

La palabra rota: dudo, luego ¿existo?

Luis Miguel Gallardo Salazar

*Cogito, ergo sum*¹

Podemos imaginar a Descartes, en la primera mitad del siglo XVII, encima de su banco, frente a un enorme restirador, lápiz en mano y mente atenta, tratando de organizar sus ideas para llegar, de la mejor manera, a cristalizar lo que le bulle en el cerebro. Varios papeles en el basurero, en el que también se encuentra un espejo, hablan de los intentos vanos. Una lámpara le ilumina en la búsqueda del camino intelectual (no falta, por supuesto, su cálida estufa que lo cubre del frío de invierno). Finalmente se le ve el rostro de satisfacción. Ha logrado plasmar lo que pretendía: en un enorme plano cuadriculado, una inmensa cruz lo divide en cuatro secciones; en su centro no ha puesto al vacío cero, no, su lugar ha sido ocupado por el “yo”; es éste el sujeto, el que da significado al resto del papel. La *res cogitans* es el punto decisivo, literalmente hablando, que asegura la certidumbre en el conocimiento. Es la piedra filosofal que ha de servir de cimiento al edificio de la Modernidad que fue bosquejada en el Renacimiento.

Sin disminuir brillantez al logro cartesiano, no podríamos menos que reconocer en su conquista los elementos del aristotelismo y el medieval, en el apego fuerte a lo racional y lógico, por ejemplo; sin embargo, vemos en Descartes, sobre todo, la concepción pitagórica que organizaba al mundo sobre bases matemáticas, y la de San Agustín, el infatigable buscador de la verdad; encontramos en el filósofo francés la introspección y la duda como elementos metódicos que manifiestan su actitud antiescéptica: difícilmente podríamos entender en la historia de la filosofía el *cogito, ergo sum* sin el *si fallor, sum* agustiniano. No paramos ahí: del mismo obispo

¹ Este apartado se elaboró con base en los apuntes de clase correspondientes a la lectura de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes, durante el curso de la materia Textos Clásicos de la Historia de la Filosofía, coordinado por el maestro José Antonio Hernanz (maestría en Filosofía, UV, Xalapa).

de Hipona, Descartes retoma su preocupación por la temporalidad. Otros elementos más podríamos reconocer en Descartes de sus antecesores, como la idea de infinito que viene de los pitagóricos y lo lleva a Dios, y su determinación por encontrar un garante de la certeza, que también termina en Dios.

Es notable el hecho de que los testimonios hallados permiten un desplazamiento del centro fundamental de interés filosófico, del ser al sujeto, tránsito que se continúa hacia el lenguaje en la etapa actual. Por otro lado, en cuanto a los pasos que se siguen en la investigación —queremos evitar el empleo de la palabra *método*— pasamos, también, de un *órganon* a un *odós*, de una receta a un camino.

Aferrado a la idea de que la libertad es constitutiva del espíritu humano, encuentra en la doble composición del hombre: *res cogitans* y *res extensa* el fundamento de esta posibilidad de decisión, pues la materia sola está imposibilitada, por naturaleza, para decidir, ya que obedece mecánicamente a la ordenación universal. El “yo”, *res cogitans*, no es divisible, pero, sobre todo, no es lo pensado, es el pensante. No hablamos de que “yo soy yo”, ni siquiera de que “yo soy un yo”, sino de que “yo soy *el* yo”.

Dios y el mundo, a pesar de lo dicho por Descartes, se encuentran en un nivel de evidencia cualitativamente menor que el “yo”. Éste cobra así importancia fundamental en el mundo filosófico y ha de ser el centro de atención, y la plataforma para cualquier otra disquisición. El hombre de la Ilustración es capaz de todo. Y así, se convierte en el principal foco de atención en Kant, Fichte, Schelling e incluso Hegel. El “yo” de Descartes es el sujeto trascendente, el que se identifica consigo o con lo otro y con el espíritu absoluto.

Por muchas razones esto es explicable: los logros científicos y las grandes creaciones artísticas propiciaron en buena parte el desprendimiento del Dios medieval y la autonomía humana se hizo posible. Hay que decir, sin embargo, que el discurso cartesiano no alcanzó, en el nivel de evidencia, sino esa gran verdad que es el sujeto. El peso que se descargó sobre la razón fue enorme. Más allá del “yo” nada es cierto del todo: ni Dios, ni el mundo, ni el tú. Con el tiempo, el “yo” también resintió el peso y no pudo llegar indemne al siglo XX: los maestros de la sospecha: Freud, Nietzsche y Marx sentaron las bases para... más bien, minaron las bases del edificio, pusieron en cuestión al mismo sujeto, a su autonomía, lo hicieron dependiente o controlado por el inconsciente, por la superestructura o por las fuerzas dionisiacas.

El sujeto que había desplazado al lenguaje en su papel de mediador entre el mundo y el pensamiento inicia un proceso de disolución. De hecho, sujeto y lenguaje pierden su fortaleza al abandonar autonomía, el

primero, y referente, el segundo. El paradigma que guió la actividad del hombre occidental durante toda la Modernidad está en crisis, como la historia, las ideologías y los sistemas excluyentes.

