

Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica¹: Márgenes y gramáticas sobre un filosofar en la diferencia

Juan Sebastián Ballén Rodríguez
Universidad Santo Tomás - Villavicencio
juansebastianballen@gmail.com

A la memoria de quien marco en la piel las venas abiertas de América Latina...Eduardo Galeano

En cuanto filósofos no somos legisladores del espíritu humano, si no sus historiadores; ciertamente no periodistas, sino escritores de su historia pragmática.

Fichte. *Opúsculo sobre la doctrina de la ciencia*

Abraham, nacido en caldea, había, ya en su juventud, abandonado una primera patria en compañía de su padre. Después en la llanura de Mesopotamia, para hacerse un hombre independiente y a la vez un jefe, rompió con su familia, sin que ésta le hubiera ofendido ni despedido; no había experimentado el dolor en el que aparece, para ser víctima de una injusticia o de una crueldad, la necesidad persistente de un amor que, herido, pero no perdido, busca la nueva patria para florecer en ella. El primer acto por el que Abraham se convierte en padre de una nación es una escisión que desgarrar los vínculos de la vida común y del amor, la totalidad de las relaciones en las que hasta entonces había vivido con los hombres y con la naturaleza. Esos hermosos recuerdos de la juventud de Abraham los arrojo de sí...Quería ser libre de todos ellos.

333

J. G. Hegel. *El espíritu del cristianismo y su destino*

JULIO
2015

Introducción a la problemática

La historia de las ideas en Latinoamérica sigue siendo un campo fértil de indagaciones. Entre otras cosas porque en sus narraciones se ponen de manifiesto diversos proyectos de verdad. Uno de los propósitos que persigue este trabajo consiste en distinguir los principales tenores que han caracterizado a una interlocución plural y abierta de propuestas que gravitan alrededor de la pregunta de ¿cómo significar y construir una *práxis* sobre el pensamiento filosófico en Latinoamérica? En la marcha y al hilo de una reconstrucción histórica de la problemática enunciada, se plantea que una de las propiedades que entrañan a este proyecto de filosofía es la pluralidad; se trata de

¹ Juan Sebastián Ballén Rodríguez. Mg. En Filosofía. Universidad Santo Tomás. Departamento de Humanidades. Este artículo se inscribe en la línea de investigación de estudios históricos sobre la filosofía y las humanidades en Latinoamérica (Anagnostes). Mail: juansebastianballen@gmail.com

una polifonía de voces que dialoga, diverge y polemiza con las corrientes filosóficas provenientes de las tradiciones europeas.

Las necesidades no siempre manifiestas de los pueblos latinoamericanos por descubrir el origen de un pasado desconocido, contrasta con la autoafirmación de un proyecto que se bate entre las binas de la dependencia y la libertad, la multiplicidad frente a la mismidad, la colonialidad y la modernidad, etc. Contrastes que se arraigan en un espacio escindido entre la diferencia y la diversidad, signos que sitúan el *locus enuntiationis* de distintos discursos cuyo punto de partida es un esfuerzo por fijar el horizonte, punto cero de observación a partir del cual enunciar y pensar una realidad *policromática*; otra forma de describir esta conciencia del ‘despertar’ ha sido su *pulsión-hacia*, su forma de mirar hacia el afuera, movimiento de afanosa búsqueda por fijar los caracteres de una escritura ‘incierta’ al tamiz de una tabula rasa que aún permanece sin alfabeto; la filosofía es como la página en blanco, siempre aparece bajo el ropaje de un lenguaje o de la invención de una gramática con pretensiones de universalidad y sobre la cual se deja plasmar un modo de pensar el mundo, el hombre y la libertad. Reconociendo el valor epistémico de la pluralidad de las voces filosóficas emitidas desde el continente se mostrará los matices de un pensar en español. En este horizonte aparecerá un aporte final sobre la discusión que se ha erigido en Colombia sobre el papel de la filosofía y la configuración de un pensar volcado hacia la narración de las circunstancias políticas y económicas que han marcado a una sociedad compleja, atravesada por contradicciones y disonancias que han hecho patente un orden del pensar cuya nota predominante ha sido la de fungir al modo de una sociología del presente.

