



DE MYTHOS A LOGOS. APUNTES HACIA UNA PRESENTACIÓN GENÉTICA DE FILOSOFÍA EN RELACIÓN CON LA MITOLOGÍA: EL PENSAMIENTO AZTECA DESDE EL IDEALISMO ALEMÁN

FROM MYTHOS TO LOGOS. NOTES TOWARDS A GENETIC PRESENTATION OF PHILOSOPHY IN RELATION TO MYTHOLOGY: AZTEC THOUGHT FROM GERMAN IDEALISM

Enrique de Jesús Cortazar Vega

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Institut für Philosophie, Bonn, Alemania.



<https://orcid.org/0009-0004-6836-1272>, e-mail: e.cortazar@outlook.de

Recepción: 10 de marzo de 2023 – Aceptación: 3 de julio de 2023

Resumen

El presente estudio reflexiona la relación entre *mythos* y *logos* como herramienta para el estudio del pensamiento nahua. Retrotrayendo la pregunta por la filosofía nahua a la pregunta por el pensamiento filosófico en sí mismo, se interactúa con la interpretación política del problema. Para ello se reevalúa la relación *mythos-logos* en un marco coextensivo con base en la Filosofía de la Identidad de F. W. J. Schelling. Se propone una metodología de interpretación del mito que onto-teológicamente conecta directamente mitología con el desarrollo del pensamiento filosófico.

Palabras claves: filosofía, mitología, nahuatl, idealismo, potencias.

Abstract

The present study reflects on the relationship between *mythos* and *logos* as a tool for the study of Nahua thought. By backtracking the question of Nahua philosophy to the question of philosophical thought itself, it interacts with the political interpretation of the problem. To this end, the *mythos-logos* relationship is reevaluated in a coextensive framework based on F. W. J. Schelling's Philosophy of Identity. A methodology of myth interpretation is proposed that onto-theologically directly connects mythology with the development of philosophical thought.

Keywords: philosophy, mythology, Nahuatl, idealism, powers.

1. Introducción

Motivado por algunas preguntas encontradas en *Aztec Philosophie. Understanding a World in Motion* del filósofo norteamericano James Maffie, el presente trabajo intenta reflexionar sobre la posibilidad metodológica de definir un concepto de filosofía. Para ello dividimos la investigación en tres partes: la primera contextualiza el problema general de la pregunta por la filosofía en el contexto particular del pensamiento nahua desarrollado por Miguel León-Portilla a mediados del siglo XX en México. A continuación, se interactúa con la postura de James Maffie resaltando algunos puntos clave de su interpretación. La segunda parte reflexiona el problema planteándolo en términos genéticos apuntando a una relación de coextensión entre *mythos* y *logos*. La tercera parte construye, con base en un uso heterodoxo de la teoría de las potencias de F. W. J. Schelling y de la mano de Ernst Cassirer, un concepto de filosofía que decanta en una reflexión en torno a la filosofía como actividad libre.

2. Contextualizando históricamente el problema: ¿Cómo entendemos el pensamiento nahua?

En 1956, Miguel León-Portilla publicó su tesis doctoral *La Filosofía Náhuatl Estudiada en sus Fuentes*, donde intenta mostrar la filosofía que yacía oculta en el pensamiento nahua interrumpido por la Conquista. León-Portilla argumenta que hubo pensadores en las regiones de habla nahua que pensaban tan filosóficamente como Sócrates y los sofistas; figuras como Nezahualcóyotl, Tochiuhcizin Coyolchiuhqui y Ayocuan Cuetzpaltzin habrían colocado en duda las respuestas brindadas por las religiones de su tiempo y pensado críticamente sobre la existencia, la vida y la verdad.

La noción de un pensamiento filosófico en las culturas prehispánicas reintrodujo el clásico problema de la definición de filosofía en el pensamiento mexicano, si queremos defender la existencia de un pensamiento filosófico nahua, surge naturalmente la pregunta: ¿qué se entiende por filosofía? Es precisamente con base en esta pregunta que surgen algunos problemas con el proyecto de León-Portilla y con sus intérpretes posteriores. Para interactuar con ellos, comenzamos con la definición de filosofía que aparece en su *Filosofía Náhuatl*:

Dar una definición de filosofía que sea aceptada por las varias escuelas, es cosa difícil. Sin embargo, creemos que todos admitirán que *para filosofar* en sentido estricto se requiere la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas. Es menester admirarse y dudar de las soluciones ya hechas —fruto de la tradición o la costumbre— para poder preguntarse racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo del hombre. Son los filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquietan sobre la verdad de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese trasmundo -más allá de lo físico- donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto (León-Portilla, *Aztec Thought*, 55).¹

¿Hicieron filosofía los nahuas? Para León-Portilla la respuesta es afirmativa: «La enunciación náhuatl de tales preguntas es suficiente evidencia de que no se encontraban satisfechos ya sea con los mitos o con doctrinas religiosas. Sus textos evidencian un vigoroso desarrollo mental e interés en el valor, estabilidad o evanescencia de las cosas, así como una visión racional del hombre mismo como problema»² (*Aztec Thought* 55). La respuesta al proyecto de León-Portilla fue mixta³.

Su metodología toma la filosofía griega como paradigma y la compara con el pensamiento nahua intentando mostrar similitudes entre prácticas o preguntas, es a través de la similitud que se puede concluir la existencia de filosofía en el periodo precolombino. Tras entrar en polémica con algunos de sus contemporáneos, León-Portilla dejó de hablar, más adelante en su carrera, sobre una *filosofía* y se centró en la descripción del *pensamiento* nahua (Maffie 4-6).

En los últimos años han surgido diferentes pensadores que, en el espíritu de León-Portilla, defienden la idea de una filosofía náhuatl. Entre ellos llama la atención James Maffie, nahuatlista de Estados Unidos, y su interacción con el pensamiento nahua bajo la clave hermenéutica del discurso post-colonialista. Sin quitar mérito al tan bien logrado trabajo articulado en su *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*, es mi opinión que el

1 Cf. León-Portilla: «To establish a universally acceptable definition of philosophy would be a formidable task. Genuine philosophy arises from the explicit perception that problems are innately involved in the essence of things. A sense of wonder and mistrust of solutions derived from tradition or custom are requisite to the formulation of rational questions about the origin, the true nature, and the destiny of man in the universe. The philosopher must experience the need to explain to himself why things happen as they do. He directs himself to the meaning and true value of things, seeking the truth about life and life after death, even speculating about the possibility of knowing anything at all of that afterlife where myths and beliefs find their final answers» (*Aztec Thought*, xxiii). Es significativo, como veremos más adelante, que al preguntar ¿qué es filosofía? León-Portilla se vea obligado a describir las acciones del filósofo.