Del *dubito, ergo sum*, el *sum* se desdibuja, pero la línea del *dubito*, de la duda como método, se fortalece. Si bien es cierto que por sí misma mostraba incompletud, imperfección, también lo es que no puede representar un absoluto de negación de ser o de verdad. Los valores absolutos de V o F dan paso al error relativo, a la medición y a la probabilidad; aparece la verdad como lo refutable y el sujeto como pilar de la certeza da paso a la intersubjetividad. La ideología hegemónica y excluyente va cediendo a la pluralidad. Paralelamente, una línea parece conducir a la relatividad total (en la ciencia también se hace presente: ley de la relatividad, principio de incertidumbre, geometrías no euclidianas...).

Vivimos una revolución textual: el lenguaje se parapeta en posición de ventaja sobre el ser y el “yo”, pero su fortaleza es endeble. Aunque Russell y Wittgenstein lo postularon como pilar de seguridad en la forma simbólica, por ejemplo, otras corrientes posteriores, como la de los posmodernos, no ven lógica trascendente sino significantes en un sistema lingüístico, el significado sólo es producto de un juego sin término de signos que se interrelacionan. El uso de las palabras sólo tiene carácter pragmático. La imaginación, a la que de hecho no hemos aludido, pierde también su sentido: lo individual, por ello, tanto en la creación de conocimientos como en las obras de arte, entra en un callejón sin sentido, tal vez en un laberinto de espejos donde no hay sino pura imagen o, mejor dicho, pura reflexividad. No hay centro, sólo códigos culturales, diría Foucault, en apretadísimo resumen.

La crisis del sujeto individual nos lleva a la alternativa difícil de decidir entre el no hay sujeto o el sujeto somos todos; posmodernidad o sujeto social. No hay nuevo paradigma. No todavía.

Pero esta historia del sujeto tiene desde su inicio su lógica interna, su dinámica propia. ¿Qué sucede cuando a un sistema de pensamiento se le perturba dramáticamente hasta el grado de poner en duda su continuidad?

Dubitatus, ergo ¿sum?

En las postrimerías del siglo anterior al que vio nacer a Cervantes y Descartes, entre muchos otros hombres de la palabra y el pensamiento occidentales, pocas noticias se tenían en Europa de las nuevas tierras americanas (igual sucede en sentido inverso, por supuesto), aun aceptando las hipótesis de que algunos personajes de aquel continente sabían de estos

territorios nuestros y hasta habían pisado sus costas. El común de la gente, incluso del primer círculo, a cuentagotas recibía las noticias de las tierras recién “descubiertas”... Pero, es cierto, se vivía ya el clima renacentista, el espíritu del hombre moderno flotaba ya en el ambiente. Muchas grandes obras estaban por construirse, como la célebre Basílica de San Pedro en Roma con las genialidades de Miguel Ángel en su interior.

De este lado, se vivía también una actividad febril de construcciones y creaciones, el pueblo azteca había transitado, en sólo dos siglos, del nomadismo a la constitución de un Estado fuerte que supo hacer suyas las tradiciones y conocimientos de culturas anteriores, en particular la tolteca. El Templo Mayor, por mencionar una de las más grandes edificaciones, ya estaba plantado casi literalmente en el centro del lago en que se asentaba la ciudad de Tenochtitlan. Tlalmatinimeh y tlacuilos se encargaban de crear y pintar la palabra verdadera, la palabra bella, la flor y el canto. Por supuesto, en distintas regiones se desarrollaban otras culturas que, entretejidas, formaban el complejo cultural mesoamericano.

Pero la Conquista derrumbó todo... El edificio construido a través de miles de años, a veces en periodos de intensa evolución, como la señalada en el caso de los aztecas, casi se acabó. El silencio de la voz india americana se constituyó en elemento fundamental de esta civilización por siglos, no por voluntad, sino por imposición. No sólo se impuso, aunque incompletamente otro idioma, sino que con éste sobrevino una diferente visión del mundo, a veces contraria a lo que una lógica de siglos había forjado. Trataremos de encontrar en las siguientes páginas las características de ese otro discurso, tal vez de ese sujeto diferente.

El discurso matemático

En un ejercicio de imaginación tratemos de pensar que René Descartes ha llegado a las costas americanas, tal vez enrolado en la milicia, quizá atraído por lo que se decía de estos hombres del Nuevo Mundo. Más todavía, como en *La vida es sueño*, imaginemos que sus padres, en lugar de encerrarlo en un castillo, como a Segismundo en la obra de Calderón de la Barca, lo envían a las Américas, sin contaminarlo con los prejuicios de las ideas europeas. ¿Habría hallado Descartes elementos para desarrollar su pensamiento?

Se habría encontrado, por ejemplo, con un pitagorismo sin pitagóricos (pues sin Pitágoras, según afirmación de algunos, sucedió en la misma Grecia), claro, más elaborado, en mejores condiciones. En efecto, imbuidos de un profundo espíritu religioso, los mesoamericanos habían desarrollado un sistema numérico de avanzada. Se dice fácil, pero la invención

del cero y la aplicación del valor posicional fueron creaciones suyas de gran brillantez; el cero, por ejemplo, fue inventado casi mil años antes que su similar indostano y unos seiscientos antes del camboyano. Lo que será una constante en este trabajo: como en otros campos, la creación matemática en sí misma da muestras de un gran nivel de abstracción, pero no se presenta sola como tal. La abstracción es un método, pero el número requiere del tiempo o del espacio. Más que abstracción, debemos hablar de profundidad. No habría en América un mundo de relaciones entre ideas y otro de situaciones de hecho, sin conexión alguna posible. En esta forma y de igual manera que los matemáticos filósofos griegos tuvieron una visión altamente matematizada del mundo, un concepto de organización del universo construido sobre consideraciones matemáticas; se basaron para ello en la exactitud de sus cálculos astronómicos, al encontrar como constantes del universo a algunos números, entre ellos: el 20, el 4, el 13, etc. Sus hazañas en este campo apenas van siendo igualadas en el presente siglo: la translación de la Tierra, de los planetas, de la Luna fueron calculados con suma precisión, pero son realmente sorprendentes los cruces de datos, los valores correlacionales que hallaron en todos los rincones astrales y en los órdenes de la vida diaria.