1. La razón de ser de la Filosofía Latinoamericana: discurso, pragmatismo y contexto

Desde el año de 1842 y de la mano del pensador Juan Bautista Alberdi se conoce en Latinoamérica una propuesta para pensar una filosofía desde el continente. Es un proyecto que se defiende en el célebre ensayo alberdiano *Ideas para un programa de filosofía contemporánea*, y donde se enfatiza la tesis de que la filosofía no es una forma universal del pensamiento, sino más bien un discurso localizado en unos espacios geográficos determinados, que responden a unos intereses históricos específicos y los

cuales han sido definidos previamente por las vivencias culturales, políticas, económicas y religiosas de los pueblos en el sur del continente americano (cf. Rodríguez E., 1999, p. 415).

Arturo Roig interpreta esta proclama como un ‘reordenamiento de saberes y prácticas’ (Roig, 2001, p. 12), que posiciona un modelo de racionalidad (el latinoamericano) y en el que se haría explícito un principio de ordenación, mecanismo de validación de los saberes propios (locales) y en general todos aquellos que se unirían en el propósito de enriquecerlo.

Para Alberdi la filosofía tiene una vocación social y política, porque se propone como una práctica discursiva liberadora distinta a las prácticas discursivas de dominación que se implantaron por más de tres siglos en Latinoamérica con la colonización europea. Detrás de la mirada alberdista de la filosofía latinoamericana hay una concepción historicista aplicada a los discursos-una suerte de pragmatismo filosófico- que lee la filosofía como un saber materializado en discursos, los cuales surgen a partir de experiencias históricas en las que se pone de presente un proceso dialéctico del pensamiento donde alternan y se suceden las vivencias de la negatividad como las de la positividad.

335

JULIO
2015

La lectura dialéctica de los procesos históricos planteada por Alberdi², explica la confrontación entre los discursos de opresión y los de liberación: para Arturo Roig, el uso que hace Alberdi de la dialéctica reconoce que la experiencia de la opresión ha aecido en la denuncia hecha por el Padre de Las Casas, quien en su defensa dio cuenta de la destrucción cultural de las indias por cuenta de la empresa de la conquista española en el s. XVI. Es contra esta experiencia histórica negadora como se levantará en el siglo XVIII una vivencia de liberación cuyo ‘universo discursivo hispanoamericano’ es producto del fermento libertario de la revolución (cf. Roig, 2001, p. 8).

² El uso que hace Alberdi de la palabra dialéctica tiene un parentesco muy familiar con el uso que hace Hegel en la filosofía de la historia. Para Alberdi Hegel era un filósofo que ‘había muerto hace poco’. Este hecho hace decir a Arturo Ardao que Alberdi era un ‘miembro supernumerario del grupo de los jóvenes hegeliano’.

El carácter emancipatorio de la filosofía latinoamericana que se respira en el *locus enuntiationis* de la ensayística de Alberdi es el resultado de unos procesos históricos liberadores que se ponen de manifiesto en los discursos ilustrados del s. XVIII, los cuales impregnarán el ambiente político de la época, por ejemplo, con “(...) el alzamiento indígena liderado por Túpac-Amaru, la revolución de las colonias inglesas en Norte de América, y, en fin, la revolución francesa.”(Roig, 2001, p. 8).

Una de las improntas que se destacan en el programa filosófico esbozado por Alberdi y que Arturo Roig interpreta como las claves para una pragmática del lenguaje³, es la cuestión acerca de la discursividad y su relación con la ‘emancipación mental’. Roig considera que la filosofía latinoamericana no ha desvinculado la relación entre el habla y la lengua, porque se ha objetivado en un discurso localizado, sin la pretensión de ‘ontologizar el lenguaje’ o de establecer conceptos del pensamiento inconmensurables y deslocalizados (cf. Roig, 2001, p. 15).