2 Véase *Aztec Thought* 8-9.

3 Entre los críticos encontramos destacan Francisco Larroyo, quien tacha la investigación de ingenua y Alfredo López Austin, quien critica a León Portilla en un marco filológico.

uso de esta hermenéutica ha llevado a ciertas inconsistencias teóricas. A fin de mostrarlas interactuaré brevemente con ellas. Comenzaré cuando, en su extensivo trabajo sobre el pensamiento nahua, aclara:

Sin embargo, parece que los tradicionalmente excluidos del Club de la Filosofía pueden seguir una de estas dos estrategias. Pueden intentar ser admitidos en el club argumentando que lo que hacen se parece lo suficiente a lo que hacen los miembros del club. León-Portilla sigue esta estrategia en nombre de los aztecas. O pueden rechazar el binario filosofía versus no-filosofía —junto con todo el debate— como una reliquia desacreditada y con intereses del colonialismo occidental (Maffie 6).⁴

¿Cómo calificar a un pensamiento no occidental como filosofía? Maffie ofrece dos soluciones que merecen consideración: la primera es argumentar por medio del paralelismo, la segunda el rechazo del binario filosofía no-filosofía, ignorando el debate como algo sin fundamento y continuar haciendo lo que siempre se ha hecho. La primera parece no haber funcionado, pues la metodología de León-Portilla sufrió diversas críticas, incluso por estudiosos del pensamiento latinoamericano como Alfredo López-Austin, quien en una pequeña polémica logró mostrar que la base sobre la cual León-Portilla construyó su interpretación de la filosofía azteca no era tan sólida como parecía (López-Austin 148). La segunda solución es más problemática pues con miras a salvar el pensamiento no-occidental, el nahua en específico, se sacrifica a la filosofía misma. Especialmente significativa es la aseveración de que el debate ha sido “desacreditado” por servir al “autointerés del colonialismo occidental”, lo cual analizaremos más adelante. Maffie continua:

¿Hay que definir la filosofía en función de sus objetivos, su objeto, su origen o su método? ¿Se puede definir la filosofía? ¿Cómo se decide? Y más concretamente, ¿quién decide? ¿Qué definiciones y respuestas cuentan y por qué? ¿Qué normas rigen el debate? ¿A quién se incluye y a quién se excluye del debate, y por qué motivos? Y, lo que es igualmente importante, ¿quién plantea y considera válidas preguntas tales como „¿Son filósofos los no occidentales? ¿Y por qué se plantean estas preguntas? En resumen, no está nada claro que esta cuestión pueda resolverse de forma no etnocéntrica y no circular (Maffie 6).

Maffie lanza una pregunta completamente pertinente: ¿Cómo definimos filosofía? Si bien la crítica realizada por el nahuatlista americano es pertinente, me parece que su compro-

4 [mi acentuación, E. C.] Las traducciones presentadas de esta obra fueron realizadas por mí, E. C. Nótese que se hace la aseveración de que el debate ya ha sido desacreditado. Maffie no cita ninguna fuente para constatar esta aseveración. Por otro lado, si el debate ha sido completamente desacreditado ¿por qué sigue Maffie escribiendo sobre él?

miso con interpretar el problema desde la crítica a occidente daña su argumento. En esta línea, Maffie parece no dar importancia a que las preguntas que él lanza pueden ser usadas contra él. Basta con preguntarse sobre qué autoridad debemos aceptar las categorías de “colonialismo occidental” u “occidental y no-occidental” como ejes ideales de interpretación del pensamiento filosófico en general y del pensamiento nahua en particular. ¿No acaso es precisamente esto lo que lo condiciona su perspectiva? Si el axioma principal de la interpretación es la diferencia política ¿cómo escapar el etnocentrismo? La situación se vuelve aún más difícil cuando Maffie intenta, dentro de este marco, defender a León-Portilla:

La reacción a León-Portilla, junto con la actitud de *Occidente* hacia las capacidades filosóficas de los pueblos *no-occidentales*, es aún más desconcertante si se tiene en cuenta que los filósofos académicos occidentales son incapaces de ponerse de acuerdo entre ellos sobre una definición adecuada de filosofía. En lo único que parecen estar de acuerdo es en que los pensadores no occidentales no la hacen (¿no pueden hacerla!) (Maffie 6).

Esta cita revela lo que a mi parecer es uno de los grandes problemas con esta perspectiva, pues de que los “occidentales” no concuerden en una definición de filosofía, no se sigue que los aztecas la hicieron o que León-Portilla tiene razón. Antes de señalar a los críticos como una especie de esbirros del colonialismo occidental, me parece que la pregunta más sensible es: ¿Hay buenas razones para no aceptar completamente la visión de León-Portilla? A mi parecer sí. La principal es metodológica: Tal y como Alejandro Santana en su evaluación del trabajo de León-Portilla aclara:

La definición de León-Portilla está formulada de manera tan amplia que incluiría la poesía, la teología, diversas formas de literatura de ficción, [la mitología, E. C.] y tal vez el arte visual. El problema no es que la filosofía no pueda solaparse de algún modo con estos ámbitos, sino que la definición es tan amplia que incluye *ex hypothesi* los textos náhuatl (Santana 3)⁵.

Esta crítica que da la impresión de estar bien fundamentada parece ser completamente puesta de lado en la interpretación política presentada por Maffie. En mi opinión, si este tipo de interpretación logra identificar al pensamiento nahua con el griego, no lo logra elevando al nahua, sino hundiendo al griego. Parafraseando a Maffie: ¿Quién nos vendió esa idea?

La única respuesta es que esto fue dado a través de una aceptación acrítica de la

.....
5 Traducción y resaltado realizadas por mí, E. C.

identidad entre filosofía y política en Latinoamérica que ha permeado la teorización de la filosofía misma. Es acrítica pues ha tomado la identidad de ambas como axioma, siendo que el estatus de dicha identidad como herramienta ideal de interpretación no es para nada evidente. En relación con Maffie, lo cierto es que el hecho de un “colonialismo” no hace nuestro pensamiento más o menos filosófico. Aceptar esto es simplemente caer en un error de categorías. Pues no, la Filosofía *no* es política.

2.1. ¿Cómo pensar el problema desde otra perspectiva?

Las preguntas realizadas por Maffie pueden ser recapituladas de la siguiente forma: ¿Con base en qué metodología, de preferencia no-etnocentrista, es posible definir qué es filosofía? El primer paso para solucionar este rompecabezas es volver a pensar ontológicamente. El segundo paso es encontrar un marco teórico que resitúe la diferencia política entre occidental y no-occidental como un accidente. Creo que una posible respuesta se encuentra en pensar el surgimiento de la filosofía como una producción humana que *puede* surgir en diferentes pueblos *en su respectivo tiempo*.

El hecho de preguntar por el surgimiento de la filosofía nos sitúa ya en un análisis histórico. Este paso es necesario, pues de lo contrario se puede caer en el fatal error de comparar anacrónicamente diferentes culturas. Pero, ¿dónde encontramos la semilla del pensamiento filosófico, del *logos*? Creo que la única respuesta posible es en el pensamiento mitológico, el *mythos*.

El mismo León-Portilla parece haberse dado cuenta de esto, pues su postura en relación al mito cambia radicalmente con el paso del tiempo. En la posición presentada en 1956, aún con base en la distinción *mythos-logos* de la tradición, considera los mitos como una primera articulación de conocimiento, que implican un “verdadero” conocimiento filosófico más allá de ellos (León-Portilla, *La filosofía náhuatl* 40-61). Como menciona González Díaz en su extenso estudio sobre el pensamiento de León-Portilla:

Aun cuando considera [León-Portilla] que evolutivamente son [los mitos] la primera respuesta al misterio latente del universo, está convencido de que la visión de la filosofía se encuentra *más allá de ellos*. Su preocupación fundamental radica en mostrarnos que los nahuas percibieron *explícitamente* problemas en el ser de las cosas. Se admiraron y mostraron *dudas* de las soluciones propuestas por su religión y se preguntaron *racionalmente* sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre (González Díaz 186).

