relativismo a ultranza.

En nuestra propuesta buscamos la proporción y la medida con respecto al otro y lo otro, que pueda frenar un poco la rebelión de Prometeo que nos presenta al hombre capaz de “erigir un mundo hecho por el hombre sólo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios” (Arendt; 1993: 160), lo que se acentuó más en el periodo moderno que desacralizó esa naturaleza y confió en el poder transformador del ser humano y su ciencia, que junto a sus herramientas científicas y sus nuevas virtudes, “las modernas virtudes cardinales –éxito, industria y veracidad- son al mismo tiempo las más grandes virtudes de la ciencia moderna” (Arendt; 1993: 305), que avanzó en muy poco tiempo a pasos de gigante pero al margen de lo realmente humano, al margen del sentido que nos ofrece un camino en la comprensión de los misterios como la muerte, la ciencia sólo dio cuenta de las cosas de forma parcial y fragmentada, sus respuestas aunque completas dentro de su metodología y exigencias epistémicas, en lo referente a lo humano no se orientó a las exigencias necesarias de su realización y sentido, significaciones profundas, esas con las que busca su trascendencia por misteriosa o incomprensible que parezca, “la región del misterio de los nahuas”, se sabe de la muerte pero no se renuncia a la esperanza, el futuro no se vislumbra con pesimismo, hay luz a pesar de la oscuridad para los *tlamitineme*:

“En verdad lo digo:

ciertamente no es lugar de felicidad

aquí en la tierra.

Ciertamente hay que ir a otra parte:

Allá la felicidad sí existe.

¿O es que sólo en vano venimos a la tierra?

Otro es el sitio de la vida.

Allá quiero ir,

allá en verdad cantaré

con las más bellas aves.

Allá disfrutaré

de las genuinas flores,

de las flores que alegran,

las que apaciguan el corazón,

las únicas que dan paz a los hombres,

las que los embriagan con alegría...”

(*Cantares Mexicanos*, fol. 2 r. en León-Portilla; 1978: 146)

Así incluso, como ya se ha visto que, desde nuestra condición en el *tlalticpac* podemos aspirar a lo verdadero que se nos presenta vía las flores y los cantos, el camino de la poesía y de la metáfora. En la ciencia se ha reducido la interpretación y comprensión a la explicación y descripción, por eso vemos la necesidad de una propuesta ética del otro y lo otro que se apoye en una hermenéutica que le permita al hombre interpretarse dentro del mundo del que es parte desde lo simbólico y lo mítico, baluartes de metáforas que nos van abriendo senderos de nuevas narrativas, con una perspectiva de esperanza como la que albergaban los sabios nahuas. Cuando interpretamos un mito como trabajo individual o colaborativo desde nuestro contexto en el aula para el ejercicio de lo ético, apoyados en una hermenéutica adecuada como la que se ha trabajado en nuestra investigación, se puede construir y reconstruir el conocimiento en base al diálogo, que debe considerar ese diálogo tan particular que es el que se tiene con uno mismo, la reflexión, y que en muchas ocasiones es la base de nuestras decisiones morales.

En nuestra propuesta para la enseñanza de la ética se hace hincapié en que si bien no se abandona la parte conceptual de los contenidos en la ética como asignatura filosófica, se orienta más al aspecto procedimental y en especial al actitudinal, ya que los símbolos nos hablan del sentido, “el símbolo es imprescindible para el ser humano. Es lo que le representa sus valores, lo que le da una identidad fuerte, sobre todo una identidad cultural” (Beuchot; 2007a: 13), no sólo nos da que pensar a su vez nos da para vivir, orienta la existencia a través de la imaginación simbólica que salva la parte afectiva

del ser humano, no se queda en la esfera de lo racional, que si bien no desaparece su papel protagónico en nuestro hacer y construir lo humano queda disminuido, de tal manera que podemos plantearnos una ética de la virtud que pensamos desde la proporción y el equilibrio con el otro y lo otro.

En nuestra investigación ha quedado claro que en la búsqueda de sentido el ser humano no se puede orientar a un solo aspecto de su vida, debe conjuntar la razón y la pasión, el pensamiento y la acción, que la modernidad ha separado tanto al grado de volverlos opuestos y excluyentes cada uno de estos aspectos de la condición humana, que construyen y fundamentan el ser del hombre, que siempre es una tarea pendiente, siempre nos estamos haciendo, tarea que en realidad no se concluye, pero que siempre se debe de trabajar en ello, para lograrlo se necesitan una serie de condiciones que se deben pensar y replantear en nuestro contexto, en primer lugar buscar la equidad en nuestra vida social pero también generar las condiciones de una vida plena que busque y respete el bien común con el otro y lo otro, lo que “no se reduce al bien de la mayoría, pues allí quedan minorías afectadas y relegadas... ese bien común no es otro que la justicia, añadiendo la práctica prudente de los ideales de buena vida” (Beuchot; 2004b: 97), lo que nos abre la posibilidad de ir más allá de los procesos neoliberales que han centrado la vida humana en el consumo y generado una imagen de ser humano narcisista, que busca la satisfacción de necesidades creadas a partir de los intereses capitalistas y colonialistas.

Para generar diálogo y reflexión en torno a la ética al interior del aula desde la interpretación de los mitos se propuso un modelo hermenéutico basado en los tres criterios o formas de sutileza, modelo que empleado de manera adecuada, por un lado, nos ayuda a escapar de los extremos o absolutismos y, por otro lado, puede generar aprendizajes con sentido y significado a partir del diálogo y análisis de los símbolos contenidos en los mitos que nos abren a otras formas de explicación y comprensión que posibilitan la conversación al interior del aula desde otras narrativas, que son un camino diferente a los discursos impuestos desde una sola vía de explicación, en donde se evita el consenso y el diálogo. Así tenemos el caso de que “la época moderna instaaura un modelo monovalente de racionalidad que, representada por una objetividad científico-técnica al servicio de la eficacia y la operatividad, se encamina a un absoluto dominio de la naturaleza” (Carretero Pasín; 2006: 111), no hay lugar para el consenso y el diálogo ya que lo importante es el sometimiento de lo otro.

La hermenéutica propuesta es un modelo de significación que busca la medida, pone límites a lo que se interpreta para evitar relativismos y absolutismos, que nos alejan o nos cierran la riqueza del imaginario se busca evitar la reducción metodológica pero también su dispersión, ese espacio de lo simbólico que nos habla en términos polisémicos pero con una orientación de sentido que no se pierde en el referente que en principio es

muy equívoco, así el estudiante de filosofía en México puede entender el sentido ético que alberga lo mítico e intentar una interpretación, aventurar un diálogo desde el monólogo interno que es la reflexión necesaria en la toma de decisiones éticas.

Nuestro modelo de interpretación ayuda a contextualizar la enseñanza de la ética en cualquier nivel de aprendizaje, en especial en la parte de aplicación en donde el docente al lado de sus estudiantes puede intentar una interpretación del mito sobre cuestiones éticas urgentes propias del contexto social que viven los alumnos, tal como lo hemos hecho en el mito del robo del maíz y el problema actual de la privatización de las semillas. Ello nos permite proponer una ética simbólica y prudencial que evite los extremos de las éticas rígidas y objetivistas basadas en puros preceptos, pero también evitar las éticas subjetivistas y relativistas que se fundamentan solo en casos particulares, más aún podemos evitar el acentuado antropocentrismo ético que considera nuestras responsabilidades morales sólo con el otro y no considera lo otro, lo que es herencia de la modernidad que vio al ser humano como la cúspide de todo lo existente, con la capacidad para someter el mundo natural que le rodeaba.

En nuestra propuesta ética se espera que el ser humano actúe de manera prudente y moderada para lograr equilibrio y armonía en cada toma de decisión con carácter moral, “en esa moderación que evita el vicio radica la moralidad de los actos humanos, la cual, como se ve, está muy relacionada con el equilibrio del prudente” (Beuchot; 2004: 115), el cual no es fácil ni simple ya que se pretende equilibrar en las diferencias atendiendo a cierta unidad, ordenar en la diversidad de lo particular y lo universal, pues el otro y lo otro siempre se presentan de una u otro forma en parte idénticos y en parte distintos.

Tal noción de ética es proporcional y es acorde con nuestra propuesta hermenéutica de los mitos pues al interpretar lo simbólico contenido en ellos desde el modelo de la triple sutileza se evita caer en posturas extremas, que en este caso particular además nos habla del sentido, “el vínculo indisoluble entre los hombres y sus dioses es el mismo vínculo de parentesco de sangre que en la sociedad primitiva constituye el eslabón entre hombre y hombre y el principio sagrado de obligación moral” (Cassirer; 1967: 76), así se entiende que el ser humano se puede relacionar con el otro y lo otro a través de lo simbólico que está lleno de contenidos axiológicos que permiten la convivencia y la coexistencia a través de vínculos que abran las relaciones en el campo del otro y lo otro tanto a nivel de razón como de afecto.

Nos encontramos con un modelo de ética que se sirve de lo mítico y sus elementos simbólicos para que los estudiantes de filosofía desarrollen dos dimensiones importantes en su formación humana, la parte sensible y la parte intelectual, que dentro de ciertas tradiciones se presentan como opuestas e incompatibles, pero con nuestra noción de ética y los análisis míticos que se han realizado en la tradición de los nahuas, esos

opuestos están llamados en el ser humano a la armonía y al equilibrio proporcional, a la convivencia y ayuda mutua, más allá del conflicto son complementarios uno del otro, así se pueden considerar las intencionalidades más profundas del ser humano, dentro de las cuales se encuentra la razón al lado de otros aspectos más íntimos que constituyen al ser humano y que sólo es posible llegar a expresar a través del camino que nos abre lo simbólico.

“El rasgo fundamental del mito no es una dirección especial del pensamiento o una dirección especial de la imaginación humana: brota de la emoción y su trasfondo emotivo tiñe sus producciones de su propio color específico” (Cassirer; 1967: 73), que al ofrecerse a los alumnos en el salón de clases les dará herramientas de análisis e interpretación para dotar de sentido su existencia y su relación con el otro y lo otro, una relación de respeto y equidad con sus semejantes y el entorno natural del que es parte, y evitar ver ese entorno natural sólo como un objeto que puede ser explicado y sometido, fuente de recursos pensados sólo desde las necesidades de lo humano y su modelo extractivista basado en la falacia desarrollista, desde nuevas narrativas podemos generar nuevas relaciones y el ejercicio hermenéutico siempre nos abre a nuevas interpretaciones y comprensiones que aceptan lo explicativo y lo descriptivo pero también buscan ir más allá, en donde lo simbólico es un camino privilegio presente desde la primera aurora del ser humano que entró en el mundo de lo dialógico y que se dejó decir algo por el otro y lo otro, tal vez ese primer diálogo que podemos llamar primordial no fue con el otro sino con lo otro.

Se propone una ética que tenga una postura equilibrada ante las situaciones que vive la persona, que no sea absoluta ni particular, sino mediadora para propiciar las bases para el diálogo, y la sana convivencia con el otro y lo otro, con lo que es posible la superación de la perspectiva del hombre como cúspide de todo lo que existe, el sujeto que ve al otro y lo otro como objetos, tal vez necesitamos recordar esa sabiduría nahua que reconoce que el hombre no es el que domina todas las cosas:

“¿Eres tú verdadero (tienes raíz)?

Sólo quien todas las cosas domina,

el Dador de la vida

¿Es esto verdad?

¿Acaso no lo es, como dicen?

¡Que nuestros corazones

no tengan tormento!”

(*Romances de los señores de la Nueva España*, fols. 19v. 20 r en León-Portilla; 1978: 178)

Con una actitud frente al otro y lo otro como la del *tlamatini* nos encontramos con una ética que con el empleo de lo simbólico nos lleve a la virtud que tenga por base el reconocimiento de la dignidad del otro y lo otro, que en principio reconocemos en su autonomía, lo que permite enfrentar los dilemas morales contemporáneos desde una narrativa distinta a la imperante, así “la comprensión del mundo moral y su transformación están lejos de ser tareas incompatible” (MacIntyre; 2006: 13) para ello necesitamos nuevas narrativas que no sean totalitarias ni relativistas, es necesaria la presencia de una idea regulativa que permita la orientación de la reflexión y el actuar, por eso nos centramos en la prudencia y los criterios de la triple sutileza que nos permiten un mejor acercamiento al actuar del ser humano desde el diálogo, que debe buscar la medida y la moderación, un límite prudencial en la esfera de sus relaciones éticas.

4.3 ANTROPOLÓGICA SIMBÓLICA COMO ANTROPOLOGÍA INTERCULTURAL

4.3.1 EL SER HUMANO NÚCLEO DE INTENCIONALIDADES

Toda práctica educativa debe tener una base filosófica sobre la cual sustentarse algo en que se ha insistido en nuestros apartados anteriores y que se ha abordado de manera indirecta desde el primer capítulo de nuestra investigación. En nuestra tarea educativa de manera necesaria se debe tener una antropología educativa que tenga por base una antropología filosófica incluso podemos agregar “que la pregunta «¿qué somos como seres humanos?» es aquella pregunta en que tienen su base todas las otras preguntas y disciplinas filosóficas” (Tugendhat; 2008: 17), por eso consideramos central cerrar nuestra investigación tratando de ofrecer una respuesta a esta pregunta. Dentro de la labor docente se necesita un ideal de ser humano al cual orientar el esfuerzo educativo que de sentido a la tarea formativa de los educadores dentro y fuera del aula para conformar eso que es la humanización, que es distinto a la hominización, el proceso de humanización es el “proceso por el que el hombre se constituye como *humano*, llega a ejercer las operaciones propiamente humanas –la primera de las cuales es el habla-, y alcanza sus características específicas” (Arregui; 2001: 128), la hominización es nuestro desarrollo a nivel biológico mientras que la humanización es nuestro desarrollo a nivel cultural de hecho nuestra realización como humanos se lleva a cabo dentro del campo de una cultura específica, ya que “en cada cultura en cada momento [se] posee un modelo distinto de qué es lo óptimo para el ser humano y de cómo lo consigue” (Arregui; 2001:130).

En la tarea educativa debemos tener una concepción de humano, de ser humano cuestión que nos lleva al campo de la antropología educativa, ya que “la antropología filosófica o filosofía del hombre alimenta a la pedagogía, mediante la filosofía de la

educación” (Beuchot; 2014: 24), que tiene como planteamiento básico la pregunta ¿cómo puede ser educable el ser humano en todas sus manifestaciones culturales es decir en sus formas simbólicas, lenguaje, mito, religión, arte, historia y ciencia? las cuales intervienen en su construcción como persona lo que nos da un fundamento en lo educativo y lo ético, en la búsqueda de definir al hombre “la noción tiene un sentido ontológico en el ser del hombre, implica discernirse a sí mismo de acuerdo a los elementos que constituyen la cultura singular, para explicarse bajo el parámetro de su entendimiento” (Hernández Díaz; 2013: 102), la concepción de ser humano que se tiene, que es una comprensión de lo humano y su ser, es fundamento para el campo de la enseñanza en general y en particular de la filosofía, la ontología, la epistemología y la ética.

De acuerdo con Joan-Carles Mèlich (Cfr. 1998) los teóricos de la sociedad distinguen entre antropologías reductoras y amplificadoras, en las primeras lo simbólico es una parte de la superestructura ideológica, mientras que en las segundas el símbolo es un punto de partida, el mito y el rito generan historia y cultura, forman y transmiten una determinada tradición, en donde “la dimensión religiosa es muy importante para el hombre, por eso tiene que estar en la antropología filosófica. El mito y el rito siempre lo han acompañado” (Beuchot; 2004a: 93) tal como se ha podido constatar desde nuestro ejercicio de desmitologización en la reconstrucción e interpretación de algunos de los mitos nahuas que se han analizado en los capítulos precedentes y que más allá de un ejercicio de reconstrucción literaria o simbólica de un pasado remoto fue un ejercicio hermenéutico analógico desmitologizador que nos lleva a toda una cosmovisión, un horizonte de significado y sentido, una filosofía y una ética propias, distinta a la tradición occidental eurocéntrica, encontramos algunas de las formas simbólicas principales de un pueblo originario del México Antiguo que se expresó a través de la poesía, *in xochitl in cuícatl*, que nos habla de toda una tradición y una cultura.

En nuestra tarea de desmitologización el símbolo contenido en el mito queda amplificado y nos permite superar la desmitificación, que es desimbolizadora, tal es el caso de las propuestas de Freud y Marx y que se han mencionado en las críticas de Ricoeur y Cassirer que se han analizado. Nuestro planteamiento es que en toda antropología el símbolo siempre se encuentra presente, aunque sea de manera oculta o escondida pero nunca se podrá eliminar del todo lo simbólico que en el imaginario social tiene un papel determinante en la construcción de lo humano, “el símbolo construye el mundo. Éste surge siempre a través del símbolo, de las formas simbólicas” (Mèlich; 1998: 63), en las culturas premodernas lo sagrado se presenta como parte primordial de su constitución, su mundo se relaciona y ordena con el cosmos, hombres y dioses dialogan, se comunican, hay una comunión, un ejemplo claro es el mito de Cadmo un héroe civilizador que convive con dioses y hombres o un caso interesante es el de *Quetzalcóatl*, un dios civilizador que participa en la formación del hombre y en el

nacimiento de la cultura. Lo simbólico aun en la modernidad se sigue presentando pues los símbolos siempre tienen algo que decirnos nos dan que pensar, tal como lo hemos constatado en nuestra interpretación de los mitos nahuas que aun hoy nos hablan, nos interpelan, nos invitan a interpretar algo por el camino de la hermenéutica que nunca es un camino absoluto ya que siempre nos dice más, se rompe con visiones e interpretaciones de carácter monolítico y único, pero en especial se nos invita a buscar el sentido más allá del referente.

Un proyecto educativo o ético que no tiene una antropología filosófica sería un proyecto carente de sentido y de significado no tendría un referente al cual orientar las acciones sociales, no tendría una finalidad a donde dirigir sus esfuerzos y propuestas que den sentido a la condición humana, pues “la “condición humana” no es sino otro nombre de la naturaleza humana. Ella, la naturaleza humana, es el límite ontológico de la ética. Es lo que le sirve de límite y a la vez de cimiento” (Beuchot; 2004b: 165). Pensar la condición humana es pensar la naturaleza humana desde una antropología filosófica que nos habla de un referente y un sentido necesario en cualquier contexto cultural, pues debemos presentar alternativas al modelo antropológico que se ha impuesto desde los procesos políticos y económicos imperantes nacidos de una modernidad capitalista y colonialista que se expresan en las aspiraciones y los valores neoliberales, que nos ofrecen como ideal al que el ser humano debe tender el consumo desmedido y carente de responsabilidad, la explotación de recursos naturales desde la única perspectiva del mercado y la ganancia, diferente a una antropología que se base en lo simbólico y que sea acorde a nuestro modelo hermenéutico analógico desmitologizar que busca el cuidado y respeto del otro y lo otro, una ética de responsabilidad que supera la esfera de un exacerbado antropocentrismo.

En cada cultura hay un intento de llegar a ser hombre de cierta manera, se tiene un ideal de ser humano, formarse como ser humano, de llegar a ser de acuerdo a una visión determinada. “No recibimos la existencia acabada, debemos construirla progresivamente. Existe una larga tradición transcultural que representa la peregrinación del ser humano, hombre y mujer, como un viaje y una aventura en dirección a su identidad” (Boff; 2006: 66), que no es única y absoluta ya que se crean nuevos modos de tratar con la realidad, inventando y descubriendo otras formas de relación del ser humano con el otro y lo otro, es decir, con los otros que son sus semejantes y con la naturaleza de la que es parte, mi responsabilidad como elemento indispensable en el ejercicio de libertad no se agota en la esfera de lo humano, aunque así se ha visto por algunas tradiciones éticas. En la modernidad nuestra perspectiva de responsabilidad se limita sólo a la polaridad sujeto-objeto, que si bien ha dado al hombre un gran control sobre los recursos de nuestro entorno ha perdido el sentido de responsabilidad con lo otro, además del otro.

En nuestra visión antropológica reconocemos en primer término que el hombre es un ser inacabado tendrá que irse construyendo pues nace incompleto, haciéndose para ganar conciencia de sí mismo lo cual es ante todo una tarea de búsqueda de sentido así se debe de estudiar la estructura y la dinámica de la realidad humana en donde lo simbólico tiene un papel determinante que le permite al ser humano su reconocimiento dentro de una determinada tradición y el reconocimiento de aquello que le rodea bajo una determinación cultural y sus formas de expresión propias que es a su vez una determinación simbólica, ya que “sin el símbolo el ser humano anda a la deriva, no tiene donde agarrarse y acaba en el «vacío existencial»” (Mèlich; 1998: 67). El ser humano avanzara desde lo biológico a lo simbólico, ya que está hecho para vivir con sentido y por eso no se contenta sólo con su parte biológica, no basta el instinto en el ser humano además está el sentido que le damos a las cosas y a las personas con las que nos relacionamos, de ahí la importancia del afecto que es una pieza clave en la propuesta del personalismo analógico icónico que considero pertinente retomar en sus líneas generales, ya que es una antropología filosófica propuesta desde la hermenéutica analógica y es una antropología amplificadora que tiene como elemento base lo simbólico así permite una mayor comprensión de lo humano y las dimensiones que en él se entrecruzan desde la intencionalidad que va de lo natural biológico a lo simbólico cultural en donde la persona expresa y construye su ser, lo que es necesario recordar en nuestro contexto, ya que “hoy en día vivimos en un tiempo de perplejidad consternada, un tiempo dominado por la globalización neoliberal, cada vez más intensa y agresiva” (De Sousa Santos; 2019: 337), que nos presenta una antropología centrada en el deseo eminentemente narcisista y consumista.

La propuesta antropológica o filosofía del hombre planteada desde la hermenéutica analógica está muy centrada en el “personalismo” por ello se denomina personalismo analógico icónico (Cfr. Beuchot; 2004a), así se basa en principio en una noción de persona, que se entiende como un nuevo tipo de sujeto, diferente al modelo moderno y posmoderno, su tesis principal es que la persona es un “centro de intencionalidades”, un “núcleo intencional”, un “ente dotado de intencionalidad”, un ser humano como “foco de intencionalidad”, de donde surgen impulsos, pulsiones o intencionalidades biológicas, cognoscitivas, volitivas, pero en especial una intencionalidad ontológica, que nos habla de un sujeto personal que si bien es racional a su vez aspira a realizar sus potencialidades en relación con las demás personas que permitirán la realización de sus intencionalidades, “intencionalidad ha de entenderse aquí como polarización o direccionalidad de las fuerzas que constituyen al ser humano” (Beuchot; 2004a: 19), la intencionalidad es profundamente humana algo propio y peculiar del ser humano “es la fuerza centrípeta que lo constituye y la fuerza centrífuga que lo polariza hacia los demás” (Beuchot; 2004a: 13), de hecho ya se había introducido el concepto de intencionalidad cuando hablamos de la constitución de la persona en el pensamiento de los sabios nahuas, en el apartado 2.4, que nos hablan de la formación del rostro y el

corazón, el difrasismo que nos coloca delante de la formación de la personalidad, ubicamos la intencionalidad dentro de la categoría de corazón.

La antropología filosófica propuesta desde la hermenéutica analógica llamada personalismo analógico icónico, además de apoyarse en un concepto de persona nos habla de un personalismo analógico que es icónico “porque la persona humana, el ser humano, es el ícono del universo, es el microcosmos, síntesis del macrocosmos, horizonte y confin de todas las cosas” (Beuchot; 2004a: 108), el ser humano es compendio del ser, el macrocosmos se refleja en el microcosmos que somos lo que nos da la posibilidad de la interpretación aun desde nuestra condición de facticidad. Desde diferentes tradiciones filosóficas, de acuerdo con Mauricio Beuchot y su propuesta hermenéutica, “el hombre ha sido visto como un microcosmos, como algo que vive de manera experiencial y profunda todos los reinos de la naturaleza, desde la materia hasta el espíritu, porque a todos los lleva consigo, de manera estructural, ontológica” (Beuchot; 2004a: 59), en la persona se conjuntan lo mineral, lo vegetal, lo animal y lo espiritual estamos ante una antropología filosófica que ve en el ser humano un ícono del universo que nos invita a la interpretación, así el personalismo analógico icónico nos invita a la hermenéutica es una antropología filosófica que también es hermenéutica.

Por el camino de la intencionalidad, el hombre avanzara desde lo biológico a lo simbólico, ya que está hecho para vivir con sentido y por eso no se contenta sólo con su parte biológica, no basta el instinto en el ser humano además está el sentido que le damos a las cosas y a las personas con las que nos relacionamos, de ahí la importancia del afecto. “Por obra de la intencionalidad, el ser humano llegará, desde la biologicidad, a la simbolicidad. Así, el hombre tiene no sólo una dimensión biológica, referencial, sino también, y sobre todo, una dimensión simbólica, de sentido” (Beuchot; 2004a: 14). Si bien no se desconoce el valor de lo biológico en el ser humano a la par reconocemos el valor de lo cultural, ya que “el ser humano es «biológicamente cultural» y, por lo tanto, «biológicamente simbólico»” (Mèlich; 1998: 61), lo que se manifiesta vía las formas simbólicas que nos llevan al sentido con que enfrentamos la existencia, claro que “el cientificismo resalta demasiado lo biológico, por lo que hay que resaltar también y también sin exagerar el lado simbólico del hombre, que es lo que hace propiamente el aspecto hermenéutico del saber sobre éste” (Beuchot; 2004a: 57), lo que es claro en las propuestas hermenéuticas de Paul Ricouer o Andres Ortiz-Osés, ya que en el ser humano “todo lo real es simbólico y todo lo simbólico es real” (Mèlich; 1998: 77), más allá de la biología se encuentra la cultura que nos determina y a la que vamos determinando con nuestro conocer y hacer, con nuestra historia de la que somos parte que nos determina y vamos determinando de hecho “la evolución biológica ha encontrado en el lenguaje y la cultura un nuevo mecanismo de trasmisión mucho más dinámico que la trasmisión genética, la cual naturalmente sigue como base” (Tugendhat;

2008: 26). Y aunque nuestra base es natural, nuestro desarrollo y nuestra búsqueda de plenitud son siempre culturales.

El ser humano no sólo se debe quedar en el aspecto biológico y las intencionalidades naturales básicas debe ir más allá, sin descuidar su fuente, su principio natural, a las intencionalidades cognitiva y volitiva. “La intencionalidad cognoscitiva abarca el conocimiento sensible, el imaginativo, el inteligible y el racional” (Beuchot; 2004a: 13), son los múltiples modos de conocer, al lado de la intencionalidad cognitiva, que abarca la parte racional, tenemos una intencionalidad apetitiva, en donde se encuentra la parte sensible, y una intencionalidad volitiva las cuales se deben armonizar con la intencionalidad ontológica, equilibrar el ser y el conocer, formarse un rostro y un corazón de acuerdo a la enseñanza del *tlamatini*, si bien la biología nos da lo indispensable lo necesario viene del desarrollo de nuestro ser que nos lleva al encuentro con el otro a través de mediaciones simbólicas, en donde me reconozco ya que reconozco al otro como otro, con el que es posible dialogar, al que puedo interpretar y desde ahí me puedo interpretar.

Las intencionalidades de conocer y de querer, lo racional y emocional, se complementan y cobran sentido en la intencionalidad de ser, nuestra naturaleza apetece existir, es la intencionalidad que permite que el hombre se proyecte hacia los demás y así sobrepase su egoísmo, vaya más allá de sí mismo y vea al otro. La “intencionalidad de ser” es la intencionalidad más profunda, con la que el ser se expande y difunde, es difusivo de sí mismo y así ansia ser, existir, dar ser, hacer existir, y esto se plasma en amar, en la amistad, tal es el sentido de nuestra intencionalidad ontológica, nacida de la condición del ser humano que busca la interpretación y comprensión, “el hombre trata de comprender su entorno, su propio ser, comprenderse dentro del ser; casi diríamos, muy hegeliana y heideggerianamente, que el hombre es el único ente en el que el ser se hace consciente de sí mismo” (Beuchot; 2004a: 108).

La intencionalidad de los sentidos y los apetitos sensibles se eleva cuando voltea a los otros, “el hombre se desarrolla o madura más en la oblatividad o autodonación” (Beuchot; 2004a: 32), así se sobrepasa aún más la intencionalidad si se trata del intelecto y la voluntad, que se presenta como amor humano, el acercamiento al otro por el afecto que expresamos en formas simbólicas, en especial a través de la búsqueda del bien del otro. “La intencionalidad, el tender a un objeto, es lo que más nos perfecciona. Sobre todo en el amor, ya que nos saca de nosotros mismos, del narcisismo exagerado, y nos vuelca hacia afuera, nos proyecta hacia los demás” (Beuchot; 2015: 156). Nosotros agregamos, desde nuestra propuesta ética, que nos proyecta hacia lo otro, no como objeto de explotación o de mercado sino en la búsqueda de una relación más simbólica de respeto y de responsabilidad, tal como se dejó ver en las tradiciones míticas antiguas de manera clara en los nahuas, ante una naturaleza que no es nuestra sino de la que

formamos parte, somos en medio de un mundo, que en el ser humano es a su vez un mundo cultural y un mundo natural, biológico y simbólico, así es claro que “la naturaleza humana remite de suyo al ámbito de la cultura, que el hombre es *por naturaleza* un ser cultural, o incluso que la cultura *desvela*, o puede desvelar, la verdad de la naturaleza” (Arregui; 2001: 127). En el ser humano naturaleza y cultura no se oponen ambas se encuentran en el mapa de sus intencionalidades.

El personalismo analógico icónico nos señala que la filosofía de la posmodernidad critica al sujeto moderno “diáfano y auto poseído”, pero también nos recuerda que hay distintas formas de ser sujeto y que no solo existe el sujeto de la modernidad, ya sea empirista o racionalista, a su vez en la posmodernidad se nos presentó un sujeto sin centro, sin sentido, líquido e incluso fragmentado, en algunas propuestas sumergido en un relativismo extremo, que llega al sinsentido. Pero entre el sujeto “macizo y entero” de la modernidad y el sujeto “fragmentado y diluido” de la posmodernidad se encuentra la posibilidad de un sujeto analógico, el cual evitaría los escollos de quedarse solo en el objeto, lo que daría como resultado un “realismo duro y rígido” y que sería tan ingenuo y dogmático que no necesitaría a la epistemología, y también evitaría centrarse en el sujeto, pues esto tendría como consecuencia un relativismo extremo que se transforma en una nueva forma de dogmatismo.

El sujeto analógico más que signico es simbólico que se lanza a la recuperación del sentido en la construcción de su ser dentro de sus vivencias temporales, que son el tiempo simbólico de nuestro estar que es “aprender a mirar la realidad como histórica y socialmente construida desde una perspectiva de futuro posible, que dé cuenta de los horizontes de vida de los sujetos, su interpretación y comprensión” (Gómez Sollano; 2014: 57). De hecho, la temporalidad como vivencia en los nahuas quedó simbolizada con el Sol movimiento que era el tiempo de su vida, su vivencia temporal, así para los *macehuales* “el sol marca el tiempo de amanecer, el medio día, el atardecer, el anochecer, la madrugada y el nuevo amanecer, la rutina cotidiana vista en el *tlalticpac*” (Hernández Díaz; 2013: 120). Igual que para los nahuas nuestro ahora que es humano lo vamos marcando por acontecimientos como vacaciones, ciclos escolares, fiestas, fallecimientos; con los que construimos nuestra memoria, nuestra visión y nuestra expectativa de nuestro estar en el mundo, así comprendemos que la expectativa en tanto “la conciencia del futuro tiene como consecuencia que los humanos siempre se encuentren en espacios de acción” (Tugendhat; 2008: 42), la previsión del futuro implica conciencia del mismo que proyectamos en acciones que premeditamos, que en los *tlamatinime* fue conciencia de nuestra finitud y existencia transitoria:

“Porque no viviremos aquí,

no permaneceremos aquí,

vamos a buscar una tierra.

Allá vamos a conocer

al que es Noche y Viento,

al Dueño del cerca y del junto.”

(Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 191 v. en León-Portilla; 1995: 25)

Desde la hermenéutica analógica y su planteamiento del personalismo analógico icónico el ser humano se ve como “núcleo de intencionalidades” y este “sujeto intencional” es un sujeto no prepotente sino “analógico” y “proporcional”, en el sentido de las propuestas marcadas por el pitagorismo y el aristotelismo, sin caer en el extremo de un “sujeto monada” centrado en sí mismo, ni tampoco caer en el otro extremo de un “sujeto nómada”, sin centro, perdido en las relaciones entre cosas y personas, viviendo de la inmediatez. El personalismo analógico icónico nos habla de un sujeto que es centro de relaciones con las cosas y las personas, la propuesta desde la hermenéutica analógica es de apertura al otro, “el salir de uno mismo para emigrar al otro. Es donde se pone en juego la intencionalidad más perfecta y cumplida del hombre” (Beuchot; 2004a: 38), el amor de benevolencia, como lo llamaban los medievales, que busca el bien de la otra persona, semejante a lo que Aristóteles nos menciona como amistad en la virtud, más allá de lo útil y deleitable de una amistad se encuentra la amistad honesta, es el sentido de dilección y caridad en la visión de Agustín de Hipona.

Desde el centro de sus relaciones, en especial con el otro, es que el ser humano despliega sus potencialidades, proyecta sus intencionalidades: biológicas, intelectivas, emocionales, ontológica. Que siempre se expresan en formas simbólicas que si bien inician con lo biológico no se quedan en este plano llegan incluso al afecto y no olvidemos que “el lenguaje del amor está hecho de símbolos. Por supuesto que tiene otros elementos, pero incluso estos llegan a ser símbolos” (Beuchot; 2004a: 40). Así desde la hermenéutica analógica el amor se entiende como un acto analógico, ya que el otro es un análogo nuestro en donde encontramos lo propio en lo diferente, tal como lo veremos más adelante cuando abordemos las cuestiones en torno a la multiculturalidad y la interculturalidad, por eso reconocemos en el personalismo analógico icónico una antropología adecuada para acercarnos a las cuestiones urgentes de interculturalidad como lo es el difícil oficio de traductor, tal fue el caso de Gandhi quien “fue un traductor intercultural inventivo que buscaba nuevas constelaciones culturales y políticas que combinaran una cierta comprensión del hinduismo ancestral con ideas occidentales de emancipación y liberación, especialmente las originarias de contraculturas occidentales” (De Sousa Santos; 2019: 335). Así podemos pensar en culturas plurales que no sean ni

absolutas ni monolíticas, en donde sea posible el mestizaje, concepto que se profundizará al final del presente capítulo.

La hermenéutica analógica nos recuerde y pone énfasis en la intencionalidad y que esta intencionalidad es igualmente analógica, aquí predominan las relaciones con los otros por encima de la substancialidad, sin embargo el centro substancial, aunque debilitado, no se diluye en las relaciones, no se pierde en la muerte del sujeto posmoderno, de modo que es sujeto pero es también entramado de relaciones con las cosas y en especial con el otro que es mi analogado, ya que en el ser humano “no se puede prescindir de los demás. Ontológicamente está dotado de la intencionalidad que lo distiende hacia los otros. Sólo proyectado hacia ellos puede encontrar su perfección, plenitud o realización” (Beuchot; 2004a: 60).

La esencia humana se presenta en su existencia concreta, en principio el hombre tiene una base biológica que nos muestra la presencia de apetitos naturales como la alimentación, el vestido, la habitación o la reproducción, así el hambre y la sed manifiestan la intencionalidad de nutrirse, en cambio la intencionalidad cognoscitiva abarcaría el conocimiento sensible, el imaginativo, el inteligible y el racional, se hace presente en los múltiples modos de conocer que son maneras simbólicas de enfrentar la realidad, modos de apropiación del mundo, por lo tanto “por obra de la intencionalidad el ser humano llegará desde la biologicidad a la simbolicidad” (Beuchot; 2004a: 13). Culturalmente nos constituimos por el camino de las formas simbólicas que revisten nuestras acciones desde las más básicas y elementales como las biológicas, hasta las más complejas e indispensables de nuestra existencia, como la amistad, por lo tanto, afirmamos que “los seres humanos somos más simbólicos que puramente biológicos. Lo simbólico moldea lo biológico” (Beuchot; 2004a: 59), a pesar de que lo biológico es anterior a lo simbólico. Lo simbólico se manifiesta en el ser humano vía las formas simbólicas que son las formas en que expresamos nuestra cultura y son las claves en la comprensión de otras culturas, ya que “cada sociedad tiene su propia cultura, su particular mundo de la vida. Una cultura puede poseer distintos mundos de la vida” (Mèlich; 1998: 58), que nos invitan a la comprensión e interpretación desde su entramado simbólico.

Además de la intencionalidad cognitiva a su vez tenemos una intencionalidad volitiva, que sin entrar en mayor detalle puede ser consciente o inconsciente, que se da en los múltiples apetitos o instintos de la parte sensible como son la alegría, el miedo, etc. que deben tratar de controlarse a través de la razón vía la voluntad, la razón en medio de la pasión, ya que el hombre es razón y sentimiento, no como opuestos o contrarios, sino como elementos que nos constituyen y que están llamados a la concordia, a la reconciliación, lo más que sea posible hacer armonizar la pasión y la razón, el sentimiento y el entendimiento, buscar satisfacer lo mejor posible tales

intencionalidades, que siempre quedarán con un sentimiento de incompletud, ya que las intencionalidades cognoscitivas y volitivas manifiestan su intencionalidad de ser y de ser más y que nosotros manifestamos en clave simbólica, así “el símbolo posee un valor existencial. La existencia humana está *comprometida simbólicamente*. El símbolo da *sentido* a la existencia del ser humano” (Mèlich; 1998: 69), incluso para pensar como se ha señalado con Ricouer (Cfr. 2011) lo que no está permitido, lo terrible o lo misterioso que no se puede expresar de manera directa.

El personalismo analógico icónico nos habla de un sujeto “híbrido”, que mezcla de manera proporcional lo que había de rescatable en las dos propuestas anteriores, la moderna y posmoderna, y por lo tanto no es un sujeto cerrado sino abierto, cuya propia substancialidad no basta para construirlo como sujeto o mejor dicho el sentido en que se habla de esencia o naturaleza humana desde la hermenéutica analógica “es el de iconicidad. La esencia se da en la existencia, lo universal se da en lo particular, la sustancia se revela en lo accidental y lo necesario se incardina en lo contingente” (Beuchot; 2004a: 49), esencia e historia humana se complementan, como referente y sentido, el ser humano se constituye como sujeto como persona no en su aislamiento substancial sino por sus relaciones, por su relación con los otros dentro de un determinado tiempo y espacio que es por un lado la naturaleza y por otro la cultura dentro de las cuales nos relacionamos con los otros, en especial a través del diálogo, que es nuestra forma de comprender y de comprendernos, porque al dialogar interpretamos y nos interpretamos desde lo simbólico que nos constituye y que constituye a los otros con los que participamos de universos simbólicos, que son universos de sentido. “La modernidad y posmodernidad se caracterizan, entre otras cosas, por un intento de reducir lo simbólico a lo sígnico, de convertir toda racionalidad en racionalidad tecnocientífica” (Mèlich; 1998: 105), que ya en repetidas ocasiones los filósofos han mostrado lo limitado del alcance de semejante tipo de racionalidad, que no logra cubrir los diferentes aspectos de la condición humana y que ha quedado de manera clara al escuchar a lo largo de nuestra investigación otras narrativas como aquellas nacidas de lo mítico que nos invitan a la búsqueda del sentido más allá de la referencia.

La hermenéutica analógica señala que una verdadera posmodernidad consistiría en plantear de otra manera el tema del sujeto cartesiano. Que, si bien está muerto, pero que de esta muerte surgen distintos modelos de subjetividad, como sería el sujeto moral, el sujeto en diálogo o el sujeto simbólico, como se plantea desde nuestra propuesta a través de la desmitologización. De la construcción excesiva del sujeto de la modernidad se pasó a la deconstrucción y que esta tendencia se fue al otro extremo, pero en respuesta a esa polarización desde el personalismo analógico icónico, al estar basada en la noción de intencionalidad, implica un sujeto que no está cerrado sino que “tiene la exigencia de salir” hacia la realidad y hacia los otros y nosotros agregamos hacia lo otro. Por lo tanto, “cabe pues, un sujeto análogo, analógico, proporcional... Moderado y débil, pero lo

suficientemente consistente como para poder seguir adjudicándole capacidad simbólica, responsabilidad moral y fabricación de utopías. Y con eso basta para seguir adelante” (Beuchot; 2004a: 84). Hoy podemos resignificar la realidad cultural que es múltiple y que no puede ser interpretada desde una sola perspectiva, así lo simbólico sigue presente además de ayudar en la comprensión de nuestra responsabilidad con respecto al otro y lo otro y generar un ideal al cual aspirar.

Enfrentamos varios problemas cuando sólo se habla de la racionalidad o de la intencionalidad cognitiva como el elemento fundamental en el desarrollo de la persona, eso parece suficiente para hablar de un sujeto desarrollado, lo cierto es que nos encontramos ante un sujeto fragmentado, nos encontramos sólo ante el desarrollo de una intencionalidad, la racional en el mejor de los casos la intencionalidad cognitiva, pero que carece de la intencionalidad emocional, volitiva, y más aún de la intencionalidad ontológica, que es fundamental en el ser humano quien “busca ser más, actualizando sus potencialidades. Es base y proyecto a la vez” (Beuchot; 2004a: 77), de lo contrario el sujeto no desarrolla su ser, no llega a ser, se asiste al ontologicidio. El peligro de sólo encerrarse en un tipo de intencionalidad, como puede ser la racional, es la falta de poder compartirse con los otros a través del afecto, el hombre es un ser pulsional, que en la propuesta de la hermenéutica analógica se ve como intencional, cargado de polarizaciones, lo que quiere decir, que tiene una atención, proyección o polarización hacia otra cosa, pero en especial hacia los otros con quienes regula su conducta en base a sistemas simbólicos, pautas culturales que determinan la conducta y posibilitan la convivencia.

Podemos afirmar, desde el planteamiento del personalismo analógico icónico, que educar es expandir este núcleo intencional y que en esto consiste la “existencia auténtica”, pero que está condenada a fracasar toda educación que frene dicha expansión o que no parta de este núcleo de intencionalidades sino de una fuente externa a la persona y así lo que aprenda no le sea *significativo* por no tener nada que ver con el núcleo intencional que forma su ser. En la idea del hombre como ser intencional también se encuentra la idea de que el hombre necesita *virtudes* para desarrollar sus intencionalidades y que su educación consiste en la formación de esas virtudes. “La intencionalidad humana encuentra múltiples facultades para despegarse. Y la que le ayuda a hacerlo bien son las virtudes” (Beuchot y Primero; 2003: 42).

La educación debe tener como objetivo el formar a la persona y no solamente informarla, que es justo lo que se privilegia en el sistema educativo formal, la información, no una formación, menos aún en virtudes o en la formación de una conciencia moral o ética que nos habla de una tradición, ya que “la tradición es el vínculo del pasado con el presente, es el acervo, el sedimento, la biografía común de los actores sociales” (Mèlich; 1998: 176). La institución escolar en el ejercicio de educar da

la impresión que solo se concentra en dar datos sin contar con la persona, la educación es algo que se debe hacer contando con la persona misma del educando y así no se toma como alguien pasivo sino alguien del que se espera una respuesta más activa, a quien se le puede dejar intervenir más activamente en su propia formación, como señalara Gadamer de manera acertada “la educación es educarse”, ya que “de lo que se trata es que el hombre acceda el mismo a su morada” (2000: 21).

El ser humano debe parar el espacio-tiempo personal dentro de un determinado contexto del que cada vez deberá tener más conciencia para aceptar el estado de cosas en que se encuentra y justificarlo o contribuir a su transformación desde el ejercicio del diálogo y la crítica, ya que “nuestra comprensión es esencialmente una comprensión compartida, y «compartida» no significa simplemente «igual»”(Tugendhat; 2008: 21), tal es el paso de la contemplación a la acción, tal es el ejercicio crítico al que contribuye la filosofía que ha creado “el oficio de preguntar” y que dentro de la formación humana no sólo se vuelve una tarea importante es incluso necesaria e indispensable y que siempre se presenta de manera intersubjetiva, ya que nuestra comprensión es siempre con los otros, es decir, siempre se hace presente el diálogo en todo ejercicio de interpretación que nos lleva a la comprensión.

“Si la filosofía ha sido vista como la conciencia de la sociedad, de su tiempo, es porque nos brinda el conocimiento del hombre, la comprensión de lo que es y lo que debe hacer” (Beuchot; 2012: 25), en reiteradas ocasiones algunas tradiciones filosóficas, como el positivismo, se movieron más dentro de un lenguaje conceptual en cambio otras, como las hermenéuticas simbólicas, se movieron dentro del camino de lo simbólico, pero siempre con la pretensión de una mayor comprensión de lo humano y su lugar en el mundo desde el ejercicio de la crítica ya que “la característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de la humanidad” (Cassirer; 1967: 61), que desde nuestra propuesta se debe pensar en clave simbólica, sin ignorar o devaluar el alcance de lo sónico y lo biológico que si bien en el ser humano es un elemento necesario no es suficiente para dar cuenta de la condición humana y su relación con el otro y lo otro.

4.3.2 SÍMBOLO, ANTROPOLOGÍA Y EDUCACIÓN

El ser humano no se queda limitado dentro de la esfera de lo que naturalmente se le asigna como se ha visto desde el personalismo analógico icónico, la persona se sabe inacabada, una vez que toma consciencia de su incompletud se esfuerza por ganar su humanidad, por ganar su ser, por llegar a ser, tal es el sentido de su intencionalidad ontológica, la cual sólo se puede satisfacer en el reconocerse y conocer su entorno y establecer relaciones con el otro y lo otro a través del camino de lo simbólico, “el ser

humano en general no existe, sólo se da como tal el hombre inmerso en las relaciones sociales concretas” (Beuchot; 2009a: 11), que no es un camino único sino múltiple ya que no se limita a un significado, nos abre a la interpretación, por eso en la acción educativa en tanto acción social y cultural reconocemos el valor e importancia de lo simbólico como superación del modelo signico herencia de la modernidad y la reducción a un solo método fundamentado en la observación y experimentación y que ve nuestro entorno sólo en términos de objetividad, así “uno de los más terribles errores de la sociedad occidental es pensar que el hombre tiene suficiente con lo signico y lo conceptual, pudiendo ignorar lo simbólico, lo mítico y lo ritual; lo nocturno” (Mèlich; 1998: 13). Parece que la modernidad negó lo nocturno por parecerle contrario a la luz de la razón, el logocentrismo moderno occidental, que encontró una de sus mejores expresiones en la propuesta de los ilustrados y se agudizó en el positivismo.

Si bien no se desconocen los aspectos positivos que la ciencia y su epistemología nos han dado en el plano del conocimiento y la explicación de los fenómenos naturales, en el campo de lo educativo se deben considerar otros aspectos de la condición humana como lo mítico, lo ritual o el arte, que permite abrirnos a la comprensión de lo nocturno, de la sombra, de lo oscuro es decir del misterio, “negar lo simbólico en la acción educativa supondría privarle de un elemento esencial. La existencia humana necesita lo simbólico porque no puede pasar sin el sentido” (Mèlich; 1998: 61). Pero si la acción educativa necesita de lo simbólico, a su vez lo simbólico se ve necesitado de una propuesta hermenéutica que le dé una orientación en el camino de la interpretación dentro de nuestro desarrollo cultural, así entendemos que “lo cultural da significado a lo natural. Es la libertad de tener símbolos, es decir, de vivir conforme a ellos. La simbolización de lo natural, creada por la cultura, esto es, por el pensamiento y la creencia, es lo que da sentido” (Beuchot; 2009a: 55), elementos que no pueden ser ajenos o distantes a la educación.

Con anterioridad se ha señalado la diferencia entre el misterio y la pregunta, el misterio nos abre la puerta de lo simbólico y por ello se debe considerar dentro de las actividades humanas fundamentales como es el caso de la educación, ya que pretender “reducir la educación a tecnología es pretender hablar de la acción educativa con un único lenguaje, es reducirla a *Logos* y negar, desde el principio la posibilidad de alcanzar el «régimen nocturno». Para descubrir *la noche de la educación* el pedagogo debe de iniciarse en un nuevo proceso de formación: *la formación mítica*” (Mèlich; 1998: 25), es pertinente precisar que cuando hablamos de *Logos* nos referimos a esa forma de racionalidad privilegiada por la modernidad, el logocentrismo occidental, y que podemos rastrear desde la tradición de la Grecia Clásica, pero el *Logos* como concepto se puede expresar de manera plural lo que se precisará un poco mejor en los siguientes apartados cuando se aborde la cuestión de la pluralidad.

En principio afirmamos que no basta una sola perspectiva, por más consistente que ésta sea, de hecho “no existe incompatibilidad entre el mito y el logos. Tampoco parece haber argumentos convincentes para afirmar que hubo históricamente una evolución del uno al otro” (Arriarán; 2009: 113), consideramos que dentro de lo educativo podemos conciliar al mito y al *logos* así como sus implicaciones en la construcción de lo humano que se encuentra cargado de intencionalidades que van de lo biológico a lo ontológico, de lo natural a lo cultural, “una antropología de la educación debe abordar la dimensión simbólica, mítica y ritual si desea penetrar en los ámbitos más propios, más originarios y generadores de la acción educativa” (Mèlich; 1998: 35), tal como se ha visto de manera clara en la propuesta de Cassirer y las formas simbólicas que nos abren el camino de la diversidad en la comprensión del ser humano dentro de las diversas culturas lo que es un camino de libertad y “la cultura es, sobre todo, libertad de pensamiento, de creación y raciocinio” (Beuchot; 2009a: 55), el diálogo es la mejor forma de expresión de esta libertad que nos constituye en tanto humanos.

La ciencia occidental se ha encerrado en sus perspectivas metodológicas y epistémicas que considera como absolutas, podemos afirmar que tiene una cosmovisión y una axiología propia que se apoya en el signo, particularmente el matemático, lo que limita su perspectiva del conocimiento e incluso no reconoce el valor de otras tradiciones culturales lo cual no puede ocurrir en procesos educativos, que en principio buscan la inclusión, la unidad en la diversidad, con base en el respeto de lo diferente, ya que en la diferencia se encuentra la riqueza de lo cultural y “la cultura siempre irá atada a la condición humana. Con ella se conectan el juego, la fiesta y el arte. Son lo más propio de la cultura, más allá de lo apegado a la tierra, a las necesidades básicas” (Beuchot; 2009a: 12), en donde no se deberían reconocer jerarquías entre los diferentes modos de conocimiento, aspecto en que se ha insistido en los apartados anteriores de nuestra investigación.

No hay un conocimiento superior que se impone sobre cualquier otro, la ciencia occidental se mueve dentro de un campo de interpretación limitado al buscar sólo la explicación en términos de signos que nos lleva a romper con arquetipos fundamentales de significado y valor dentro de nuestra condición humana y que nos han llegado por el camino de lo mítico y lo simbólico, tal como se ha visto desde la perspectiva de los sabios nahuas, los *tlamatinime* y su visión respecto a la formación del mundo y del hombre, la cual es una explicación simbólica que nos habla desde un determinado significado y que sirve como horizonte de sentido a una cultura particular que entendemos como un texto simbólico que nos invita a interpretarlo de ahí la necesidad de un modelo hermenéutico como el analógico desmitologizar con el que abordamos la tradición mítica de los nahuas y nos servimos de la sutileza para su interpretación.

Antes de la aparición de la ciencia y su perspectiva epistémica, bajo las categorías occidentales, ya se tenían formas de conocimiento que se expresaban en formas simbólicas que buscaban una interpretación y comprensión de lo humano y del mundo, que se orientaban más al misterio y la vivencia de la existencia y que se compartía con los otros, se daba una relación de cercanía con el otro e incluso lo otro vía el ejercicio de lo dialógico, la condición humana en el mundo es de manera primordial intersubjetiva lo que es claro en el mito el cual nunca es privado se comparte y se vive con los otros para tratar de entender lo otro, así los mitos nos llevan y explican los ritos, mito y rito siempre se presentan como una dualidad de comprensión y acercamiento a una expresión cultural. Tal como lo señala Mèlich al citar a René Girard, “los mitos son medios de descubrimiento, son una revelación estructural progresiva en nuestra relación con la naturaleza y con nuestra propia existencia” (Mèlich; 1998: 176), nos relacionamos con el otro y lo otro. Nuestro existir se da en el diálogo y la conversación, de hecho “el lenguaje solo existe en la conversación” (Gadamer; 2004: 203), que en los nahuas fue el camino de la poesía, así como los *tlamatinime* lo hacen en sus instituciones educativas que permiten la integración y participación de su visión del mundo, de sus particulares expresiones culturales que son expresiones simbólicas que se presentan en la veneración a sus deidades que encarnan las fuerzas naturales y espirituales, hay una educación que permite la apertura de la relación con el otro y con lo otro por el camino del diálogo, la poesía, la flor y el canto.

La educación se tiene que construir en función de las formas simbólicas que nos llevan a toma de posturas axiológicas a partir de nuestras intencionalidades, desde un horizonte de significado y sentido que se sujetan a un referente de carácter cultural, de lo contrario lo educativo queda a la deriva, sujeto al azar, que lleva al naufragio a instituciones fundamentales en lo educativo como son la familia y la escuela, con un predominio especial de nuestras intencionalidades emocionales de la primera sobre la segunda, aunque de hecho se reconoce el elemento mítico dentro de las instituciones educativas ya que “las dos instituciones básicas para la acción educativa, la familia y la escuela, se construyen en función de un imaginario simbólico y de un relato fundador metahistórico, el mito sin el que no es posible comprender su dinámica y función” (Mèlich; 1998: 80). Además, agregamos lo que señala Gadamer “allí donde el hogar ya haya fracasado por completo, normalmente tampoco el maestro tendrá mucho éxito” (2000: 21), el maestro y la institución educativa deben tener conciencia de la importancia de su labor, pero también de los límites y alcances de su tarea.

La familia y la escuela como instituciones se encuentran dentro de una tradición social y ambas se componen de mitos expresados en rituales, así la familia que se encuentra en “la casa es un requisito para la construcción de la interioridad del sujeto y la adecuada relación con la exterioridad. Si no se tiene, es difícil un desarrollo equilibrado” (G. Amilburu; 2018: 108). La familia nos habla de un universo simbólico

y significativo que nos invita a la interpretación y comprensión, “no hay posibilidad alguna de comprender la acción educativa fuera del ámbito de lo simbólico” (Mèlich; 1998: 125), ya que “la educación es una acción simbólica, mítica y ritual” (Mèlich; 1998: 139), las instituciones sociales no pueden reducirse a lo sùgnico y no es posible entenderlas sin una referencia a una tradición determinada que nos habla en sus formas simbólicas.

La escuela como institución entra en el «orden relacional» que nos habla del encuentro entre individuos que interactúan de manera ritual y se vinculan de manera simbólica a una determinada tradición cultural, la escuela nos integra a una determinada tradición, lo que es parte de nuestras intencionalidades que van de lo biológico a lo cultural, en especial en el campo de las instituciones educativas en donde los alumnos adquieren un nuevo estatuto después del rito de paso que significa el pasar de la familia e ingresar a la escuela a donde se va “a recibir el patrimonio común, que se hará original y novedoso en la singularidad de cada uno, que hace suya la herencia y al hacerlo la renueva y la transforma” (G. Amilburu; 2018: 110). En la escuela los individuos entran a formar parte de una comunidad más amplia diferente a su círculo familiar, el cual es necesario en la conformación de su ser que debe ir ganando autonomía en su vida social ya que aparece lo cívico.

Mèlich (Cfr. 1998) señala que la familia es parte de la socialización primaria y la escuela de la socialización secundaria, mientras que las intencionalidades emotiva y afectiva son fundamentales en la primera en la segunda ya no lo es, “la escuela se encarga de decirnos a cada uno que hay un modo diferente de ser tratado: como uno más. Significa el paso de la *singularidad* del espacio familiar a la *igualdad* del espacio social” (G. Amilburu; 2018: 110), en detrimento de la pérdida de lo emocional lo que se presenta como una tarea pendiente a los maestros de cualquier nivel educativo, ¿cómo educar desde las instituciones educativas los afectos y las emociones?, es decir, las intencionalidades emocionales que son parte del mapa de nuestro ser y que desde las instituciones educativas no se han sabido atender e incluso se han ignorado dentro de nuestra incorporación cultural, es pertinente recordar que “la cultura tiene un objetivo primordial, que es ayudar a la convivencia social” (Beuchot; 2009b: 25) que hoy se encuentra atravesada por los sistemas tecnológicos e informáticos que nos hablan de nuevas formas de relación humana, aspecto que sin duda impacta en el desarrollo de nuestros alumnos y su condición humana.

Se deben de reconocer los elementos que intervienen en el campo de lo educativo y que en nuestro contexto ha quedado marcado por el empleo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación en especial a partir de la pandemia global del 2020, ya que si bien “el hombre en la naturaleza está atado a la necesidad; pero trasciende ese estado de mera dependencia, y se relaciona con la materia a base de un metatrabajo y

un metadisfrute” (Beuchot; 2009a: 11), lo que a inicios del siglo XXI nos lleva a maneras inéditas de relación humana, de expresión de afectos y emociones, nuestra intencionalidad emocional sigue presente pero ahora con nuevas formas de relación y afecto con el otro, que inicio con las nuevas maneras de comunicación y de expresión en todos los aspectos de nuestra vida.

No podemos negar la importancia de algunos de los signos que aparecen ante nosotros como productos más propios de nuestra época que desde la racionalidad tecnocientífica se ha constituido en parte de nuestra vida cotidiana, como son por ejemplo la computadora o los teléfonos inteligentes, así “la rapidez, la eficacia, la utilidad del ordenador lo convierte en un signo de este nuevo imaginario que ha surgido en nuestro mundo de la vida cotidiana” (Mèlich; 1998: 119), marcado por la exaltación de la tecnología que tiene como nuevos sacerdotes a sus expertos, hábiles maestros en el empleo y desarrollo de las tecnologías de información y comunicación, nos enfrentamos a nuevos rituales y sacerdotes con sus propios mitos hoy centrados en la tecnología en donde quizá han nacido los nuevos dioses de las siguientes generaciones.

Nos encontramos viviendo nuevas maneras de acceder al conocimiento y a procesos de aprendizaje que van más allá del encuentro cara a cara y de las expresiones corporales, afectivas y emocionales que tradicionalmente habíamos conocido, nuestras intencionalidades no han cambiado pero la manera de satisfacerlas se ha modificado de manera substancial en las últimas décadas, lo que nos habla de una condición humana inserta en un mundo de la vida que es inédito, así se comprende que “cada uno de nosotros orienta su acción en función de la interpretación subjetiva que realiza de las acciones de los demás, pero esta orientación se edifica sobre el trasfondo del horizonte de la vida, de su acervo simbólico y significativo” (Mèlich; 1998: 59).

En nuestro mundo híper comunicado contemporáneo, la llamada sociedad de la comunicación, también llamada sociedad del conocimiento, podemos encontrar una pluralidad de formas simbólicas que nos hablan de un multiculturalismo, una diversidad de culturas dentro de un mismo espacio, así una primera definición de multiculturalismo es que “significa la existencia de muchas comunidades culturales en una comunidad mayor. También se les llama naciones, pueblos o etnias. Por supuesto que algunas de ellas son minorías, grupos no dominantes” (Beuchot; 2009a: 14) con una cosmovisión propia, que coexisten en un mismo espacio y tiempo, que nos enfrenta a uno de los problemas más complejos de la educación, que es ¿cómo hacer compatibles perspectivas de la existencia humana, con una axiología propia, que pueden ser opuestas, incompatibles o contradictorias entre sí?, en realidad nos enfrentamos a entramos simbólicos distintos al propio otras maneras de tratar de interpretar el mundo, formas simbólicas que nos hablan de toda una riqueza cultural en donde se presenta el temor, el miedo o incluso la amenaza de ver lo distinto a lo propio, el temor al extranjero, al

extraño, al otro, en nuestros siguientes apartados abordaremos más a fondo la cuestión del multiculturalismo, tarea pendiente en nuestro contexto pues “no hacemos cultura sólo para sobrevivir, sino también para convivir con propios o extraños (extranjeros o gente que pertenece a otra cultura)” (Beuchot; 2009a: 9).

Es un hecho el multiculturalismo como la presencia de varias culturas, pero cuando estas empiezan a interactuar pasamos a la interculturalidad, uno de los elementos que mejor permite la interacción cultural es el diálogo, de tal forma que todas las culturas “para interactuar, tiene que estar preparadas para el diálogo, o por lo menos dispuestas a entrar a ese diálogo, a construirlo” (Beuchot; 2009b: 30) el cual es necesario para evitar homogeneidad y relativismo cultural en especial dentro de nuestras instituciones educativas que deben buscar en los alumnos la aceptación de lo diferente a lo propio, pero “si queremos que los alumnos no aprendan sólo a tolerar, sino a respetar, reconocer y a ser solidarios, hemos de buscar la manera de que adquieran una capacidad integradora” (Beuchot; 2009b: 52) que les permita asimilar diferencias culturales sin perder su propia identidad, que en el reconocimiento del otro no pierdan lo propio, que tenga la posibilidad de interpretar e integrar en su vida otras formas simbólicas pero sin abandonar del todo las propias, hay una interpretación del otro que nos invita a nuestra propia interpretación, “como siempre el intento de comprender al otro se realiza como una nueva comprensión de sí” (Arregui; 2004: 23).

Se presentan ante nosotros nuevas maneras de enfrentar las formas simbólicas que nos integran y significan dentro de una determinada cultura a partir de ciertos esquemas de significado que se interpretan de manera social dentro de la vida cotidiana y a su vez de lo trascendente, por eso los símbolos dan sentido, dan que pensar y para vivir y que aprendemos y adquirimos desde lo intersubjetivo, la cultura y las formas simbólicas se encuentran unidos de manera indisoluble pero no se identifican ni son equivalentes, necesitamos del otro como el otro necesita de nosotros para vivir dentro del universo simbólico que compartimos, como el lenguaje. No olvidemos que “el lenguaje no es sólo lenguaje de palabras. Hay el lenguaje de los ojos, el lenguaje de las manos, la ostentación y la llamada, todo esto es lenguaje y confirma que el lenguaje está siempre allí donde unos hombres se relacionan con otros” (Gadamer; 1997: 78) y que hace necesario el diálogo como ejercicio primordial de lo intersubjetivo dentro de nuestra vida en sociedad y que varios filósofos han puesto como elemento clave del conocimiento en general y de su propuesta filosófica en particular, tal es el caso de Sócrates y su mayéutica, Platón y su dialéctica o Gadamer y su hermenéutica, de hecho desde nuestra concepción de filosofía como oficio del preguntar el diálogo se pone como piedra angular de todo ejercicio del filosofar, no hay posibilidad de la filosofía sin la apertura al diálogo, que hoy pide que el diálogo sea plural.

Lo social, que comprende lo institucional, nos posibilita el acercamiento al universo simbólico que es socialización y enculturación, “el hombre ha tejido tramas de significado, y la cultura es ese tejido, que, curiosamente, en latín se dice *textura* o *textus*, es el texto cultural del hombre” (Beuchot; 2009b: 21) que se manifiesta en nuestra vida diaria en función a esquemas interpretativos que nos hablan de la manera propia en que cada cultura expresa su particular mundo de la vida que se construyen en las relaciones humanas, el cara a cara, frente a frente, de nuestras vivencias temporales con los otros que son la memoria, la visión y la expectativa, de manera particular por la vivencia de nuestro pasado a través de nuestra memoria, en donde registramos acontecimientos determinantes como el paso del hogar a la escuela que es parte de nuestra historia personal, de nuestra vivencia temporal del estar que es cambio.

Nuestro tránsito de hijo a alumno es parte indispensable de nuestra socialización que es la manera en cómo internalizamos una visión del mundo a partir de esquemas de significado que nos llevan a formas simbólicas ya que “sin orden simbólico no hay ni historia ni instituciones sociales” (Mèlich; 1998: 45), sin las cuales no es posible la tradición elemento determinante de nuestra integración cultural, “en las sociedades premodernas la tradición tenía una fuerza estructuradora” (Mèlich; 1998: 176) ya que permitía la integración de un individuo a una comunidad y mantenía unida a la misma comunidad, incluso en semejantes términos podemos pensar la tarea de la escuela ya que se asiste a ella para “recibir el patrimonio común, que se hará original y novedoso en la singularidad de cada uno, que hace suya la herencia y al hacerla la renueva y la transforma. Por ello la escuela ha de mirar a cada uno *como uno más entre los otros*” (G. Amilburu; 2018: 110). Al incorporarnos al mundo de los ciudadanos la escuela nos incorpora a una tradición, una herencia cultural que en nuestra singularidad como personas tomará un nuevo sentido, nuestro horizonte y el horizonte cultural se ampliarán en nuestra expresión personal.