Su sistema numérico completo podía representar cualquier cantidad, por grande que fuera, y sólo requería de tres signos elementales: el punto, la raya y el cero. Siendo en general su base el 20, usaban en ocasiones, como nosotros, el 10, pero sin demérito de la calidad del sistema podrían haber usado otro número, como el 5 o el 2, al igual que se hace hoy.

Más que el logro matemático en sí, importa ahora su papel en la cosmovisión, en su pensamiento, digamos que ahora nos ocupa en tanto discurso matemático. Ya hablamos de sus conexiones con el universo, podemos referirnos también a su vinculación con el tiempo, y así tendremos otro elemento de integración conceptual. El tiempo fue una preocupación fundamental en todas las culturas del subcontinente; a diferencia de Occidente, en donde el ser supremo escapaba a esta dimensión (nos referimos en particular a la época de san Agustín y posterior), las divinidades mesoamericanas también pertenecían a ella, al igual que sus obras. Diferente también era su carácter cíclico que permitía cada Fuego Nuevo (lapso de 52 años) y sobre todo cada Sol (13 Fuegos Nuevos) la refundación total de la vida, en una aproximación a la idea de eterno retorno; aunque en nuestra tierra, la organización de la actividad social se daba conforme a esta concepción. En cuanto a la vida cotidiana, entre otros elementos podemos señalar el hecho de que los nombres propios también contenían números que no sólo indicaban la fecha de nacimiento sino también el destino.

Por su parte, también refiriéndonos a ese carácter de no separación de las situaciones de hecho, el cero, máxima profundidad en un sistema numérico, no era abstracto, no era vacío, se le vinculaba a la idea de completitud, muerte y germinación. Esto último queda claro cuando vemos una de sus simbolizaciones en la forma de caracol, laberinto que parece comunicar con otra dimensión.

Finalmente, vale la pena anotar que los números que se representaban sólo esencialmente con punto, raya y cero (simplicidad superior al sistema occidental), suelen hallarse de manera frecuente dibujados preciosamente en una vinculación con lo artístico, con lo bello que hemos de encontrar en otros elementos del discurso, como la palabra. Sólo como conclusión de esta integración número-espacio-tiempo, leamos estas palabras de Miguel León Portilla:

Pero tal vez el punto más interesante es el que *Tlapohualli* “cuenta y número”, *cáhuatl*, “el ir dejando”, y *tlacauhtli*, “lo que ha sido dejado” o sea el espacio, entran en una nueva relación y contacto dinámico esté en la forma como pensaron los sabios nahuas el movimiento.²

El discurso de la palabra

La construcción del mundo, que es también la del conocimiento, ha tenido, por supuesto, como uno de sus elementos fundamentales, a la palabra. Sin embargo, el lugar que ésta ocupa entre los demás constituyentes resulta relevante para conocer y distinguir a las diferentes civilizaciones. En efecto, basta recordar que, mientras en Occidente la producción de conocimientos se asocia con la actividad individual, la del propio sujeto que contempla, mira, ve y así forma su *visión* del mundo, su *cosmovisión*, elabora su teoría (y teoría viene de *theorein*: mirar), requiriendo además sólo la luz interior de que nos habla Descartes; en Mesoamérica fue la palabra el elemento fundamental de la obra creadora; la diferencia estriba precisamente en la necesidad que cada sujeto tiene del otro para ser, para conocer. El conocimiento mesoamericano no fue —no podía ser— obra contemplativa de los pensadores, sino producto del consenso logrado a través de la palabra, los mismos dioses creadores hubieron de discutir todo para la obra de la creación; esto da idea de la importancia que la palabra tuvo en Mesoamérica y explica el

² Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, 5ª reimp. de la 1ª ed., FCE, México, 1995, p. 187.

enorme respeto y el grado de veneración que tiene aún hoy en día entre los indígenas.

Por otro lado, el padre de la Modernidad también habría encontrado en las tierras americanas elementos como los que retomó de san Agustín, aparte de la preocupación por la temporalidad que ya quedó señalada anteriormente, la que el obispo de Hipona tuvo por la búsqueda de la verdad, mediante la introspección y el uso de la duda. Escuchemos este fragmento:

¿Es verdad acaso?
¿Lo mereció por ventura el Señor, nuestro príncipe, *Quetzalcóatl*,
el que inventa hombres, el que hace hombres?
¿Acaso lo determinó el Señor y la Señora de la dualidad?
¿Acaso fue transmitida la palabra?...³

Quizá podríamos señalar la relación intrínseca que se aprecia entre la verdad y el principio de dualidad del que depende. Pero continuemos, en el siguiente poema de Nezahualcóyotl también podemos apreciar los elementos aludidos:

Yo, *Cuauhtencoztli* —exclama— aquí estoy sufriendo...
¿Tienen verdad, raíz, los hombres?
¿Mañana tendrá todavía raíz y verdad nuestro canto?
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?
Aquí vivimos, aquí estamos,
pero somos indigentes,
¡Oh amigos nuestros!⁴

Finalicemos el comentario con este último canto del mismo autor texcocano:

¿Acaso algo de verdad hablamos aquí...?
Sólo es como un sueño, sólo nos levantamos de dormir,
sólo lo decimos aquí sobre la tierra...⁵

Advertimos nuevamente, como en el caso de los números, que la profundidad del conocimiento y su grado de abstracción no implican en la visión mesoamericana la necesidad de des-integrar el objeto para su conocimiento. La preocupación se manifiesta en varios sentidos al mismo tiempo:

³ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl en sus fuentes*, 7ª ed., UNAM, México 1997, p. 187.