González Díaz nos llama la atención al hecho de que en 1993 aparece un apéndice a la sép-

tima edición de *La Filosofía Nahuatl* titulada: «¿Nos hemos acercado a la palabra antigua? Reflexiones críticas sobre la filosofía náhuatl». En él, León Portilla admite que existe un desfase entre el contenido de los códices prehispánicos y las evidencias orales y arqueológicas en las que había basado su estudio (González Díaz 186). En su opinión, este desfase hace de los mitos —39 años después— el fondo sobre el que se articula: «la concepción del tiempo y del espacio, de la dualidad y de los destinos humanos, que constituyen algo así como un saber ‘filosófico’» (León-Portilla, *La filosofía náhuatl* 402). El saber filosófico ya no se encuentra más allá, sino ya presente de alguna forma en el mito.

¿Cómo pensar la relación entre mythos y logos? León-Portilla apunta ya a la solución cuando utiliza la palabra “constituyen”. Metodológicamente el primer paso es aprehender el mythos como irracional, como logos en potencia. Si se teoriza una diferencia de grado, la interacción con este problema desde el método histórico-crítico, se vuelve posible: Historia remite a la sucesión temporal de eventos y crítica, en el sentido de Kant, remite al análisis de la condición de posibilidad de dichos eventos, método que fue utilizado por Friedrich Schelling en diferentes puntos de su carrera. Schelling define el método de la siguiente manera:

1) Como Weltsystem [Sistema de Mundo] debe tener un principio que se sostenga a sí mismo, que se sostenga a través de sí mismo y que se reproduzca en cada parte del Todo; 2) no debe excluir nada (por ejemplo, la naturaleza), subordinar o suprimir unilateralmente 3) debe tener un método de desarrollo y progreso en el que se pueda estar seguro de que no se pueda saltar ningún elemento intermedio esencial (SW, VII, 421)⁶.

Con Schelling podemos reflexionar la filosofía misma como resultado de un proceso intrínseco a la mente humana, tanto “occidental” como “no-occidental”, que surge *paulatinamente* de, a través y hacia este principio.⁷ Más adelante interactuamos con esta metodología. Que la diferencia “occidental” y “no-occidental” fuera de un proceso común es superflua es entendida perfectamente por Benjamin Keen, quien siendo uno de los críticos de León-Portilla, nos dice:

[...] No es necesario discutir la afirmación de que los aztecas y otros poetas de habla náhuatl

6 Schelling será citado según la edición de su hijo Karl Friedrich August Schelling en el formato SW [Sämtlichewerke] Volumen y página. Aquí: SW, VII, 421. [resaltado y traducido por m, E. C.] La cita original dice lo siguiente: «1) als Weltsystem [muss es] ein Princip haben, das sich selbst trägt, das in sich und durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Theil des Ganzen reproducirt; 2) darf es nichts ausschließen (z.B. die Natur), nichts einseitig unterordnen oder gar unterdrücken; 3) muß es eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens haben, bei der man versichert seyn kann, daß kein wesentliches Mittelglied übersprungen werden kann».

7 Una perspectiva paralela a la de Schelling se encuentra en Cassirer (93-95).

del México antiguo poseían filosofía y filósofos. Las meditaciones de Nezahualcōyotl son tan verdaderamente filosóficas como las angustiosas preguntas de Job o las sombrías reflexiones de Salomón. Por otra parte, León-Portilla parece errar al atribuir a los sabios nahuas un nivel de conceptualización, de progreso intelectual, comparable al de los filósofos naturales de la antigua Grecia, e incluso al de Sócrates y los sofistas. Comparar el pensamiento más elevado alcanzado por un pueblo de la Alta Edad de Piedra [...] cuyos destinos estaban regidos por un calendario adivinatorio, con los logros intelectuales culminantes de un pueblo como los antiguos griegos, parece un anacronismo... (Keen 40)⁸.

Aquí la historicidad juega uno de los papeles más importantes, pues se tiende a olvidar el proceso orgánico en el que la filosofía se desenvuelve: la forma y el contenido abordados en los albores de la filosofía difieren completamente de los contemporáneos. Tales no redactó la *Fenomenología del Espíritu* y Parménides escribía poesía inspirado por las musas.

Al plantearnos la cuestión sobre la filosofía, siguiendo a Keen, debemos ser aún más específicos. ¿Preguntamos por una filosofía en su nacimiento, niñez o madurez? Si se sigue esta línea de razonamiento surge una pregunta intrigante: ¿De dónde extrae su forma y contenido de reflexión una filosofía recién nacida? Hegel cuenta con Kant, pero, ¿a quién tiene Tales? La respuesta de Schelling, que perseguiremos en el presente trabajo, sería: la filosofía recién nacida, por necesidad, se vale de su forma y contenido inmediatos: la poesía de su tiempo, la cual tiene a la religión como fundamento¹⁰. Aquí encontramos terreno común con Maffie cuando claramente observa que:

La religiosidad de los aztecas no les impedía hacer filosofía, como tampoco se lo impedía a San Agustín, Maimónides, San Aquino, Ockham, Descartes, Spinoza, Kant o Whitehead (por nombrar sólo a unos pocos filósofos de buena fe según los criterios occidentales). Es más, la posibilidad de que la especulación metafísica azteca operara dentro de los límites de la religión azteca y sirviera como su “sirvienta” (para tomar prestada la frase reveladora de Locke) no la descalifica como filosofía “real” como tampoco lo hace el hecho de que la mayor parte de la filosofía angloamericana contemporánea opere dentro de los límites de la ciencia y sirva como su “sirvienta” (Maffie 7-8).

8 Mi traducción, E. C. James Maffie utiliza solo la segunda parte de esta cita para pintar a la academia “occidental” en mala luz refiriéndose a los aztecas como “Upper Stone-Age people”, ignorando completamente el hecho de que Keen acepta el hecho de que hubo filosofía entre los aztecas. Cf. León-Portilla, *Aztec Thought* 5.

9 Aquí estamos de acuerdo con Benjamin Keen quien mantiene que es anacrónico comparar a personas de la época de piedra alta con los logros intelectuales de los griegos antiguos. No buscamos aquí entrar en el debate sobre la época en la que se encontraba cada cultura, el punto es metodológico: Un procedimiento no anacrónico compararía ambas culturas en el mismo periodo, la edad de piedra, por ejemplo.

10 Aristoteles mismo, al hablar de Tales sugiere esto cuando observa que su tematización del agua como arché corresponde con ciertas creencias religiosas: «Some think that the ancients who lived long before the present generation, and first framed accounts of the gods, had a similar view of nature; for they made Ocean and Tethys the parents of creation, and described the oath of the gods as being by water [...]» (*Metaphysics* 983b 29).

Una vez tematizada la relación entre mito y proto-filosofía la separación entre *mythos* y *logos* se vuelve, con base a un argumento crítico, completamente borrosa. No existe una completa separación, sino como Jaeger en su estudio del pensamiento griego confirma, un punto medio evanescente que marca el camino de *mythos* a *logos* (Jaeger, caps. 1-3).