Los esquemas de significado que componen nuestra tradición se nos van a presentar de manera histórica son un acervo que se trasmite de una generación a otra vía la educación, ya sea de los padres o los maestros, se trasmite un conocimiento necesario dentro de la vida social del individuo que le permiten tener una determinada visión del mundo desde un determinado orden simbólico que invita al ejercicio de ciertas virtudes, “educar es formar virtudes, esto es, disposiciones o hábitos para ejercer ciertas actividades dentro de una praxis” (Beuchot; 2009b: 53), así la educación nos incorpora a una cultura desde una determinada tradición, se da la inculturación tal como vimos en los jóvenes nahuas que después de pasar sus primeros años con sus padres de manera posterior ingresaban a una de las instituciones educativas de los antiguos mexicanos, el *Calmecac* o el *Tepochcalli* en donde adquieren las virtudes que los incorpora a la vida social, pasan de la educación primaria en el hogar a la educación secundaria en la institución educativa correspondiente. La educación no es construcción individual pues

se ha heredado de generaciones pasadas, es anterior al individuo y se conformó por sujetos que lo precedieron y que a su vez ellos también aprendieron, la tradición es una herencia cultural que nos da la posibilidad de la construcción de una identidad.

Nosotros aprendemos los esquemas de significados, se internalizan y permiten una orientación en el mundo, nos ayudan en la construcción del sentido, son parte en la conformación de nuestra condición humana que se ha socializado y que por ello ha permitido una determinada visión del mundo con sus correspondientes símbolos abiertos a la interpretación “el símbolo es lo más cultural, lo más propio de la cultura” (Beuchot; 2009b: 21) que nos hablan de un pasado cultural, nos permiten visualizar un presente pero de manera especial estar abiertos a un futuro, construimos nuestro ser en el tiempo “el hombre se cierne entre el ser y el tiempo, esto es, entre la vida y la muerte, entre la historia y la eternidad” (Beuchot; 2004a: 48), en donde aparece el tiempo vivido, que es nuestro estar, que es el tiempo propiamente humano presente en la memoria, la visión y la expectación, nuestras vivencias temporales, en las cuales vivimos y nos desvivimos, “lo que da sentido al tiempo es el símbolo, y *todo lo mundano es simbólico*” (Mèlich; 1998: 86), nuestro tiempo es un tiempo simbólico, da significado a las acciones e interacciones sociales que construimos desde nuestro estar, que va más allá de sus referentes.

No somos en el tiempo sino exactamente al contrario es el tiempo que está en nosotros, el tiempo humano o tiempo vivido, el tiempo de nuestro estar desde el cual nosotros damos sentido a todo aquello que hacemos y proyectamos pues siempre lo hacemos desde un presente, lo que Agustín de Hipona expresa muy bien al hablar no de tres tiempos sino de tres presentes, “presente de cosas pasadas (memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)” (Confesiones: XI, XX, 26), somos en el tiempo ya que este se encuentra de manera permanente en nosotros, lo que el *tlamatini* entiende con claridad pues concibe al hombre nahua como “un ser temporal que tuvo un principio en la creación por energía. La naturaleza está hecha de materia para un fin, las cosas en el *tlaltícpac* existen por naturaleza con tiempo determinado” (Hernández Díaz; 2013: 130). Una idea semejante a la de Agustín de Hipona quien afirma en el libro XI de sus *Confesiones* que el tiempo inicia con la creación de las cosas, antes de esto no hay tiempo.

En nuestro contexto social e individual se integra nuestra biografía personal, que es nuestra memoria, dentro de un universo de significados, por ser un universo simbólico que no sólo considera nuestra parte intelectual a su vez nos habla de los afectos y las emociones, las intencionalidades cognitivas, volitivas y emocionales, que se deben considerar dentro de cualquier proceso educativo que pretenda lograr aprendizajes relevantes y con sentido, que signifiquen y orienten a los alumnos dentro y fuera del aula en general y en particular dentro de la filosofía. La interacción social cara a cara no es

ajena a las formas simbólicas, empezando con las más básicas, es decir, el lenguaje y el mito, que nos hablan de un pasado y una tradición cultural, la novedad en este sentido nunca se da de manera radical ya que “la simbólica tradicional del mundo de la vida reaparece con máscaras distintas” (Mèlich; 1998: 43), que se nos hacen presentes en la vida cotidiana de nuestras interacciones sociales bajo sus ropajes simbólicos que nos llevan a través de la memoria al recuerdo de un pasado que podemos interpretar en nuestro presente con la expectación de un futuro, el ayer y el mañana nos son ahora, nuestro estar es posible por la memoria y la visión que se encuentran en el presente que es visión del ahora, claro que “mientras la atención presente traslada el futuro en pretérito, disminuyendo al futuro y creciendo el pretérito hasta que, consumido el futuro, sea todo pretérito” (Agustín de Hipona; Confesiones: XI, XXVII, 36). El pasado humano, nuestro pasado, es memoria de un ahora en donde encontramos recuerdos y nos permite tener cierta expectación del futuro, claro que nuestra memoria es una resignificación de nuestro pasado ya que “el recuerdo de lo pasado es siempre una interpretación” (Arriarán; 2009: 93), es una lectura de varias posibles, no hay una pretendida objetividad del pasado sino lecturas posibles.

El presente en que nos construimos y el futuro que prevemos nunca se hacen al margen del pasado o con total independencia de él, lo que los sabios nahuas expresaron de manera adecuada ya que “la existencia del hombre causa infinidad de dudas, busca la verdad de las cosas en *tlaltícpac*. Por naturaleza, el hombre vive con dudas de sí mismo y de las cosas que observa, la naturaleza en *tlaltícpac* es una transitoriedad que sufre cambios para cumplir la ley y vivir temporalmente” (Hernández Díaz; 2013: 133). En tanto seres que podemos comprendernos desde nuestra memoria nos podemos comprender como históricos, lo cual es nuestra posibilidad presente de tener un horizonte de referencia que posibilita la interacción social más allá de lo signico, el lenguaje o el mito, las formas simbólicas se convierten en condiciones de nuestra estructura social, “hay que tratar de construir un saber histórico distinto de la racionalidad tecnocrática, positivista” (Arriarán; 2009: 94), así se comprende que no es la sociedad en su historia la que ha determinado el mito es el mito el que determina a la sociedad, ya que en la mitología de cada pueblo está presente su historia, de alguna forma es la memoria de ese pueblo, la memoria presente en sus arquetipos primordiales de un inconsciente colectivo, memoria que ha sido formada “pues memoria no es memoria en general y para todo” (Gadamer; 2005: 45), nuestra memoria es la forma particular en la que aprendemos el pasado. Pero a su vez el mito encierra un tipo de expectación acerca de lo que puede ser el futuro, por incierto que nos sea el futuro lo podemos prever y quedar expectantes de éste y su acontecer desde nuestro ahora que sólo se puede comprender desde la memoria que nos da un horizonte de sentido, gracias a la memoria tenemos horizonte.

Lo educativo no puede limitarse a la dicotomía sujeto-objeto, ya que “al menos desde la modernidad hemos aprendido a vernos “objetivamente” a nosotros mismos y, por tanto, a asumir lo que somos con la misma actitud con la que aceptamos que la caída de la bolsa de Nueva York arrastra a las europeas. Son “hechos objetivos”” (Arregui; 2008: 20), consideramos que podemos observarnos a nosotros mismo desde un punto de vista imparcial y generalizable, nos vemos a nosotros mismos como objetos. Al lado de esta pretendida objetividad tenemos una sola metodología que se circunscribe dentro de la observación y la experimentación al margen de las intencionalidades que conforman nuestra condición humana, peor aún considerar que la única racionalidad válida y verdadera, el único *Logos* es la racionalidad científica, nuestra intencionalidad cognitiva circunscrita a una sola visión puesta como garante absoluta del saber y justificación de cualquier conocimiento, claro que tampoco se trata de llegar al extremo de considerar que ahora todo es válido y que lo mítico, lo religioso o el arte pueden ocupar el lugar del conocimiento científico, lo que se comprende si señalamos que “el conocimiento científico se mueve en un lenguaje conceptual o sígnico, mientras que el arte o la religión, hacen lo propio con la imagen o el símbolo” (Mèlich; 1998: 22), no tiene sentido evaluar un modo de conocimiento desde la perspectiva de otro, lo que es importante indicar dentro de la acción educativa que es el instrumento cultural que nos permite acceder a la adquisición de las formas simbólicas elevadas, que nos lleva a la adquisición de una cultura que no sólo es ciencia, o mejor dicho la ciencia es sólo una de sus expresiones simbólicas entre otras posibles. Dentro de las formas simbólicas la ciencia sólo es una de sus expresiones dentro de la amplia esfera de la condición humana y la cultura en que se desarrolla, el conocimiento no es uno sino múltiple y plural.

En tanto seres humanos descubrimos nuestra falibilidad pero también nuestro enorme potencial creador y transformador, sabemos que nuestras determinaciones biológicas no son absolutas ya que nos queda el camino de la cultura, las intencionalidades biológicas las significamos por el camino del sentido que es el camino de lo simbólico tal como se ha mencionado desde la óptica del personalismo analógico icónico, pues nos recuerda que “un aspecto muy importante del hombre, en verdad, es su amor por el símbolo... su aspecto de simbolicidad, su necesidad de símbolos para vivir, o su carácter de animal simbólico” (Beuchot; 2004a: 66) que se ha profundizado con la propuesta de Cassirer. La cultura es la forma en que el ser humano puede construir el mundo y que es el camino de lo simbólico, construcción que comprende como una de sus formas más privilegiadas, desde la modernidad y en especial por la tradición positivista, la ciencia que se puede desbordar y perder cuando no se establecen límites, cuando no sabe conservar el equilibrio, la armonía y la proporción, desconoce la medida que debe existir con el otro y lo otro, tal es la enseñanza en el Prometeo griego castigado por los dioses, la desmesura se ve de manera clara a través de lo simbólico que nos descubren los mitos primigenios del origen del hombre y su relación con los dioses, esos mitos fundadores que hablan de una armonía y que en algunos casos ven el peligro de

la soberbia humana, la pérdida de la proporción con el otro y lo otro también se puede expresar de manera simbólica.

En los mitos nahuas vimos como los dioses se preocupan por el hombre y su subsistencia en el mundo durante el Quinto Sol, es más el origen de la humanidad reviste un carácter sagrado y divino, el hombre es una teofanía, *Quetzalcóatl* viaja al inframundo y después de varias pruebas toma los huesos sagrados de los que se formará a los hombres nacidos del sacrificio de los dioses, lo que nos mostró la relación sagrada de lo humano con el mundo natural y sobrenatural, ya que en general en las grandes civilizaciones antiguas el ser humano une lo religioso a lo simbólico, lo real expresado por los símbolos que a su vez son sagrados y el simbolismo religioso es multivalente y multívoco, es equívoco y rompe con lo unívoco, pero debemos tener cuidado de caer en interpretaciones sin sentido, en el relativismo extremo, tal como se vio desde la propuesta de nuestro modelo hermenéutico analógico desmitologizador basado en la triple sutiliza, en donde evitamos el relativismo al momento de interpretar los diferentes mitos que nos hablan de una determinada cosmovisión y un determinado significado de la existencia que permite la posibilidad de que hombres y dioses conviven.

En el mito de la creación de la quinta época llamada Sol de Movimiento encontramos una cosmovisión muy variada de significados, en ella para el nahua surge su alimento, su sustento, se reconoce que esas fuerzas naturales son las que posibilitan nuestra vida, lo divino obra en favor de lo humano, al dar nombre a las fuerzas naturales y divinizarlas no sólo se reconoce su valor dentro de la economía de la existencia humana además se les da una dignidad, una carga sagrada y que se expresa a través de las narraciones simbólicas de los mitos, por ello se afirma que el símbolo da sentido, orienta, nos da para pensar y para vivir, así “el símbolo y sus expresiones, el mito y el rito, nos conectan con el pasado y nos abren al futuro” (Mèlich; 1998: 176), el pasado está permanentemente en nosotros y “esto [es] lo que acontece con la vida total del hombre, de la que forman parte cada una de las acciones del mismo” (Agustín de Hipona; Confesiones: XI, XXVIII, 38), que son nuestra posibilidad de prever un futuro. En nuestra propuesta se ha insistido que profesor y alumno al interior del aula se pueden relacionar por medio de los símbolos que nos remiten a un pasado y nos proyectan a un futuro, ya que abre el diálogo en base a la interpretación que nos puede sujetar a un sentido y a un referente, ahora podemos agregar que nos dan contexto en tanto comprendemos nuestro pasado y nos da esperanza ya que nos abren al futuro desde el momento presente que es el de nuestro estar que tiene sentido desde el pasado que nos construye y construimos.

El camino de la ciencia y su afán metodológico es un camino de lo sígnico que se vio reflejado en varias tradiciones de la pedagogía occidental y de la filosofía que enfrentó de manera maniquea el *mythos* contra el *logos*, como señala Mèlich (Cfr. 1998) en un acto

de colonización el *logos* domina al *mythos*, así la educación occidental sólo contempla el *logos*, de nuevo insisto que se hace referencia sólo al *logos* moderno impregnado del afán cientificista y su metodología, el logocentrismo occidental. Pero no se trata ahora de colocar el *mythos* en lugar del *logos*. En coherencia con nuestra antropología filosófica basada en el personalismo analógico icónico tenemos una antropología simbólica que de manera adecuada nos lleva a una educación simbólica que no puede ser absoluta o maniquea, no es sólo el signo *logos* moderno o el símbolo *mythos* antiguo, signo y símbolo pueden coexistir, imágenes y conceptos están llamados a la concordia lo más que sea posible en tanto se cuente con una hermenéutica adecuada como la que se ha propuesto para el análisis de los mitos interpretados en los capítulos anteriores que busco ser una camino distinto al planteado desde el logocentrismo occidental.

La educación simbólica es lingüísticamente plural, como se ha dicho la pedagogía debe asimilar lo nocturno al lado de lo diurno, lo luminoso del *logos* con la oscuridad del *mythos*, así “la educación simbólica es un proceso intersubjetivo «otorgador» de sentido. Se le pide al símbolo que «dé un sentido», que «haga una señal»” (Mèlich; 1998: 67), no en vano se ha entendido el símbolo como aquello que da que pensar y para vivir, es dador de sentido, puede dotar cualquier tarea humana de significado y sentido, en especial en el campo de lo educativo, de acuerdo con Mèlich la misma acción educativa es una acción simbólica, que podemos unir a las otras formas simbólicas que nos ha planteado Cassirer, al lado del lenguaje, el mito, la religión, el arte, la historia y la ciencia, ahora tenemos la educación.

Mythos y *logos* se unen en el pensamiento humano que funcionalmente es mito-lógico, necesitamos de este tipo de pensamiento para comprender nuestro entorno, algo que ya había señala de manera muy acertada Gadamer (Cfr. 1997) y Andrés Ortiz-Osés, pero “¿quién media e intermedia críticamente entre logos y mitos para lograr su auto e intercomprensión –y por tanto la comprensión del mundo humano constitutivamente «mito-lógico»? Esta es la cuestión. Nuestra respuesta no ofrece dudas: es la racionalidad filosófica en cuanto hermenéutica general de la realidad (mundo) en su ser (sentido) la que intenta representar el diá-logos entre el puro logos y el puro mythos en un lenguaje –intérprete mediador” (Ortiz-Osés; 1976: 25-26). Por ello desde el primer capítulo de la presente investigación encontramos en la hermenéutica la posibilidad del diálogo en todos los niveles de comprensión que se deben de considerar dentro de lo educativo y de manera particular desde el mito y su alcance en la comprensión de lo humano.

En la vida cotidiana la educación se construye con lo simbólico, que en la visión positivista, igual que el mito, no se ha considerado de manera adecuada en todo su alcance, ya que “el mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo” (Gadamer; 1997: 15), el mito es simbólico mientras que el logocentrismo occidental moderno se ha concentrado en el signo, de lo

que se sigue que el mundo se fragmenta y se reduce, esa otra realidad que no es evidente a la experiencia inmediata, compuesta de claroscuros que nos hablan de una experiencia profunda en el ser humano, que se compone de oscuridad y claridad ya que nos hablan de los símbolos, esa perspectiva queda ignorada en la visión signica de la modernidad, de manera particular “desde la modernidad ilustrada, nos enorgullecemos de que nos observamos objetivamente y de que somos capaces de asumirnos tal y como somos” (Arregui; 2008: 20), lo que no ha escapado a la acción educativa, una cierta tecnología educativa que hoy se impone y se plantea como única y objetiva, pero la acción educativa no es posible sin la acción simbólica que no es objetiva sino intersubjetiva.

En toda práctica educativa, dentro o fuera de alguna institución de escolarización, las acciones educativas se encuentran marcadas por acciones simbólicas que nos hablan de la condición humana y el mundo de la vida que le es propio y se expresa en clave simbólica, con mitos y ritos propios, que en principio se expresaron dentro de una tradición, por lo tanto “tradición, simbolismo y educación forman un círculo interpretativo fundamental que la antropología no puede dejar de tomar en cuenta” (Mèlich; 1998: 176). Las tradiciones en principio se transmitieron de manera oral, así se formaba por un sistema dinámico del símbolo hecho relato, un relato originario que era soporte de la vida social dentro de su cotidianidad, la vida social inicia con una narrativa que es comprensión de lo humano, “la narración es una historia con sentido que no se genera aisladamente sino en diálogo con los otros y con el mundo. Somos coautores de la narración de nuestra propia identidad” (G. Amilburu; 2018: 126), algo que ha sido una constante desde el primer capítulo de nuestra investigación a través de una de las formas de narración primordiales, el mito que nos habla de un fondo social común ya que es un símbolo hecho relato, una narración simbólica con significado para una comunidad que busca su sentido, tal como se vio en los mitos nahuas que constituyeron su horizonte de sentido desde su poesía.

Los arquetipos centrales que mantienen unida a la comunidad de los nahuas como el caso del dios civilizador *Quetzalcóatl*, a la vez que nos hablan de la relación entre el ser humano y la naturaleza, tratando de explicar su origen y la función dentro de la economía social que une al individuo con una determinada tradición cultural que forma su identidad, no solamente da sentido al individuo a su vez da sentido e identidad a la comunidad de la que participa dentro de una cierta tradición, que no se debe identificar con inmovilismo, estancamiento, la tradición es un posible horizonte de creación donde lo nuevo se asimila a lo existente y lo existente asimila lo nuevo, de hecho “en la escuela pasamos a ser reconocidos como uno más entre otros, y una vez adquirida la herencia cultural, se ha de poner en juego la originalidad personal en su papel social” (G. Amilburu; 2018: 111), se da una recreación en todos los órdenes de manera general y de manera particular en el campo de lo educativo, que en sus diferentes particularidades parte de una tradición para enfrentar situaciones, acciones y decisiones inéditas como el

caso concreto de nuestra época que pide de los educadores una comprensión y valorización de los nuevos procesos de comunicación e integración social, pero incluso en el mismo ejercicio del estudiante al investigar primero se le invita por un lado a la repetición para que adquiriera un determinado método de trabajo, se le forma en la virtud propia de ese oficio particular, como lo es el oficio de la filosofía al preguntar, y para conocer lo que él sabe del tema de estudio, para después empezar a crear, se inicia con la copia y después se está en condiciones de proponer algo original que parte de una determinada tradición, sin una tradición determinada y determinante no es posible la originalidad, que siempre es recreación a partir de algo, sólo así nos encontramos en condiciones de transformar, puesto que “tenemos que transformar el mundo al mismo tiempo que permanentemente lo reinterpretamos; al igual que la propia transformación, la reinterpretación del mundo es una tarea colectiva” (De Sousa Santos; 2019: 13), nuestro ser y hacer siempre es con los otros, a quienes de manera directa o indirecta afectan nuestras acciones u omisiones.

Dentro de las diversas tradiciones de las grandes civilizaciones encontramos mitos, mitos que nos hablan del principio de todo, mitos de origen que nos hablan de la cosmovisión de los pueblos originarios en donde “no tiene sentido atribuir derechos a la naturaleza al ser ella el origen de todos los derechos” (De Sousa Santos; 2019: 35), un caso aparte es el del occidente moderno nacido bajo el signo del capitalismo y el colonialismo. La vida social necesita del mito que nos hable de los arquetipos primordiales como los que hemos mencionado en las tradiciones griegas y judeocristianas, pero en especial la tradición de los nahuas, por lo que el mito no desaparece sólo que se manifiesta de maneras diferentes incluso dentro de nuestra sociedad tecnocientífica, no olvidemos que la ciencia es una forma simbólica entre otras, dentro de las cuales nosotros hemos integrado a la misma educación, ya que el imaginario en donde nace lo mítico es constructor de la realidad humana, mucho antes que la razón moderna nos llevara a la explicación del mundo el hombre se sirvió de su imaginación, así el ser humano ha estado habitando un mundo mítico que podemos ver en nuestro contexto, a partir de las narrativas expresadas por los medios digitales como en los rituales de masas cada vez más evidentes, que al parecer han visto en los centros comerciales los nuevos lugares de culto a los que se asiste de manera regular para efectuar ritos sociales de interacción entre individuos, nuestra cultura no se encuentra desacralizada desde niños, en el hogar o la escuela, vamos asumiendo todo un universo simbólico que nos permite construirnos como personas dentro de una determinada cultura pero sobre todo que da sentido a nuestras acciones y a nuestra existencia, permite el desarrollo de nuestra intencionalidad ontológica, por lo tanto “una antropología de la educación debe de ocuparse de estudiar el sentido de lo mítico, de lo ritual y lo simbólico. Sin ello no se comprende la naturaleza humana” (Mèlich; 1998: 75), o en el mejor de los casos se tiene sólo una comprensión parcial de lo humano, tal como sucede en nuestro mundo y contexto marcado por la razón tecnocientífica, en la búsqueda de la

especialización se ha fragmentado la existencia humana, se dejó el símbolo a favor del signo.

Los aspectos más profundos del ser humano se recuperan por la significación de lo mítico, que no sólo es una experiencia personal a su vez nos lleva a la vida de la comunidad, a lo intersubjetivo, la acción social y lo narrativo se unen en la participación y repetición del mito que se transforma en rito por parte de los miembros de la comunidad, dentro de lo cual se encuentra la acción educativa como parte de la acción social, “la educación, en la medida en que es acción mítica, vincula a sus participantes con el pasado, con la tradición, con el origen de la cultura” (Mèlich; 1998: 76), finalmente conformada por arquetipos primordiales presentes en el inconsciente colectivo. Dentro de las instituciones educativas hay elementos que tienen una eficacia simbólica, tal es el caso de la autoridad del maestro en el aula, la autoridad de los directivos de la institución educativa, los agentes administrativos de la institución, el horario de clases, la presentación de un examen, el recreo o tiempo intermedio de clases, los espacios fuera del aula, etc. En cada uno de estos elementos hay rituales que se practican de manera cotidiana y que forman parte de la actividad diaria de una institución educativa y de la práctica docente y que por supuesto dan cuenta de un imaginario social que deviene en toda una simbólica dentro y fuera del aula, en donde nos encontramos con el caso especial y particular de la educación a través de los medios digitales que han generado nuevas maneras de acceder a la información.

La palabra del docente tiene una carga de significado e incluso de sentido que en la tradición posmoderna se ha debilitado, lo que no significa que la acción simbólica haya desaparecido, considero que es prácticamente imposible desterrar lo simbólico del hecho educativo, el símbolo pervive dentro y fuera del aula en las instituciones educativas, hay símbolos esenciales que se convierten en referentes dentro de la comprensión del ser humano expresado en mitos que devienen en rituales cargados de significado. Tal es el caso del laberinto, como un símbolo fundamental, que reviste una gran importancia en lo pedagógico ya que es imagen de iniciación y educación, símbolo de pruebas y tareas en donde se requiere de una ayuda para orientar el esfuerzo humano, así el sentido de “los ritos de paso, ritos que adquieren una especial importancia en antropología de educación” (Mèlich; 1998: 141). Lo que se puede ver en el mito cretense del Minotauro, los atenienses pagaban tributo al rey Minos por la muerte de Andrógeo, cada 9 años 14 jóvenes, varones y doncellas, se enviaban a Creta para entrar en el laberinto del Minotauro y ser devorados por él, finalmente Teseo mata al monstruo y escapa del laberinto con la ayuda del hilo de Ariadna.

Otras narraciones que hacen referencia al laberinto y las pruebas que en él se ofrecen se encuentran en *El castillo* de Kafka o *La casa de Asterión* de Jorge Luis Borges, en las tres narraciones acerca del laberinto hay una referencia clara a los ritos de paso, pruebas

iniciáticas, que en Campbell (Cfr. 2001) vemos presentes en todos los seres arquetípicos portadores simbólicos del destino de los hombres como Buda, Moisés o *Quetzalcóatl* que reflejan el monomito, que se analizó en el apartado 3.3.3, y que inicia con la “separación” o partida, para después pasar al momento propiamente del laberinto, es decir de las pruebas y victorias que es la iniciación, para finalmente llegar al regreso o reintegración a la comunidad y que es el momento “indispensable para la circulación continua de la energía espiritual dentro del mundo, y que, desde el punto de vista de la comunidad, es la justificación del largo retiro del héroe” (Campbell; 2001: 41), quien ha superado retos que ponen a prueba su carácter, temple y vocación, el héroe va de la periferia del laberinto al centro y del centro a la periferia, es interesante notar que el centro de un laberinto hace referencia al origen o punto de partida, tiene un significado físico e intelectual, “la pérdida del centro implica el desequilibrio. El orden social se tambalea” (Mèlich; 1998: 126).

En el símbolo del laberinto dentro de la acción educativa se debe de contar con un centro, se puede afirmar que sin centro no hay punto de referencia ni finalidades que den sentido a las pruebas que se enfrentan y que justo nos hablan de los ritos de paso, tal como sucede en el robo de los huesos sagrados en el *Mictlan*, *Quetzalcóatl* en su viaje al inframundo tendrá que superar varias pruebas para lograr su cometido, el señor del inframundo pone varios obstáculos para probar el carácter y temple del dios civilizador, quien supera los retos, claro que no lo hace todo él sólo, recibe ayuda divina. En las comunidades primitivas no hay diferencia entre la vida social y la religiosa, el niño sale de la vida profana para ingresar en la vida social que es vida sagrada lo que permite la conservación del orden, la jerarquía y dominio de las viejas generaciones sobre las nuevas, de ahí la importancia de la tradición en la vida de la comunidad y de los ritos de paso que la hacen posible, tal como sucede en los jóvenes nahuas que después de su estancia en la casa de los padres pasan a una institución educativa.

No puedo dejar de mencionar que una imagen clara de los tres momentos del monomito presentes en otra forma de laberinto y que es una imagen de lo educativo, es lo que podemos encontrar en la alegoría de la caverna de Platón que se presenta en el libro VII de la República, que inicia: “-Después de eso –proseguí- compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz” (La República: VII, 514c), luego sigue la separación del esclavo que ha vivido su existencia viendo sólo las imágenes proyectas en la pared de fondo, “¿y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que la sombra de los objetos artificiales transportados?” (Platón; La República: VII, 515c), para después una vez liberado caminar entre pruebas dentro de la caverna y ver en medio de la caverna el fuego que forma las imágenes que ha visto toda su vida y por último salir y ver el sol. Finalmente se da el regreso, que en el caso del esclavo de la caverna que se ha liberado

no termina bien, no hay un final feliz, ya que sufre la incompreensión de aquellos que sólo ven sombras y desconocen el mundo real, el héroe ha regresado sano y salvo pero enfrenta el desprecio de aquellos a quienes desea ayudar, claro que esta no es la única posibilidad que se puede dar en el último momento del monomito, que de acuerdo a Campbell es la parte más difícil para el héroe, sin embargo no se profundizará en esto ya que nuestra intención sólo era señalar la imagen del laberinto como símbolo de la educación en la antigüedad clásica y un filósofo que mostro una especial preocupación por la educación fue Platón.

El laberinto nos habla de los ritos de paso presentes en las diversas pruebas iniciáticas y que nos muestran que no todos tienen la capacidad de lograr recorrer el laberinto en su totalidad, no todos los esclavos logran salir de la caverna, si bien la alegoría platónica nos presenta la teoría epistemológica de su autor a su vez nos muestra los elementos de un proceso educativo que es liberador después de superadas las pruebas dentro de la caverna. “El laberinto es el símbolo de la formación, del peregrinaje, de la existencia. El niño se inicia, poco a poco, dificultosamente, en un proceso en el que puede fracasar. El currículum escolar, el plan de estudios, la carrera... son traducciones de la simbólica del laberinto” (Mèlich; 1998: 104), que nos hablan de los ritos de paso, llenos de pruebas, en la vida del ser humano y que lo acompañaran a lo largo de su existencia por diversas dificultades que tendrá que enfrentar.

Entendemos que lo educativo no se comprende al margen de lo simbólico o mejor dicho lo educativo lo podemos comprender desde el universo simbólico que encierran los mitos, más allá del imperio de los signos impuesto por modelos positivistas, distinto al universo simbólico que es nuestro universo cultural constitutivo de la naturaleza humana más allá de lo biológico nos constituye en lo que somos y “lo que somos no es independiente de lo que interpretamos que somos. Como el yo es constitutivamente una autointerpretación, como lo que está en juego en nuestra autointerpretación es justo nosotros mismos, no tiene sentido la idea de observación objetiva” (Arregui; 2008: 22) que es la privilegiada por la modernidad y su visión signica diferente a lo simbólico que llega a nuestras intencionalidades más profundas, la cognoscitiva, la emocional y la ontológica que expresamos entre otras formas simbólicas a través del mito, el rito, la religión, en donde de manera clara en primer lugar describimos el origen de todo, tal es el caso del Mito de los soles, para después llevarnos a la acción en general y de manera particular a la acción en el campo de la moral como sucede en el mito del robo del maíz, el mito deja de ser descriptivo y se transforma en prescriptivo, nosotros como miembros de una cultura albergamos un universo simbólico que nos habla de una determinada forma de ser y estar en una determinada comunidad, así “la cultura es lo que nos permite dar sentido al «mundo». *La cultura es una interpretación*” (Mèlich; 1998: 116), de nuestro aquí y ahora, de nuestro estar que pide una hermenéutica acorde a lo simbólico que nos constituye culturalmente y que nos permite adquirir una determinada tradición y “no

hay actividad en la que se aluda más a la tradición que la enseñanza, la docencia” (Beuchot; 2009b: 61), el contexto de nuestra aula es nuestra tradición y no puede ser ajena ni al docente ni al alumno.

Nuestro estar es lo que nos posibilita una cierta proyección al futuro desde el lugar en que nos encontramos diferente a lo que el antropólogo Marc Augé llamó “no lugares”, los espacios donde no se da la identidad ni la relación, justo aparecen como lugares propios para el anonimato, donde nadie se reconoce o todo el mundo lo hace, espacios de todos y de nadie, espacios desimbolizados y desmitificados, carentes de sentido, aunque de manera contraria semejantes lugares se encuentran llenos de signos y de múltiples referentes, tales como las autopistas, el transporte público, los supermercados, aeropuertos, hoteles, el metro, etc. Espacios carentes de símbolos en donde el extraño o el forastero se encuentran identificados, no se encuentran en su casa, pero tampoco es la casa de nadie, son espacios que se rindieron a los valores de la razón instrumental eficacia, eficiencia, utilidad, en donde el ser humano queda a merced de tales criterios, no son lugares simbólicos sino lugares signícos, de hecho, compuestos por elementos muy similares a lo largo y ancho de los sitios habitados por el ser humano, tal vez asistimos al nacimiento del no lugar que llamamos nuestro planeta, de todos y de nadie que ha privilegiado lo signíco en detrimento de lo simbólico, con la pérdida de lo sagrado y del sentido, con la ganancia de la explicación y la pérdida de la comprensión.

4.3.3 DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO Y RAZÓN TECNOCIENTÍFICA

Tal como se ha visto desde la tradición de los nahuas y la sabiduría de los *tlamatinime* a través de los mitos se nos habla de una determinada identidad dentro de la cual nos encontramos y es nuestro punto de referencia colectivo, así tenemos un espacio de manera semejante a como se pensó la ciudad en la antigüedad desde el orden cósmico, el microcosmos que es la ciudad se pensaba en relación al macrocosmos del que somos parte, la relación espacial de la ciudad tenía un carácter simbólico lo que se perdió con el sentido práctico de la construcción con una matemática signíca, pero al rechazar lo simbólico nos rechazamos a nosotros mismos, aunque el símbolo siempre persiste bajo diferentes expresiones que son las que nos dan sentido incluso en los espacios geográficos, lo simbólico es inseparable del valor, en tanto que permite la orientación y reproducción de las acciones y ordenes culturales, que se ritualizan en torno a un determinado valor que es el horizonte de sentido, aquello que da significado, para Mèlich (Cfr. 1998) más que hablar de “crisis de valores” se tendría que hablar de la debilidad de lo sagrado lo cual nos ha llevado al “desencantamiento del mundo” y que tiene tres características: fragmentación del arquetipo central, ruptura de la conciencia colectiva y pluralización de las representaciones colectivas. Podemos notar que el elemento simbólico con respecto a lo sagrado va desapareciendo de manera progresiva, los relatos sagrados se van diluyendo hasta casi desaparecer.