⁴ *Ibid.*, p. 314.

⁵ *Ibid.*, p. 138.

- en el epistemológico: “¿Acaso de verdad hablamos aquí?”
- ontológico: “¿Es verdad acaso?... ¿Acaso lo determinó el Señor y la Señora de la dualidad?”
- existencial: “¿Tienen verdad, raíz, los hombres?/¿Mañana tendrá todavía raíz y verdad nuestro canto?”

Esta visión que requiere mirar los aspectos integrados puede ser muestra de incapacidad abstractiva, pero señala más bien un camino diferente que no precisa, que no se plantea, por tanto, la desintegración de los diferentes aspectos de una cosa. Puede proponerse incluso una actitud así en lo que hemos señalado como el principio de completitud, de dualidad que ve al otro, a lo otro como necesario.

De nuevo, como en el caso del discurso matemático, la belleza, la forma artística está integrada a la palabra. No sólo encontramos un orden lógico, una construcción gramatical justa; no, la palabra de los sabios *tlalmatini-meh* se expresa siempre con belleza, presenta ritmo no sólo en sus formas “poéticas”, como los *cuícameh*, sino incluso en los *tlatlahtol* en prosa; su dulzura y el respeto por el otro se aprecia en la abundancia de diminutivos que ha permeado al castellano que hablamos, la riqueza de metáforas la hace viva, dinámica y, aparte de bellezas, le permite la incorporación de cualquier nuevo concepto por abstracto o difícil que sea. Pongamos un ejemplo de lo bello: “Avisar” se dice: *xiyolmelawati*, palabra formada por los vocablos: *xi-yólotl-me-la-wati*; una traducción literal sería: “ve y abre las puertas de su corazón”, ¿no resulta esto bello? No es por supuesto un caso excepcional, sino la forma de construcción normal del idioma de los mexicanos. Por cierto que muchos filósofos habrían valorado positivamente la instalación de la palabra sabia en el bello molde de la poesía: algunos griegos presocráticos, Heidegger, que hace referencia a esto, Nietzsche, que deseó haber escrito su *Origen de la tragedia* en verso, etcétera.

Eso puede explicar el aprecio que aún hoy tienen los indígenas por la palabra, no les importan los discursos largos si cumplen los requisitos de contenido y forma. No necesitan que esté escrita para considerarla empeñada y cumplirla; por eso también el respeto por el silencio que revela meditación, pues también posibilita evitar el uso de palabra sin sentido.

Este aprecio por la palabra no es de ahora. Veamos una de las oraciones con que inicia Tezozómoc su obra: “He aquí, aquí empieza, se verá aquí, está pintada aquí la muy buena, la muy recordada palabra...”⁶

6 Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra*, 1ª ed., 2ª reimp., FCE-El Colegio Nacional, México, p. 7.

Por todo esto, al colocar a René Descartes en suelo americano, podríamos pensar que el también matemático habría tenido elementos para acometer con profundidad la tarea filosófica. Ciertamente, no habría encontrado el estilo griego de analizar, de partir, de desintegrar para conocer, tampoco habría tenido a la mano el recurso de la escritura fonética. Imaginemos sus pinceladas en los códices, dibujando las huellas de pies que describirían un camino para encontrar la certeza. Tal vez hubiera configurado con visión clara y distinta la idea del “yo”, tal vez no; a cambio, habría quizá hallado la certidumbre del “nosotros”, certidumbre por necesidad del otro. Habría poseído, de cualquier forma, la luz interior. Veamos cómo describían a sus *tlamatinimeh* los antiguos mexicanos:

El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma.
Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.
Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.
Él mismo es escritura y sabiduría.
Es camino, guía veraz para otros.
Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.
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.
Maestro de la verdad, no deja de amonestar.
Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.
Les abre los oídos, los ilumina.
Es maestro de guías, les da su camino, de él uno depende.
Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad).
Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
Aplica su luz sobre el mundo [cursivas mías].
Conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos.
(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.⁷

Poco añadiría un comentario. Escuchemos mejor cómo lo distinguían de quien pretendiera suplantarlo:

El falso sabio: como médico ignorante, hombre sin sentido, dizque sabe acerca de Dios.
Tiene sus tradiciones, las guarda.
Es vanagloria, suya es la vanidad.

⁷ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl...*, p. 65.