3. Interpretando la mitología en relación con la filosofía. Una propuesta desde el pensamiento de F. W. J. Schelling

Sabemos que, para el Schelling de la filosofía de la identidad, el principio no es, paradójicamente, el principio. Siempre hay algo que le antecede, una preparación o tensión, una contracción que sirve como *causa* del principio. Wolfram Högrefe en su clásico estudio sobre Schelling *Genesis y Predicación* utiliza el trazo de una línea como analogía para explicar esto: «El potencial de inicio se ilustra aquí a través de la colocación de tiza en un pizarrón. Según la materia, tal punto es el comienzo, ciertamente no la mancha de tiza realizada, sino el punto geométrico “estigmatizado” por ella, por así decirlo [...] El comienzo es un *terminus quo*» (89). En el mismo sentido, Žižek utiliza como ejemplo la contracción que un corredor sufre previo al inicio de una carrera: la inmovilidad previa al inicio.

En el escenario planteado por Žižek el atleta podría comenzar la carrera con pequeños saltos, al estilo de un taekwondoista o con “rodillas a las palmas” con la idea de que la activación previa de los músculos a utilizar es benéfica; sabemos que ambas ideas son pésimas. No sólo es que existen ciertas formas de comenzar la carrera que son mejores; sino que hay una que es la mejor de todas y que, por si fuera poco, es la más anti-intuitiva: congelarse como estatua echando un paso en la dirección contraria y con las manos en el suelo. Siguiendo esto, nos dice Žižek en su lectura de Schelling:

En este preciso sentido, el Principio es lo opuesto del Proceso en sí: el ‘paso atrás’ de preparación/ contracción, el establecimiento de un fundamento que luego sirve como trampolín para despegar e ir rápidamente hacia adelante; en resumen, la negación [*Verneinung*] de lo que sigue, de lo que es el principio: “solo en la negación reside el comienzo” (Žižek 52-53).

El principio es *cualitativamente* distinto del inicio/proceso si es que ha de funcionar como su fundamento y ha de ser sólo gradualmente distinta si ha de acompañar al proceso como soporte. El fundamento no es sólo un momento, sino un continuo suelo donde el proceso se mueve. La problemática planteada al principio se agudiza: ¿dónde se encuentra la condición de posibilidad del logos? En el lugar que parece más anti-intuitivo: el mito. ¿Cómo

describir este proceso? A través de la teoría de las potencias [*Potenzlehre*].

3.1. Teoría de las potencias o relaciones positivas entre conceptos

Las potencias pueden ser entendidas como estructuras lógico-ontológicas sin acto, a través de las cuales la estructura del devenir se configura. Si bien la teoría de las potencias hace su aparición en *Ideas para una Filosofía de la Naturaleza*, estoy de acuerdo con quienes muestran que las potencias juegan un papel prominente en el pensamiento de Schelling desde el desarrollo de la filosofía de la Identidad (Khamis).

La razón que se centre en un punto definido del devenir puede articular, a través de ellas, su lógica básica, de ahí que Klaus Hemmerle las define como «los tres conceptos fundamentales y originales del pensamiento» (158) y la estructura que forman es descrita por Wolfram Högbebe como un «*Platzhalter* para todo lo que pueda ser el caso» (73). Siguiendo esta lectura, concuerdo con Diana Khamis cuando nos dice que: «todo lo que puede ocurrir, sin importar a que esfera óptica u ontológica pertenezca, puede ser analizado a través del esquema de las potencias en relación con su origen y sus efectos» (22).

Siguiendo esta línea de lecturas, construiremos con base en la teoría de las potencias el marco dentro del cual se puede preguntar por el origen del pensamiento filosófico. Para nuestra interpretación nos basaremos en la teoría tal y como aparece en las *Stuttgarter Privatvorlesungen*¹¹, una serie de clases privadas que Schelling realizó en Stuttgart y donde explica sistemáticamente la teoría de las potencias en relación con el mito y la religión.

Schelling, como buen estudiante de Kant y en especial de la Crítica de la Facultad de Juzgar, localiza el principio de su sistema en la idea de una unidad [*Einheit*] orgánica de todas las cosas, donde la función de cada parte, si bien se pierde en la inseparable unidad de una vida, mantiene su particularidad (SW, VII, 422). Dado que lo que subyace en el fondo de todo el proceso es la misma materia: *la naturaleza produciéndose a sí misma*; un concepto sólo se capta mediante una intuición surgida de un proceso de reflexión sobre su génesis. En otras palabras: «Demostrar que un acontecimiento natural sólo puede ocurrir ... de ésta y no de otra manera significa explicarlo» (Lichtenberg 21).

Schelling plantea la identidad de lo ideal y lo real como inicio de su sistema. Esta identidad a la cual Schelling, muy acorde al libro del profeta Daniel, llama la esencia-antigua [*Urwesen*] sirve como el marco que contiene la oposición de las dos formas. El primer paso para pensar la oposición de dos formas es aprehender [*begreifen*] la esencia de ambas como principio que no sólo debe aparecer en-sí, sino fuera-de-sí. Las Formas pueden ser

.....
11 SW, VII, 417.

diferentes, sin embargo, según su esencia son lo mismo, esto es: monismo de la esencia, pero dualismo de las formas. Esta relación es expresada bajo la siguiente fórmula:

$$\frac{A}{(A = B)}$$

En un primer momento la esencia en-sí (A) y la esencia en su forma absoluta (A=B) son *indiferenciables*. La diferencia real ocurre después de que vamos un paso más allá y subordinamos la forma absoluta a los factores (SW, VII, 426-427)¹²:

$$\frac{A}{\left(\frac{A}{A=B}\right)^A} = \left(\frac{A}{A=B}\right)^B$$

La unidad real, expresada por la subordinación a B, se comporta como *Ser*, mientras que el lado ideal A como la *Posición* de dicho ser, pero, dado que el ser para-sí es ya posición, en el lado ideal tenemos una posición de la posición o una posición a la segunda potencia: A² (SW, VII, 426). Así, para Schelling la filosofía debe hacer explícitos estos niveles de gradación que conforman lo actual, esta es la función de su teoría de potencias (*Potenzlehre*)¹³. En aclaración del proceso, nos dice Romero en su lectura de la filosofía positiva de Schelling:

La existencia puede entrar en diferentes relaciones lógicas, pero puede “entrar” y “salir” de ellas gracias a una separación fundamental entre criaturas. Esta separación es lo que hace falta para poder pensar una relación “real” y no solamente “ideal”. [...] Una filosofía negativa piensa los términos de una relación a partir de la negación: un término no es el otro y su relación es de mera contraposición. Un término es la negación absoluta del otro y ambos están en una relación especular, simétrica. Una filosofía positiva intenta pensar los términos además como relativamente independientes, donde uno no es el otro, pero no por ello están contrapuestos (Romero 201).

En este planteamiento la contraposición es pensada entre dos fuerzas positivas que tienen

12 SW, VII, 426-427. A propósito de exposición hemos modificado la fórmula tal y como aparece en las lecciones. El punto de nuestra simplificación es mostrar la unidad de la relación con base en la fórmula previamente expuesta.

13 Markus Gabriel llama la atención al paralelo con Platón de entender filosofía como «επιστήμη των αρχών», es decir «ciencia de los principios puros» (Gabriel 118).

una misma esencia a su base), es una dialéctica de producción [*Erzeugung*]. Lo ideal o subjetivo y lo real u objetivo no se entienden como dos oposiciones simétricas, sino como dos formas autónomas complementarias cuya interacción es mediada por un tercer término que es común a ambas (SW, VII, 422).