“El «desencantamiento» es el modo de ser típico del hombre moderno, la ausencia del encanto, de la magia, de lo nocturno, de lo misterioso, de lo simbólico” (Mèlich; 1998: 108), lo que aparece como una crítica a la modernidad en varios autores incluso europeos, así “la época moderna es, para Heidegger, la que lleva a cabo el ocultamiento de la divinidad, de lo sagrado, del mito, de aquellas instancias que tradicionalmente ofrecían una significación a las experiencias fundamentales que afectaban al ser humano: el dolor, la muerte o el amor” (Carretero Pasín; 2006: 112), con la modernidad se fue perdiendo aquello que nos llevaba al mito, hay una pérdida de lo sagrado, diferente a la postura de las tradiciones antiguas de las grandes civilizaciones y de los pueblos originarios que se constituyen a partir de un mito fundador y quienes ven en lo sagrado el valor rector de su vida y es un valor que es inamovible pues es el horizonte de significado que da sentido a las acciones individuales y de la comunidad, tal es el caso del mito de los soles, el viaje al *Mictlan* o el regalo del maíz a los *macehuales*, tal como se mencionó y analizó con los nahuas que nos muestran a sus sabios conviviendo con los dioses, los sumos sacerdotes son encarnaciones de divinidades como es el caso de *Quetzalcóatl*, no se rompe con lo divino se convive y coexiste con los dioses a quienes constantemente se les agradece la vida a través de rituales y sacrificios que conforman el sentido de vida de los antiguos pobladores de México.

El desencantamiento empieza en la modernidad cuando se abandona lo simbólico para someter el poder y las explicaciones humanas al modelo de signos que pretenden hacer desaparecer la pluralidad de la comprensión e interpretación y sólo aceptar como único camino válido del conocimiento el de la observación y la experimentación, en base a un modelo físico-matemático que nos lleven a la demostración basada en un solo método con el uso de un solo tipo de razón que es la tecnocientífica, también llamada razón instrumental. Si bien el alcance de tal método y el empleo de la razón instrumental en la explicación de lo humano ha sido un elemento necesario en la explicación de los fenómenos naturales ha resultado insuficiente pues nos ha llevado al abandono de lo simbólico, lo sagrado, el mito y el rito, nos enfrentamos a una desimbolización que se presenta a su vez en la desmitificación, analizada en el apartado 1.2.3 de nuestra investigación, pero lo que más se lamenta en la pérdida de lo simbólico es la pérdida del sentido, que es pérdida de lo sagrado y el sentido de esperanza que albergaba el mito.

En el mismo campo de la filosofía desde la tradición moderna hay un interés marcado por la epistemología, sin embargo “la filosofía más contemporánea desde Heidegger y Wittgenstein se caracterizó por su crítica al primado de la teoría del conocimiento, por el destronamiento de la epistemología” (Arregui; 2004: 15), nosotros reconocemos que en la construcción y reflexión de lo humano es necesaria una antropología y una hermenéutica que nos acerquen a lo simbólico. Si bien es un hecho innegable que en la modernidad la razón en su carácter de logocentrismo moderno triunfa como la única manera de explicación y construcción de lo humano en el mundo

y en detrimento de cualquier otro relato de lo que significa el ser humano, sólo tenemos un relato válido, pero “el hombre sólo sabe de sí al contar y contarse lo que hace y lo que le pasa... La verdad que el hombre es se determina siempre mediante un relato” (Arregui; 2008: 23) que se expresa en alguna de las formas simbólicas, de manera privilegiada en el lenguaje y el mito que en sus inicios sólo fueron orales.

El desencantamiento del mundo se puede resumir en la “desaparición de los espíritus, de los ángeles y de la magia. Triunfo de la razón, de la luz, del día, del orden, del progreso, de la técnica, de la utilidad y del pragmatismo” (Mèlich; 1998: 108), desde la mitología griega y sus deidades arquetípicas podemos decir que el dios Apolo que es luminoso vence al dios Dionisos que es oscuro. Sin embargo, resulta imposible vivir en un mundo totalmente desencantado, si bien ya no se tiene un centro sagrado como el que se tenía mientras el mito era parte fundamental e integral en la dinámica de la vida social, a su vez se da la impresión que lo sagrado se ha pluralizado desde la posición de cuestionamiento y relativismo al que nos enfrentamos con el nacimiento de diversas tradiciones religiosas y espirituales, lo que sucede justo porque el ser humano no puede vivir sin lo sagrado, sin una tradición propia que le de orientación y le dé un sentido al cual dirigirse, que se instala desde una determinada cultura que siempre tiene caminos diversos para lo simbólico.

Ya se ha mencionado la colonización del *logos* sobre el *mythos*, el *logos* moderno, ahora parece que todo ha sido colonizado por la tecnociencia y sus valores, incluido el mismo *logos* que se ha rendido a los valores de eficiencia, utilidad y calidad, marcado por el signo del mercado, se asiste a la pérdida de lo mítico en favor de una desestructuración simbólica, al no presentarse el mito las representaciones colectivas van diluyéndose hasta desaparecer, nos quedamos sin un punto de referencia, se da una “crisis”, pero no es del valor sino del fundamento que se encuentra en lo sagrado, “crisis de lo sagrado”, por lo tanto, la “crisis social” en que nos encontramos tendría su causa y efecto en la desestructuración del símbolo que afecta todos los órdenes de nuestra vida, en particular en el orden de las relaciones humanas en donde el mito ha desaparecido, pero no de manera total, el símbolo siempre encuentra nuevas máscaras para hacerse presente a pesar del aparente triunfo del signo moderno y su modelo explicativo. Por consiguiente, “no hay crisis de valores sino crisis de lo Sagrado en mayúscula, del mito, no de lo mítico. El mito es una ordenación del mundo de la vida, del caos” (Mèlich; 1998: 134). El ser humano no puede renunciar al mito, a lo simbólico, a lo sagrado ya que no puede renunciar al sentido, no se conforma sólo con satisfacer sus intencionalidades biológicas el ser humano busca la satisfacción de su intencionalidad ontológica, busca ser, pide y busca el sentido “lo verdaderamente importante no es tanto dónde estamos cuanto hacia dónde nos encaminamos, cuál es la dirección de nuestras vidas” (Arregui; 2008: 26), lo que de manera constante ha encontrado en lo sagrado por el camino de lo simbólico una respuesta, un camino, una orientación, un horizonte.

Es un hecho que a diferencia de las otras especies vivas que habitan nuestro planeta y que se caracterizan por adaptarse al medio en que se encuentran, el ser humano adapta el medio natural en que se encuentra para que responda a sus necesidades e intereses, aun con el riesgo de dañar dicho medio de dañar lo otro, por nuestra falta de consciencia de ecología ambiental, ya que ésta “nos ayuda a ser conscientes de nuestra responsabilidad en las transformaciones del planeta, del medio ambiente, de los ecosistemas y a procurar un equilibrio que sea capaz de armonizar el desarrollo del ser humano, su conservación, avance y progreso, con el equilibrio medioambiental y con las demás especies” (G. Amilburu; 2018: 102). El ser humano transforma su medio y el mundo, la técnica es un modo de transformación que determina nuestra relación con el otro y lo otro, nuestra relaciones intersubjetivas y nuestras cosmovisiones contemporáneas se encuentran marcadas de manera innegable por la tecnociencia que ha privilegiado lo signico sobre lo simbólico, que en algunos casos llega a considerar como irracional y anacrónico lo simbólico de ahí su desprecio a lo mítico, pero la ciencia a fin de cuentas sólo es una de las formas simbólicas en que el ser humano aprende y moldea la cultura, de hecho su llegada a la esfera de lo humano apenas empezó hace unos cuantos siglos, lo simbólico escapa de la tecnociencia para continuar abriendo el camino del sentido que es mucho más antiguo y fundamental en la existencia del ser humano, la explicación desde la perspectiva tecnocientífica y su axiología apenas aparece en la vida del hombre hace unos siglos.

Si bien en el Renacimiento se buscó a través de su propuesta humanística pasar del teocentrismo medieval a un antropocentrismo, la herencia moderna en nuestra época contemporánea ha sido un tecnocentrismo que se equipara a un sistema tecnocrático, como ya lo hemos señalado desde el planteamiento de Hannah Arendt (Cfr. 1993), la tecnología como medio de transformación se convirtió en un fin, la tecnología ha consumido todo, el hombre moderno occidentalizado es ahora adicto al instrumento. Una de las consecuencias de la ciencia fue que “desplazó el recurso a fuerzas sobrenaturales o mágicas para explicar los fenómenos naturales, de modo que el universo comenzó a verse como un gran mecanismo que funcionaba según leyes materiales rígidas” (Arregui; 2004: 125). Si se conocían las leyes del mecanismo el universo quedaba a disposición de nuestro uso e incluso abuso.

Con la razón tecnocientífica se pasó de la simple técnica a la tecnología que nos ha quitado el tiempo y el espacio sagrados, los grandes mitos fundadores, que cambio por el tiempo y espacios constantes determinados por leyes que podemos conocer en donde ocurre la observación y experimentación y lleva al planteamiento de saberes científicos que se presentan a sí mismos como únicos y absolutos, los dogmas de la fe se cambiaron por las leyes de la ciencia, que para ser defendidas crearon sus propios tribunales inquisidores, lo cual es insuficiente para dar cuenta de la condición humana desde la visión moderna. Claro que la explicación y el dominio respecto a lo otro, al mundo

natural, que se ofrece desde la tecnociencia es muy seductor, ya que promete un sometimiento total a lo otro, control incondicional de la naturaleza que incluso se puede llevar a lo social, la autoridad y el prestigio epistémico del que goza la ciencia se transforma ahora en poder sobre el otro y lo otro gracias a la tecnología, no es extraño que Mèlich señale que “la razón tecnocientífica es «perversa» porque ha monopolizado un valor, la utilidad, y lo ha convertido en ideología” (1998: 111), como un modo de vivir, de estar y de interpretar el mundo, nuestro tiempo sagrado es ahora tiempo de eficiencia y calidad, “el tiempo vale oro” siempre se debe de capitalizar.

El conjunto de valores que se inculcaban y llegaban a los individuos desde los mitos y las virtudes a que invitaban ahora se han monopolizado en la axiología propuesta por la tecnociencia y su institucionalización ha invadido los diversos ámbitos de la cultura y sus formas simbólicas, en donde no es la excepción lo educativo que también se ha visto afectada dentro de lo institucional por el valor de utilidad en la racionalidad imperante desde la visión occidental que ha exacerbado el capitalismo como único modelo social y económico, así no es extraño que “lo que tenemos en el mundo actual es un predominio en todas las relaciones humanas del valor de cambio” (Vargas Lozano; 2012: 27). La Universidad deja de ser vista como la conciencia crítica de la sociedad para convertirse en la industria que genera obreros calificados que respondan a las exigencias del mercado pero “antes que subordinarnos a las necesidades económicas impuestas por la globalización, es mejor desarrollar otra forma de educación con base en las tradiciones propias y las diferencias culturales” (Arriarán; 2009: 171), tal es el reto de inicios del milenio desde el multiculturalismo.

En la lógica del capitalismo que ve a la escuela sujeta cada vez más a la razón tecnocientífica sin importar las intencionalidades profundas del ser humano parece que basta con satisfacer sólo lo biológico o algunos otros aspectos que sean redituables en términos económicos, pues incluso en los campos de conocimiento propiamente humanos como son la psicología, la sociología o la pedagogía las decisiones y acciones para justificar su razón de ser, su tarea dentro de lo educativo, tienen un carácter de utilidad que se acompaña de estadísticas y números que hagan valioso el conocimiento que se desprende de tales áreas del saber. “La educación ha dejado de ser considerada una acción simbólica, mítica y ritual para convertirse en una acción planificada, controlada, eficaz...” (Mèlich; 1998: 134). Nos encontramos ante una concepción de educación que se basa en tecnología, la educación como tecnología cognitiva, la relación maestro alumno se reduce al papel de prestador de servicio y cliente, lo que se debe en gran medida a que la modernidad nace con una visión colonialista y capitalista que se extenderá en los diferentes campos del desarrollo humano reducida a un solo tipo de racionalidad en donde el aprendizaje se reduce a la repetición dejando a un lado el análisis y la crítica, pero en el aprendizaje se debe de “aprender a criticar, proponer, abrir o disponer o capacitar para la creatividad y la innovación” (Beuchot; 2009b: 56), claro

que en educación iniciamos con la repetición para después abrirnos a la creatividad, el paso necesario antes de la originalidad es la imitación.

Los problemas antropológicos parece que se han reducido a una racionalidad instrumental una racionalidad que se veía desde los planteamientos ilustrados pero que encontró su máxima expresión en el positivismo, en donde “la verdad positivista se disocia de la existencia de modo que ya no puede iluminarla” (Arregui; 2004: 196), se plantea como única explicación válida la positiva, ante la visión positiva se asistió a la desaparición progresiva de lo simbólico en favor de la racionalidad científica, “la imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo” (Gadamer; 1997: 14). Por lo tanto, comprendemos que la racionalidad científica es una racionalidad perversa que va acompañada de nuevos símbolos y que nos hablan de la racionalidad tecnológica que reduce lo que antes eran medios a nuevos fines que buscan la eficiencia máxima, el mayor rendimiento en los términos de calidad actual que es el de costo rendimiento, tal es la medida del éxito en donde el ser humano “tiene que ser capaz de trabajar y producir, de ganar mucho dinero, de ser competente, competitivo” (Arriaran y Beuchot; 1999: 71) para lograr un cumulo de riquezas y bienes materiales marcados por el mercado como sentido de la existencia, fines de la vida humana, ilusiones que dan la fantasía de riqueza, poder, estatus, que en la actualidad se equipara con el éxito, el triunfo sobre los otros, incluso sobre lo otro. Todo se debe poder expresar en términos y valores económicos, nos encontramos ante un reduccionismo de lo epistemológico y lo más grave a un reduccionismo de lo axiológico a causa de la pérdida de lo simbólico en su reducción al signo, en especial al signo económico. Nuestro contexto enfrenta el poder de la razón instrumental y la reducción axiológica al valor de utilidad que nos enfrenta a una antropología reduccionista, pero útil a los intereses de mercado hoy dominantes y absolutos que han hecho desaparecer el valor de lo simbólico y lo sagrado, todo puede ser objetivado en la visión moderna.

El desencanto del mundo actual que ha eliminado del mundo cotidiano el mito, lo nocturno y los misterios en favor de la racionalidad instrumental ha tenido un gran impacto en lo educativo que se ha visto afectada por el desencantamiento que confía en el poder de la razón instrumental y se instala desde la visión positivista y su sentido de progreso infinito que no conoce límites, siempre se puede avanzar más con la certeza del método científico, en su intento por hacer desaparecer lo mítico la razón instrumental se orientó bajo un nuevo mito: el del progreso infinito e ilimitado, en donde se eliminó el espacio de lo simbólico, pero “el símbolo (en sus formas de poesía, mitos y ritos) tiene el poder de dar sentido, y eso no alcanza a darlo la cultura occidental, la cual es conocida como muy carente de ese elemento de sentido (aunque sea muy rica en referencia objetiva o científico-tecnológica)” (Beuchot; 2009b: 131). Incluso da la impresión que los problemas generados por el desarrollo de la ciencia y su instrumento la tecnología, como el desequilibrio y la destrucción que se han introducido en la naturaleza, el

asesinato de lo otro ecocidio, sólo se pueden solucionar desde los planteamientos de la ciencia misma y sus propuestas tecnológicas, hay una fe absoluta en que el nuevo futuro del ser humano se encuentra marcado por y para la ciencia y su herramienta la tecnología, no hay duda que han nacido nuevos dioses y su poder es absoluto e incuestionable, la fe puesta en ellos nos cierra los caminos de la comprensión y la interpretación para dar paso a la demostración.

No sólo se vive con los parámetros y planteamientos de la tecnociencia además el sentido de nuestro existir parece determinado por la misma racionalidad y sus valores: eficacia, eficiencia, utilidad, progreso... Pero semejante perspectiva no agota la condición humana, la riqueza y plasticidad que se encuentran en las diversas formas simbólicas que son plurales y que más allá de los referentes nos llevan al sentido que busca la satisfacción de nuestras intencionalidades más profundas, en especial nuestra intencionalidad ontológica que no se puede limitar a la racionalidad instrumental, ya que esta se encuentra limitada a un aspecto reducido en comparación del espectro amplio de nuestras intencionalidades que van de lo biológico a lo simbólico y en donde encontramos nuestras intencionalidades cognoscitivas que no son las únicas en el amplio campo de intencionalidades humanas.

La visión de Comte sobre el desarrollo de los tres estadios del conocimiento son para Durand la progresiva pérdida de lo simbólico, a su vez nosotros hacemos notar que con el advenimiento del positivismo y el desarrollo de la tecnología se acrecentó la desacralización del mundo y de la cultura, incluso con “el desarrollo de la ciencia [se nos] llevó a considerar que el mundo, la obra de Dios, era otra forma de la revelación, pero escrita en caracteres matemáticos” (Arregui; 2004: 129). A lo que se agrega que, en el mundo occidental desde el siglo XVIII con la aparición de la máquina de vapor no sólo se introdujo un cambio en las técnicas de trabajo conocidas, la vida del hombre occidental y su visión cultural cambian como acertadamente señala Mèlich (Cfr. 1998), a lo que se agrega que la herramienta de la estadística es el instrumento básico en el campo de la técnica, ya que nos encontramos ante lo útil que se debe justificar con cifras, la cifra es el nuevo referente en el orden del mundo occidental el signo distintivo de las tecnocracias y tecnópolis que encuentran aquí su autoridad el número es absoluto e incuestionable todo se debe poder expresar en términos numéricos.

No se recurre a la filosofía, a lo político o lo educativo en las tecnocracias la comprensión se dicta desde la razón instrumental que tiene como autoridad la objetividad estadística, el poder del número como justificación, que parece llevarnos a la desaparición del pensamiento crítico e independiente, que es creativo, antes fomentado desde la filosofía y en las instituciones educativas de manera particular en la Universidad, no olvidemos que la Filosofía no era solo un área o una disciplina de conocimiento en la Universidad sino toda una propedéutica antes de llegar a los estudios

superiores de Teología, Medicina o Derecho, incluso en la actualidad parece que la filosofía sólo se reduce a la esfera de lo educativo. “La filosofía se enseña, o tiene un lugar en la universidad, como carrera, con el único y extraño fin de perpetuarse, o de constituir un ciclo en sí cerrado, como la serpiente que se muerde a sí misma la cola” (Palencia; 1982: 11). En nuestro panorama actual consideramos que de la misma manera en que el *logos* colonizó al *mithos* la razón tecnocientífica colonizó la institución educativa imponiendo sus valores y métodos, un claro ejemplo se encuentra en la pérdida cada vez mayor de las asignaturas de humanidades en general y en particular las de filosofía en favor de aquellas que fomenten la ciencia y la tecnología.

Una situación muy clara en donde la razón instrumental coloniza la institución educativa ocurrió en nuestro país cuando en el año 2008 se publicó en el Diario Oficial de la Federación las bases de lo que sería la Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS), la Reforma daba la impresión de estar orientada en preparar a los estudiantes para que se incorporen al mercado de trabajo en las condiciones imperantes de nuestra cultura basada en la razón tecnocientífica y de mercado, con independencia de nuestras condiciones históricas, sociales y culturales, con total desapego de las intencionalidades ontológicas sólo se buscaba el hacer y el saber, sin continuar profundizando este aspecto, resalto lo que considero la clara colonización de la razón tecnocientífica sobre la institución educativa en la propuesta de la RIEMS, la eliminación en la propuesta curricular del área de las humanidades, dentro de las cuales se encuentra la filosofía, ya que el marco curricular básico definido en la Reforma de acuerdo con Vargas Lozano (Cfr. 2012) queda integrado de la siguiente manera, el campo disciplinar de las matemáticas abarcaba sólo matemáticas, mientras que el de las ciencias experimentales abarcaba física, química, biología y ecología, las ciencias sociales tenían por disciplinas historia, sociología, política, economía y administración, el último campo disciplinar es comunicación y sus disciplinas eran lectura y expresión oral y escrita, literatura, lengua extranjera e informática.

Ante la propuesta de la Reforma nos encontramos con la desaparición de las humanidades y algunas de las disciplinas propias de ésta área como historia y literatura se distribuyen en áreas ajenas como las ciencias sociales y la comunicación, en mi experiencia al revisar esta propuesta no he podido encontrar documentos escritos o declaraciones públicas que justifiquen la desaparición del área de humanidades en la RIEMS o porque áreas como la historia y la literatura no están dentro de las humanidades, los autores de la Reforma sin duda se apegaron a directrices dictadas desde los intereses de mercado y bajo la lógica de la razón tecnocientífica dentro de la institución educativa en donde al estudiante se le reduce al saber hacer y quizá un poco de saber conocer, pero prácticamente nada en saber ser, no hay una educación que contemple su intencionalidad ontológica, se da “un menosprecio de la necesidad de que el estudiante se forme una conciencia acerca del mundo en que vive y actúa, así como

de las múltiples dimensiones de la existencia que sólo el estudio de las humanidades pueden proporcionar” (Vargas Lozano; 2012: 83), al carecer de la formación de una conciencia de la visión del mundo se pierde el sentido, no hay ser. La pérdida de las humanidades en una propuesta curricular como la RIEMS significa el triunfo de la razón instrumental en lo educativo, la técnica que coloniza lo educativo, se da una tecnología educativa que es reflejo de la pérdida de lo simbólico en favor de lo sónico y los valores imperantes del mercado y sus correspondientes virtudes, que han hecho desaparecer lo simbólico.

El signo es reducción de lo simbólico lo que es más extremo cuando hablamos de los signos técnicos que sólo remiten a sí mismos y que se han institucionalizado, como en el caso de los “no lugares”, el sentido al que nos invita lo simbólico desaparece, el problema no es el uso del signo y de la técnica, sino su pretendida colonización en todos los órdenes del conocimiento desconociendo o denigrando los saberes que tenemos en los proverbios, las historias, los cuentos o los mitos. El abuso de la racionalidad instrumental y de sus valores, que hemos hecho notar no son suficientes para dar cuenta de la condición humana y para dotar de sentido al ser humano, no bastan para satisfacer la intencionalidad ontológica, lo que se debe a que la ciencia es sólo una expresión de las formas simbólicas que en muchos casos se impone como la única en detrimento o en franca oposición de las otras, peor aun imponiendo su axiología que se ha centrado en el valor de lo útil, la utilidad si bien es un valor importante en determinados aspectos de la vida humana, sobre todo en las intencionalidades básicas, no puede ser el único, “el individuo resultado de la razón tecnológica acaba solamente aceptando los valores que la misma razón instrumental produce: la utilidad” (Mèlich; 1998: 121), pero queda desconectado de aquellos valores que dan sentido a su existencia más allá de sus puros referentes de carácter económico.

En la comprensión de lo humano son necesarios más referentes dadores de sentido y salvar el sentido en todos los referentes que se nos van presentando que no sólo se limitan a lo útil, más allá de nuestra perspectiva actual en donde “se experimenta la vida social como un océano de mercancías, humanas y no humanas” (De Sousa Santos; 2019: 152). En la búsqueda de cumplir nuestra intencionalidad ontológica, en la búsqueda de nuestro ser que construimos desde nuestro estar que es un estar con otros, con el otro, no podemos encontrarnos limitados a un solo aspecto pues como se ha hecho notar son múltiples las intencionalidades que nos constituyen y que nos llevan desde lo biológico a lo cultural, vamos de lo natural a lo más propiamente humano expresado en las diversas formas simbólicas que aparecen culturalmente de manera distinta y en donde cada individuo va moldeando su identidad que podemos notar no aparece al margen de una cultura, es decir, al margen de las formas simbólicas con las que nos integramos a una tradición mediante la educación que nos ha informado y formado.

4.3.4 LO PLURAL COMO RECONOCIMIENTO DEL OTRO

En el esfuerzo por comprender a los otros, de cómo se comprenden sus intencionalidades, de cómo comprenden la racionalidad y el saber nos lleva a una mejor comprensión de nosotros mismos y de cómo comprendemos nuestro saber y nuestra razón, de cómo comprendemos al ser humano, nuestra propuesta es una comprensión antropológica diferente a la moderna, ya desde la propuesta del personalismo analógico icónico se planteaba una antropología que también es hermenéutica y simbólica relacionada con nuestra propuesta de análisis desde el modelo hermenéutico analógico desmitologizador, así vemos al ser humano como núcleo de intencionalidades, las cuales se van realizando desde lo biológico hasta llegar a lo cultural, de lo natural a lo simbólico y que nos habla de un ser humano inserto en la historia, en un tiempo y un espacio, nuestro aquí y ahora que es nuestro estar, somos en un tiempo determinado, el tiempo que vivimos que es nuestra memoria, visión y expectativa.

Un ser humano en contexto en donde su conocimiento también se encuentra en contexto, es decir se da en determinadas circunstancias, por eso nos encontramos con una pluralidad de la razón, que se entiende desde el momento en que se reconoce el ser humano como ser histórico que va de manera progresiva tomando consciencia del momento en que se encuentra, de su estar aquí y ahora, por ello “el peligro de la interpretación reside allí donde el intérprete se autocomprende como “observador” (ilusión del objetivismo) inmune al mundo que estudia” (Arriarán; 2009: 20). De hecho el pretendido objetivismo moderno presupone una naturaleza inamovible, pero no es un individuo o grupo de individuos los que representan sin más a todo el género humano en su devenir temporal en su historia, no hay un estilo único de vida del ser humano, la vida humana es histórica y no se puede homogenizar para ser objetivable desde un punto de vista plantado desde la eternidad, con una voz absoluta y única que anule las diferentes expresiones de las formas simbólicas, que son las voces que dan sentido a la cultura, nos encontramos ante la diversidad humana que se manifiesta en las multiformes expresiones de la vida, pluralidad de formas de vida que es la diversidad de lo humano que se manifiesta en la historia que se vive de acuerdo a sus formas simbólicas que también son plurales, diversas, así el ser humano sólo se comprende en la historia que es saber de la vida, que es biológica y cultural con un predominio de esta última ya que es un ser de símbolos.

No hay una expresión cultural que contenga o agote toda la cultura, nos encontramos con el pluralismo cultural que no se reduce a *logos*, tal como se pensó desde la tradición moderna, nos abre a *logoi*, no es la razón sino las razones, que es pluralidad en el ser humano y “la riqueza del ser humano sólo puede expresarse en la pluralidad” (Arregui; 2004: 37), que sería un error confundir con el relativismo, que ya desde nuestro modelo hermenéutico analógico desmitologizador hemos criticado, lo relativo no es

equivalente o igual a lo plural, vemos en la razón su riqueza en tanto es plural, diferente al planteamiento moderno ilustrado que ve a la razón con pretensiones de objetividad y universalidad lo que implica la independencia del contexto cultural y la intersubjetividad, es una razón que busca captar lo real en sí ya que es objetiva y absoluta y desde esta visión pretende conocer la totalidad, no fue extraña la idea de un método absoluto y único que lograra el conocimiento total de la realidad que se ha objetivado, situación que se acrecentó con el uso de las nuevas herramientas de conocimiento de la ciencia como el telescopio, lo que de manera clara nos expone Hannah Arendt, pues en los inicios de la modernidad “no eran la contemplación, la observación y la especulación las que llevaban al nuevo conocimiento, sino la intervención activa del *homo faber*, su capacidad de fabricar” (1993: 302), que ha llegado hasta nosotros con el desarrollo y el valor tan amplio que tiene la tecnología en nuestros días.

Reconocemos la limitada visión en la pretensión moderna al considerar un solo camino en el conocimiento y en posesión de un solo tipo de razón, un *logos*, pero desde el análisis filosófico, antropológico, ético y hermenéutico que hemos realizado a partir de la tradición de los nahuas es que vemos una pluralidad de expresiones culturales que tienen sus propias formas simbólicas expresadas en las distintas culturas, su propia filosofía o sabiduría en tanto que es una manera propia y peculiar de preguntar, desde un lenguaje que ya es una expresión cultural, así llegamos a una pluralidad de concepciones de lo real, una pluralidad de cosmovisiones, que no se limita a una sola perspectiva respecto a la razón, “pues la razón, como la lengua, sólo se dice en plural. Entre los humanos, no existe el *logos*, sino los *logoi*” (Arregui; 2004: 24). La pluralidad de formas simbólicas en principio se deberían dejar escuchar, dejar que nos hablaran e interpelaran si lo que pretendemos es abrir caminos en la comprensión de lo humano y de las expresiones que se compone, una de las más importantes es la expresión filosófica y su peculiar manera de preguntar, si bien el preguntar del filósofo parte de su contexto, de su situación cultural particular, él debe tratar de acercarse a lo extraño, al extranjero, a lo culturalmente distinto y tratar de entablar un diálogo que se consolidará en la medida en que se deje decir algo por el otro.

La filosofía como se ha trabajado en la presente investigación se reviste por su particular manera de preguntar, de saber preguntar, el filósofo pregunta por oficio, “el filósofo interroga por oficio” (Nicol; 1994: 31), lo que nos permite entender “que la *sophia* no sólo se ejerce sino que es producto ella misma de un ejercicio” (Nicol; 1994: 29). El ejercicio del preguntar filosófico, su tarea cuestionadora, nos permite entender la visión y cosmovisión de una tradición cultural que se presenta en una de las formas simbólicas primordiales, el mito, el cual nos habla de una interioridad de significados que nos llevan al sentido más allá de su referente, si bien el referente no desaparece se complementa y enriquece con el sentido que se le da desde el ejercicio hermenéutico y la tarea filosófica, la pregunta y la interpretación caminan una al lado de la otra cada

vez que ampliamos nuestra comprensión y siempre la comprensión nos mueve a preguntar e interpretar, así adquirimos el oficio filosófico y “el éxito acompaña al que ha aprendido su oficio” (Gadamer; 2005: 387).

Desde nuestra propuesta buscamos evitar todo relativismo como se hizo en el análisis de los mitos nahuas y el modelo hermenéutico analógico desmitologizador de la triple sutileza, en donde reconocemos múltiples interpretaciones pero que sujetamos a un límite lo que evita validar cualquier interpretación, evita caer en relativismos. El modelo hermenéutico analógico desmitologizador evita estar errantes en las interpretaciones infinitas que no llegan ni proponen nada pues todo lo justifican o le asignan el mismo valor a toda interpretación, pero a su vez evitamos quedarnos con una sola visión, como la pretensión moderna y su modelo único de razón. Comprendemos que en su tarea la filosofía pone en crisis el saber que ya se tenía como único o absoluto, lo que regularmente ocurre cuando somos capaces de voltear a ver algo distinto a lo propio, otras formas simbólicas, otras expresiones culturales que ponen en crisis lo que considerábamos absoluto, firme e inamovible, por ser único y que regularmente es el saber que ha colonizado otros saberes, a los que desconoce, desprecia y/o invisibiliza, tal como lo expresa el subcomandante Marcos al comparar la visión eurocéntrica con la perspectiva de los pueblos originarios, así es citado por Carlos Lenkersdorf en su texto *Filosofar en clave tojolabal*:

“Para ellos, nuestras historias son mitos,
nuestras doctrinas son leyendas,
nuestra ciencia es magia,
nuestras creencias son supersticiones,
nuestro arte es artesanía,
nuestros juegos, danzas y vestidos son folklore,
nuestro gobierno es anarquía,
nuestra lengua es dialecto,
nuestro amor es pecado y bajeza,
nuestro andar es arrastrarse,
nuestro tamaño es pequeño,
nuestro físico es feo,

nuestro modo es incomprensible.