Dificulta las cosas, es jactancia e inflación. (*sic*)
Es un río, un peñascal.
Amante de la obscuridad y el rincón,
sabio misterioso, hechicero, curandero,
ladrón público, toma las cosas.
Hechicero que hace volver el rostro,
extravía a la gente,
hace perder a los otros el rostro.
Encubre las cosas, las hace difíciles,
las mete en dificultades, las destruye,
hace perecer a la gente, misteriosamente acaba con todo.⁸

Tal vez convendría resaltar que la valoración del sabio está relacionada con su actitud con los demás, que al sabio americano no se le piden tanto las virtudes contemplativas como las que den sentido a su vida. Pero dejemos por ahora al *tlamatini*, digamos todavía algo sobre la palabra, vamos a hablar sobre la conservación, sobre la transmisión de ella. Aunque en el mundo mexica, así como en el mixteco-zapoteca y en otros, se consolidaron sistemas de escritura, es claro que el más elaborado fue el desarrollado por los mayas; es bueno aclarar que aunque la escritura sea importante, no resulta imprescindible para que la palabra sea transmitida y perdure por generaciones; el recurso de la tradición oral ha sorteado grandes obstáculos y aún hoy es frecuente recurrir a ella como fuente de conocimiento de esta palabra antigua y sabia. La solemnidad y la vitalidad son elementos inherentes a esta forma de tradición que por ello fomenta el respeto a la palabra y convierte en institución dentro de la comunidad a quien de manera significativa la conserva y transmite, aunque todos sus miembros también lo hagan. Cuando una tradición oral se reduce “en la hermosa prisión del alfabeto” pierde diversos elementos propios de la oralidad como los mencionados, pero también ritmo y musicalidad. Y si la escritura ha sido elemento, herramienta de conquista y de racismo o marginación, la transcripción de la tradición oral puede no ser aceptada por los miembros de la comunidad, porque resienten el abandono de ese espacio suyo. Así, de cualquier forma, la tradición oral sigue viva.

En cambio, la conquista trajo consigo casi totalmente la pérdida de los *tlacuilomeh*, los dibujantes de los códices, pues ese arte fue pronto considerado delito mayor y el oficio desapareció (habría que ver algunas pinturas de iglesias coloniales para demostrar que no murieron del todo).

La escritura glífica, incluso la logosimbólica de los mayas (mezcla de signos fonéticos con otros de carácter descriptivo), posibilitaba una gran potencialidad semántica. El documental *Tlacuilo* permite un acer-

⁸ *Op. cit.*, p. 73.

camiento y una demostración en este sentido mediante la descripción de la primera página del *Códice Mendocino*. Este discurso de la palabra, de la palabra hablada, de la palabra dibujada, incluso de la esculpida (como en los *teocalmeh* y otros edificios) fue el más afectado por la irrupción del conquistador. Esta potencialidad semántica se está redescubriendo hoy en día y, en la aldea global, la figura pop y el icono cibernético son muestra de este nuevo apetito por la imagen que incorpora los elementos.

*El discurso de la imagen*⁹

Dejemos a salvo a Descartes, pongamos en lugar seguro sus obras matemáticas, físicas y filosóficas. Regresemos a un tiempo muy anterior. Vayamos ahora a la imagen y a la imaginación. ¿Cómo crearon el mundo estos hombres? ¿Cómo configuraron al hombre? ¿Cómo fue la imaginación mesoamericana? No es éste, por cierto, un ejercicio sin sentido; vamos hurgando en ello al futuro.

La sociedad mexicana se ha debatido por siglos con esta pregunta: ¿Quiénes somos nosotros? Se ha visto frente al espejo, en múltiples ocasiones, y se ha sentido irreconocible. Desde el momento crucial de la conquista ha usado los reflejos ajenos y ha sido incapaz hasta ahora de verse en su propio espejo enterrado. Ha perdido el rostro, dirían los sabios mexicanos.

Hasta ahora los espejos de la civilización occidental —español, francés o norteamericano— nos han provisto sólo de la imagen de quienes no somos; tal vez la máscara o la barba sea nuestra, pero hay algo más profundo que nos oculta y nos hace irreconocibles. Tampoco nos sirve la que nos quiso otorgar el jesuita Clavijero en su intento por conceder identidad propia a los criollos, porque mira sólo hacia el pasado: quiere ver un origen, sin continuidad, sin presente y sin futuro.

Pero la pregunta de quiénes somos se hace más acuciante ahora que los hombres negados por la conquista, los dueños originarios de esta tierra, los del México profundo de que habla Guillermo Bonfil Batalla, han salido a decir: “Aquí estamos, nunca más un México sin nosotros”. La respuesta es un reto mayor. Por ahora sólo intentaremos en esta parte del trabajo realizar una comparación inicial de los conceptos que subyacen en las narraciones sobre la creación del hombre de Mesoamérica, nuestro mito fundacional, basándonos en el relato que hace el *Popol Vuh* maya y

⁹ Este apartado se elaboró con base en los apuntes de clase de la materia “El poder de la imagen y la magia de la sugestión (radio, cine, televisión)”, coordinada por el maestro Darin McNabb Costa (Maestría en Filosofía, UV, Xalapa).

que en muchos aspectos coincide con los de otras culturas de esta parte del mundo; comparación que haremos con los mitos de Adán y Eva en el paraíso terrenal de la tradición judía y de Prometeo de la cultura helénica, que sin duda constituyen elementos fundamentales de la civilización de Occidente.

Debemos considerar que la importancia del análisis de estos relatos primigenios radica en que, ciertamente, son producto del proceso de la imaginación sobre la construcción del mundo y de la sociedad, pero, sobre todo, son narraciones acerca del porvenir imaginado; y en este punto podemos traer como soporte las ideas de Derrida cuando afirma, por ejemplo, que el hombre es su futuro.