Es a través de este esquema que, en sus *Lecciones de Stuttgart*, Schelling describe tres procesos: el primero en el Absoluto mismo a partir del cual usando su inconsciente como fundamento se erige como Sujeto libre en el acto de creación, el segundo es el proceso en el que la naturaleza inconsciente es utilizada como fundamento para el surgimiento del hombre, y el tercer es el proceso que utiliza la naturaleza redimida como fundamento del mundo espiritual. Cada uno de estos procesos consiste en elevar o depurar el contenido real u objetivo hacia una potencia mayor. Con esto en mente precisamos aún más la pregunta hecha al inicio: ¿Cuáles son los acontecimientos indispensables que se deben presentar para que el pensamiento filosófico pueda surgir?

A continuación, voy a construir un concepto de filosofía. Esta presentación surge con base en la analogía tomando el desarrollo del Absoluto presentado en las *Lecciones de Stuttgart* como base y enriqueciéndolas con los aportes realizados por Ernst Cassirer en su investigación sobre el desarrollo del pensamiento simbólico. Dado que el método utilizado por Schelling en su investigación es el método antropomórfico, es decir, un método que traza un paralelo entre los procesos humanos y en el Absoluto, el camino inverso tomado en esta investigación es justificado. Con la presentación pretendo sólo un esbozo general de los requerimientos mínimos para la descripción del proceso que decanta en pensamiento filosófico.

4. Aprehendiendo el concepto de filosofía

A diferencia del Absoluto, en donde el proceso de su configuración supone la eternidad, el hombre se encuentra siempre ya en medio de un proceso¹⁴, actuando en la naturaleza, de ahí que el fundamento del pensamiento filosófico tiene que ser localizado en una forma de eternidad vivida. Esta idea puede presentarse como contradictoria, pues lo eterno es infinito y el hombre es particular y temporal. Mientras que el inconsciente del Absoluto sólo se encuentra delimitado por sí-mismo, el hombre se encuentra ya en la naturaleza. ¿Dónde encontramos eternidad en la esfera de lo humano? La única respuesta posible, tal y como los románticos vieron, es el mito.

.....
 14 Schelling dedica las primeras dos partes del texto a describir el origen del hombre. La producción y caída del hombre de su relación con lo ideal juega en Schelling uno de los papeles más importantes, sin embargo, por cuestiones de tiempo nos limitaremos a obviar dicho proceso comenzando nuestra reflexión en lo que Schelling llamaría segundo periodo.

A=B

La misma escena que en *Las Edades del Mundo* tiene presa al Absoluto en un movimiento rotatorio de pulsiones ciegas se refleja en la historia humana en el periodo mítico. La eternidad en el mito es configurada de dos maneras: el tiempo mítico que recae sobre sí mismo como un todo cerrado y la ausencia del individuo en la creencia del grupo, tal y como Cassirer ha argumentado (cf. *The Myth of the State*)¹⁵. La unidad [*Einheit*] presente en el pensamiento mítico apunta no al individuo, sino al pueblo [*das Volk*] como modo de experiencia en la cual lo particular se diluye. No es coincidencia que esta unidad [*Einheit*] sea lo que comúnmente llamamos identidad [*Identität*].

El pensamiento mítico, es vivido [*Wirklichkeit*]¹⁶ y como tal, ni siquiera busca una justificación: su justificación se encuentra en su existencia, y su existencia justificada por el mito; forma y contenido son autorreferenciales: el pensamiento mítico es *tautegórico*. La separación entre Forma y Contenido surge necesariamente después, pues, como nos dice Cassirer en *The Myth of the State*: «El mito [pensamiento mítico E. C.] genuino no posee la libertad filosófica; pues las imágenes en que vive no son conocidas como imágenes, no son vistas [aún E.C.] como símbolos sino como *realidades*» (Cassirer 47).

La unidad mítica surge pasivamente a través de ignorar; el pensamiento mitológico cerrado en su forma no conoce la alteridad. Confrontado con la posibilidad de lo otro, su reacción es protegerse. El choque con la alteridad pone en riesgo la unidad de la conciencia mítica y por tanto busca acertarse, se vuelve activa. Pasa de no desear la alteridad (ignorarla) a no desear la alteridad (atacarla). El pensamiento mítico busca separarse de lo otro, lo que lo lleva a explicitarse como una unidad.

La explicitación del contenido mítico implica por primera vez su conocimiento. Aquello que se vivía pasivamente se explicita ahora activamente. Esta explicitación o exteriorización de aquello que une al grupo coincide con la fundación del Estado, pues ¿qué es el Estado sino la explicitación y con ello la formalización de aquello que la identidad ya creía?¹⁷. Mientras que en sus *Lecciones* Schelling salta de la tematización del género hu-

15 El hombre vive el mito, esto es, su relación con el mundo es mediado a través de él. Schelling entiende la necesidad de esto cuando tematiza el género humano [*Menschengeschlecht*] como la primera potencia en la caída de la naturaleza tras la creación. Cf. SW, VII, 460.

16 Cassirer en su etapa de madurez deja de lado la teorización del mito como simbólica cultural, y comienza a tematizarlo con acento en su función de cohesión social (*The Myth of the State*).

17 ¿No acaso toda teoría de contrato social, sea Hobbes, Locke o Rousseau, supone una identidad, un „nosotros“ que se formaliza? Roger Scrouton lo explica exactamente: «But if they are in a position to decide on their common future, it is because they already have one: because they recognize their mutual togetherness and reciprocal dependence [...] in short, the social contract requires a relation of membership» (Scrouton 31). Esto nos lleva a estar en desacuerdo con Cassirer cuando afirma que «Myth is not a system of dogmatic creeds. It consists much more in actions than in mere images or representations». La diferencia es el grado de explicitación de las prácticas. La vida en sociedad es ya mediada por ciertas máximas. Cf. Cassirer, *An Essay on Man* 105.

mano a la fundación del Estado como unidad contingente, es necesario analizar el rol que su fundación juega en el despliegue del pensamiento mítico. En su surgimiento, el Estado fractura por primera vez la consciencia del tiempo, pues su fundamentación requiere lanzar el mito del pasado como fundamento, *creando* en un mismo acto un presente y un pasado.¹⁸

El surgimiento del individuo es sólo posterior a la formalización del Estado. Este momento juega uno de los papeles principales en el desarrollo del proceso, pues es mediante él que lo propio [en el sentido de la primera persona plural, es decir, *lo nuestro*] es transformado en lo propio [en el sentido de la primera persona del singular, es decir, *lo mío*].¹⁹ La consciencia emerge de lo general del grupo a una individualidad. Surge ahora la tensión característica del Estado: la de lo general y particular. Esta tensión debe ser superada de alguna forma. La única salida es subsumir el individuo al todo. Lo general es reestructurado ya no como unidad orgánica, sino como unidad artificial de los individuos, forma que sólo puede ser mediada *simbólicamente*.

A²

La capacidad simbólica surge, así como la condición de posibilidad de mediar la realidad vivida de lo particular y lo general.²⁰ Sólo a través del pensamiento simbólico es que el mundo de signos es incorporado y elevado a una nueva dimensión más allá de reacciones y experiencias. En su *The Myth of the State*, Cassirer ha ido tan lejos como identificar la función simbólica como lo humano (42)²¹. Una vez surgido el Estado y con él, el pensamiento simbólico, *no hay vuelta atrás*.