SUBCOMANDANTE MARCOS

Milpa Alta, D. F. 9 de marzo de 2001

Agregamos: Para ellos, Nuestro filosofar no lo hay

(Lenkersdorf; 2005: 23)

Semejante comparación sólo es posible desde una perspectiva absolutista como ha sido la tradición moderna logocéntrica y su pretendida objetividad marcada por el capitalismo y el colonialismo, Boaventura De Sousa Santos lo dice de una manera tajante y clara “el mundo colonial, el mundo de la sociabilidad colonial, es el mundo del «ellos», aquellos a quienes les resulta inimaginable la existencia de cualquier equivalencia o reciprocidad, puesto que no son totalmente humanos” (De Sousa Santos; 2019: 47), desde semejante visión no hay humanidad sin subhumanidades. Tal posición ontológica tiene una raíz epistemológica que tenía pretensiones de una total objetividad, pero la total objetividad en realidad es una pretensión que limita y empobrece nuestra perspectiva del mundo y del conocimiento, de hecho nada hay más contrario a la filosofía que desde el principio se plantea como crítica, cuestionadora, lo que la convierte en un pensamiento vivo que constantemente se renueva.

El ejercicio filosófico es una continuidad que se monta sobre una determinada tradición, que se puede ver de manera errónea cuando “la filosofía suele presentarse como una inextricable selva en la que unos plantan los árboles que otros vienen a derribar. Platón es derivado por Aristóteles; Hume por Kant; Hegel por Marx, etc.” (Sánchez Vázquez; 1997: 36), semejante visión de la filosofía no sólo es simple además es errónea, ya que las diferentes propuestas filosóficas se deben entender desde sus contextos, que nos permiten seguir pensando y dialogando las propuestas de otros tiempos y latitudes, “la consideración más superficial de la labor filosófica muestra a las claras que... no es más que un diálogo entre hombres” (Salmeron; 1961: 120), de hecho la filosofía en su historia ha sido un diálogo consigo misma, el preguntar del filósofo se dirige en primer lugar a la filosofía misma que en su origen es habladora y crítica, siempre dice y dice más de lo que pretende, así “la filosofía no puede dejar de ser, en su ejercicio, crítica, y este ejercicio se traduce en enseñanza, pronto surge o suscita la cuestión sobre la relación de esta filosofía respecto al mundo: si es que se trata de contemplar al mundo y dejarlo como está, o es necesario contribuir a su transformación” (Palencia; 1982: 19).

No hay una filosofía ajena a su momento histórico de la misma manera en que no hay un ser humano ajeno a su historia, no hay una filosofía que pueda hablar desde una

pretendida universalidad y más allá de lo cultural que pone en crisis y cuestiona todo, tal es el sentido de la esencial problematicidad en la filosofía (Cfr. Salmerón; 1961). No hay una filosofía que hable con una voz absoluta, semejante conocimiento de hecho sería por su propia definición inútil ya que no se liga ni permite la comprensión de la experiencia que tenemos de nosotros mismos en nuestros contextos vitales de nuestro aquí y ahora, de nuestro estar de nuestro ser en un tiempo determinado, lo que si se pretende con la crítica filosófica pues “de hecho es amor a una sabiduría no consumada, “ciencia buscada”, y justo por eso se compadece con la situación mundana del hombre, con la dispersión temporal característica de la existencia humana, con su intrínseco no ser todavía o con su ser un *homo viator*, un peregrino existencial” (Arregui; 2004: 85).

En nuestra condición de peregrinos es que nos vamos construyendo, nos hacemos, ganamos nuestro ser, buscamos satisfacer nuestra intencionalidad ontológica con los otros, no sólo de manera individual a su vez como humanidad dentro de una comunidad, dentro de una cultura y una tradición, como ya hemos señalado nuestra esencia la construimos en la existencia que es existencia compartida desde una determinada cultura con la que dialogamos, en lo específico y singular de las diferentes formas simbólicas de cada cultura es que se muestra la profundidad y la riqueza de lo humano de lo propio y lo ajeno, “el hombre abstracto no existe: lo real son hombres distintos que pertenecen a culturas diversas, y el único modo de alcanzar la verdadera naturaleza del hombre es atender a la diversidad de sus expresiones” (Arregui; 2001:132), de eso que somos más allá de las características comunes a todas las personas no existe el común denominador del género humano que determine de manera absoluta e inamovible lo que somos, lo que el ser humano es más que la suma de singularidades culturales somos una pluralidad de manifestaciones simbólicas, maneras de ser en nuestra particularidad que vamos haciendo en la historia, que no es única sino plural y esta es la riqueza de nuestra condición humana, que no se limita o empobrece con el otro sino todo lo contrario, no hay el ser humano sino los seres humanos.

Una cultura no se puede entender como una totalidad encerrada en sí misma, las culturas no son mónadas, si bien cada cultura tiene una tradición propia como se ha visto en el pensamiento de los nahuas no se puede escapar al influjo externo, de ser así semejante cultura se condena a la desaparición situación que se ha hecho más vigente en nuestro contexto, pero el influjo no debe de ser por imposición que en la perspectiva colonial es lo que se privilegia, el dominio de una sola episteme y una sola axiología. La condición humana debe permanecer abierta a las diversas formas simbólicas de las distintas tradiciones culturales aunque semejante posición se haga desde nuestra propia tradición, “tomar conciencia de sí supone adquirir conciencia de la variedad humana, es decir de la historia” (Arregui; 2001: 133), hablamos de otros horizontes desde nuestro horizonte, al reconocer lo propio estoy en condiciones de reconocer lo diferente y en la diferencia me puedo reconocer, desde mi tradición puedo ver otras tradiciones formadas

como la mía desde una historia particular, desde un estar que es diferente al propio y se expresa en símbolos, algunos primordiales como los expresados en las narraciones míticas.

Cuando puedo voltear a ver al otro como otro nos ponemos frente al multiculturalismo que “constituye el centro de un debate ineludible en el marco de la discusión sobre racionalidades diferentes correspondientes a culturas diversas” (Arriarán; 2009: 120), en especial bajo las condiciones de comunicación que vivimos y que nos hablan de profundos cambios en las relaciones humanas, de nuestro estar con los demás que desde la cultura es un estar que nos dice siempre algo más en clave simbólica dentro de un trasfondo que es histórico, con características y matices propios de cada cultura, tal como es el caso de México en donde se han atendido a sus mitos para tratar de entablar un diálogo con una tradición que occidente busco hacer desaparecer o al menos hacer disminuir en su valor como un tipo de conocimiento con matices propios y sin embargo aquello que sobrevivió hoy nos sigue hablando, hoy nos dice algo a pesar de la distancia en el tiempo.

La filosofía no puede encontrarse al margen de las nuevas manifestaciones culturales hablando desde un punto de vista absoluto o sólo encerrada en la perspectiva de una sola cultura o tradición, “el estudio de las *filosofías de los pueblos originarios* abre diversas posibilidades para entender el sentido de la existencia humana” (González Romero; 2021:19), aun desde la perspectiva de la modernidad, el estatuto en que se debe de encontrar la filosofía es el intercultural basado en el diálogo entre tradiciones culturales que se dan históricamente, claro que “el deber del diálogo, el deber de someterse a la crítica tiene su lado contrario, que es la voluntad de comprender lo que se discute y el derecho a ser comprendido” (Salmerón; 1961: 120), tal ha sido nuestro ejercicio hermenéutico analógico desmitologizador que analizo la tradición de los nahuas desde sus mitos que nos hablan de un pasado simbólico con el que se ha dialogado, una sabiduría expresada en su poesía, su flor y canto.

La tradición nahua como cualquier otra construcción simbólica tiene aún hoy algo que decimos, nos hablan de una filosofía propia que fue la respuesta a sus necesidades y preocupaciones concretas que llego a nosotros por boca de los *tlamatinime* y su sabiduría. Así se comprende que desde lo contingente e histórico de una manera particular de hacer cultura es que también podemos hacer filosofía, “la cultura filosófica nos hace patente la peculiar radicalidad y generalidad de los problemas filosóficos, cómo aparecen y reaparecen bajo nuevas perspectivas con interesantes matices y cómo los más complejos no se presentan ni plenamente resueltos ni totalmente cancelados” (Benítez; 2000: 30), como lo hace el sabio nahua, claro que no corresponde a un tipo de filosofía tradicional como la griega clásica o la escolástica medieval, pero es un tipo de filosofía nacida de un preguntar particular lo que analizamos en el capítulo dos de nuestra

investigación, que ahora remarcamos a partir de la importancia de una cultura filosófica general o particular al lado de un ejercicio de crítica y análisis dentro de la enseñanza de la filosofía.

“La filosofía es un hacer, una operación concreta que se ejecuta desde una situación determinada, el primer movimiento del filosofar no es la entrada a una dimensión especial de conocimiento, sino es la filosofía misma en plenitud” (Salmerón; 1961:124), ya se ha mencionado que no existe la Filosofía en general pues siempre hablamos de filosofías concretas que deben buscar el dialogar entre posturas y tradiciones que encontramos en contextos que nos hablan de una cultura y una tradición filosófica, claro que al abordar una tradición filosófica se debe tener en mente la tarea propia de la filosofía que nosotros justificamos desde el preguntar, un cuestionar que es crítico, por eso el estatus que presentamos de la filosofía es de interculturalidad que es reconocimiento de lo plural, “en la medida en que la filosofía es un saber local que culmina como saber de la finitud, en tanto que esta necesariamente contextualizada, es de suyo plural” (Arregui; 2004: 91), el contexto nos lleva a lo plural pues cada filosofía parte de una situación concreta, histórica y geográfica, cuando se habla de la pretensión de universalidad de la filosofía no se debe de entender como un saber válido en todo tiempo y lugar, con un carácter absoluto, fuera del aquí y el ahora, que habla con una voz desde la eternidad y de manera total, “no hay un objeto fijo de la filosofía, no hay un conjunto definido e intocable de problemas puesto que existe la posibilidad de que surjan otros nuevos: lo que hay, son clases de problemas recurrentes en filosofía” (Benítez; 2000: 35). En todo caso siempre que se habla desde una cierta tradición filosófica se hace desde una comprensión del ser humano, de una experiencia particular que debe de reconocer su incompletud, o al menos sus límites, lo que permite se abra a otras experiencias que nos mueva a nuevas comprensiones en el amplio campo de la interpretación que siempre vemos como abierto a lo plural e intercultural, ya que el decir de la filosofía es un decir abierto y plural sólo así se entiende que es crítica.

La pluralidad nos abre a una riqueza filosófica y cultural que no encaja con los modelos de comprensión monolíticos que consideran que se puede comprender de manera absoluta desde una sola perspectiva, desde un *logos*, el logocentrismo moderno occidental, que es una visión limitada y limitante en términos culturales, en cambio nosotros podemos hablar de una filosofía intercultural, ya que debemos desarrollar la capacidad de poder abrimos a otras maneras de comprender, ampliar nuestro horizonte, tratar de escuchar al otro en los otros, abrimos a otras voces del *logos*, reconocer los *logoi* en que hablan otras culturas, que no es relativismo de la razón sino la posibilidad de dialogar entre diferentes razones que se hacen presentes y tratan de comunicarse no en un lenguaje sino justo en una pluralidad de lenguajes que son producto de formas simbólicas concretas con expresiones propias. Las diversas lenguas nos ponen en el camino de la comprensión de los diversos modos de entender la realidad de acuerdo a

una visión cultural, que es histórica y contingente pero no por ello carente de valor, “ la cuestión acerca de qué sean el mito, la religión, el arte o el lenguaje no puede ser resuelta de un modo puramente abstracto, por una definición lógica” (Cassirer; 68: 103), de hecho el mismo *logos* moderno occidental es histórico y por lo tanto contingente, pudo haber sido construido y conceptualizado de un modo distinto al que conocemos y que hemos heredado, se impuso de manera accidental y no necesaria.

La filosofía moderna pudo ser otra diferente a la conocida, al reconocer la contingencia en la filosofía, en tanto que reconocemos diversas tradiciones filosóficas, nos acercamos a una filosofía que es intercultural, que tiene por centro lo dialógico que ve al otro en su contingencia como sujeto y así pretendemos superar la marcada objetividad desde un comprender en diálogo que es situado e intersubjetivo, que permite el acercamiento al otro nos abre a la interpretación, por lo tanto “somos interculturales, la experiencia de los otros y, sobre todo la del ser otro para los otros, la de ser uno el extranjero –y no los demás- nos constituye” (Arregui; 2004: 99-100), así a nivel cultural nos podemos mover entre diferencias y particularidades en un intento de comprender otras formas de ser humano que no es un intento por unificar discrepancias sino de reconocer diferencias y en donde nuestra propia cultura sólo es una entre otras, nuestras formas simbólicas son una expresión de varias posibles, con un valor y limitaciones que le son propias y de las que tenemos que hacer conciencia, “en principio todos podemos compartir los valores humanos presentes en todas las culturas... ningún símbolo es radicalmente incomprensible, ningún idioma es radicalmente intraducible, ninguna obra de arte es inaccesible” (Arriarán; 2009: 69-70) lo cual es indicativo de la gran riqueza que podemos encontrar en la diferencia cultural y que no es para nosotros totalmente ajena o incomprensible, claro que al principio de cualquier diálogo se necesita de un esfuerzo muy grande por tratar de escuchar al otro y para que el otro nos escuche.

Los seres humanos somos un compuesto de intencionalidades biológicas, emocionales, cognitivas, ontológicas que buscamos satisfacer o llevar a cumplimiento en medio de una cultura determinada, sólo desde la cultura nos podemos interpretar a través de lo simbólico, ya hemos mencionado ampliamente que somos más simbólicos que biológicos, más culturales que naturales, vamos determinando nuestra existencia a partir de configuraciones simbólicas que van a nuestras intencionalidades más profundas y humanas, marca nuestras aptitudes y actitudes, una de las más importantes es la de la moral y nuestra construcción ética que nos lleva a un estilo de vida humano una manera de habitar el mundo, una manera de estar, un *ethos*, igual que no hay un *logos* absoluto de la misma manera no hay un modo humano de actuar que sea absoluto, la vida humana es reflexiva y se construye desde determinadas formas simbólicas, así siempre nos estamos interpretando, “los hombres son animales que se autointerpretan según sistemas simbólicos vehiculados en la cultura; animales que se autocomprenden desde unos sistemas simbólicos” (Arregui; 2004: 106), dichos sistemas no son absolutos pues

siempre son aproximaciones a la realidad, son formas en que el ser humano de manera imprecisa y errónea trata de conocer lo incognoscible tal es la tarea en la filosofía, pues “lo que los filósofos ofrecen, en general, es un avance en la comprensión de los problemas” (Benítez; 2000: 35) a los que siempre se acerca desde el diálogo ya sea planteando la pregunta o tratando de contestarla o ambas cosas a la vez.

Nuestra relación con los otros se regula de manera simbólica, pero también la relación con nosotros mismos es simbólica cuando nos autointerpretamos, elemento importante en el momento en que nos integramos a un grupo pues necesitamos autoregularnos para interactuar con los otros semejantes a nosotros que se mueven por sus diferentes intencionalidades que van de lo biológico a lo cultural, de lo naturalmente dado a lo simbólicamente construido, en donde desarrollamos conceptos y categorías para comprendernos y que se depositan en las formas simbólicas empezando por el lenguaje y el mito que nos colocan en una tradición que nos incultura, nos autointerpretamos desde una determinada narrativa, ya que “no hay una naturaleza uniforme a la que se añadan unos aditamentos culturales: no hay sustrato común. Si se pretenden quitar las capas culturales para averiguar cuál sea la naturaleza humana, al final del despojamiento no queda nada específicamente humano” (Arregui; 2001:130). La tradición que nos forma desde una cultura determinada nos da un horizonte en donde se entrecruza pasado y presente, “el horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado” (Gadamer; 2005: 376), nuestro ser se construye en la historia a la que pertenecemos y de la que formamos parte y justo porque nos reconocemos es que reconocemos al otro así “desde esta perspectiva la fusión de horizontes a la que tiende todo proceso de entendimiento no significa una asimilación de los otros a los valores y normas de nosotros” (Arriarán; 2009: 23), no podemos pensarnos y pensar al otro desde una visión etnocéntrica si en principio nos reconocemos y respetamos como distintos, diversos, plurales, extranjeros como otros extranjeros.

La manera en que nos expresamos y damos cuenta de nosotros mismos nos hace capaces de reproducir y mantener el orden en nuestro contexto ordinario, nuestra realidad, que no sólo se limita a la esfera de la razón, incluso a partir de lo expuesto con anterioridad podemos afirmar que la razón misma se presenta configurada de una determinada manera desde una visión histórica, “para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce” (Gadamer; 2005: 343), así hablamos de la razón en los griegos o la razón moderna no hay *logos* sino *logoi* y cualquier *logos* termina siendo *logoi*, un caso interesante es “la luz natural de la razón” concepto empleado por los padres de la Iglesia y los autores medievales que se encierra dentro de la esfera de lo teológico más que filosófico.

La luz divina es la que resplandece en la morada humana, Agustín de Hipona señala que “como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina, de modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en el conocimiento que hace inteligibles las demás cosas” (Soliloquio: I, VII, 15), tal es el sentido de la teoría iluminista del Doctor de la gracia, seguramente influencia de los neoplatónicos, ya que “con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad, por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestro ser y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, al actuar según la verdadera y recta razón” (Agustín de Hipona; La Trinidad: IX, 7, 12). La razón humana recibe la influencia divina que la capacita para conocer y alcanzar la verdad, si bien explicar semejante teoría es mucho más complejo que lo aquí expuesto no se puede dejar de mencionar lo interesante y elaborado de la propuesta agustiniana que tendrá grandes repercusiones en el pensamiento teológico y filosófico posterior a la patristica.

Cuando la razón se presenta desde la tradición moderna como absoluta desde la cual se puede juzgar y criticar toda cultura al grado de llevarlas a la extinción, nos quedamos a merced de un solo modelo de humanidad y de cultura y lo que escapa a semejante modelo es irracional, hay una razón y no razones, hay un solo orden dentro de las discrepancias culturales es el orden de la razón que se puso en condiciones de plantear perspectivas absolutas con una posición objetivista, que desconoce que “retener, olvidar y recordar pertenecen a la constitución histórica del hombre y forman parte de su historia y de su formación” (Gadamer; 2005: 44), siempre al lado de la memoria se encuentra el olvido y ambos son parte de la constitución de nuestro estar, el olvido y la memoria absolutas hacen de la existencia humana algo imposible de vivir, olvido y memoria se encuentran en una dialéctica que permite nuestro estar. En la modernidad no fue extraño proponer un método basado en la idea de razón, logocentrismo moderno, que permitiera asegurar la objetividad, una memoria permanente y absoluta, con semejante planteamiento se intentó despojar al ser humano de los elementos culturales que lo constituyen en un tiempo determinado y quedarnos sólo con la naturaleza propiamente humana antes de la cultura, había que objetivar lo humano, lo humano dejó de ser sujeto para convertirse en objeto, un objeto más entre otros, tal es la visión dicotómica de la epistemología moderna.

Lo que buscamos con nuestro planteamiento es mostrar que semejante objetividad no es posible en el ser humano, ya que lo humano siempre se ha presentado en una diversidad de formas simbólicas que nos hablan y se expresan de diferentes maneras y que son históricas, así se comprende que “la conciencia histórica es una forma de autoconocimiento” (Gadamer; 2005: 296). La razón no es una es plural y lo humano no se puede objetivar con las pretensiones de la ciencia moderna que olvida nuestra condición humana como histórica somos seres en contexto, más allá de la epistemología

moderna que fue dicotómica podemos pensar el conocimiento sujeto-sujeto, el cual es intersubjetivo y dialógico, en especial en el campo de conocimiento de lo propiamente humano y sus relaciones con el otro y lo otro, es decir, en el campo de lo ético que también se vio afectada por la visión moderna y la pretendida objetividad, que separó los valores de los hechos, la llamada falacia naturalista, que señala que es inadecuado pasar del ser al deber ser, de los hechos a los valores.

Sin embargo, como ya se ha señalado, no hay una razón única que hable con la voz absoluta desde la eternidad pues la razón siempre es encarnada de manera concreta en cada cultura que nos habla de la condición humana y desde esta recuperación de la razón como plural se puede reconocer que la construcción ética se debe de hacer atendiendo a la pluralidad, a la diferencia cultural que es nuestra naturaleza humana expresada en formas simbólicas diversas, así se le da “al hombre una ética a su medida, que le sea conveniente, y no una que haya sido construida con independencia de él, abstracción hecha de sus necesidades y sus deseos, que no conoce sus carencias y sus ilusiones” (Beuchot; 2004b: 162). Lo ético y lo axiológico siempre tienen sus raíces en lo concreto y no hay algo tan abstracto y tan descriptivo que no afecte al ser humano, que no contenga algún elemento valorativo, es un contrasentido la llamada neutralidad valorativa en la ciencia y la tecnología en donde se considera que “la ciencia y la tecnología no son buenas ni malas en sí mismas. Su carácter positivo o negativo, desde un punto de vista moral, dependerá de cómo se usen los conocimientos, las técnicas y los instrumentos que ellas ofrecen a los seres humanos” (Olivé; 2004: 86). Nosotros consideramos que no hay una dicotomía absoluta entre la naturaleza y la moral, no es el otro separado tajantemente de lo otro, los conocimientos, las técnicas y los instrumentos de la ciencia y la tecnología que emplea el otro siempre tiene repercusiones sobre lo otro e incluso sobre sí mismo, así “los sistemas técnicos pueden ser condenables o loables, según los fines que se pretendan lograr mediante su aplicación, los resultados que de hecho produzcan y el tratamiento que den a las personas como agentes morales” (Olivé; 2004: 87).

La construcción de la ética hoy tiene que ampliarse a una esfera que también debe de ser plural dentro de la condición humana que es concreta por ser histórica, las éticas formales ofrecen estructuras valiosas en la acción moral humana pero lo humano siempre se nos presenta en contextos determinados más allá de las estructuras, en determinadas formas simbólicas una de las cuales es la ciencia y que hoy tiene un desarrollo que es innegable, de manera particular desde su instrumento la tecnología que no puede ser neutral ante los planteamientos éticos y morales que hoy nos lleva a dilemas, de hecho “la “neutralidad” de la tecnología con respecto al bien y al mal es más difícil de sostener cuando piensa uno en algunas consecuencias de la operación de ciertos sistemas tecnológicos, aparentemente no diseñados para llevar a cabo acciones nocivas o violentas” (Olivé; 2004: 40). Desde la visión positivista la ciencia goza de un progreso

infinito, en donde se hace necesaria la presencia de la ética, reivindicar ciertas concepciones morales del mundo que determinen nuestra epistemología y ciencia actual, pero también las investigaciones científicas deben de estar presentes en nuestros debates éticos, ya que es un hecho que “no todo en el desarrollo de la ciencia responde a un interés técnico” (Arregui; 2004: 149).

A partir de nuestros planteamientos ponemos en tela de juicio la falacia naturalista, el ser y el deber ser se encuentran y entrecruzan una y otra vez, continuamente están unidos y de esa unión debemos tomar conciencia pues es parte de nuestra condición humana hoy determinada en mucho por el desarrollo de la ciencia y de su instrumento la tecnología, “hay que asumir responsabilidades sobre muchos problemas en la investigación científica y tecnológica, en sus aplicaciones y en sus consecuencias” (Olivé; 2004: 42), en donde no es posible dejar al margen los referentes éticos que nos constituyen y que vemos como plurales, sin caer en relativismos que sólo se pueden sostener si consideramos la razón como única, el pretendido objetivismo es el que nos conduce a los relativismos que se superan si ampliamos la visión moderna de razón y de ciencia y reconocemos que las mismas son productos de tradiciones concretas, son la expresión cultural de ciertas formas simbólicas, “la ciencia no es un género natural en sí sino un producto histórico hasta el punto de que su historia no le resulta extrínseca” (Arregui; 2004: 156).

Cada campo científico desde su aparición va construyendo sus propios instrumentos y ordenando su saber de acuerdo a ciertas condiciones históricas que no escapan de lo social y lo intersubjetivo, no hay un desarrollo de la ciencia que sea intemporal o ahistórico, ajeno a su contexto, ajeno a su memoria, por eso la ciencia no puede tampoco escapar del campo de la ética, como la ética no puede dejar de considerar los avances de la ciencia en su tarea reflexiva y crítica, lo que permite superar el cientificismo que se puede entender como “la doctrina que supone que todas las respuestas correctas a preguntas que nos importan vendrán dadas por la ciencia, y que dogmáticamente recurre a la ciencia como autoridad” (Olivé; 2004: 61), una frase típica de esta posición es “está comprobado científicamente”, el principio de autoridad dado al calificativo “científicamente” es absoluto e incuestionable, este es el dogma de la modernidad que se ha institucionalizado y generado sus propios centros de culto y sus propios tribunales de inquisidores.

4.3.5 RAZÓN PRÁCTICA E INCONMENSURABILIDAD

Las culturas no son esencias inalterables ya acabadas, siempre está la presencia del conflicto en los problemas y dilemas morales que llevan a una toma de postura a cada individuo de acuerdo a lo que socialmente se considera correcto o incorrecto, de manera similar a la razón o la ciencia como se ha analizado, la moral se presenta en lo concreto

y contingente ya que es histórica, toda moral se encarna en una cultura determinada los absolutismos y relativismos en moral presentan aquí varios problemas, en realidad de manera concreta las dos posturas son igual de insostenibles, “que no haya un único modo de ser humano no implica que todo dé igual” (Arregui; 2001:133), lo que es diferente al pluralismo moral que nos habla de distintas formas de actuar, de estilos o preferencias personales, se entiende de manera diferente la plenitud humana o la felicidad. Pero justo la moral y sus valores sólo son vigentes en una sociedad en tanto cultura y ya hemos señalado que la cultura es siempre plural, no hablamos de cultura sino de culturas, cada una inculca sus virtudes y valores a sus miembros, pues “las virtudes, o los valores, pueden analizarse en abstracto, pero no pueden vivirse ni tener vigencia social en abstracto” (Arregui; 2004: 190). Nuestras acciones virtuosas dependen del sistema cultural en que nos encontramos, pero los valores no son totalmente inmanentes a las culturas, ya que cualquier cultura puede juzgarse desde valores como la libertad o el respeto a la dignidad humana, es decir, siempre nos queda abierta la posibilidad de la crítica y el diálogo, cuestión que se profundizaran desde los derechos humanos en el siguiente apartado.

Al analizar el pluralismo ético se debe de considerar además de la inculcación moral la razón práctica como el tipo de conocimiento que gobierna la actuación humana, de hecho “lo que más cuesta de la enseñanza intercultural es lo que se refiere a las prácticas, a los saberes prácticos, que tienen que ver con la más cotidiana cotidianidad” (Beuchot; 2009b: 117), así la educación se pone al servicio de lo cotidiano, de nuestro estar en el mundo, que es aquí y ahora. Diferente a la posición que reduce la razón a un saber científico, en donde la verdad no se conecta con la bondad, hay una ruptura entre el saber y la vida, ya que el saber debe dar cuenta de la vida humana concreta y cotidiana necesitamos de la razón práctica que permita unificar la vida, hacer compromisos y proyectos, desde nuestra libertad y creatividad personales, pues decidir y crear son asuntos prácticos, si la educación no se puede aplicar en nuestra vida cotidiana, diaria, común, cuestión ya planteada desde la pedagogía de lo cotidiano, ¿cuál es su sentido, tiene alguna razón de ser? “La razón práctica mueve justo porque presenta un objeto que atrae, que aparece como fin” (Arregui; 2004: 202), lo que es diferente al saber teórico que no determina la acción, yo puedo saber que la proposición “matar a un semejante es malo” es verdadera y sin embargo llevar a cabo semejante acción, el saber que determina la acción humana es práctico, conoce el bien como bien y no sólo como verdadero lo que se relaciona más con nuestras acciones de carácter moral, se alcanza el bien en razón de su fin y no de su conocimiento, la acción humana los actos humanos siempre tienen un sentido, “conocer el bien como fin es ser atraído por él. Este dinamismo y tendencialidad convierte a la razón teórica en práctica” (Arregui; 2004: 203), pues en la razón práctica lo que importa es conocer el saber que está implicado en la decisión moral y no la verdad o falsedad de las proposiciones con carácter moral.

En la razón teórica lo que importa es alcanzar la verdad mientras que en la razón práctica lo que importa es la realización de una verdad que depende de nuestras acciones, en donde tenemos diversas maneras de hacer las cosas y así la razón práctica también es plural, pues el objeto a donde se dirige la razón práctica siempre puede ser de otro modo, es contingente y circunstancial y por lo mismo la mejor virtud que la ejemplifica es la *phronesis*, de la que hemos hablado en capítulos anteriores y que incluso se presenta en la tradición nahua. La prudencia entendida como “la virtud de la inteligencia práctica, de saber cómo aplicar principios generales a las situaciones particulares” (MacIntyre; 2006: 87).

Hay maneras diferentes de hacer las cosas, el ser humano es un cúmulo de estilos personales diferentes ya que es plural, pero “que lo humano sea irremediablemente plural, no implica relativismo” (Arregui; 2001:131). El fin de la razón práctica es la acción y por lo tanto su conocimiento sólo se establece en la misma *praxis*, que nos lleva a un “saber cómo”, Aristóteles lo señala de manera clara y contundente al referirse a la formación de las virtudes “lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo” (Ética Nicomáquea: 1103 a 30), la habilidad nace de la acción un saber que se construye en la propia acción así es un saber que guía e ilumina la acción misma desde su interior, la “razón práctica es una razón comprometida” (Arregui; 2008: 32), lo podemos ver de la siguiente forma, el conocimiento práctico no sólo es conocer las reglas sino sobre todo saber usarlas, no es la teoría de un método sino su aplicación concreta, lo que es una habilidad resultado de la conducta que no sólo es teórica, la racionalidad práctica es intrínseca a la acción misma se materializa en la *praxis*, en el obrar y hacer humanos.

Podemos señalar que desde la ética el valor se reflexiona desde la razón teórica pero solo se vive en la virtud que es razón práctica, de hecho consideramos que más que una ética de valores hoy necesitamos una ética de virtudes. Incluso dentro de los planteamientos aristotélicos la razón práctica se debe guiar por un tipo de deliberación muy particular, el silogismo práctico, compuesto en su premisa mayor por “un principio de acción en el sentido de que cierta clase de cosas es buena, conviene o satisface a cierta clase de personas. La premisa mayor es la afirmación, garantizada por la percepción, de que hay un ejemplo de lo que sea, y la conclusión es la acción” (MacIntyre; 2006: 84). El silogismo tiene toda una estructura deductiva que justifica o lleva a una determinada acción que se ha de realizar.

No sólo se habla de una razón, a su vez de razones que pueden ser tanto teóricas como prácticas en donde “la razón práctica es esencial y constitutivamente una razón situada” (Arregui; 2004: 236) que nos lleva a una toma de compromisos y de decisiones que siempre son diferentes por ser históricas y contingentes, “lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado”

(Gadamer; 2005: 353), la historia es la memoria del pasado de la humanidad. No existe la razón única y absoluta ya que nosotros somos históricos, somos en el tiempo nuestro tiempo que hacemos y que nos hace, que nos une a un pasado por la memoria y a un futuro por la expectativa quienes nos posibilitan nuestro ahora que es nuestro estar en donde se da nuestra identidad y diferencia, que es nuestro arraigo cultural ya que el estar de otros coexiste con nuestro estar, nuestro reconocimiento y el reconocimiento de lo diferente, aquí nos sabemos extranjeros semejantes a otros extranjeros con los que nos es posible interactuar por el camino de la conversación, que es el camino de lo intercultural.

Es pertinente en este sentido de extranjeros introducir el concepto de inconmensurabilidad que suele emplearse entre diversas culturas o épocas históricas que implican un aislacionismo o un relativismo, pero nuestra posición es acorde con la propuesta de Jorge Vicente Arregui (Cfr. 2004) así consideramos que la inconmensurabilidad no tiene por qué negar la comunicación intercultural o generar algún relativismo, para justificar su planteamiento Arregui retoma algunas tesis planteadas por Popper, Gombrich y Putman. Ya que parece que la inconmensurabilidad se presenta entre las diferentes manifestaciones culturales en las distintas épocas de la historia, en donde se carece de un denominador común presente en toda la humanidad y en cualquier época lo que hace imposible la comunicación entre las diversas tradiciones, sin embargo podemos hablar de ciertos aspectos universales de la humanidad, reacciones humanas universales, que abren la puerta de lo dialógico y que surgen de la tensión entre la satisfacción de nuestras necesidades biológicas y las formas culturales, lo que Gombrich plantea como identidad de estructuras biopsicológicas, ya antes su maestro Popper identifica la naturaleza humana con dotación genética, lo común a la humanidad. Putman por su parte critica que paradigmas o mundos conceptuales diferentes impliquen mundos distintos, “la relatividad conceptual no implica la existencia de mundos *diferentes* y que caben diversas descripciones de la *misma* realidad sin que por ello haya que comprometerse con un realismo metafísico que acepta la existencia de una realidad nouménica *por detrás* de nuestras descripciones” (Arregui; 2004: 259).