Vayamos a la tierra de Judea y oigamos lo que nos dice su relación mítica: un dios todopoderoso crea un hombre a su imagen y semejanza, pero sin sus poderes, sin su autonomía, sin opciones, sin libertad. El Edén es todo, nada hace falta, pero el hombre decide (y la mujer cumple un papel fundamental en este acto supremo de liberación, para bien o para mal) violar la regla que mantiene la fijeza del Paraíso, adquiere la conciencia y crea la historia humana. Su opción de dejar de ser gólem lo lleva a la caída, a la fragmentación, origen del tiempo y del espacio, y ahora el sentido de su vida pende de las acciones que realice para reintegrarse a lo eterno inamovible. Su orgullo de conocer el futuro se esfuma ante la culpa pretérita, y la renuncia a mantenerse en la línea de la creación es el pago que ha de hacer para lavarla.

El futuro ya no es la armonía ofrecida a los habitantes del Paraíso, sino un convenio y un camino de renuncia para recrear, en todo caso, el reino de Dios. La pretensión de conocer y distinguir el bien y el mal (la decisión de dejar de ser niños) marca en la tradición judía el carácter ético de la línea sobre la que se teje la cosmovisión de esta cultura.

Por su lado, en la cultura helénica lo ético ha de ubicarse en otro nivel de la escala de prioridades. Para los griegos, ser y razón han de ser conceptos más importantes que conduzcan sus afanes. Antes de hablar del mito de Prometeo, vale recordar precisamente que Platón, primero, y después Aristóteles, dedicaron buena parte de sus esfuerzos a echar al mito fuera de sus sistemas conceptuales, asignándole a la imaginación un papel menor en la actividad racional: el discípulo de Sócrates la considera apariencia, y no más, de las apariencias del mundo, y Aristóteles le asigna una función mediadora entre el mundo y nuestro pensamiento. Nietzsche fue duro con ellos por alejar la tradición dionisiaca de sus elaboraciones, que guiaron por siglos el pensamiento occidental. Pero regresemos al mito.

Prometeo nace de unión divina y humana, es un semidiós, descendiente de Zeus, que roba el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres, similar sin duda al Quetzalcóatl mesoamericano, deidad que se hace hombre para convivir entre los humanos, para quienes roba el maíz monopolizado por las divinidades.

Con el fuego nace el orden de la cultura, desplazando al hasta entonces reinante orden de la necesidad; también se constituye esta acción en un acto de rebeldía, en un acto liberador. Pero a diferencia de la sublevación de Eva y de Adán, la del héroe griego no se da en la dimensión ética; el fuego libera el orden del conocimiento, pertenece a la dimensión epistémica; el fuego no transmite valor ético a los actos, sino que otorga significación a los acontecimientos. En palabras de Chomsky: “El fuego nos da gramática transformativa para transformar la experiencia”, no nos hace dioses, como tampoco el fruto de Adán, pero, aunque de manera secundaria, nos vuelve creadores y provoca que nuestro actuar también adquiera el riesgo, pues no somos inocentes.

Los primeros en asumir ese riesgo han sido los héroes trágicos que conquistaron el nuevo poder para los hombres: lo fue Adán para los judíos, Prometeo para los griegos, y también lo serán Cristo, el mismo Lucifer y, con algunas diferencias como se verá adelante, en nuestra tradición mesoamericana, Quetzalcóatl-Xólotl que ha de incinerarse para dar vida al nuevo sol. La tragedia nace del conflicto entre los órdenes divino y humano. Destino o divinidad e individuo se constituyen en conflicto permanente, la creación transgrede un orden, epistémico o ético de acuerdo con una u otra tradición. Su síntesis se dará en el medievo, cuando se consolida un sistema conceptual ontoteológico.

Volvamos ahora a nuestro mundo mesoamericano. Advertimos una primera diferencia con las culturas transatlánticas en la omnipresencia de la dualidad como principio generador de todo, incluso en el inicio anterior a la creación: “No se manifestaba aún la faz de la Tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión”. Dos elementos en el caos inicial; pero es más evidente cuando se refiere al creador, el redactor del *Popol Vuh* lo consigna así: “... el Formador: Tepeu y Gucumatz, los progenitores...”. Nótese el uso de singular y plural (dual) para referirse al mismo creador. En la relación náhuatl no hay ninguna duda sobre este principio dual, pues en ella se refiere a Ometéotl, es decir, al dios de la dualidad (*ome*: dos; *téotl*, dios), que es Ometecuhtli y Omecíhuatl, dios varón y dios mujer de la dualidad, que habita en el Omeyocan, el asiento mismo de la dualidad.

Esta concepción dualista tiene diversas implicaciones en todos los órdenes de la vida mesoamericana aún hoy en día, como es de suponerse de

cualquier mito fundacional. Por ejemplo, podemos señalar que nada, nadie puede actuar solo, siempre se ha de requerir del otro: el otro no es un ajeno, es el complemento necesario. Así, durante el proceso de la creación narrada por el mito quiché, Tepeu-Gucumatz necesita de los pensadores sabios y su obra creadora no es algo trivial para el ser original, no es sólo un derramarse, o una acción por gusto. En particular, en el caso del hombre, los dioses lo requieren para su ser mismo: cuando los señores del Xibalbá quieren destruir al género humano, la diosa Ea se dirige a la asamblea de los dioses y les pregunta con las siguientes palabras:

¿Por qué destruirían [a los hombres]? ¿No son los hombres los que hacen sacrificios a los dioses? Si destruis a los hombres nadie más cuidará de los dioses... ¿Quién será el que produzca el alimento y el sustento [de los dioses]?¹⁰

Como en los mitos de las otras tradiciones reseñadas, el hombre es el motivo del relato, y en el de la nuestra, ese carácter especial del ser humano dentro de la creación se señala cuando su surgimiento demanda, aparte del pensamiento de los sabios, otro elemento importantísimo: la palabra. Dice el *Popol Vuh* que en ese momento “Juntaron sus palabras y su pensamiento”, y por eso el hombre ha de ser el inicio del tiempo: “Entonces se manifestó con claridad que cuando amaneciera debería aparecer el hombre”.