Si el Estado surge con base en el pensamiento mítico, se sigue que tanto su estabilidad como su legitimidad se encuentran ligadas a él. Pero, si el pensamiento mítico ya no existe, ¿cómo participan los individuos de él? Lo único que el Estado conoce es la experiencia vivida del mito, pero ¿cómo se transmite algo vivido? A través de la segunda materia del proceso: el símbolo. Como ha visto Cassirer, la respuesta se encuentra en la re-producción, re-creación, el re-actuamiento de aquella unidad vivida. Esa es la función del rito: Traer el pasado inmemorial al presente de *forma sensible* (24), continúa:

.....
18 Cf. SW, VII, 462.

19 No es coincidencia que tenemos, por ejemplo, el concepto de “acto fundacional”, que expresado no significa otra cosa que “formalización de la realidad vivida”.

20 Estado y símbolo surgen al mismo tiempo en contraposición a las formas mito signo.

21 Ver su interacción con la teoría del Círculo Funcional de Uexküll. Donde Cassirer intenta argumentar que el sistema simbólico puede ser entendido biológicamente como una de las formas desarrolladas por el ser humano para adaptarse a su habitat. Véase *An Essay on Man* 42-43.

Lo que encontramos aquí es algo muy distinto. Es un deseo profundo y ardiente de los individuos de identificarse con la vida de la comunidad y con la vida de la naturaleza. Los ritos religiosos satisfacen este deseo. Aquí los individuos se funden en una sola forma, en un todo indistinguible (38)²².

Como Cassirer implica, el rito, en su primer momento, no está relacionado con la religión, la cual surge después, sino con su materia inmediata: el símbolo. Todo rito es mítico, más no todo rito es religioso. Para que el rito se vuelva religioso, o mejor expresado aún, produzca religión, es necesario que se complemente con su parte Ideal: el relato. Como bien aclara Robertson en sus *Lectures on the Religion of the Semites*:

En la antigua Grecia, por ejemplo, se hacían ciertas cosas en un templo, y la gente estaba de acuerdo en que sería impío no hacerlas. Pero si se preguntaba por qué se hacían, probablemente se habrían recibido varias explicaciones contradictorias entre sí [...] De hecho, las explicaciones ofrecidas no habrían sido de un tipo que despertara ningún sentimiento fuerte, ya que en la mayoría de los casos habrían sido simplemente diferentes historias sobre las circunstancias en las que el primer rito llegó a establecerse, por orden o por ejemplo directo del dios. En resumen, el rito no estaba relacionado con un dogma, sino con un mito (16-17).

El relato mítico surge necesariamente después como una explicación de lo realizado en el rito. En nuestro marco conceptual esto hace completo sentido, pues siendo que en este punto el proceso se encuentra inclinado al lado de lo real, el surgimiento del rito como predecesor del relato parece obvia. Dado que el acceso al mito ya no es tautegórico, sino que es accedido, simbólico, dado que la relación directa dada en el mito es cortada, cada individuo debe re-ligarse a él. De ahí que los antiguos entendieran este proceso como *re-ligere*: lo que nosotros llamamos religión²³.

Rito y relato surgen, entonces, como polos que se refieren mutuamente y a través de los cuales se produce la religión, como dice Cassirer: «El mito [como narración, E. C.] es el elemento épico en la vida religiosa primitiva; el rito es el elemento dramático» (*The Myth of the State* 28). Mientras que en la esfera de la experiencia el mito se refiere a sí mismo tautegóricamente, en el nivel simbólico la religión encuentra su fundamento en el balance entre la sensibilidad del rito y lo ideal del relato.

Como balance de lo Ideal y lo Real se entiende entonces Religión como: *reproduc-*

.....
22 Las traducciones de las obras de Cassirer aquí presentadas fueron realizadas en su totalidad por mí, E. C.

23 Nos dice Cassirer: «[...] myth contains some motives that in a sense anticipate the higher and later religious ideals. Myth is from its very beginning potential [and therefore distinct to E.C.] religion» (*An Essay on Man* 116).

ción simbólica-sensible del pasado mítico como fundamento del Estado.²⁴ Como menciona Cassirer en otro lugar: «La religión no destruye esas primeras explicaciones mitológicas. Al contrario, preserva la cosmología mitológica y antropología al dotarlas de una *nueva forma* [no nuevo contenido, E. C.] y nueva profundidad» (*An Essay on Men* 17). La implementación de dogmas, que no significa otra cosa que enseñanza, es precisamente eso: la justa medida entre Rito y Relato. El Rito debe ser realizado de una forma específica al igual que el Relato recitado de una forma particular.

Es la separación simbólica en lo religioso lo que coloca la condición de posibilidad de un sistema de representación como puede ser escritura, artesanía, y más importante, arquitectura. Pues sólo en tanto que se ha logrado expulsar el contenido sensible del ideal, se vuelve posible la arquitectura en sentido estricto, esto es, la modificación del espacio con base en su función simbólica: la diferencia entre una casa y un templo. Aquí Hans Krumpel, investigador alemán del pensamiento latinoamericano, está en lo cierto al afirmar que el criterio de escritura no puede ser paradigmático del surgimiento de una civilización avanzada (*Philosophie in Lateinamerika* 10; *Mythos und Philosophie* 32-33). Ahora entendemos por qué: Lo importante en este momento no es cómo se da esta fijación, sino *que se da*, o dicho de otro modo, *que se exterioriza*.

Esta exteriorización implica una plasticidad, un libre juego con las formas presentes en la religión. ¿Qué es esta exteriorización sino lo que comúnmente llamamos tradición? Religión es el balance de lo real (rito) y lo ideal (relato) mientras que tradición es religión exteriorizada.²⁵ Esto abre paso al surgimiento de la articulación semi-libre del contenido religioso. Es libre en tanto que reconoce formas, dioses, y crea con ellas sus propios relatos. La arquitectura como el polo real que concretiza la religión en el plano sensible es complementada por la poesía como el polo ideal, como el libre juego con los símbolos del contenido religioso: Únicamente ahí donde hay tradición es que algo así como poesía puede surgir.

El mito antiguo es la masa desde la cual la poesía ha crecido lentamente, primero en el pensamiento simbólico como su forma y en la religión como su contenido, de ahí que la mente del creador de mitos, tal y como menciona Prescott, es el prototipo de la mente del poeta, la cual es esencialmente mito-poética (10). Schlegel define entonces la poesía de forma perfecta cuando nos dice: «Es el inicio de toda poesía el abolir la ley y el método

24 Cassirer también ve el problema: «We can scarcely raise the question which of these two aspects is the “first” or the “second”; for they do not exist separately; they are correlative and interdependent; they support and explain each other» (*The Myth of the State* 28).

25 Encontramos aquí la primera distinción entre Identidad y Cultura. Identidad sólo se da ahí donde existe una completa identificación de todos los miembros. Cultura tiene que ver con una producción que supone cierta distancia del contenido religioso. La primera se da en la experiencia de manera inmediata, a la segunda se busca tomar parte de.

de la razón que procede racionalmente y sumergirnos una vez más en la quebrantadora [ravishing] confusión de la fantasía, el caos original de la naturaleza humana» (319), sumergirnos de nuevo en el mito.