Ante la inconmensurabilidad Putman subraya la historicidad de los significados que varían de acuerdo a la modificación de las creencias, lo que no implica el cambio de referencia, de alguna manera siempre hablamos de lo mismo, así las tradiciones culturales diversas implican significados diferentes pero hablan de lo mismo. En la propuesta de Putman se presenta una cierta continuidad en el uso del lenguaje y posibilidades de traducción, lo que es incompatible con la inconmensurabilidad, que justamente plantea la imposibilidad de puntos en común. Putman señala que las descripciones del mundo son creaciones humanas y por ello hay pluralidad, nuestros criterios se deben continuamente de revisar lo que no implica relatividad conceptual.

La inconmensurabilidad nos plantea la imposibilidad de comunicación entre paradigmas rivales, pero por comunicable que parezca la ciencia moderna y la magia de los brujos de Catemaco podemos ver en ambos un intento por articular o construir una manera de comprender el mundo, una manera de entender su estar, una manera simbólica comprender, “aquí se hace imprescindible interpretar, para reducir la inconmensurabilidad de la comprensión de las culturas diferentes” (Beuchot; 2009b: 39), lo que vemos en el mito como la expresión de una forma simbólica que busca una comprensión y representación del mundo desde una determinada perspectiva que puede dialogar con otras tradiciones como se ha hecho desde nuestro modelo hermenéutico analógico desmitologizador, ya que “es difícil que una cultura, por sí misma y por sí sola, encuentre sus deficiencias, sus puntos ciegos; se necesita del diálogo con otra” (Beuchot; 2009b: 48), así desde la interculturalidad, que es superación de la inconmensurabilidad, se puede fomentar el enriquecimiento positivo de la cultura propia y ajena, lo que se deja ver de manera especial en el campo de lo educativo que no debe imponer una sola visión cultural en menoscabo o menosprecio de otras formas culturales distinta a la hegemónica, el aprendizaje siempre es crítico igual que la filosofía.

A diferencia de la visión moderna que es occidental y colonialista, nosotros desde el inicio de la presente investigación hemos tratado de dialogar con otra tradición que fue silenciada, la nahua, y una expresión simbólica que la modernidad planteó como superada e irracional, el mito, de tal manera que buscamos acercar lo que se invisibilizó e ignoró en la tradición eurocéntrica imperante, más allá de la continuidad de una sola perspectiva nosotros buscamos la fusión de horizontes gadameriana que es la confluencia o entrecruce de un intérprete con su horizonte puesto en duda y un horizonte alternativo que lo puede modificar e incluso ampliar su visión, no hay inconmensurabilidad, así “el concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más ampliada que debe de alcanzar el que comprende” (Gadamer; 2005: 375), el intérprete no es el mismo ante un horizonte diferente al propio al que trata de comprender, se ha ganado un horizonte, la visión se ha ampliado, “ganar horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos” (Gadamer; 2005: 375). En lo distinto encontramos lo propio cuando lo interpretamos desde el ejercicio de la conversación, en donde “la ausencia de una unidad común de medida no implica la imposibilidad de toda comunicación, la imposibilidad de hacerse cargo más o menos de cómo se ven las cosas desde otras perspectivas, y –en este sentido- de compararlas” (Arregui; 2004: 265), no porque el otro nos parece incomprendible de manera inmediata nos cerramos a cualquier forma de acercamiento y comprensión.

Ya hemos visto como diferentes culturas implican diferentes formas simbólicas que encuentran diversas formas de expresión, pues no hay un lenguaje o una razón únicas y

absolutas, no hay lengua sino lenguas, no hay mito sino mitos, no hay Filosofía sino filosofías, remarcamos de manera permanente la unión del conocimiento a lo cultural, del saber a su contexto, que no es un relativismo sino una pluralidad, que nos hablan de distintos *ethos* y cosmovisiones, que para tratar de entender necesitamos de diversos campos de la filosofía como son la hermenéutica, la antropología filosófica y la ética, lo que permite la comprensión de la existencia de diversos marcos conceptuales y nos lleva a la imposibilidad del pretendido objetivismo, la pretensión de un punto de vista absoluto, siempre que estamos frente a nuestro ser histórico ya que “no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella” (Gadamer; 2005: 344), en tanto históricos nos debemos de reconocer como contingentes y plurales, en un contexto que es nuestro horizonte, pues “el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición se encuentra en un perpetuo movimiento” (Gadamer; 2005: 375), al que nosotros damos sentido por la memoria, el horizonte es nuestra visión respecto a nuestro acontecer desde lo que nos constituye que siempre se debe de ampliar en su comprender, así “la tradición ha de ser vista como algo vivo y dinámico, con lo cual se puede dialogar, criticar de modo racional y ampliarse, promoverse o mejorarse” (Beuchot; 2009a: 71), al permitir la crítica en nuestra propia tradición estamos en condiciones de poder criticar aquellas tradiciones ajenas a nosotros lo que permite una relación intercultural en la medida en que se permita el respeto y la aceptación de lo diferente.

El tipo de racionalidad postulado y defendido en la modernidad tiene ciertos alcances pero que se quedan limitados por el objetivismo y empirismo extremo, nosotros vemos los límites de la razón moderna y su aplicación en la ciencia con su pretendido método que se expresa en una interpretación representacionista del conocimiento que se basa en la observación y la experimentación para establecer leyes, que consideran que el conocimiento es una copia mental de la realidad, el texto del mundo se lee desde sus caracteres matemáticos que sólo ofrecen una visión, se da un objetivismo extremo, hay una sola representación verdadera, hay un solo camino al conocimiento, la verdad en estos términos es univocista y la pluralidad queda erradicada en estas condiciones, aquí nos encontramos ante lo inconmensurable. Pero la verdad no sólo puede entenderse como adecuación sino como reflexión, incluso como diálogo, en donde se considera lo plural pues hay diversidad tanto en los lenguajes como en las redes conceptuales o formas simbólicas que son plurales, el mismo símbolo es plural y polisémico, en su decir abarca diferentes aspectos de nuestro ser cultural por eso nos invita de manera permanente a la interpretación que es comprensión de su naturaleza que es polisémica.

La adquisición del lenguaje nos abre a la realidad lo que implica un pluralismo, si bien Aristóteles (Cfr. Política I, 1) nos recuerda que el hombre es el único de los animales que tiene el don del lenguaje “pero por natural que sea su capacidad de hablar sólo se actualiza culturalmente, pues sólo se puede hablar en una lengua concreta y

determinada, y toda lengua es cultural” (Arregui; 2001:125), al señalar que el hombre está por naturaleza dotado de lenguaje quiere decir que es el único animal capaz de aprender una lengua que es anterior a él y que siempre es cultural igual que el mito, “siempre que tropezamos con el hombre lo encontramos en posesión de la facultad del lenguaje y bajo la influencia de la función mitopoyética” (Cassirer; 1968: 95). Ya hemos visto que hay diversos modos de abrirse a la realidad, hay diversidad de formas simbólicas e incluso una misma forma simbólica puede manifestarse de distintos modos tal es el caso del lenguaje que es plural, no existe la lengua existen las lenguas igual que no hay el mito sino los mitos, “en la mente primitiva el mito y el lenguaje constituyen, como si dijéramos, dos hermanos gemelos” (Cassirer; 1968: 96) de tal manera que “el lenguaje y el mito, son especies próximas” (Cassirer; 1968: 95).

Si bien hay una pluralidad de descripciones del mundo, hay pluralidad de horizontes, lo que no equivale a decir que todas las descripciones de la realidad son igualmente verdaderas, o tienen el mismo valor de conocimiento, ya que cada descripción obedece a reglas diferentes, lo que permite el reconocimiento de lo plural más allá del relativismo, puesto que “somos los seres humanos los que fabricamos para nuestro propio consumo descripciones de la realidad para poder orientarnos en el mundo” (Arregui; 2004: 265), que es nuestro estar y que nos habla de la multiplicidad de los significados que vamos construyendo y que son en sí mismos conocimientos, conocimientos que nos abren la posibilidad del pluralismo que podemos llevar al plano de lo cultural y de lo simbólico, así se supera el representacionismo marcadamente moderno que tiene en su base una epistemología dual de sujeto y objeto.

El mayor peligro del relativismo, diferente al pluralismo, es que termina en un encasillamiento, en un determinismo y univocismo extremo que se queda encerrado en sí mismo “y ese dogmatismo disfrazado resulta doblemente peligroso: en su presunta tolerancia oculta el mayor de los totalitarismos” (Arregui; 2004: 270). En el relativismo las diferentes culturas y tradiciones son monadas en donde no hay la posibilidad de diálogo entre lo propio y lo ajeno, se presenta la inconmensurabilidad, no hay posibilidad de interculturalidad, ya hemos visto de manera abundante el peligro de una visión homogénea y la imposición de un solo modelo de razón, logocentrismo moderno occidental capitalista, y de una sola idea de la condición humana como la eurocéntrica, el mismo peligro se encuentra en el relativismo cultural que concede el mismo valor a las diferentes tradiciones y expresiones culturales aquí el clima de respeto y aprecio por lo diferente termina en un “todo vale igual”, “todo es valioso”, “todo es verdadero”, lo que elimina cualquier análisis crítico, cualquier posibilidad de llevar a cabo una crisis cultural ya que todo es verdadero y valioso en el mismo nivel.

De hecho una crisis cultural no necesariamente es negativa para la vida de la cultura ya que por un lado se pueden cuestionar valores diferentes a los propios o nuevos valores

que se presentan en nuestra cultura lo que es una ética y una axiología que busca el diálogo entre sujetos, que crece hasta ser un diálogo entre culturas que tratan de escucharse tal vez en principio de manera imprecisa y con errores, con muchos equívocos y ambigüedades propias de intentar traducir cada una de sus formas simbólicas, pero suficiente para generar el respeto y la aceptación de lo distinto a lo propio, en especial en el campo de la moral y la ética, “se busca una actitud de respeto hacia las diferencias, pero equilibrada por el respeto a las semejanzas, incluso a la igualdad, brindada por la equidad o justicia” (Beuchot; 2009a: 75). Las crisis culturales pueden ser espacios de cambio y renovación a veces necesarios o empujados por circunstancias ajenas a la propia cultura, claro que aquí se debe tener cuidado de no vulnerar o hacer desaparecer las tradiciones y los valores de las minorías, que generalmente son los grupos más débiles, de nuevo se hace necesaria la apertura al diálogo, en especial ante la tendencia global del neoliberalismo y su antropología del consumo y la vida líquida.

Una visión relativista nos deja atrapados en nuestros propios marcos de referencia y nuestras formas simbólicas, pero la inconmensurabilidad desde la propuesta de Jorge Vicente Arregui no niega zonas de encuentro, no niega la discusión, lo que se niega es la existencia de estándares absolutos de racionalidad que aniquile todas las diferencias de distintas tradiciones culturales, hay una crítica directa al logocentrismo moderno, diferente al pluralismo que habla de razones y no de razón, no *logos* sino *logoi*, se reconoce que cualquier expresión de la razón siempre es situada, hay posibilidad de diálogo entre razones lo que afirman Putman y Arregui, diálogo entre culturas “un diálogo intercultural, un tratar de colocarse entre las diversas particularidades que están entrelazadas de múltiples maneras, pues nuestro mundo no es un mosaico de culturas encerradas en sus propios límites, aunque tampoco sea un espacio homogéneo en que la gente se autodefina como individuos atómicos” (Arregui; 2004: 272). La posibilidad del diálogo entre culturas es posibilidad de comunicación y comprensión, la interculturalidad que permita la crítica de lo propio y lo diferente.

4.3.6 DERECHOS HUMANOS Y MESTIZAJE

La cultura en que nos encontramos a su vez forma parte de un amplio grupo de culturas que de una u otra manera interactúan, más aún en nuestro contexto y sus procesos de comunicación, lo que da riqueza a nuestro horizonte pero también es fuente de conflicto y desconcierto, ya que hay elementos que podemos aceptar de otras tradiciones pero también elementos que podemos rechazar, tal es nuestro ejercicio crítico desde la filosofía y la cuestión de la multiculturalidad, en donde se debe buscar minimizar el conflicto y maximizar el diálogo o mejor dicho de un conflicto sano puede surgir un diálogo constructivo y edificante que permita la interacción cultural que es interculturalidad, en especial después de ver los peligros de una monocultura y el

relativismo cultural, el límite que se propone en medio de estos dos extremos, apoyados en la propuesta de la hermenéutica analógica, son los derechos humanos en donde “entendemos por derechos humanos los derechos que el hombre tiene por el solo hecho de ser hombre” (Beuchot; 2009b: 135) que en principio reconoce la dignidad humana que todos las personas tenemos por igual, si bien el concepto nos remite a la cultura occidental ello no implica que se dé la imposición de una sola perspectiva y un sólo criterio, el debate que tenemos ante nosotros es “el derecho a la igualdad y el derecho a la diversidad, y tenemos que equilibrarlos proporcionalmente” (Beuchot; 2009a: 25), hoy podemos dialogar y reflexionar sobre las prácticas culturales que favorecen o van en contra de los derechos humanos desde un ejercicio hermenéutico que supere el relativismo, en donde todo se valora como igual, y el absolutismo, con su pretendida universalidad, sin embargo ambos extremos son necesarios en la construcción del diálogo sobre derechos humanos entre diversas culturas, que se deben de buscar en la proporción adecuada dentro de un relativismo moderado que nos habla de un tipo específico de interpretación, pues “una hermenéutica sin cierta universalidad ética, es ciega; pero sin cierta diversidad cultural, está vacía” (Beuchot; 2009a: 20).

Cuando las diferentes culturas se ven obligadas a convivir, ya sea por cercanía de una con otra o porque habitan un mismo país se presentan crisis en cuanto al ejercicio de derechos fundamentales, como los derechos humanos en donde se debe buscar salvar el pluralismo sin perder el universalismo “no es necesario renunciar a toda universalidad para salvaguardar las particularidades, ni es necesario sacrificar lo particular para asegurar algo de universalidad” (Beuchot; 2009b: 140) lo que implica un ejercicio de *phronesis*, de prudencia, que es la sabiduría práctica que nos permite actuar de acuerdo a la exigencia del caso particular que enfrentamos, nos permite ir de lo universal a lo particular y de lo particular a lo universal. Así se permite que además de encontrarnos dentro de una determinada cultura se pueda hablar con otras culturas, podemos interactuar con ellas por el camino de la conversación, podemos salir de nuestro contexto e intentar una aproximación a lo diferente, a lo que es extraño en principio, a un extranjero semejante a nosotros que también nos reconocemos y somos extranjeros, tenemos que defender lo diverso y no verlo como una amenaza o un peligro a lo propio, podemos estar abiertos a lo plural pero sujetos a un límite lo que nos permite evitar el relativismo, claro que es muy difícil entender las formas simbólicas de una cultura en la medida en que las entiende y las vive el miembro de esa cultura, pero no es del todo incomprensible o inconmensurable, siempre nos queda el camino del diálogo desde lo plural para poder interpretar y tratar de comprender al otro, al que es extranjero como uno lo es también.

“Toda cultura tiene derecho a defenderse, a preservar su desarrollo y hacerlo prosperar. No sólo a resistir, sino a subsistir” (Beuchot; 2009a: 41), incluso a vivir de manera digna, en la medida en que se respete el límite que significan los derechos

humanos, lo particular de cada cultura se potencia sin perder la universalidad de los derechos humanos, tanto para el individuo como para el grupo, y que cada cultura permita la crítica para quitar o modificar aquello que trasgrede o es contrario a dichos derechos, así lo propio sigue presente en lo común que permite el respeto a lo diferente que no se debe perder en la identidad que desde esta perspectiva abre la posibilidad de la pluralidad y que pide para su interpretación un modelo hermenéutico como el que hemos trabajado desde el análisis de los mitos y que nos permiten el diálogo y la comprensión con el otro, así “sin renunciar a los derechos humanos individuales se den derechos humanos colectivos, que hagan justicia a las necesidades y legítimas aspiraciones de los pueblos, que son diversas” (Beuchot; 2009a: 97), consideramos que de esta manera queda superado el dilema entre universalismo y particularismo, ya que podemos aspirar a tener derechos humanos individuales y comunitarios, con un predominio de estos últimos, estamos ante la identidad en la diferencia.

En la cuestión sobre los derechos humanos además de un modelo hermenéutico necesitamos de un modelo de ser humano una antropología que sea acorde con la idea de derechos humanos lo que encontramos en el personalismo analógico icónico que hemos trabajado desde el apartado 4.3.1 ya que ve al hombre como ícono del universo, microcosmos que es reflejo del macrocosmos, todo el mundo natural está contenido en el ser humano quien es ícono de los distintos reinos naturales, no sólo soy semejante al otro también me asemejo a lo otro y ambas semejanzas son necesarias para pensar y educarnos en el respeto y la promoción de los derechos humanos, que en principio reconozca la dignidad humana que viene de nuestra condición natural antes de la construcción cultural, pues “la dignidad es el valor superior del hombre y se refleja en sus actos, y en especial en el ejercicio de su racionalidad y libertad. El hombre libre, dueño de sí, capaz de dirigir su vida, goza de dignidad, de una excelencia en el ser” (G. Amilburu; 2018: 87), al reconocer en el ser humano su dignidad estamos en condiciones de reconocer los derechos que le son propios, los derechos humanos.

En el personalismo analógico icónico se reconoce que en nuestra condición humana se dan cita lo natural y lo cultural, “el hombre tiene una base biológica innegable. Pero desde ella se muestra la presencia de la intencionalidad” (Beuchot; 2004a: 13), lo biológico y lo simbólico ya que vamos de nuestras intencionalidades básicas a las más complejas y es aquí donde encontramos el límite de los derechos humanos en nuestra relación con lo otro y no solo con el otro, ya que la cultura y sus formas simbólicas son la manera en que el ser humano busca enfrentar la naturaleza entonces cada cultura a la vez que debería escuchar a otras culturas también debe de escuchar a la naturaleza, así podemos entablar un diálogo con el otro y lo otro, mi responsabilidad no llega sólo a mi semejante también soy responsable ante el mundo de la naturaleza que a su vez nos abre al pluralismo y la interculturalidad, que puede llegar a la transculturalidad, pues es con las otras culturas con las que comparto el mismo mundo natural y con el que las otras

culturas como la propia se relacionan de manera simbólica, nos encontramos ante una propuesta de derechos humanos que reconocen en el otro su dignidad, pero también deben otorgar esa dignidad a lo otro, mi responsabilidad ante lo humano y lo no humano, tal es el reto de la ética a inicios del milenio.

Las posibilidades de comunicación actual y los procesos de mercado sin duda nos han hecho conscientes de que vivimos en un mundo multicultural que sólo es intercultural en la medida en que abra la posibilidad del diálogo que reconozca lo propio y lo diferente desde el respeto mutuo, que puede llegar a la transculturalidad en tanto viva los acuerdos fruto del diálogo entre diversas culturas, lo que es posible desde el espacio del debate desde nuestra individualidad en aras de una colectividad que respete los derechos humanos, en donde se debe de buscar “su matización o diversificación lo más que sea dable, pero siempre sin romper la tensión hacia lo universal que ellos mismos tienen, pues lo universal velará por sí mismo, pero lo particular es más delicado y fino, y, por lo mismo, más susceptible de quebrarse y perderse” (Beuchot; 2009b: 143). Lo que nos invita a no dejar de ver su dimensión histórica, las estructuras sociales, económicas y políticas en que aparecen, por eso se debe atender al contexto y a las situaciones particulares y concretas, que nos hablan de su expresión cultural en lo simbólico que siempre es múltiple en las formas de relación del ser humano con el otro, ya no se defiende una definición esencialista de cultura encerrada en sí misma, una cultura puede interactuar y comunicarse con otra.

Las formas simbólicas que componen una cultura están abiertas a la interpretación y por consiguiente a la crítica lo que es posible sólo en un espacio de pluralismo cultural, en el reconocimiento del otro, que nos permite superar la perspectiva homogenizante de la globalización por el camino del mestizaje, es pertinente detenernos aquí en una propuesta que nos puede acercar a la educación, el diálogo intercultural y el respeto a los derechos humanos que es la del barroco, no entendido solo como un estilo artístico determinado sino como el comportamiento cultural de una época, que nos habla de lo mestizo, del mestizaje, con lo que se busca superar el relativismo y el absolutismo cultural y acercarnos al diálogo intercultural, podemos dialogar con otras culturas, en donde se reconoce la particularidad, contingencia y finitud de los interlocutores, “no se trata de negar al individuo, sino de asegurar su autodeterminación en el marco de la coexistencia con la mayor diversidad social posible” (Arriaran; 2008: 83). No hay necesidad de un modelo único de racionalidad que nos lleve a la defensa de la monocultura como se ha pensado desde la visión hegemónica del logocentrismo moderno, como no hay necesidad de un lenguaje único para posibilitar el diálogo, la conversación o la comunicación en el ser humano es suficiente con la posibilidad de que algunos miembros de la comunidad que conozcan ambas lenguas y puedan ejercer el difícil y nada simple oficio de la traducción que es propiamente el ejercicio hermenéutico

para generar mestizaje, lo que ha ocurrido en México en especial con el caso de la Malinche y su trabajo de traductora.

Cada cultura tiene el derecho de conservar su propia simbolicidad y a interactuar con otras culturas en busca del bien común a través del mestizaje que no sea violento ni impositivo sino respetuoso de la pluralidad tanto en lo diferente como en lo semejante de cada una de las expresiones simbólicas de las diversas culturas. “El pluralismo sostiene la convivencia pacífica y respetuosa de las culturas en los senos de los estados. Dentro de ellos, las culturas interactúan y se enriquecen, a la vez que se corrigen unas a otras” (Beuchot; 2009a: 58), en tanto que se respeten los derechos humanos y que identifiquen aquello que los trasgreda para que sea modificado o erradicado de acuerdo al caso específico, así los derechos humanos que buscan la justicia se armonizan con los ideales de vida buena, pues “la justicia sin ideales de vida buena está incompleta, no basta, no llena” (Beuchot; 2009a: 44).

Los derechos humanos en su carácter de universales son un criterio para someter al análisis las leyes, costumbres y valores tanto de nuestra cultura como las otras culturas y reconocer lo que hay de aceptable pues favorecen los derechos humanos o erradicar aquello que vaya en contra de los mismos, así podemos pensar el bien común desde el multiculturalismo que ahora pensamos desde lo plural y lo intercultural que es dialógico y que nos muestra lo valioso de las diferentes formas simbólicas propias de la condición humana, de nuestro estar, que por su naturaleza es dinámica y por consiguiente diferente entre grupos, individuos y situaciones que podemos interpretar desde sus expresiones culturales lo que permite el respeto a la diferencia desde nuestra identidad que también se debe de someter a la crítica de esta manera será posible una “educación intercultural [que] no se quede en la importación e impostación de contenidos culturales superficiales, se ha de buscar la manera de llegar a los estratos más hondos de las culturas, mediante la interpretación de símbolos-iconos de las mismas y comunicándose al nivel de ellos” (Beuchot; 2009b: 81), lo que es el camino del mestizaje más allá de la imposición de una cultura o de la desaparición de alguna cultura, lo que se verá muy favorecido desde una educación intercultural que debe de considerar “ciertas virtudes indispensables para la convivencia pluricultural, como son el respeto y el reconocimiento. [Que] están conectadas con la solidaridad y la amistad social, es decir, con una especie de generosidad para aceptar al otro, al diferente, al que pertenece a otra cultura distinta” (Beuchot; 2009b: 145), tal es el nuevo sentido con el que podemos hablar de fraternidad en el siglo XXI, idea muy clara e interesante en la propuesta de hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Oses (Cfr. 2003) quien nos habla de una hermandad universal, hermandad humana, desde una mitología que es fratriarcal expresada en la hermandad cristiana, lo que es distinto al mito matriarcal o patriarcal.

Desde una autoevaluación de nuestra cultura podemos voltear y dialogar con otras culturas, así entre los valores propios y ajenos podemos encontrar lo universal de los mismos tratando de respetar lo más posible las particularidades, en donde nuestro horizonte de comprensión y de límite se encuentra en los derechos humanos lo que es el sentido de la analogicidad que “es lo universal referido a lo particular de modo que no pueda prescindir de sus diferencias. Pero por lo mismo, es también la relación de lo particular con lo universal, de modo que lo particular cobre sentido por su referencia al universal en el que encuentra su sitio y su contexto” (Beuchot; 2009a: 66). De esta manera nuestra cultura y aquellas que son ajenas a la propia encuentran su sitio en el mapa de lo multicultural llamado al mestizaje, dentro de un clima de respeto por lo diferente empezando por sus formas simbólicas que son sus expresiones culturales y que tienen por límite el respeto a los derechos humanos, por supuesto reconocemos que el conflicto entre culturas no se pueden resolver de manera completa, pero si se da la apertura al diálogo, a la escucha del otro podemos acordar ciertos consensos y compromisos, que sin duda serán contingentes e históricos, incluso limitados, pero es suficiente para empezar a generar espacios de aceptación de lo distinto e incluso de integración de lo distinto en lo propio o de lo que nos es propio en lo distinto, pasamos de la interculturalidad a la transculturalidad, podemos abrirnos al mestizaje con el extranjero semejante a nosotros ya que también somos extranjeros, ambos peregrinos de un mundo común al que pertenecemos y sin embargo dicho mundo no pertenece a nadie de manera exclusiva y única, así “se sostiene que el multiculturalismo de nuestras sociedades es en sí mismo un valor, las cosas discurren de diverso modo porque ya no se trata sólo de *tolerar* el hecho ineludible del multiculturalismo de nuestras sociedades, como un mal menor que no hay más remedio que soportar, sino más bien fomentarlo como un bien positivo” (Arregui; 2001:113), aquí se vuelve necesario el diálogo abierto y respetuoso de la diferencia, que permita la aceptación del otro distinto a mí, de hecho el diálogo como ejercicio del “trabajo de traducción intercultural se desempeña en grupo, de manera anónima e informal en interacciones dominadas por la oralidad” (De Sousa Santos; 2019: 64) tal es el caso de las primeras narraciones míticas que se transmiten de generación en generación y en donde “los contadores de historias son siempre coautores de las historias que oyeron contar a sus antepasados” (De Sousa Santos; 2019: 98) la fuerza de lo simbólico se transmite en principio por la vía de la oralidad que tiene como una de sus expresiones fundamentales la conversación.

Hay un debate permanente en torno a los derechos humanos, ello se debe a que el ser humano es plural y es histórico, siempre hay algo que decir sobre su condición en el mundo e incluso en su relación con éste, su responsabilidad no sólo es con el otro también con lo otro, necesitamos una hermenéutica que nos abra a la interpretación y una ética que guie nuestras acciones en la búsqueda de la plenitud humana, en la búsqueda de la realización de nuestras intencionalidades más elevadas, nuestras más íntimas aspiraciones, como lo es nuestra intencionalidad ontológica, sin descuidar

nuestras intencionalidades biológicas básicas que en principio se deben cubrir, además debemos apoyarnos en la historia para aprender de aquellas experiencias pasadas que buscaron la justicia y así plantear los derechos fundamentales del hombre para evitar holocaustos y genocidios como sucedió en América y los pueblos originarios.

La definición de barroco aplicado a todos los aspectos de la cultura humana en especial para América Latina resulta muy estimulante, como lo señala Samuel Arriarán, ya que “representa sin duda un nuevo espíritu de negación de los valores de la primera modernidad renacentista. Esta negación implica dudar de la fe en la razón y en la creencia de las posibilidades ilimitadas del ser humano” (2009: 130), elementos que a lo largo de nuestra investigación se han puesto de manifiesta y se han abordado, en particular cuando se tocó la cuestión de una ética de respeto al otro y lo otro. El barroco es una reacción frente al espíritu renacentista lo que nos permite hacer una lectura crítica de sus propuestas, en especial porque hay una clara oposición al orden de la razón, logocentrismo moderno europeo, y una apertura al mestizaje como algo positivo que podría llevarnos a la desaparición de los conflictos raciales, “vemos que el problema actual es una cuestión de mestizaje, de mestizaje no tanto racial como cultural” (Beuchot; 2009a; 61).

En México durante el barroco se buscó la convivencia de razas, claro que la raza indígena se encontraba oprimida e incluso se buscaba su desaparición, sin embargo logro pervivir a pesar de las condiciones y el continuo intento de genocidio, haciéndose presente en la cultura que nacía, que no era indígena ni española, se presenta el mestizaje que es muy claro en el arte de la época pero que también encuentra manifestaciones en lo religioso, lo político y el pensamiento en donde encontramos lengua, comida, ropa, costumbres nacidas del mestizaje, de hecho “la analogía antropológicamente, tendría que ser mestizaje...en muchos momentos de la historia se vio ese mestizaje, no sólo étnico, sino sobre todo, cultural, y hasta filosófico” (Beuchot; 2009b: 71).

El mestizaje es algo positivo si lo pensamos desde la riqueza de nuestras formas simbólicas expresadas en la diversidad cultural que nos conducen a la pluralidad e interculturalidad en la medida en que generamos diálogo entre culturas, pero “el diálogo mismo presupone el pluralismo, pues donde no lo hay éste el diálogo no tiene lugar” (Beuchot; 2009b: 71). La propuesta que encontramos desde el modelo barroco es el mestizaje cultural que tiende a la interculturalidad, lo que se levanta como una opción distinta a cualquier tipo de fundamentalismo o de tiranía o violencia epistémica, así “las nuevas investigaciones sobre el barroco tienden a resaltar más las expresiones del cuerpo y del mito, la fiesta y lo no racional, lo simbólico y lo imaginario” (Arriarán; 2009: 146), por lo tanto, el barroco es un comportamiento cultural con una propuesta de racionalidad diferente a la moderna, o mejor dicho no es la razón moderna clara y distinta el logocentrismo de la modernidad colonialista y capitalista, no fue extraño que

el barroco reacciona contra la burguesía ilustrada, como hoy el barroco nos puede ayudar en el ejercicio crítico ante cuestiones como los procesos de globalización y la aparición de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación que nos llevan al planteamiento de un pensamiento hegemónico, diferente a un proceso de aceptación de diversas culturas que buscan el diálogo intercultural que les permitan el reconocimiento y la solidaridad de unas con otras, en donde sea posible la honestidad dialógica en medio del pluralismo, que busca el mayor respeto de las diferencias culturales pero sin dejar de ser crítica de las mismas cuando vayan en contra de la dignidad humana presente en los derechos humanos, pues “por su propia naturaleza, todo ser humano es digno, tiene dignidad: a esa dimensión se le denomina *dignidad ontológica* o constitutiva” (G. Amilburu; 2018:87). Todo ser humano por el simple hecho de serlo ya tiene dignidad. María García Amilburu también nos habla de “dignidad moral” que hace referencia a la dignidad como valor que se pierde o aumenta como consecuencia de nuestros actos libres. Cuando hablamos de la dignidad en nuestra investigación nosotros nos referimos a la dignidad ontológica.

Desde una hermenéutica y un *ethos* barroco se puede pensar el mestizaje multicultural que nos lleve a la construcción de una sociedad basada en el pluralismo que permita la enseñanza intercultural que es diálogo intercultural y que respete la dignidad humana, justo porque como se ha visto que no hay *logos* sino *logoi*, no hay razón sino razones, el barroco representa una racionalidad distinta al logocentrismo moderno occidental que no es aniquilación de las diferencias culturales o la imposición de un sólo modelo de cultura sino una propuesta abierta desde la posibilidad del mestizaje, que nos de la posibilidad de unir *logos* y *mithos* tan separados y colocados de manera antagónica en la visión moderna que se impuso de manera violenta cerrando el camino de la interpretación y el diálogo, el camino de la hermenéutica, ya que para el ejercicio de la misma se requiere de un tipo de ser humano particular, “hombres conscientes de su vocación de comprensión –dada en un proceso arduo y sostenido-, que tratan de profundizar cada vez más; hombres que viven el límite entre lo particular y lo universal, lo contingente y lo necesario, lo inseguro y lo cierto” (Beuchot; 2009a: 87), lo que no es relativismo pues siempre es vivencia en el límite que para la multiculturalidad tiene como ancla los derechos humanos.