Los sintagmas empleados en una lengua filosófica responden a la diacronía histórica, sujeta a la dialéctica que pone en confrontación los discursos de la liberación en batalla teórica y práctica con los de la opresión. En el discurso de la filosofía latinoamericana la lengua y el habla son estructuras del lenguaje complementarias. Las sucesivas liberaciones que recorrieron el continente a partir de 1810, no fueron solamente acciones concretas tendientes a la liberación material e histórica de los pueblos latinoamericanos: las prácticas discursivas de liberación, como la ensayística, tomaron distancia de las prácticas discursivas incubadas en el proceso de la dominación colonial. Los cambios acaecidos en las diferentes independencias incidieron en las formas de significar el proceso de liberación.

A este movimiento que combina tanto las contradicciones de la realidad como los discursos que interpretaron la lucha entre la conciencia ilustrada frente a materialidad de

³ Como se verá, Roig hace uso de la distinción venidas del pragmatismo, entre lengua y actos de habla, performatividad y discursividad, etc. Es una interpretación pragmática que plantea la existencia de la filosofía latinoamericana a partir de los tipos de discurso que caracterizaron a la generación de los patriarcas.

la dominación colonial, lo denomina Roig como ‘proceso de descontextualización’, categoría de análisis dirigida a situar los sintagmas de la filosofía (sus enunciados), volcados hacia la significación de una realidad en permanente cambio. Las formas discursivas que responden al proceso de descontextualización en el siglo XVIII, son el diarismo y el ensayo, estructuras textuales empleadas por los luchadores sociales en Latino América.

Tanto el ensayo como el papel periódico fueron medios de divulgación usados por Alberdi y los su generación, que lograron consolidar formas textuales donde se pone de presente la ‘emancipación mental’ de una élite de escritores que también se desempeñaron como ‘actores sociales’, esto es, sujetos involucrados en la consolidación de los procesos de independencia:

En los textos fundacionales de la filosofía latinoamericana no es la información lo que se busca, sino la opinión y la puesta de los juicios de valor en la parte legible de la escritura (...). El tratado en una sociedad verticalista, se impone por medios coactivos externos a la escritura, mientras que el diarismo y el ensayo de que hablamos pretenden imponer desde la escritura misma, es decir, ejercer vigorosamente la performatividad, apoyarse en ella. El tratado no es un acto de habla, es un acto institucional, diarismo y ensayo intentan ser pura y simplemente actos de habla (Roig, 2001, p.17).

337

JULIO
2015

Otra mirada a la obra de Alberdi es la de Marquínez Argote (1992, p. 423), la cual no enfatiza en las formas textuales de la emancipación, sino en las intencionalidades históricas que comprometieron el discurso alberdista dentro de una filosofía que clamaba por la originalidad de un pensar regional. Marquínez considera que en Alberdi se identifica un talante pragmático y positivo, donde la existencia de una filosofía se pretexta para el desarrollo social de los pueblos latinoamericanos: un modelo que copia el estilo programático de las ideas políticas y económicas que influyeron en el cambio de las estructuras sociales en los países del norte.

Esta es una propuesta programática, que plantea un cambio de perspectiva en el cultivo y la enseñanza de la filosofía en el continente, pues su objetivo ya no se orientaría al estudio en abstracto de las ciencias humanas en estrecha relación con la cultura greco-romana, sino que más bien la filosofía se interpreta como una suerte de *praxis*, con miras a solucionar los problemas que interesan inmediatamente a los

pueblos latinoamericanos; siguiendo esta dinámica histórica y material del pensamiento filosófico, la razón de ser de una filosofía política y económica en el continente se explica porque solo así tendría sentido el estudio de la riqueza y la industria nacional; otra sería la filosofía dedicada a interpretar las obras literarias, como también la filosofía aplicada al estudio de las dinámicas de la religión dentro de las mutaciones locales, etc.

La adaptación del positivismo dentro de las realidades políticas de los países latinoamericanos, se caracterizó por ser la nueva ideología de una elite burguesa neocolonial, la cual marcaría la pauta en Argentina, México y Brasil. En estos países se destacan las propuestas de Tobías Barreto, Luis Pereira, Enrique Varona, Francisco Bilbao, Valentín Letelier, Gabino Barreda, Justo Sierra, Porfirio Parra, Mariano Cornejo, etc. (cf. Rodríguez E, 1996, p. 433).