Esta parte del proceso se ve claramente en el desarrollo del pensamiento griego, pues fueron los grandes poetas Esquilo y Eurípides quienes a través de la poesía fracturan la consciencia de los antiguos dioses homéricos, anticipando con ello su caída. Sólo después es que los nuevos estándares morales son articulados intelectualmente por Heráclito o Anaxágoras. Sólo cuando los antiguos dioses son comparados al nuevo mito, al nuevo estándar presentado por los poetas, es que se presentan como irracionales y pierden su autoridad. Sin embargo, es falso pensar que los cambios que se dan surgen espontáneamente; todo poeta o filósofo no hace más que trabajar con los métodos y los materiales que conoce, el poeta con el mito y el filósofo con la poesía. No olvidemos que Xenófanes, al igual que Nezahualcóyotl, era poeta.

Es precisamente el pensamiento poético lo que lleva a quiebre el balance tradicional del rito y el relato. Tal y como menciona E. Doutté, comienza a surgir, con el tiempo, una disonancia entre ambas partes (602). La rigidez del ritual lleva a que el mito pierda, con el paso del tiempo, su plasticidad; tal y como Van Baaren ha mostrado (218). Es precisamente a través de esta disonancia que surge la posibilidad de la *duda*, lo que León-Portilla, en sus análisis de los *Cantares Mexicanos*, vio con gran claridad²⁶.

La muerte de la plasticidad del mito en su fijación en la tradición y en la libertad poética, lleva a una disonancia entre la visión del mundo fundacional (pasado) y el mundo vivido (presente). La duda surge como un intento de lo Real por restaurarse a través de una exclusión de todo lo otro, a través de una completa contracción en sí-mismo. Sin embargo, este proceso no puede retornar prístinamente al inicio sin recorrer el camino ya desplegado [das Entfaltete]. En su camino de vuelta se lleva consigo libertad, símbolo e individualidad. Su contracción tiene lugar; sólo que en su totalidad, la consciencia ya no encuentra al grupo, sino a sí misma, la totalidad ya no tiene la forma de un *nosotros*, sino de un *yo*: Esta completamente sola.

Λ³

¿Qué he de hacer? Surge una crisis pues, quien vive el mito no cuestiona; quien aprehende la tradición sabe la respuesta; pero quien duda abre, necesariamente, el porvenir. Si hemos de mantener que a partir de la segunda potencia existe ya una forma de libertad en rela-

.....
 26 La duda juega en un papel importante en la obra de León-Portilla. Para él esta duda representa ya una salida del pensamiento mítico y como tal abre la posibilidad de una entrada del pensamiento filosófico. León-Portilla estaba en lo correcto, pero no completamente. Pues si bien la duda es condición de posibilidad del surgimiento de la filosofía, lo es sólo en la segunda potencia. Ella es materia, mas no contiene ella misma el *acto*, del cual *nace* la filosofía, como veremos más adelante.

ción con la materia del pensamiento, esa libertad debe ser tomada en este momento. El individuo debe poder *decidir* [*sich ent-scheiden*] *qué hacer*, y la decisión, dado que el material posible son las dos potencias anteriores, es compleja en su simpleza: volver a la tradición o buscar fundamentar un nuevo mito. Ambas *posibilidades* surgen desde un punto de radicalidad subjetiva completamente *libre*.

Mientras que en el nivel mítico y parte del político la consciencia surge de la naturaleza, en este nuevo nivel la consciencia pretende ir al mundo mismo. El pasado tautegórico del mito vivido (A=B), el pasado-presente simbólico de la tradición (A²) se configura en el pasado-presente-futuro del pensamiento filosófico (A³), el cual, por contener las otras dos, se puede valer libremente de su contenido²⁷.

5. Conclusiones

Una de las confusiones en la definición de filosofía surge, como en el caso de León-Portilla, en la oposición entre *mythos* y *logos*, principalmente en pensar que el pensamiento filosófico tiene que decantar forzosamente en la creación de algo cualitativamente distinto a lo que le precede. Esto es limitar la libertad real alcanzada al final del proceso mitológico y mera apariencia. Esto lleva a pensar que Mito/Religión y Filosofía son excluyentes cuando el pensamiento filosófico *es libre* de regresar a su tradición, que es, por *necesidad*, religiosa. Las huellas de un pensador tal serán difíciles de encontrar y, sin embargo, si existiera, no podemos decir que no es, bajo el concepto aquí presentado, filósofo²⁸.

El argumento presentado por León-Portilla, a saber, que en el pensamiento nahua hubo filósofos porque había sabios que dudaban de sus respuestas mito-religiosas se vuelve bastante débil, pues como he mostrado la duda con respecto al mito es la condición de posibilidad de la poesía, no de la filosofía. Sólo una distancia con respecto a la religión permite tomar a los dioses como figuras narrativas. Dicho de manera más coloquial: lo sagrado no se toca.

Los futuros filósofos que han de partir caminos con la tradición deben, necesariamente, configurar algo en oposición.²⁹ Sin embargo, como bien se puede suponer, el contenido de aquello no puede ser, paradójicamente, *nuevo*. Tiene que ver con la reformatión [*Umwandlung*] del contenido ya presente y que fue *dado*. Las primeras filosofías están

27 La idea de un incremento que va desde lo mítico a lo político a lo filosófico encuentra cierta similitud con la teoría que San Agustín atribuye a Terentius Varro. Este pensador romano diferencia, en el ámbito de la teología, los niveles mítico, político y natural, siendo este último el nivel de los filósofos (Jaeger, cap. 1).

28 Jaeger muestra esta dinámica con respecto a las teogonías órficas del siglo VI. a.C. (cap. 4).

29 Jaeger muestra claramente que la preocupación principal de pensadores como Anaximandro es llenar el vacío teológico que las nuevas teorías filosóficas producen (cap. 2)

impregnadas de mitología, de «teología, teogonía y teodicea» (Jaeger 36).

El filósofo crea, entonces, nuevas relaciones que, no es que permitan ver nuevos fenómenos, sino que permiten ver los fenómenos bajo una nueva luz. Para ello debe mostrar los límites del mito actual, es decir, debe hacer mitología:³⁰ Irónicamente, quien se cree el portador del logos, debe primero pintar lo anterior de mythos. Todo gran filósofo no hace más que dar un nuevo fundamento, un nuevo mito fundacional, vender una primera potencia (A=B)³¹.

Se entiende ahora la paradoja: desde el punto de vista de la filosofía como creación, la tradición previa debe presentarse como lógica fallida, esta es la condición de posibilidad de su legitimidad: no es que Esquilo, Eurípides vean, sino que *deben* ver en la religión homérica un *sin razón*. Por otro lado, la filosofía como *tradición* encuentra en ella ya una lógica racional como en el caso de los órficos del siglo VI a. C. (Jaeger cap. 4). Sin embargo, *ambas tienen al mito y la tradición como fundamento en cada momento*.

El pensamiento mítico no sólo es el *principio* sobre el cual se produce el logos sino, volviendo a Schelling, también el *fundamento* donde el logos descansa en todo momento: el estado de consciencia “irracional” mitológico es la condición de posibilidad y fundamento del estado de consciencia “racional” filosófica: la filosofía es mito regulado.