Ya por sí sola esta necesidad del otro hace imperfecto a cualquier ser: los dioses no son omnipotentes a la manera occidental; son imperfectos pero pueden lograr la creación. En el caso del génesis humano han requerido del uso de la palabra (y volvemos a recordar aquí a la gramática transformativa de Chomsky y, en otro sentido, el “*In principio erat Verbum...*” del Evangelio de san Juan), pero no sólo eso: en ella se incluye otro elemento de carácter epistémico: el método. En efecto, el hombre no sale tal en el primer intento; han de requerir de tres materias primas fundamentales con las que habrán de construir a tres seres diferentes; cada uno da origen a una era, a un sol. Barro y madera han de ser las materias de ensayo, y maíz la materia prima definitiva. Somos los hombres de maíz.

En lo anterior hallamos el otro elemento relevante en la comparación de los mitos. Traemos para ello la mención de que en el caso de Adán descubrimos en el castigo un fundamento ético, y en el caso de Prometeo, uno epistémico (cosmológico): en el mito mesoamericano nos encontramos

¹⁰ Nahum Megoged, *El universo del Popol Vuh*, Diana-UNIVA, México, 1992.

con que los hombres previos han de recibir el castigo por no cubrir las expectativas ontológicas, por no llenar los requisitos del ser previsto, una falta en el deber ser (no en el sentido de lo moral, al menos no sólo en éste), y que no es culpa del hombre —por lo menos no sólo de él— sino de sus creadores. La exigencia en este nivel se hace muy dura para el ser humano: sencillamente debe ser lo que debe ser, satisfacer las expectativas que sobre él se tienen, cumplir su responsabilidad por sobre todas las cosas, para no salir de la esfera del ser. Esto se pone en evidencia cuando leemos el siguiente fragmento en el que se menciona la causa por la que fue castigado Vucub Caquix:

Había entonces muy poca claridad sobre la faz de la Tierra. Aún no había Sol [no existía el hombre todavía, por supuesto]. Sin embargo, había un ser orgulloso de sí mismo que se llamaba Vucub Caquix...¹¹

Y decía (Vucub Caquix):

—...Yo seré grande ahora sobre todos los seres creados y formados, yo soy el Sol, la claridad, la Luna, exclamó. Grande es mi esplendor. Por mí caminarán y vendrán los hombres. Porque de plata son mis ojos, resplandecientes como piedras preciosas, como esmeraldas; mis dientes brillan como piedras finas, semejantes a la faz del cielo [...] Así pues, yo soy el Sol, yo soy la Luna, para el linaje humano. Así será porque mi vista alcanza muy lejos.

De esta manera hablaba Vucub Caquix. Pero en realidad Vucub Caquix no era el Sol, solamente se vanagloriaba de sus plumas y riquezas. Pero su vista alcanzaba solamente el horizonte y no se extendía sobre todo el mundo [...]

Ahora contaremos cómo murió Vucub Caquix y fue vencido [por los gemelos...]¹²

Se castiga al que no es lo que debe ser y al que pretende o finge ser lo que no es. Se condena, además, al que pretendía ser solo, sin necesidad del otro. Dimensión ética para los judíos, epistémica para los griegos y ontológica para los mesoamericanos. Tales son los ingredientes de nuestro ser plural americano contemporáneo.

Podríamos señalar finalmente que sin Adán, sin Prometeo o sin el hombre de maíz, sólo tendríamos hombres de madera, golems carentes de lenguaje, de deseo, de imaginación, de creatividad y de distinción entre el bien y el mal. Eso seríamos, pero ese destino se lo dejamos a nuestras propias creaciones, al menos eso intentamos; lo contrario constituiría un

¹¹ *Op. cit.*

¹² *Idem.*

reto para nuestra humanidad... aunque a veces nos acecha el fantasma de Frankenstein o el de la inteligencia artificial y hasta la rebeldía de los molcajetes, las cucharas y otros utensilios contra los “hombres” de madera mayas.

Una consideración final, que hubiera podido ser otro paréntesis o nota a pie de página, es el señalamiento que hace María Stern¹³ en el apartado de su libro, *Un Olimpo sin Prometeo*, en el que se pregunta por qué, a diferencia de la griega, la mitología mesoamericana prácticamente no existe en el teatro mexicano (ahora podríamos señalar que en este sentido hay ya varias obras teatrales y operísticas que abordan esta temática). Ella lo atribuye en parte al hecho de que los hombres se consideran a sí mismos en el mito “Vasallos de los dioses”, como se lee en el *Popol Vuh*. Su ser vasallos, según esta autora, los imposibilita para adoptar el papel de entes trágicos, pues no son aptos para rebelarse contra los dioses (es decir, el conflicto como alimento necesario de la tragedia).