La generación que sucedió a la élite letrada que promovió el positivismo como filosofía primera en América Latina, denominada también como la generación de los fundadores, se mostró crítica y reactiva al enfoque defendido por la generación de Alberdi. Dentro de este grupo sobresalen los nombres de Alejandro Korn, José Ingenieros, Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro Deustua, José Enrique Rodó, Pedro Enríquez Ureña, Carlos Vaz Ferreira, etc. (cf. Rodríguez E., 1996, p. 433). Veamos a continuación una de estas perspectivas reactivas en la pluma del escritor uruguayo José Enrique Rodó.

2 Filosofía y estética de la existencia

El pragmatismo político de Alberdi obviaría el hecho incuestionado de la indefinición espiritual de los pueblos indígenas y plantearía un pragmatismo del discurso en el que se conjugarían lo sintagmas de la filosofía, encaminados hacia la reconstrucción de la ‘emancipación mental’, fenómeno característico del ambiente cultural de la ilustración europea del siglo XVIII. El discurso de una filosofía latinoamericana dialectizará la opresión colonia en transformación social.

De la mirada pragmática y dialéctica de la propuesta de Aberdi, sobresaldrá el esteticismo de Rodó, discurso apologético y reaccionario que mostraría los antecedentes

axiológicos y culturales de América Latina, interpretando un modo de ser cultura que bebe de tradiciones diversas como lo son la griegas y latina con la hispánica y católica. Si embargo, esta perspectiva no hará una mención profunda a los modos de pensar y de sentir desde la tradición indígena.

La cuestión acerca de la indefinición espiritual de los pueblos indígenas dentro de la filosofía latinoamericana será una problemática abordada por la tercera generación de filósofos latinoamericanistas y que en un tercer momento abordaremos desde la propuesta de Kusch, cotejadas en las lecturas de Scannone y Cepeda.

Ahora bien, la existencia de una filosofía latinoamericana no ha sido pensada solamente en razón de un entusiasmo político de corte político y populista, como se deja apreciar en la postura de Alberdi. Entre la generación de los fundadores que reaccionó con virulencia ante el primado positivista del discurso sobre lo latinoamericano, sobresale la crítica hecha por el escritor uruguayo José Enrique Rodó y que se reúne en su libro *Ariel*⁴.

El *Ariel*, de José Enrique Rodó, es una obra de finales del siglo XIX con un contenido filosófico y literario, que reúne los ideales de una generación de latinoamericanistas que pensó desde diferentes ámbitos los asuntos de la identidad cultural, la relación entre la civilización y barbarie, el imperialismo del coloso del norte sobre América Latina, la emergencia de los ideales revolucionarios de la liberación y la soberanía popular.

Este entusiasmo por las ideas alrededor de lo latinoamericano, coincide con los acontecimientos desencadenados en Cuba con el movimiento independentista liderado por el escritor José Martí, y que revertiría posteriormente la situación de dominación que se vivía en la isla, al ser a finales del siglo XIX, la última colonia de ultramar atada a los rezagos del antiguo régimen del imperio español.

⁴ Las indagaciones que se describirán son tomadas del sociólogo Eduardo de León en un ensayo titulado *Ariel cien años después: modernización suave y subjetividad*, y que aparece publicado en una edición conmemorativa al centenario de la obra de Rodó *Ariel*, en compilación hecha por Leopoldo Zea y Hernán Taboada.

Así mismo, esta pequeña obra es una respuesta desde el sur de Latinoamérica a las crecientes pretensiones expansionistas de los Estados Unidos, que para la época y hasta la fecha, ha proyectado para América Latina una serie de políticas policivas y económicas encaminadas al control de los gobernantes y de sus poblaciones: *El Ariel* sería pues una respuesta que reacciona críticamente ante el ímpetu de dominación del país del norte, que como se suele decir, ha hecho de los países del caribe y de todo el sur del continente, su patio trasero.