Ahora bien, con lo expresado no queremos caer en la trampa de decir que todo pensamiento sobre el mundo es filosofía, tal y como Hans Krumpel (39) y Enrique Dussel (19) han argumentado.³² La idea principal es la siguiente: La forma de la filosofía es *contingente*, no así su materia, la cual se da *necesariamente*. Este enfoque en la materia pretende encontrar el punto medio entre dos extremos que dictan: (1) El pensamiento griego, y por extensión el europeo, representa la forma culminada y necesaria de la filosofía, lo cual nos lleva necesariamente al paralelismo y la alegoría. (2) Todo pensamiento acerca del mundo es *en-sí* filosofía, lo cual borra completamente tanto la dignidad del pensamiento filosófico como la libertad del sujeto de contraponerse a su tradición.

El desarrollo aquí presentado nos lleva a proponer tres puntos importantes en relación con el pensamiento filosófico: (1) A la libertad particular le precede la necesidad

.....
 30 Mitología, como el estudio de una tradición supone ya, al menos metodológicamente, colocar-se fuera de la tradición. Cosa que no es posible ni en el mito ni en la tradición, de ahí que la interacción con la tradición supone ya lo que llamaríamos pensamiento filosófico. Incluso en Grecia la filosofía no inicia con la dialéctica, sino con la crítica del mito posibilitada por la escritura. Jaeger menciona, por ejemplo, la importancia de la idea homérica de Oceano como padre de todo en la mente de Thales (10).

31 Jaeger, en su estudio de la relación entre el pensamiento filosófico y el surgimiento de la Teogonía como forma teológica influenciada por la filosofía, expresa de manera concisa: «Though philosophy means death to the old gods, it is itself religion; and the seeds it has sown now thrive in the new theogony» (72).

32 La intuición es correcta, pero en nuestra opinión mal formulada. Pues no es que todo pensamiento del mundo sea filosofía, sino que todo pensamiento que surge como filosofía tiene al mundo como primer objeto, pues es el único material disponible.

colectiva, o, dicho de otro modo, al sujeto le precede la tradición³³. (2) Por tanto, ahí donde no hay *tradición*, no puede haber *filosofía* y donde no hay *mito* no puede haber tradición; sin mito no hay filosofía. (3) Si la forma de la filosofía ha de ser libre, y *el acto libre carece de razón suficiente*, la forma de la filosofía carece de razón suficiente, por lo que la alegoría y el paralelismo, si usados, deben ser sólo como puntos de apoyo y no como la base metodológica completa.

Las reflexiones de Maffie nos han llevado a considerar un método distinto de responder la pregunta por el pensamiento filosófico. El camino hasta este punto, si largo y tedioso, ha sido necesario para mostrar que las diferencias que surgen entre “occidentales” y “no-occidentales” más que con un proceso político, están relacionadas con lo absurdo de esperar formas *determinadas* en un proceso *libre*.

La filosofía es, en términos positivos, una forma de producción caracterizada por la decisión por la tradición o por uno mismo. Se sigue, de manera provisional, que filosofía nahua sólo puede significar: El pensamiento libre que *produce* tomando la tradición nahua como su materia. Qué es lo que produzca es algo que no podemos prever, sólo describir.³⁴ Con este marco teórico en mente, el pensamiento nahua es colocado dentro de su propio proceso digno de ser descrito y donde ya no es pertinente conformarnos con ver en su pensamiento uno “al menos” del nivel de los pre-socráticos.

Referencias

- Aristóteles. *The Complete Works of Aristotle*. Editado por Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991.
- Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*. Yale University Press, 1946.
- . *An Essay on Man*. Yale University Press, 1944.
- Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Carmen Bohórquez, editores. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*. Siglo XXI, 2009.
- Doutté, Edmond. *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*. Typographie Adolphe Jourdan, 1909.
- Gabriel, Markus. *Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*. Walter de Gruyter, 2006.
- González Díaz, Cruz Alberto. «La interpretación del mito en la filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes 1956-2006». *Relaciones*, no.137, 2014, pp.179-216.
- Hemmerle, Klaus. «Zum Verständnis der Potenzlehre in Schellings Spätphilosophie». *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 74, no. 1, 1966, pp. 99-125.

33 Entendida como el mito de la época que se da por hecho.

34 Se nota el cambio de acento en la definición, pues qué produzcan no puede de ninguna manera ser previsto. Así mismo los paralelos entre culturas ya no son vistos como mera coincidencia, sino como partes del mismo proceso fundamentado en el desenvolvimiento [*Entfaltung*] de la consciencia humana.

- Hogrebe, Wolfram. *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*. Suhrkamp, 1989.
- Jaeger, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. At the Calderon Press, 1948.
- Keen, Benjamin. *The Aztec Image in Western Thought*. Rutgers University Press, 1971.
- Khamis, Diana. *To the Unprethinkable and Back Again. Schelling's Potenzlehre between Naturphilosophie and Predication Theory*. 2021. Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Ph.D. diss.
- Krumpel, Hans. *Mythos und Philosophie im alten Amerika: Eine Untersuchung zur ideengeschichtlichen und aktuellen Bedeutung des mythologischen und philosophischen Denkens im mesoamerikanischen und andinen Kulturraum*. Peter Lang, 2010.
- . *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*. Akademie Verlag, 1992.
- Larroyo, Francisco. «¿Hubo una filosofía entre los pueblos precortesianos? Ideas para un replanteamiento de la cuestión». *Anuario de Filosofía*, vol. 1, 1961, pp.11-19.
- León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl Estudiada en sus Fuentes*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- . *Aztec Thought and Culture*. Traducción de Jack Emory Davis, University of Oklahoma Press, 2012.
- Lichtenberg, Georg Christoph. *Über eine neue Methode, die Natur und die Bewegung der elektrischen Materie zu erforschen (Lichtenberg Figuren)*. Akademische Verlagsgesellschaft Geest & Portig K.G., 1956.
- López Austin, Alfredo. «Cuerpos y Rostros». *Anales de Antropología*, vol. 28, 1991, pp. 317-335.
- Maffie, James. *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*. University Press of Colorado, 2014.
- Müller-Lüneschloß, Vicki. *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F. W. J. Schellings „Stuttgarter Privatvorlesungen“ (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*. Fromann-Holzboog, 2012.
- Prescott, Frederick Clarke. *Poetry and Myth*. Macmillan, 1927.
- Robertson Smith, William. *Lectures on the Religion of the Semites*. Adam and Charles Black, 1907.
- Romero, Arturo. «Seis lecturas contemporáneas del Escrito de la Libertad de Schelling». *Tópicos*, vol. 5, 2018, pp. 189-229.
- Santana, Alejandro. «Did the Aztecs do Philosophy?». *Hispanic/Latino Issues in Philosophy. APA Newsletter*, vol. 08, no. 1, 2008, pp. 2-9.
- Schelling, Friedrich. *Sämtliche Werke. K. F. A.* [volumenes. I-XIV, originalmente en dos partes: 1ª, vol., 1-10 y 2ª vol., 1-4]. Stuttgart, 1856-1861.
- . *Sämtliche Werke*, I, VII, p. 417. Stuttgarter Privatvorlesungen.
- Schlegel, Friedrich. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Band 2*. Editado por Ernst Behler, Jean Jaques Anstett y Han Eichner, Schöningh, 1958.
- Scrouton, Roger. *How to be conservative*. Bloomsbury Publishing, 2014.
- Van Baaren, Theodorus P. «The Flexibility of Myth». *Ex orbe religionum. Numen Book Series Vol. 21*. Brill, 1972.
- Žižek, Slavoj. *El resto indivisible*. Traducción de Ana Bello, Ediciones Godot, 2016.