A partir de la posibilidad del mestizaje se abre la posibilidad de una educación intercultural en donde se puede pensar la diferencia cultural y el bien común “no se trata de seguir impulsando pedagogías falsamente igualitarias, sino de desarrollar propuestas fundamentadas en la diferencia” (Arriarán; 2008: 84). Nosotros ofrecemos un camino en lo educativo y la comprensión del otro a través de lo mítico ya que “el análisis de los mitos puede ser entonces una perspectiva complementaria para poder plantear el problema de la educación multicultural como problema de diálogo en función del mestizaje y el cruce intercultural” (Arriarán; 2009: 200), además de permitir un mayor

acceso al conocimiento y a las herramientas para su análisis pues la interculturalidad es de hecho la posibilidad de diálogo entre culturas, lo que significa un paso adelante del mero hecho de la coexistencia de varias culturas en un mismo espacio, vamos de la multiculturalidad a la interculturalidad con la idea de la transculturalidad en donde se recogen los frutos del diálogo intercultural en la conformación de una nueva comunidad que ahora es mestiza, debido a que “en el barroco, el sujeto es concebido como más dependiente de los demás. El que se aparta del grupo se pierde; el que se sale de la tradición sin apoyo argumental intersubjetivo, puede caer en un callejón sin salida” (Beuchot; 2009b: 107). Con estos elementos podemos entender el sentido de utopía en el barroco que permite construir otras imágenes del mundo que hace posible el respeto y la aceptación del otro, como otro diferente a mí pero al que me puedo acercar por el camino de lo dialógico, lo que contradice un sistema educativo que busca homogenizar y uniformar con un pretendido igualitarismo tanto a docentes como alumnos sin atender a las realidades y contextos sociales de cada uno.

En algunos casos es el profesor el que no tiene las herramientas educativas para poder atender las diferencias culturales así se termina queriendo hacer desaparecer cualquier diferencia y evitando la diversidad para imponer un solo modelo de cultura, sin embargo el maestro tiene “una obligación de responsabilidad muy grande de interpretar a sus alumnos, para ver cuáles son sus necesidades y deseos o expectativas... Mucho más necesaria se hace esa interpretación cuando se trata de una educación pluricultural e intercultural” (Beuchot; 2009b: 39). En muchos casos, si bien no se desconoce el pluralismo se trata de ignorar o invisibilizar, a veces con la máscara de la igualdad, lo que va en contra de una educación que reconoce la existencia de varias culturas en especial en nuestros contextos y países, “puede defenderse que el multiculturalismo es, en sí mismo, un valor, entonces no se trata simplemente de que el estado deba respetarlo creando, por ejemplo, una pluralidad de escuelas correspondientes a cada tradición cultura” (Arregui; 2001:114), ya que semejante política en materia educativa lo que provocaría sería el separar y aislar las diversas tradiciones, generando el aislamiento cultural y no su integración.

“Hay que pensar y revalorar el proceso histórico del mestizaje. América Latina es una sociedad multicultural. En este sentido ya no pueden sostenerse enfoques simplistas o liberales” (Arriarán; 2009: 181), nuestro horizonte se puede ampliar por el camino del mestizaje que es mezcla de identidades, hay hibridación cultural lo que es necesario en un mundo plural que genere los espacios suficientes para que se recuperen y potencien las identidades culturales locales que sin duda serán motivo de conflicto pero “el barroco no es reduccionista. Permite el conflicto. No le tiene miedo, lo aprovecha. Incluso, vive de él” (Beuchot; 2009b: 108), una idea cercana a la dialéctica de Heráclito, claro que la relación de las culturas debe de encontrarse mediada por el diálogo que respete en principio los derechos humanos y busque disminuir e incluso hacer desaparecer

cualquier tipo de conflicto cultural que vaya en contra de la dignidad humana. No hay una cultura que se impone con un carácter universal sobre las demás pero no todas las culturas son iguales desde sus particularidades, sin embargo “en la medida en que la realidad social del mundo contemporáneo se orienta por el multiculturalismo, no podemos negar ni reprimir nuestra conciencia universalista ni nuestra propensión particularista” (Arriarán; 2009: 192). El equilibrio entre lo universal y lo particular en las distintas culturas es un ejercicio de prudencia que nos permita atender lo propio de cada caso y lograr un determinado universalismo desde nuestras particularidades culturales, dejar dialogar lo propio y distinto en un intento por comprenderse.

Tenemos varias tareas pendientes en la investigación de una educación multicultural que busca ser intercultural, en principio, como se ha señalado en nuestros apartados anteriores, al lado de lo educativo debemos buscar una antropología que sustente y que permita el diálogo entre culturas, sin duda la antropología simbólica desde el personalismo analógico icónico es un campo de cultivo de oportunidades para que las distintas culturas sean conscientes de sus interacciones e influencias mutuas que se presentan no sólo a nivel de las formas simbólicas como la lengua, el arte o la ciencia, además en nuestras intervenciones en el mundo natural que repercuten de manera decisiva en la vida de los otros, la ciencia y la tecnología, al intervenir en lo otro los otros se ven afectados de manera directa o indirecta, lo que hacemos o dejamos de hacer en el mundo natural tendrá un impacto a largo, mediano o corto plazo, lo que hoy nos invita al debate crítico y al enfrentar la situación más allá de la mera razón instrumental o desde una sola perspectiva que siempre limita cualquier horizonte de comprensión.

Después de reconocer lo limitado del logocentrismo moderno que fue sígnico debemos considerar la posibilidad de abrir nuevos procesos simbólicos, “con la hermenéutica se puede entender mejor el proceso educativo como acción simbólica” (Arriarán; 2009: 209), como lo es el espacio mítico y como se ha hecho desde el análisis de los mismos a partir del modelo hermenéutico analógico desmitologizador, podemos generar espacios de diálogo que nos permitan una mejor comprensión del otro y de lo otro en donde encontramos nuestra propia comprensión en los aspectos fundamentales de la existencia humana y que nos den la posibilidad de vivir en un mundo intercultural que respete el mundo natural, acelerado por los mecanismos de interacción e intercomunicación humana hoy vigentes.

Por el camino de la interculturalidad podemos iluminar la axiología, si bien no hay una tabla de valores absoluta que contenga todos los valores y sus particularidades, ello no significa que “la inconmensurabilidad de los valores de otras sociedades con los de la nuestra no les conduce al relativismo sino que les insta a considerar que la vida permite una pluralidad de valores” (Arregui; 2004: 274). Los valores que son posibilidades genuinamente humanas y nuestras prácticas particulares en lo moral vía las virtudes que

son históricas y contingentes con sus propias tonalidades culturales, como es la magia o la adivinación presentes en distintas tradiciones, las posibilidades de comprensión en el ser humano son lo que permite reconocer lo plural, ya que es apertura y enriquecimiento de lo que pudo haber sido, diferente al relativismo que sólo se queda encerrado en sí mismo, igual que los absolutismos que sólo tienen una sola perspectiva.

“Mantener que no existe el supersistema de valores englobante de todas las posibilidades humanas no implica admitir que todo vale, de la misma manera que comprender algo como *humano* no implica aceptarlo” (Arregui; 2004: 276), lo que abre la puerta de poder analizar, criticar y condenar algunas prácticas culturales que en principio piden un ejercicio de interpretación, un análisis hermenéutico en el contexto en que se presentan, no todas las pautas de vida son igualmente válidas, la pluralidad no es arbitrariedad sino ausencia de los absolutismos y relativismos, pues nos enfrentamos a la pluralidad de formas en que el ser humano ha buscado y sigue buscando la plenitud que es la realización de su intencionalidad ontológica, nuestra peculiar manera de realizar nuestro ser en nuestro existir que siempre es histórico, desde nuestra memoria entendemos nuestro estar, y “una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones” (Gadamer; 2005: 376), lo que no es tarea simple ni fácil, así “Gadamer ha insistido que la hermenéutica se plantea la pluralidad de las lenguas y las tradiciones” (Arriarán; 2009: 99), que nos permite la interculturalidad que sólo es posible desde el diálogo en donde me reconozco al reconocer al otro, en lo que es diferente a nosotros pero también semejante, por eso es posible hablar de derechos humanos entre seres humanos semejantes y plurales.

Desde la propuesta de Jorge Vicente Arregui, nosotros hemos pensado no una racionalidad sino distintas racionalidades en la modernidad misma encontramos una propuesta de racionalidad diferente en la propuesta del barroco, no hay una razón sino varias razones, que nos hablan de una pluralidad expresada en las distintas formas simbólicas en general y de manera particular desde el mito, en nuestro caso el náhuatl que hemos comparado y trabajado en las diversas culturas que permiten orientar el saber de lo humano y su condición histórica desde una perspectiva que es filosófica, hermenéutica, antropológica y ética, en donde reconocemos que no hay “una naturaleza humana que funcione como *sustrato* común a las diferencias culturales, ni cabe, por consiguiente, establecer una educación fundada sobre tal naturaleza uniforme” (Arregui; 2001:113), hoy podemos hablar de una educación intercultural que haga posible el reconocimiento y respeto del otro y lo otro, lo que además es un sendero diferente al trazado por la modernidad occidental, el proyecto iluminista de la ilustración y el proyecto de una razón tecnocientífica que ha empobrecido lo simbólico en favor de lo sígnico, empobreciendo y limitando nuestro horizonte de comprensión, llevándonos al desencanto del mundo, que justo plantea la posibilidad de una homogeneidad cultural,

diferente a la propuesta del barroco que nos invita al mestizaje y al diálogo intercultural, lo que nos lleva a la comprensión de otros horizontes.

Ante una visión monocultural nosotros invitamos a considerar el mito, retomar la tradición mítica, que no es sólo reconocer el valor de lo sagrado y de lo que en él se narraba es volver a “un “principio esperanza” depositado en aquellas tradiciones premodernas que buscaron proyectar una narrativa liberadora como alternativa a la razón positivista” (Arriarán; 2009: 107), tal es el esfuerzo de autores desmitologizadores como Campbell, Eliade, Durand, Ricoeur, Ortiz-Osés, entre otros que nos llevan a voltear a tradiciones antiguas que hablaron en clave simbólica desde lo mítico lo que hoy puede ser un acto de rebelión ante la pretensión logocéntrica impuesta por la modernidad, que ya ha sido muy cuestionada y que parece que nos cierra toda posibilidad de diálogo para dejar sólo el camino de la demostración lo que tampoco da espacio a la interculturalidad y al mestizaje, en cambio nuestra propuesta filosófica y hermenéutica tiene como elemento fundamental el diálogo que se inicia con la pregunta, que nos habla de la sutileza, y que se ha tenido presente en los distintos momentos de nuestra investigación que ahora podemos llevar a lo intercultural y lo mestizo, ya que reconocemos que “el caos nunca es absoluto y el orden jamás es estable. Todo está en proceso permanente y abierto en busca de un equilibrio dinámico” (Boff; 2006: 46), así se da la relación entre culturas, entre el conflicto y la armonía, su armonía vienen del conflicto permanente.

CONCLUSIÓN

En el presente capítulo se hizo notar que las preguntas por el principio y sentido del universo o del hombre se ordenan y estructuran vía recursos y dispositivos de significación que son nuestro universo simbólico y que nos permiten superar la dicotomía entre el mundo sensible de la naturaleza y el mundo artificial de la cultura que es el mundo realmente humano. Se ha insistido en que, los mitos nos enseñan a entender mejor la condición humana en lo general y en particular a comprendernos mejor a nosotros mismos, dicen algo del ser que somos o buscamos ser. La imaginación simbólica juega un papel vital en el desarrollo de lo humano, tal como se vio en el mundo de los nahuas, ya que reconoce la polivalencia de lo simbólico, una polisemia que se debe sujetar aunque de hecho lo simbólico que se despoja de su parte multívoca o equívoca deviene en un simple signo lo cual le resta valor y cierra posibilidades de conocimiento y comprensión, tiene un solo sentido y un solo referente, además frena toda posibilidad de interpretación y diálogo, lo que quizá sea necesario en determinadas áreas del saber humano basadas sólo en la demostración a partir de ciertos principios básicos o una axiomática, pero no dentro de los elementos que debemos tener presentes en la construcción de lo educativo y lo ético que nos hablan en el ser humano del sentido,

de aquellas significaciones que permiten orientar la vida y que no se pueden cerrar a un solo sentido y a un solo referente.

Después del análisis de los mitos nahuas, trabajados en el capítulo anterior, ahora podemos afirmar que los símbolos nos ayudan a contextualizar el proceso de enseñanza y aprendizaje cuando hay una interpretación adecuada, como la que proponemos a partir de nuestro modelo hermenéutico analógico desmitologizador que trata de sujetar al sentido, la condición polisémica del mito que se puede dispersar en varios referentes o múltiples sentidos, tal como se vio en los mitos nahuas y su sentido de la existencia que a pesar de ser fugaz y efímera se abre a un principio de esperanza por el camino de la flor y el canto. El pensamiento simbólico nos permite orientar y dar sentido a la existencia humana, que siempre es un proyecto que nunca está del todo terminado, tal es nuestra condición humana de nuestro estar en el mundo que podemos orientar desde una perspectiva ética que de significado a nuestro actuar de relación con el otro y lo otro y alcanzar una cierta plenitud que considere las diversas intencionalidades que nos constituyen, ya que desde la propuesta del personalismo analógico icónico reconocemos las múltiples intencionalidades que como seres humanos nos conforman, la intencionalidad cognitiva, la intencionalidad emocional, la intencionalidad ontológica, que nos hablan de nuestro paso de lo natural a lo cultural, de lo biológico a lo simbólico, ya que significamos nuestra existencia, el símbolo nos da para pensar, pero también nos da para vivir.

Nuestra propuesta educativa tiene por base una antropología simbólica desde el personalismo analógico icónico que ve al hombre como ícono de todo lo existente, y que es centro de relaciones con el otro, así el ser humano despliega sus potencialidades, proyecta sus intencionalidades: biológicas, intelectivas, emocionales, ontológicas. Que siempre se expresan en formas simbólicas que lo relacionan con el otro y con lo otro, el ser humano no se queda limitado dentro de la esfera de lo que naturalmente se le asigna, la persona se sabe inacabada, una vez que toma consciencia de su incompletud se esfuerza por ganar su humanidad, por ganar su ser, por llegar a ser, en donde juegan un papel importante los mitos como medios de relación con la naturaleza y con nuestro propio ser, además de abrirnos a nuevas narrativas que nos permiten superar la visión logocéntrica moderna, que si bien reconocemos en sus alcances respecto a las explicaciones de ciertos fenómenos naturales en la búsqueda del sentido de la existencia humana necesitamos otras narrativas, como los mitos cargados de elementos simbólicos que siempre han estado presentes en los procesos educativos tal como vimos en el símbolo del laberinto, como ese proceso en el que se inicia el niño y enfrenta varias pruebas hasta lograr sus objetivos escolares, lo que es similar a los ritos de iniciación o de paso presente en varias tradiciones religiosas. No basta con una explicación de carácter positivista ni con una epistemología reducida a la relación sujeto-objeto,

nosotros insistimos en que *mythos* y *logos* se unen en el pensamiento humano que funcionalmente es mito-lógico.

Cuando pasamos de nuestra educación primaria en la casa a nuestra educación secundaria en la escuela, adquirimos una tradición que en principio nos determina pero que después nosotros vamos determinando con nuestro hacer, la tradición, el simbolismo y la educación forman un círculo interpretativo que la antropología debe tomar siempre en cuenta, la educación en la medida en que es una acción mítica une a sus participantes con una tradición y con el origen de una cultura conformada por arquetipos primordiales, tal es el caso en los nahuas del dios civilizador *Quetzalcóatl*.

Lo educativo no se comprende al margen de lo simbólico, más allá del imperio impuesto por los modelos positivistas el universo simbólico es nuestro universo cultural que nos permite la interpretación de nuestro entorno y nuestra propia interpretación, que nos da la posibilidad de formarnos una identidad que se convierte en nuestro punto de referencia, que en mucho se vio reducido por el camino de la propuesta moderna en donde se da el desencantamiento del mundo ya que desaparecen los ángeles, los espíritus y la magia al lado de los mitos, lo que empieza cuando se abandona lo simbólico para someter el poder y las explicaciones humanas al modelo de signos que pretenden hacer desaparecer la pluralidad de la comprensión e interpretación y sólo aceptar como único camino válido del conocimiento el de la observación y la experimentación, en base a un modelo físico-matemático que nos lleven a la demostración basada en un solo método con el uso de un solo tipo de razón que es la tecnocientífica, también llamada razón instrumental, asistimos a la colonización del *logos* sobre el *mythos*, el universo se vio como un gigantesco mecanismo que funcionaba de acuerdo a leyes materiales rígidas, leyes escritas en caracteres matemáticos que nos permiten el control del otro y lo otro, así en la lógica del capitalismo, nacido en la modernidad eurocéntrica, se ve a la escuela sujeta cada vez más a la razón tecnocientífica sin importar las intencionalidades profundas del ser humano.

Los problemas antropológicos parece que se han reducido a una racionalidad instrumental una racionalidad que se veía desde los planteamientos ilustrados pero que encontró su máxima expresión en el positivismo. El desencanto del mundo actual que ha eliminado del mundo cotidiano el mito, lo nocturno y los misterios en favor de la racionalidad instrumental ha tenido un gran impacto en lo educativo que se ha visto afectada por el desencantamiento que confía en el poder de la razón instrumental y se instala desde la visión positivista y su sentido de progreso infinito, en su intento por hacer desaparecer lo mítico la razón instrumental se orientó bajo un nuevo mito: el del progreso infinito e ilimitado, en donde se eliminó el espacio de lo simbólico, pero lo simbólico no puede desaparecer de la escena humana, es parte de nuestra condición humana, nuestra condición de seres culturales, nos educamos e integramos

culturalmente por el camino de lo simbólico, que en el mito tiene uno de sus caminos privilegiados y primigenios.

Las formas simbólicas nos hablan de un ser humano en contexto en donde su conocimiento también se encuentra en contexto, es decir se da en determinadas circunstancias, por eso nos encontramos con una pluralidad de la razón, que se entiende desde el momento en que se reconoce el ser humano como ser histórico que va de manera progresiva tomando consciencia del momento en que se encuentra. No hay una expresión cultural que contenga o agote toda la cultura, nos encontramos con el pluralismo cultural que no se reduce a *logos*, tal como se pensó desde la tradición moderna, nos abre a *logoi*, no es la razón sino las razones, que es pluralidad en el ser humano. En cada cultura se manifiesta una manera de entender la razón que no es única y absoluta, no existe la cultura y la razón que puedan hablar con una voz absoluta y total, al reconocer la pluralidad de la razón no se cae en el relativismo en donde todo vale igual, la pluralidad no es relativismo. Lo que vemos de manera clara en el ejercicio filosófico que en su oficio de preguntar nos muestra la pluralidad de su riqueza, siempre que hablamos de filosofía en realidad nos referimos a una filosofía concreta circunscrita a un momento histórico y un lugar geográfico. La filosofía no puede encontrarse al margen de las nuevas manifestaciones culturales hablando desde un punto de vista absoluto o sólo encerrada en la perspectiva de una sola cultura o tradición, la pluralidad nos abre a una riqueza filosófica y cultural, ya que debemos desarrollar la capacidad de poder abrirnos a otras maneras de comprender, ampliar nuestro horizonte, tratar de escuchar al otro en los otros.

No hay una razón única que hable con la voz absoluta desde la eternidad pues la razón siempre es encarnada de manera concreta en cada cultura que nos habla de la condición humana y desde esta recuperación de la razón como plural se puede reconocer que la construcción ética se debe de hacer atendiendo a la pluralidad. Las culturas no son esencias inalterables ya acabadas, siempre está la presencia del conflicto en los problemas y dilemas morales que llevan a una toma de postura a cada individuo de acuerdo a lo que socialmente se considera correcto o incorrecto, la moral se presenta en lo concreto y contingente ya que es histórica, toda moral se encarna en una cultura determinada se da el pluralismo moral que nos habla de distintas formas de actuar, de estilos o preferencias personales, se entiende de manera diferente la plenitud humana o la felicidad. Al analizar el pluralismo ético se debe de considerar además de la inculturación moral la razón práctica como el tipo de conocimiento que gobierna la actuación humana, En la razón teórica lo que importa es alcanzar la verdad mientras que en la razón práctica lo que importa es la realización de una verdad que depende de nuestras acciones, en donde tenemos diversas maneras de hacer las cosas y así la razón práctica también es plural, pues el objeto a donde se dirige la razón práctica siempre

puede ser de otro modo, es contingente y circunstancial y por lo mismo la mejor virtud en nuestro hacer moral es la *phronesis*, la prudencia.

Al reconocer la pluralidad de la razón, razones y no razón tanto teóricas como prácticas, reconocemos una pluralidad de culturas ya que una cultura encerrada en sí misma que no se abre a la crítica y al diálogo será muy difícil que sea consciente de sus deficiencias y limitaciones, siempre se hace necesario el diálogo entre culturas desde la interculturalidad, que es superación de la inconmensurabilidad, se puede fomentar el enriquecimiento positivo de la cultura propia y ajena, lo que se deja ver de manera especial en el campo de lo educativo que no debe imponer una sola visión cultural en menoscabo o menosprecio de otras formas culturales distinta a la hegemónica, el aprendizaje y la enseñanza deben de ser críticos igual que la filosofía, más allá de la continuidad de una sola perspectiva nosotros buscamos la fusión de horizontes gadameriana que es la confluencia o entrecruce de un intérprete con su horizonte puesto en duda y un horizonte alternativo que lo puede modificar e incluso ampliar su visión, no hay inconmensurabilidad, reconocemos una pluralidad de descripciones del mundo, ya que hay pluralidad de horizontes, lo que no equivale a decir que todas las descripciones de la realidad son igualmente verdaderas o tienen el mismo valor de conocimiento, cada descripción obedece a reglas diferentes que permiten descripciones de la realidad diferentes para orientarnos en el mundo, lo que permite el reconocimiento de lo plural más allá del relativismo.

La cultura en que nos encontramos forma parte de un amplio grupo de culturas que de una u otra manera interactúan, más aún en nuestro contexto y sus procesos de comunicación, lo que da riqueza a nuestro horizonte pero también es fuente de conflicto y desconcierto, ya que hay elementos que podemos aceptar de otras tradiciones pero también elementos que podemos y debemos rechazar, tal es nuestro ejercicio crítico desde la filosofía y la cuestión de la multiculturalidad, en donde se debe buscar minimizar el conflicto y maximizar el diálogo o mejor dicho de un conflicto sano puede surgir un diálogo constructivo y edificante que permita la interacción cultural que es interculturalidad y que tiene por límite los derechos humanos. Cuando las diferentes culturas se ven obligadas a convivir, ya sea por cercanía de una con otra o porque habitan un mismo país se presentan crisis en cuanto al ejercicio de derechos fundamentales, como los derechos humanos en donde se debe buscar salvar el pluralismo sin perder el universalismo, tratar de mantener los derechos individuales dentro de los derechos comunitarios.

Cada cultura tiene el derecho de conservar sus propias formas simbólicas y a interactuar con otras culturas en busca del bien común a través del mestizaje, concepto que rescatamos de la filosofía barroca que nos habla de un mestizaje que no es violento, ni impositivo sino respetuoso de la pluralidad tanto en lo diferente como en lo semejante

de cada una de las expresiones simbólicas de las diversas culturas, de la pluralidad de culturas. Nuestra cultura y aquellas que son ajenas a la propia encuentran su sitio en el mapa de lo multicultural llamado al mestizaje, dentro de un clima de respeto por lo diferente empezando por sus formas simbólicas que son sus expresiones culturales y que tienen por límite el respeto a los derechos humanos, por supuesto reconocemos que el conflicto entre culturas no se pueden resolver de manera completa, pero si se da la apertura al diálogo, en la escucha del otro podemos acordar ciertos consensos y compromisos, que sin duda serán contingentes e históricos, incluso limitados, pero es suficiente para empezar a generar espacios de aceptación de lo distinto e incluso de integración de lo distinto en lo propio o de integrar lo propio en lo distinto.

La propuesta que encontramos desde el barroco es el mestizaje cultural que tiende a la interculturalidad y la transculturalidad, lo que se levanta como una opción distinta a cualquier tipo de fundamentalismo o de tiranía epistémica. Desde una hermenéutica y un *ethos* barroco se puede pensar el mestizaje multicultural que nos lleve a la construcción de una sociedad basada en el pluralismo que permita la enseñanza intercultural que es diálogo intercultural y que respete la dignidad humana y los derechos humanos fundamentales. A partir de la posibilidad del mestizaje se abre la posibilidad de una educación intercultural en donde se puede pensar la diferencia cultural y el bien común. Tenemos varias tareas pendientes en la investigación de una educación multicultural que busca ser intercultural, en principio al lado de lo educativo debemos buscar una antropología que sustente y que permita el diálogo entre culturas, sin duda la antropología simbólica desde el personalismo analógico icónico es un campo de cultivo de oportunidades para que las distintas culturas sean conscientes de sus interacciones e influencias mutuas que se presentan no sólo a nivel de las formas simbólicas como la lengua, el arte o la ciencia, además en nuestras intervenciones en el mundo natural que repercuten de manera decisiva en la vida de los otros. Por el camino de la interculturalidad podemos iluminar la axiología, si bien no hay una tabla de valores absoluta que contenga todos los valores y sus particularidades, ello no significa que la inconmensurabilidad de los valores de otras sociedades nos lleva de manera irremediable al relativismo, nosotros reconocemos lo plural y en esa riqueza tenemos que generar los espacios de diálogo con el otro e incluso lo otro.

CONCLUSIÓN GENERAL

A manera de conclusión de mi investigación retomaré los elementos más significativos de mi propuesta respecto al valor del mito en general y en particular desde la tradición de los nahuas en la enseñanza de la filosofía que me ha llevado a una propuesta de antropología simbólica que a su vez he presentado como una antropología intercultural, lo que es el objetivo general de mi investigación. A su mismo, haré algunos señalamientos respecto a los alcances de mi investigación y acerca de las tareas pendientes para futuras labores de investigación e indagación derivadas de mi presente escrito, que lejos de limitar el valor de mi tesis se ha visto ampliado en mi horizonte de análisis y comprensión acerca de lo simbólico que me abrió nuevos e interesantes retos de análisis y comprensión en torno al mito, el símbolo y el ser humano.

En mi primer capítulo he señalado que en los últimos años la hermenéutica se ha convertido en un referente filosófico y metodológico para muchos campos del saber humano, y no ha sido la excepción para el ámbito educativo, el fenómeno educativo visto en su totalidad nos invita a la interpretación, como un fenómeno propio de la condición humana que permite nuestra integración a una forma cultural determinada. De igual manera, me he preguntado qué tipo de disciplina es la hermenéutica y cuál ha sido su desarrollo para poder abordar lo mítico y tratar de recuperar el camino de lo simbólico en la enseñanza de la filosofía. Así he señalado que la tarea principal de la hermenéutica es la interpretación, una acción que es parte de nuestra existencia, y que a lo largo de la historia ha ido cobrando mayor relevancia en diversos campos del conocimiento, a su vez he presentado las seis fases de la hermenéutica expuestas por Richard Palmer (Cfr. 2002), la hermenéutica como teoría de la exégesis bíblica, metodología filológica general, ciencia de toda comprensión lingüística, base metodológica de las ciencias del espíritu, fenomenología de la existencia y comprensión existencial y sistemas de interpretación rememorativos e iconoclastas para descifrar el significado de mitos y símbolos, en esta última fase se introducen dos conceptos propuestos por Ricoeur (Cfr. 2011) para reinterpretar los mitos, la desmitologización y la desmitificación. En la desmitologización se busca el sentido profundo del mito como narración simbólica que nos abre la posibilidad de la comprensión desde la interpretación, diferente a la desmitificación que ve los símbolos, especialmente los religiosos, como una realidad falsa que se debe de acabar.

Apoyados en la propuesta de Ricoeur en lo referente a la desmitologización entendemos el mito como una narración simbólica y por lo mismo su significado más profundo no es el manifiesto de manera inmediata, tiene un discurso indirecto que permite dar sentido a la existencia, el mito da que pensar y da para vivir ya que es un símbolo, una narración simbólica. El mito como el símbolo que es no se agota fácilmente o quizás nunca se agote ya que se abre y nos lleva al misterio, lo que nos permite

enfrentar la angustia de la existencia humana de un universo que nos desconcierta y que incluso vemos como amenazante, el mito nos puede llevar a tener una imagen más familiar y cercana con aquello que nos rodea y sobrecoge, la extrañeza que sentimos ante lo incomprensible se puede superar por el camino de lo simbólico que permite la ampliación de nuestro horizonte personal y da paso al sentido, ya que estamos a la búsqueda del sentido en su doble acepción para dar dirección a la vida y para dar significado a la vida, por ello los símbolos se encuentran en la esencia y la constitución de lo humano y de toda comunidad humana, vamos más allá de lo biológicamente dado para llegar a lo culturalmente construido, si bien la biología nos da lo suficiente para vivir lo necesario en la existencia humana nos viene de lo cultural que es simbólico.

Mi propuesta se presenta como una enseñanza de la filosofía basada en el mito que parte de una antropología de la educación y de lo imaginario que reconoce el valor de lo simbólico y que se expresa, entre otros caminos, a través de lo mítico, lo que es diferente a la propuesta moderna centrada en un solo *logos*, podemos hablar de la enseñanza de la filosofía diferente a la narrativa hegemónica, estamos ante una ontología, epistemología y ética distintas a las eurocéntricas, nosotros hablamos desde una afirmación mítica de la esperanza a través de la recuperación del sentido vía lo simbólico en la esfera de la existencia humana más allá de una visión reduccionista y monolítica que cierra los caminos de la interpretación a la riqueza de lo simbólico.

En el capítulo dos, he iniciado con un acercamiento de qué es la filosofía que nosotros entendemos como el oficio de preguntar, el saber preguntar, saber cuestionarnos sobre aquello que nos rodea y aquello que somos, lo que constituye nuestra condición humana y este preguntar auténtico es un ejercicio dialéctico en donde se inicia el ejercicio del filosofar, ante tal posición acerca de la filosofía podemos afirmar que los antiguos mexicanos construyeron una filosofía, es decir, se plantearon preguntas fundamentales y las buscaron responder desde su manera de interpretar la realidad que expresaron y ha llegado a nosotros a través del camino de lo simbólico, de lo poético, de “la flor y el canto”, *in xóchitl in cuicatl* lo único verdadero en la tierra, su poesía cargada de elementos simbólicos, que nos presentan su cosmogonía y antropología filosófica construida y expuesta por el *tlamatini*, el sabio nahua o filósofo, quien guía a los hombres para que se formaran un “rostro” firme y un “corazón” recto por la educación a la que cualquier miembro del pueblo Náhuatl tenía derecho, ya sea en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli*, la primera institución dedicada a la formación de sabios, sacerdotes y gobernantes nahuas, mientras que la segunda institución formaba a los guerreros, aunque la educación se iniciaba en el hogar el joven nahua la completaba en alguna de las dos instituciones educativas del México Antiguo.

Un aporte importante dentro de nuestra investigación, hecho en el capítulo dos es el reconocimiento de una filosofía propia dentro de la tradición de los nahuas, que no es la

simple comparación con la tradición griega para justificar la sabiduría nahua como filosofía, la tarea del preguntar de los sabios nahuas es por derecho propio una filosofía, ya que atiende a las grandes cuestiones de la existencia humana y que buscaron responder los sabios nahuas desde lo poético, su peculiar manera de ver e interpretar el mundo, al tratar de entender en este sentido los planteamientos de los *tlamatinime* nos encontramos ante una filosofía que es intercultural y dialógica, más allá de lo hegemónico y logocéntrico, además nos encontramos con una sabiduría que se expresa en clave simbólica.

En base a los planteamientos de los dos primeros capítulos de mi investigación, en el tercer capítulo he realizado un análisis de tres mitos y de una categoría fundamental en el pensamiento de los nahuas a partir del modelo hermenéutico analógico y desmitologizador, que se apoya en el criterio de la triple sutileza, lo sintáctico, lo semántico y lo pragmático que nos acercan al texto mítico y nos abren la posibilidad de arriesgar una interpretación, vamos más allá de una simple repetición del mito e intentamos una interpretación, tal como se hizo en nuestro análisis de los mitos de los Soles, el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlán* y el robo del maíz en donde he profundizado en el mito en su sentido susceptible de ser entendido o comprendido, que en el caso particular de los mitos analizados nos hablaban de un universo extraordinario de dioses preocupados por el mundo y los *macehuales*. Además se profundizó en la armonía de los contrarios, la serpiente emplumada, uránica y telúrica, al lado de otros dioses nos hablan de un equilibrio entre lo celeste y lo terrestre, lo que los sabios nahuas expresaron en la categoría de *Ometéotl*, que en uno de sus desdoblamientos más significativos es llamado *Ometecuhtli* y *Omecíhuatl*, Señor de la dualidad y Señora de la dualidad, pero también es Señor de nuestro sustento y Señora de nuestro sustento, así la tierra es sostenida por el mismo principio dual que nos da nuestro alimento, por lo que la relación con la naturaleza para el *tlamatini* tiene un carácter sagrado, es una teofanía, a la que se le venera y se le cuida, se le agradece vía una liturgia particular por los dones recibidos de ella, de ahí todo el sentido ritual de agradecimiento y respeto hacia la tierra. Un elemento original y propio de mi investigación que se ha introducido en el tercer capítulo es la propuesta del modelo hermenéutico analógico desmitologizador para abordar los mitos de la tradición de los nahuas y que nos permite abrir el sentido polisémico de los mismos, pero sujetándolos a un referente en la interpretación, abrimos la comprensión de lo polisémico a partir de un referente. Las raíces teóricas de nuestro modelo interpretativo de los mitos se encuentran en las propuestas hermenéuticas de Beuchot y de Ricoeur, ambas hermenéuticas profundamente interesadas en lo simbólico y lo mitológico, Ricoeur (Cfr. 2011) nos dice que “el símbolo da que pensar” y Beuchot (Cfr. 2007) afirma que “el símbolo nos da para vivir”, de hecho ambos entienden el mito como una narración simbólica con un tiempo y una geografía propia.