La respuesta inicial, desde el punto de vista que aquí manejamos, sería que en efecto no hay conflicto indispensable entre dioses y hombres porque, precisamente, existe una necesidad mutua entre ambas dimensiones, la humana y la divina. Incluso cuando Quetzalcóatl se roba el maíz, en una acción algo similar a la de Prometeo —como señalamos antes—, son todos los dioses, no sólo la Serpiente Emplumada, los que tienen la preocupación de con qué se han de alimentar los hombres. Sería un ejemplo más de la dialéctica de la completitud. Diríamos que el carácter ontológico que asignamos al mito mesoamericano de creación es diferente al vinculado con el concepto griego, pues, si el ser se funda en el Otro, lo óntico está impregnado de un carácter deóntico. El ser de la creación mesoamericano no se concentra en el Ser absoluto o en el Todopoderoso, responde más bien a la descripción que hace de él Octavio Paz en su *Piedra de Sol* cuando se refiere a “los otros todos que nosotros somos”.¹⁴

La palabra rota

El imaginario creacionista mesoamericano fue interrumpido por el evento de la conquista. El hombre que en la Europa descubría la luz interior arrebató el fuego propio al mesoamericano y fragmentó su espejo. La nueva sociedad mexicana perdió el origen y el proyecto, los peninsulares

¹³ María Stern, *Vida y muerte del teatro náhuatl*, UV, México, 1984, pp. 185-206.

¹⁴ Octavio Paz, “Piedra de Sol”, en *Obras completas 11. Poesía I (1935-1975)*, Círculo de Lectores-FCE, pp. 217-233, México, 2001, p. 231.

no eran mexicanos, los criollos pretendieron serlo mirándose en el espejo del pasado indígena pero negando a los indios vivos; estos últimos, empujados al reino de la nada por el conquistador, fieles a su deber (a su deber ser, acotaríamos) han conservado una reserva ontológica para la reconstrucción, no de una imagen, sí de un proyecto de ser; en ese sentido se constituyen en el México profundo, frente al México imaginario que busca su pasado en una dirección y su futuro en la contraria en un proyecto de contrasentido.

También fue rota la palabra. No quedó piedra sobre piedra del edificio que habían construido: los templos fueron derribados y sus muros se desbarataron con la palabra esculpida para convertirse en los cimientos de las nuevas catedrales para los nuevos dioses... ¿Cómo entender el templo cerrado ante la magnificencia del teocalli abierto? Los códices sucumbieron ante las llamas y su palabra dibujada desapareció por siempre. Los lectores de la imagen enmudecieron, su arte de la lectura-interpretación-contemplación murió con ellos; hoy cada uno de los pocos códices sobrevivientes se constituye en enigma. La nueva escritura fonética no sólo es desprendida de su contexto imaginal, sino que se compone como en arma poderosa contra el saber milenario y la vida misma; no es difícil entender el rechazo que hay aún hoy en día a la alfabetización: cuando la letra no los agrade, les roba a sus hijos, los convierte en ladinos, en nacos, en mestizos, en no-indios. La palabra que brota del corazón y sale por la boca, dicha en el idioma de los abuelos, nada significa. Una de las primeras obras de soldados y frailes fue la imposición del nuevo idioma. La creación del mundo mesoamericano se interrumpió. Cantar el *cuícatl*, pronunciar el *tlahtolli* y entregar a los dioses el corazón para que viviera y sostuviera el mundo en relación de completitud hombre-dios, todo se convirtió en punible con la muerte. Y murieron los dioses, aunque hayan resucitado en las nuevas divinidades cristianas. Para la tal resurrección hubo que poner a la Tonantzin a fin de completar al incompleto dios todopoderoso del conquistador.

La cuenta de los años también se acabó. Los descendientes del otrora orgulloso creador del cero y del mejor sistema numérico del mundo no conocen el *nepohualtzitzin*, la máquina de hacer cuentas, y sus hijos carecen y hasta rechazan el conocimiento matemático.

Mientras en Europa se esculpía en las mentes y en los corazones el *cogito, ergo sum* y nacía el hombre de la Ilustración, en América se planteaba la duda existencial profunda: *dubitatus sum, ergo ¿sum?* O mejor: *negatus, ergo sum?*, y la duda no era sólo un asunto de método, sino un planteamiento ontológico, de ser o no ser, de vida o muerte.

Pero no murió del todo la palabra. En las regiones de refugio, en museos, en pequeños espacios, la palabra indígena se guardó y ha empezado a salir de lo profundo. Pronunciada en cualquier idioma, la palabra del indio da y pide respeto, éste la empeña y entrega su vida en cumplirla, pero exige veneración también por la suya; carga y guarda la palabra escrita hace decenas o centenas de años por la autoridad, virrey o presidente, y no cumplida, sólo pide que se cumpla. No es necio, sino sabio este pedir.

La palabra está, hoy como lo ha estado siempre, ahí para completar al sujeto con el otro sujeto, al “yo” con el “tú”; para la formación del “nosotros”, para la constitución del “yo” social. La consideración de la dualidad como principio lleva al descubrimiento del otro como un complemento necesario en lo que podríamos decir el sujeto conciliado en una dialéctica de la completud; sujeto que requiere —y reconoce esta necesidad— del otro que es diferente. La certidumbre basada no en la concreción del “yo”, sino en la necesidad del otro. Parece éste un paso para construir el nuevo sujeto: los otros todos que nosotros somos.

La disolución del “yo” puede tener sentido si encontramos el “nosotros”. Los hombres del México actual podemos reconstituir un futuro propio si logramos que la existencia de los unos no implique la no existencia de los otros.

Conocedores del bien y del mal, portadores de un fuego compartido y seres auténticos, con los otros descendientes de otras palabras, de otros mitos podrían intentar la convivencia. El recurso de la imaginación creadora y el discurso de la palabra están a la mano para intentarlo.