En el cuarto y último capítulo se hizo notar que las preguntas por el principio y sentido del universo o del hombre se ordenan y estructuran vía recursos y dispositivos de significación que son nuestro universo simbólico y que nos permiten superar la dicotomía entre el mundo sensible de la naturaleza y el mundo artificial de la cultura que es el mundo realmente humano, que expresamos a través de las diversas formas simbólicas. Así la imaginación simbólica juega un papel vital en el desarrollo de lo humano, tal como se vio en el mundo de los nahuas, ya que reconoce la polivalencia y lo polisémico de lo simbólico. El pensamiento simbólico nos permite orientar y dar sentido a la existencia humana, que siempre es un proyecto que nunca está del todo terminado, tal es nuestra condición humana de nuestro estar en el mundo que podemos orientar desde una perspectiva ética que de significado a nuestro actuar en relación con el otro y lo otro y alcanzar una cierta plenitud de acuerdo a nuestra construcción cultural desde las formas simbólicas que nos son propias.

Nuestra propuesta educativa tiene por base una antropología simbólica desde el personalismo analógico icónico que ve al hombre como ícono de todo lo existente, y que es centro de relaciones con el otro, así el ser humano despliega sus potencialidades, proyecta sus intencionalidades: biológicas, intelectivas, emocionales, ontológicas. Que siempre se expresan en forma simbólica y que lo relacionan con el otro y con lo otro. No basta con una explicación de carácter positivista ni con una epistemología reducida a la relación sujeto-objeto, nosotros insistimos en que *mythos* y *logos* se unen en el pensamiento humano que funcionalmente es mito-lógico. Mito y razón no se oponen, ambas son formas del comprender e interpretar humano que es simbólico.

Lo educativo no se comprende al margen de lo simbólico, más allá del imperio impuesto por los modelos positivistas el universo simbólico es nuestro universo cultural que nos permite la interpretación de nuestro entorno y de nuestra propia interpretación, que nos da la posibilidad de formarnos una identidad que se convierte en nuestro punto de referencia, que en mucho se vio reducido por el camino de la propuesta moderna en donde se da el desencantamiento del mundo ya que desaparecen los ángeles, los espíritus y la magia al lado de los mitos, lo que empieza con el abandono de lo simbólico en favor del signo, el mundo de nuestra interpretación se ha reducido a la demostración. Los problemas antropológicos parece que se han minimizado a una racionalidad instrumental, una racionalidad que se veía desde los planteamientos ilustrados pero que encontró su máxima expresión en el positivismo, en donde la tarea interpretativa es abandonada para dar lugar a la observación y experimentación.

Al lado de los modelos explicativos de las ciencias, en la modernidad se presenta el desencanto del mundo actual que ha eliminado del mundo cotidiano el mito, lo nocturno y los misterios en favor de la racionalidad instrumental que ha tenido un gran impacto en lo educativo que se ha visto afectada por el desencantamiento que confía en el poder

de la razón instrumental. Pero yo he insistido, a lo largo de mi tesis, en que no hay una expresión cultural que contenga o agote toda la cultura, nos encontramos con el pluralismo cultural que no se reduce a *logos*, tal como se pensó desde la tradición moderna, nos abre a *logoi*, no es la razón sino las razones que es pluralidad en el ser humano (Cfr. Arregui; 2004). En cada cultura se manifiesta una manera de entender la razón que no es única y absoluta, no existe la cultura y la razón que puedan hablar con una voz absoluta y total, al reconocer la pluralidad de la razón no se cae en el relativismo en donde todo vale igual, la pluralidad no es relativismo.

Al reconocer la pluralidad de la razón, razones y no razón tanto teóricas como prácticas, reconocemos una pluralidad de culturas, cada cultura puede abrir su horizonte de comprensión a otro horizonte, a una cultura distinta desde sus formas simbólicas, ya que una cultura encerrada en sí misma que no se abre a la crítica y al diálogo será muy difícil que sea consciente de sus deficiencias y limitaciones, siempre se hace necesario el diálogo entre culturas desde la interculturalidad, que es superación de la inconmensurabilidad, se puede fomentar el enriquecimiento positivo de la cultura propia y ajena, lo que se deja ver de manera especial en el campo de lo educativo que no debe imponer una sola visión cultural en menoscabo o menosprecio de otras formas culturales distinta a la hegemónica o a la propia. Incluso como se indicó en los capítulos anteriores podemos reconocer una filosofía en la tradición de los sabios nahuas, lo que nos invita a pensar la filosofía desde la interculturalidad.

Cada cultura tiene el derecho de conservar sus propias formas simbólicas y a interactuar con otras culturas en busca del bien común a través del mestizaje, concepto que rescatamos de la filosofía barroca que nos habla de un mestizaje que no es violento, ni impositivo sino respetuoso de la pluralidad tanto en lo diferente como en lo semejante de cada una de las expresiones simbólicas de las diversas culturas, de la pluralidad de culturas que en principio deben tener límites claros en sus prácticas a partir de los derechos humanos que nos permitan reconocer la dignidad que posee todo ser humano por el sólo hecho de existir. A partir de la posibilidad del mestizaje se abre la posibilidad de una educación intercultural en donde se puede pensar la diferencia cultural y el bien común desde el diálogo, que desde la diferencia nos lleva a hablar de lo común, el horizonte propio que es capaz de reconocer el horizonte ajeno.

Desde mi propuesta busco superar una visión hegemónica respecto a la enseñanza de la filosofía e incluso de la filosofía misma que ahora se presenta como intercultural, desde lo simbólico presento un modelo hermenéutico analógico desmitologizador que he presentado y desarrollado en el análisis de los mitos nahuas del capítulo tres, lo que me permite analizar la gran riqueza de lo simbólico presente en el mito y que me lleva a una idea de ser humano diferente a la logocéntrica, presento una antropología simbólica desde la propuesta del personalismo analógico icónico que me permite reconocer las

distintas intencionalidades que conforman el mapa de nuestra condición humana y que se tratan de satisfacer por la vía de nuestras formas simbólicas que son expresiones de las distintas manifestaciones culturales que no son homogéneas sino plurales, no existe la cultura que hable desde la eternidad con una voz absoluta y total, reconozco la existencia de diversas culturas en donde se hacen presentes diferentes expresiones de la razón (Cfr. Arregui, 2004), pero en esa diversidad de culturas se debe abrir la posibilidad del diálogo, debemos pasar de la multiculturalidad a la interculturalidad en base a los derechos humanos y la posibilidad del mestizaje cultural que nos permita una orientación, un sentido en el largo camino de nuestro peregrinaje en el mundo.

Quizá uno de los aportes más significativos de nuestra investigación es que encontramos en el mito un sentido de esperanza desde el despliegue cultural de la imaginación que no se queda sólo en la esfera de la pretendida objetividad del universo pues como seres humanos buscamos ampliar nuestro horizonte de experiencia vital. Las tradiciones míticas fueron arrojadas al cajón de lo irracional por las perspectivas de una racionalidad instrumental, logocéntrica y moderna centrada en el signo, pero el ser humano busca el sentido de todo aquello que se le presenta, busca ir más allá de lo dado por el camino que se le abre a través de lo simbólico. El ser humano no puede renunciar al símbolo ya que éste siempre se encuentra presente en las distintas tradiciones culturales, aun en la tradición moderna que ve a la imaginación y a lo ficcional como contrarios a la razón.

El universo cultural que es el universo simbólico le permite al ser humano hacer habitable el mundo real, enfrentar la existencia con sentido, ya que el símbolo da que pensar y nos da para vivir, desde las formas simbólicas nacidas del imaginario humano buscamos revelarnos ante la naturaleza, incluso buscamos someterla, dominarla y explotarla en nuestro favor, desde nuestras necesidades creadas o reales que anteponeamos a las necesidades de lo otro. Aquí encontramos un primer límite de nuestra investigación pero a su vez una línea de análisis y crítica para futuros escritos, si bien desde nuestro planteamiento ético se insistió en el respeto y reconocimiento del otro y lo otro, sólo abundamos, en el capítulo cuatro, con cierta profundidad en el respeto del otro a partir del reconocimiento de la dignidad humana y los derechos humanos, pero no trabajamos y no profundizamos en torno a la dignidad y los derechos que le debemos reconocer a la naturaleza. Lo otro aquello de lo que no somos dueños y sin embargo usamos y desperdiciamos a nuestro gusto y antojo, lo cuál es un debate pendiente desde las diferentes tradiciones éticas que orientan nuestra vida moral y que nos dan la posibilidad de enfrentar los escenarios inéditos de nuestro estar, que es aquí y ahora.

Los mitos nos hablan de una relación diferente con el mundo natural, en especial los mitos nahuas que lo ven como una teofanía, a la que se debe respetar y rendir culto, se le agradece a la naturaleza por ser dadora y sustentadora de la vida, tal es la construcción

desde lo sagrado en la imagen de *Ometeotl*, el Señor de la dualidad y del sustento. La sobreexplotación de recursos naturales tiene su origen en la visión moderna del modelo extractivista fundado en la falacia desarrollista, desde una pretendida objetividad tecnocientífica que busca la eficacia y la eficiencia, postura a la que me opongo ya que expongo y presento como vía alternativa de una nueva narrativa la narración mítica, como proyección de nuestra imaginación que busca el sentido del mundo real en el que nos encontramos, más allá del dominio absoluto de la naturaleza, una narrativa diferente a la planteada por la racionalidad instrumental. Sin embargo, en mi investigación no se pudo profundizar en este aspecto del valor de lo mítico ante la desmesura humana frente a lo otro, frente a la naturaleza, lo que es romper con los modelos epistemológicos, ontológicos y éticos que han imperado desde un logocentrismo con su ideal de progreso infinito y un pretendido método explicativo que se presenta como absoluto y único.

La razón tecnocientífica a diferencia del mito esta incapacitada para ofrecer una respuesta a la cuestión crucial que concierne a la existencia humana, aquella relativa a qué debemos hacer y cómo debemos vivir, el mito puede dotar de sentido a la existencia humana, igual que el arte o la religión, ya que nos ofrecen una manera de significar las experiencias principales que afectaban al ser humano: el dolor, la muerte, la amistad o el amor. Desde la racionalidad eurocéntrica moderna asistimos a la desaparición de lo sagrado, al desencantamiento del mundo que ocultó lo simbólico, contrario a la Antigüedad y a la Edad Media que fueron periodos profundamente míticos y simbólicos, que por el camino de la alegoría buscaron ensanchar el horizonte de la experiencia vital. Sin embargo, la época moderna muy a su pesar a un sigue conviviendo con los mitos uno de ellos quizás el más constante y claro, que sería muy interesante analizar, es el mito de progreso infinito desde el desarrollo tecnocientífico, que ha colocado los medios como nuevos fines, las herramientas han adquirido un valor absoluto cerrando horizontes de comprensión y de sentido, la salvación de la humanidad ante cualquier forma de destrucción se encuentra en el desarrollo tecnocientífico, el futuro depende de la ciencia, no hay porvenir fuera de la razón instrumental, que debe construir y planificar lo que la humanidad debe ser, el mito contemporáneo de un Prometeo que se levanta contra los dioses y busca desmitificar toda experiencia humana. Esta es una posible investigación derivada de nuestro presente escrito, ya que no se abundó lo suficiente en la mitología progresista, el mito del progreso infinito, que nos habla del triunfo absoluto del nuevo Prometeo que nos trae el fuego de la ciencia y la tecnología de donde nacen los nuevos dioses a quienes se les rinde un culto y una devoción absolutas.

Otro mito moderno en el que sería interesante profundizar es el mito del progreso infinito de la ciencia y la tecnología, que se caracteriza por explicar todo desde una razón tecnocientífica que se vuelve el nuevo dogma de una fe absoluta en la ciencia y el *logos* moderno que rompe con lo sagrado y lo simbólico, y a pesar de que éste último aspecto si se trabajó en la presente investigación, no se profundizó en el mito del progreso infinito

planteado desde la razón tecnocientífica. Otro mito moderno que no trabajé en mi investigación y que sería interesante profundizar en futuros trabajos fueron las distintas hierofanías profanas que adquieren rango de sagradas, el deporte, la música o el cine ahora muestran figuras simbólicas que revisten una dimensión mítica desde el imaginario de una sociedad que necesita cada vez más del espectáculo en la búsqueda de aquello que sea dador de sentido en la existencia, los antiguos mitos se van diluyendo pero el mito pervive en nuestra sociedad actual dentro de los diversos escenarios de la cultura de masas como son las historietas o la publicidad, que marcan el rumbo de los medios de comunicación.

No es extraño que en las diversas plataformas de entretenimiento las series y películas más populares recurren al mito, a la magia y a lo fantástico como la conocida serie Juego de Tronos o la saga de Harry Potter, también encontramos desde hace ya varios años una tendencia muy marcada al recurso imaginativo de los superhéroes que en realidad son una relectura de los mitos de dioses y héroes de diferentes tradiciones, las nuevas narrativas trabajadas desde la mercadotecnia parecen que son análogas a la función de los antiguos mitos, pero desde los interés de los procesos del mercado planteado por el neoliberalismo. Un caso por demás interesante es la franquicia de la saga de Star Wars que en su desarrollo nos presenta una lectura interesante y nueva del camino del héroe, camino que nosotros analizamos desde el monomito.

Con los ejemplos mencionados podemos afirmar que en nuestro contexto marcado por la razón tecnocientífica el mito continua presente en las distintas narrativas que buscan dar sentido a la existencia humana desde el imaginario que habla de un tiempo y un espacio distintos al crítico, tenemos nuevas mitologías alentadas por los recursos audiovisuales y digitales, hoy se busca desmitologizar un mundo que ha sido desmitificado, un mundo que trata de reintroducir la magia, lo fantástico, lo sagrado en la cotidianidad. La tarea que nos queda pendiente ante la ausencia de no haber tocado tal tema en nuestra investigación es pensar la función de los mitos en nuestro contexto, no ya los mitos fundadores primordiales como el de los nahuas, sino los mitos nacidos de las nuevas narrativas del mundo ficcional de nuestro contexto de hoy que se encuentra marcado por la tecnociencia, qué es lo que alimenta los sueños, las aspiraciones y anhelos de nuestra condición humana a nivel personal y social desde nuestro ahora, que es nuestro estar en el mundo.

Sin duda uno de los recursos más privilegiados para la reintroducción del mito en la actualidad es el cine, como ese escaparate que permite proyectar la riqueza de lo imaginario, que nos da la posibilidad de seguir pensando los arquetipos fundamentales de un tiempo más sabio y sagrado presentes en el inconsciente colectivo del que formamos parte, los dioses pueden transformarse en nuevas formas mundanas que nos hablan de nuevos cultos que nos llevan a formas inéditas de unión y configuración social.

Hoy el mito nos sigue congregando y uniendo en la tarea nunca terminada y siempre permanente de la búsqueda de sentido, el imaginario nos abre la posibilidad de la formación de comunidades que buscan dar sentido y orientar sus intencionalidades más profundas.

A pesar del protagonismo de la razón instrumental propia de nuestra época, el imaginario del que nacen los mitos sigue presente en la construcción del mundo que habitamos, nuestro aquí y ahora que es nuestro presente nuestro estar en el mundo es un estar simbólico, como una línea de investigación es posible abordar este aspecto que es básico en la construcción de una antropología educativa que sea simbólica y que deje ver de manera clara el empleo y la pervivencia del mito en la actualidad a través de los recursos propios de una época en donde el mito pervive de una u otra forma, ya que el hombre no puede renunciar a lo simbólico, renunciar a la búsqueda de sentido en su existencia, existencia que es simbólica por ser cultural.

Cómo último límite de nuestra propuesta, pero a su vez una posible investigación futura derivada de nuestro escrito, hacemos notar una falta de aplicación positiva a una asignatura de filosofía a nivel de bachillerato desde el ejemplo de los nahuas y de nuestro modelo hermenéutico analógico desmitologizador, era nuestra intención hacerlo en el campo de la ética a nivel de enseñanza media superior. Sin justificar semejante ausencia que me parece importante señalar, debo reconocer que la investigación que he desarrollado supero en mucho las expectativas que yo tenía al inicio de la misma, ya que lejos de limitarnos a un área de la filosofía, se trabajó en un modelo hermenéutico de análisis de los mitos que se puede emplear para reflexionar los problemas propios de diversas disciplinas filosóficas como la antropología filosófica, la ontología, la epistemología, la axiología o la ética. Además aspectos que no había considerado al inicio de mi investigación y que ví la necesidad de incorporarlos para dar mayor contundencia y claridad al objetivo general planteado al inicio de mi tesis, tal fue el caso de los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad que se trabajaron para dar sentido a mis afirmaciones desde mi propuesta de una hermenéutica antropológica que es simbólica y nos permite plantear una antropología de la educación muy particular. Soy consciente de que hay muchas tareas pendientes e investigaciones por realizar de un tema tan amplio y fundamental como lo es el mito, que hoy nos sigue hablando e increpando con los ropajes de lo simbólico que busca dar sentido a nuestra condición humana en el mundo, nuestro estar en un aquí y ahora que es temporal e histórico.

BIBLIOGRAFÍA

1. Álvarez Santos, Remedios. (2003) *Hermenéutica analógica y ética*. México, Torres y Asociados.
2. Aguilera, Carmen (2012) “Cihuacóatl diosa de la fertilidad”. *Diario de Campo*, (8) pp. 4-7. Recuperado el 6 de marzo en <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/3301>
3. Agustín de Hipona. (1969) *Obras completas Tomo I*. España, BAC.
4. Agustín de Hipona. (1998) *Obras completas Tomo II*. España, BAC.
5. Agustín de Hipona. (1985) *Obras completas Tomo V*. España, BAC.
6. Arendt, Hannah. (1993) *La condición humana*. España, Paidós.
7. Aristóteles. (1983) *Tratados de lógica (Órganon) II*. Madrid, Gredos.
8. Aristóteles. (1995) *Ética Nicomaquea*. Madrid, Gredos.
9. Aristóteles. (2015) *Física*. Madrid, Gredos.
10. Arregui, Jorge Vicente. (2001) “Educación para el pluralismo” en Arrirán, Samuel y Elizabeth Hernández (Coordinadores) *Hermenéutica analógica-barroca y educación*. México, Universidad Pedagógica Nacional.
11. Arregui, Jorge Vicente. (2004) *La pluralidad de la razón*. Madrid, Editorial Síntesis.
12. Arregui, Jorge Vicente. (2008) “Sobre la autodefinition del maestro. Una perspectiva hermenéutica” en Díaz Tepepa, María Guadalupe (Coordinadora) *Hermenéutica, antropología y multiculturalismo en la educación*. México, Universidad Pedagógica Nacional.
13. Arriarán, Samuel y Mauricio Beuchot. (1999) *Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*. México, UPN.
14. Arriarán, Samuel. (2008) “Antropología educativa y multiculturalismo” en Díaz Tepepa, María Guadalupe (Coordinadora) *Hermenéutica, antropología y multiculturalismo en la educación*. México, Universidad Pedagógica Nacional.
15. Arriarán, Samuel (2009) *Hermenéutica, multiculturalismo y educación*. México, Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México.
16. Bauman, Zygmunt. (2000) *Modernidad líquida*. México, FCE.
17. Benítez, Laura. (2000) “Enseñar a filosofar: una reflexión sobre perspectivas y marcos teóricos” en Obiols, Guillermo y Eduardo Rabossi (Compiladores) (2000). *La enseñanza de la filosofía en debate*. Brasil, Novedades Educativas.
18. Beuchot Puente, Mauricio. (2002) *La hermenéutica en la Edad Media*. México, UNAM.
19. Beuchot Puente, Mauricio. (2003) *Hermenéutica Analógica y del umbral*. España, Editorial San Esteban.
20. Beuchot Puente, Mauricio y Luis Eduardo Primero. (2003) *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*. México, Primero Editores.

21. Beuchot Puente, Mauricio. (2004a) *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico icónico*. España, Fundación Emmanuel Mounier.
22. Beuchot Puente, Mauricio. (2004b) *Ética*. México, Editorial Torres Asociados.
23. Beuchot Puente, Mauricio. (2005a) *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, Editorial Itaca.
24. Beuchot Puente, Mauricio. (2005b) *En el camino de la hermenéutica analógica*. España, Editorial San Esteban.
25. Beuchot Puente, Mauricio. (2006) *Lineamientos de hermenéutica analógica*. México, Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León.
26. Beuchot Puente, Mauricio. (2007a) *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
27. Beuchot Puente, Mauricio. (2007b) *Phrónesis, analogía y hermenéutica*. México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM.
28. Beuchot Puente, Mauricio. (2009a) *Interculturalidad y derechos humanos*. México, Siglo XXI.
29. Beuchot Puente, Mauricio. (2009b) *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. México, Plaza y Valdés.
30. Beuchot Puente, Mauricio. (2011) *El hombre y el símbolo. Desde una antropología analógica*. México, Démeter.
31. Beuchot Puente, Mauricio. (2012a) *Ordo analogiae. Interpretación y construcción del mundo*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas.
32. Beuchot Puente, Mauricio. (2012b) *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*. México, Torres y Asociados.
33. Beuchot Puente, Mauricio. (2014) “Filosofía del hombre y educación” en Beuchot Puente, M. y Claudia Pontón Ramos (Coordinadores) *Cultura, educación y hermenéutica*. México, UNAM/ISSUE.
34. Beuchot Puente, Mauricio. (2015) *La hermenéutica y el ser humano*. México, Paidós.
35. Boff, Leonardo. (2006) *El águila y la gallina una metáfora de la condición humana*. Madrid, Trotta.
36. Burnet, John. (1944) *La aurora del pensamiento griego*. México, Ed. Argos.
37. Campbell, Joseph. (2001) *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México, Fondo de Cultura Económica.
38. Campbell, Joseph. (1998) *El poder del mito*. Barcelona, Editorial Emecé.
39. Campbell, Joseph. (2013) *Las extensiones interiores del espacio exterior*. España, Editorial Atalanta.
40. Carretero Pasín, Ángel Enrique. (2006) “La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea”. *Política y sociedad*. No. 2 pp.107-126
41. Cardenal, Ernesto. (1967) “In xochitl in cuícatl”. *La palabra y el hombre*. No. 44 pp. 665-695. Recuperado el 4 de abril de 2022 de:

<https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/2667>

42. Cassirer, Ernst. (1968) *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica.
43. Coll Salvador, César. (1997) *Aprendizaje escolar y construcción del conocimiento*. México, Paidós.
44. De la Garza, Mercedes. (1978) *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. México, UNAM.
45. De Sousa Santos, Boaventura. (2019) *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur*. Madrid, Trotta.
46. Durand, Gilbert. (1981) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. España, Taurus.
47. Durand, Gilbert. (2007) *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu.
48. Echeverría, Bolívar. (2011) *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz, Bolivia.
49. Eliade, Mircea. (2016) *Tratado de Historia de las Religiones*. México, Ediciones Era.
50. Eliade, Mircea. (2015) *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. España, Alianza Editorial.
51. Eusebio de Cesarea. (1999) *Historia de la Iglesia*. Singapur, Portavoz.
52. Ferraris, Maurizio. (2002) *Historia de la hermenéutica*. México, Siglo XXI.
53. Gadamer, H. G. (1997) *Mito y razón*. Barcelona, Editorial Paidós.
54. Gadamer, H. G. (2000) *Educación es educarse*. Barcelona, Editorial Paidós.
55. Gadamer, H. G. (2005) *Verdad y método I*. España, Editorial Sígueme.
56. Gadamer, H. G. (2004) *Verdad y método II*. España, Editorial Sígueme.
57. García Amilburu, María. (1998) *La cultura como universo simbólico en la antropología de E. Cassirer*. Consultado en academia.edu/7291324/LA_CULTURA_COMO_UNIVERSO_SIMBOLICO_EN_LA el día 29/10/2021
58. García Amilburu, María. (2011) *Ampliar el horizonte de la racionalidad*. Consultado en <https://www.researchgate.net/publication/258222297> el día 1/XI/2021
59. García Amilburu, María. (2009) *Aprendiendo a ser humanos. Una antropología de la educación*. España, EUNSA.
60. G. Amilburu, M., Bernal, A., González, M., (2018) *Antropología de la educación. La especie educable*. España, Síntesis.
61. González Romero, Osiris Sinuhé. (2021) *Tlamatiliztli: La sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra (México)* Países Bajos, Leiden University Press.
62. Gómez Sollano, Marcela. (2014) "Hermenéutica: formación y educación" en Beuchot Puente, M. y Claudia Pontón Ramos (Coordinadores) *Cultura, educación y hermenéutica*. México, UNAM/ISSUE.
63. Grondin, Jean. (1999) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona, Herder.
64. Grondin, Jean. (1999) *Introducción a Gadamer*. España, Herder.

65. Guthrie, William Keith Chambers. (1984) *Historia de la filosofía griega*. Madrid, Editorial Gredos.
66. Hernández Díaz, Miguel. (2013) *El concepto de hombre y ser absoluto en las culturas maya, náhuatl y quechua-aymara*. [Tesis de doctorado no publicada] México, UNAM.
67. Hernández Rodríguez, J. C. (2019) “El Omoteotl: la dualidad como fundamento metafísico trascendental”. *Perseitas*, 7 (2) pp.248-273.
Recuperado el 4 de abril de 2022 de:
<https://doi.org/10.21501/23461780.3290>
68. Jaeger, Werner. (1965) *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, Fondo de Cultura Económica.
69. Johansson K., Patrick. (1997) “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 27 (diciembre) pp. 69-88.
Recuperado el 6 de marzo de 2022 en
<https://www.historicas.unam.mx>pdf>ecn27>
70. Johansson K., Patrick. (1994) “El maíz en un mito náhuatl precolombino y en un cuento contemporáneo: un estudio comparativo”. *Anales de antropología* Volumen 31 pp. 245-259. Recuperado el 1 de mayo de 2022 en
<https://revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23726>
71. Jung, C. G. (1970) *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona, Paidós.
72. Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. (1999) *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Editorial Gredos.
73. León-Portilla, Miguel. (1978) *Literatura del México Antiguo*. Caracas, Editorial Ayacucho. Recuperado el 1 de marzo de 2022 en
<https://www.biblioteca.org.ar>librosPDF>
74. León-Portilla, Miguel. (2001) *Los antiguos mexicanos*. México, Fondo de Cultura Económica.
75. León-Portilla, Miguel. (2017) *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. México, UNAM.
76. Lenkersdorf, Carlos. (2005) *Filosofar en clave tojolabal*. México, Editorial Porrúa.
77. Leyva C., Lucio. (1991) “Omoteotl: Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl”. *Ibid.* No. 1, Pp. 2-23. Recuperado el 27 de marzo de 2022 de:
<https://zaloamati.azc.uam.mx/handle/11191/1819?locale-attribute=en>.
78. López Austin, Alfredo. (1985) *Educación Mexicana. Antología de textos sahuaguntianos*. México, UNAM.
79. López Austin, Alfredo. (2003) “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”. *Revista española de antropología americana*. Volumen Extraordinario pp.143-169.
Recuperado el 10 de abril de 2022 de:
<https://paineira.usp.br>cema>AlfredoLopezAustin>

80. López Austin, Alfredo. (2014) *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
81. López Austin, Alfredo y Luis Millones. (2015) *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. México, Era.
82. López Austin, Alfredo. (Agosto, 2016a) "La taxonomía y los ciclos". *Arqueología Mexicana*. Edición Especial 69 pp.56-73
83. López Austin, Alfredo. (Octubre, 2016b) "Las relaciones humanas con lo sagrado". *Arqueología Mexicana*. Edición Especial 70. Pp.24-37
84. López Austin, Alfredo. (Octubre, 2016b) "El mito". *Arqueología Mexicana*. Edición Especial 70 pp.56-73
85. López Austin, Alfredo. (Diciembre, 2018) "El mito". *Arqueología Mexicana*. Edición Especial 83 pp.58-63
86. Lyotard, Jean-Francois. (1989) *¿Por qué filosofar?* Barcelona, Paidós.
87. Luhman, Niklas. (1996) *Teoría de la sociedad y pedagogía*. Barcelona, Paidós.
88. MacIntyre, Alasdair. (2006) *Historia de la ética*. España, Paidós.
89. Mèlich, Joan-Carles. (1998) *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona, Paidós.
90. Moreno de los Arcos, Roberto. (1967) "Los cinco Soles cosmogónicos", en *Estudios de la Cultura Náhuatl* Vol. VII. pp. 183-210
91. Monroy García, J. (1991) "*La concepción del universo en el pensamiento náhuatl*". *Quatrivium*, 3, pp. 26-28. Recuperado el 27 de marzo de 2022 de: <https://ri.uaemex.mx>oca>bitstream>laconcepciondeluniversoenelpensamientonahuatl>
92. Montes de OcaVega, Mercedes. (2008) "Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual". *Estudios de cultura Náhuatl*; Vol. 39 pp. 225-238. Recuperado el 27 de marzo de 2022 de: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/15295/14542>
93. Nicol, Eduardo. (1994) *Del oficio*. En Boletín Filosofía y Letras, No. 1, Sep.-Oct. UNAM, México. pp. 28-32.
94. Nussbaum, Martha C. (2013) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. España, Editorial Paidós.
95. Olivé, León. (2004) *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*. México, Paidós
96. Ortiz-Osés, Andrés. (1976) *Mundo, hombre y lenguaje crítico. Estudios de filosofía hermenéutica*. Salamanca, Editorial Sígueme.
97. Ortiz-Osés, Andrés. (2003) *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. España, Anthropos.
98. Palencia, J. I., (1982) "Sentido y destino de la enseñanza de la filosofía". En *Foro Universitario*. STUNAM, núm. 15, pp. 11-25.

99. Palacios Sámano, Margarita. “Biografía y mito de Quetzalcóatl”. *Anuario de Letras. Facultad de Filosofía y Letras*. Centro de Lingüística Hispánica. Volumen XIX pp. 163-181. Recuperado el 6 de marzo de 2022 en <https://revistas-filologicas.unam.mx/anuario-letras/index.php/al/article/view/448/446>
100. Pagés, Anne. (2006) *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural*. España, Herder.
101. Palmer E., Richard. (2002) *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid, Arco Libros.
102. Platón. (1993) *Diálogos I*. Madrid, Gredos.
103. Platón. (1988) *Diálogos IV*. Madrid, Gredos.
104. Platón. (2004) *Diálogos III*. Madrid, Gredos.
105. Ricoeur, Paul. (2011) *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Trotta.
106. Salmerón, Fernando. (1961) “Sobre la enseñanza de la filosofía” *Dianoia*, Anuario de Filosofía, año VII, número 7 pp. 119-144. México, FCE.
107. Sánchez Vázquez, Adolfo. (1997) *Filosofía y circunstancia*. España, Anthropos-UNAM.
108. Tresidder, Jack. (2003) *Diccionario de los símbolos*. México, Editorial Tomo.
109. Tugendhat, Ernst. (2008) *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona, Gedisa.
110. Vargas Lozano, Gabriel (2012) *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*. México, Itaca-UAM.
111. Vega Reñon, Luis. (2016) *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. Madrid, Trotta.
112. Wiercinski, Andrzej. (1985) “Ometéotl –concepción de la deidad suprema en el México prehispánico-.” *Estudios latinoamericanos* 13, pp. 9-32.
Recuperado el 4 de abril de 2022 de:
<https://estudioslatinoamericanos.pl/download>
113. Zambrano, María. (2007) *Filosofía y educación (Manuscritos)*. España, Ágora.