La referencia a la obra de William Shakespeare es una constante en el libro de Rodó. Desde el título mismo, sabemos que la figura es tomada de la obra dramática *La tempestad*, y donde el uruguayo rescata a tres personajes que escenificarían tres modelos de cultura y de vida: Prospero, Ariel y Calibán. El primero, es el maestro sabio, representante de la sabiduría greco-latina y cristiana, y cuya tarea sería la de orientar e instruir al joven Ariel, quien vendría a encarnar el espíritu de la belleza, la ingenuidad y las posibilidades del futuro; y Calibán, su contradictor, imagen de la fealdad moral y sobre todo de la condena del hombre a ser un esclavo de los intereses de la vida material.

La lucha entre Ariel y Calibán reproduce la lucha entre la civilización y la barbarie. De cara a esta confrontación el modelo de civilización que para Rodó nutriría a Latinoamérica y que se representa en Ariel, reúne un palimpsesto de estilos de vida, integrado por lo más granado de la tradición griega y latina, el siglo de oro español y en general la cultura hispánica en su aspecto literario y católico, con la nobleza y la fortaleza de los primeros pobladores de las tierras americanas; a su vez, la barbarie respondería al modelo cultura que se desprende del proceso de industrialización de las sociedades a finales del s. XIX, la implementación de la ciencia y la técnica en la transformación del *homo ocioso* al *homo faber*, y la pobreza espiritual de un tipo de hombre cuya máxima expresión de felicidad se garantizará a través de la prosperidad material. Este último modelo antropológico es una continuación de las filosofías del hombre que han sido pensadas por las élites intelectuales en las sociedades anglosajonas y norteamericanas: en otras palabras, lleva la impronta del empirismo y el utilitarismo

en su versión inglesa, combinado con el pragmatismo y el liberalismo de cuño norteamericano.

La lucha entre Ariel y Calibán es entonces la lucha entre un modelo de cultura y de vida que privilegia la belleza, las artes y las letras en general, con otro que se impone desde los países del norte, y que asumiría el espíritu de la industriiosidad, a través del fomento de los conocimientos técnicos y de la ciencia, instrumentos ideales para la conformación de unos saberes expertos, por medio de los cuales se adelantaría la modernización de las sociedades latinoamericanas.

En esta medida la figura del Ariel es un símbolo que haría referencia a las humanidades como un modelo cultural donde se fomenta el cultivo de los saberes tradicionales de la literatura, la filosofía y el arte. En los saberes humanísticos la juventud latinoamericana encontraría los sentidos definitorios para un modo de ser bello y armónico, enriquecido por los ideales filosóficos y literarios de Grecia y Roma, y provisto de los valores morales de la hidalguía cristiana representada por el héroe literario del siglo de oro español: Don Quijote de la Mancha.

341

Así las cosas, pensar la existencia de una filosofía en América Latina en clave rodoniana, implicaría reconocer que las variables propuestas por el escritor uruguayo para definir lo específicamente latinoamericano desde las nociones estética de la vida como una obra de arte, el ocio noble, y la síntesis cultural, se ven confrontados con los modelos económicos, políticos y culturales que se plantean desde el capitalismo global, el tiempo del mercado y la nordomanía.

JULIO
2015

Estos fenómenos que se confrontan mutuamente, se explicarán en los siguientes acápites: a) La vida como una obra de arte frente al canibalismo cultural del capitalismo global, b) El espíritu joven en la experiencia temporal del ‘ocio noble’ y el tiempo del mercado, y c) Reconciliación y armonización de los modelos culturales v/s el predominio de la nordomanía.

a. La vida como una obra de arte frente al canibalismo cultural del capitalismo global

El símbolo y la metáfora identificarían la forma excelsa de pensar, sentir y hablar sobre lo latinoamericano. No es entonces el lenguaje referencial y técnico el que describiría los deseos y las contradicciones que habitan al interior de las juventudes latinoamericanas, sino más bien la forma vedada e insinuante de los símbolos y las metáforas. Estos símbolos anclarían el modo de ser latinoamericano con una historia o tradición donde se recupera la vieja relación platónica de las grandes ideas para una existencia superior, agrupadas en la triada de verdad, belleza y bondad moral.

Para Rodo la vida es una obra de arte, que responde de manera alternativa a la tempestad que se produce en la modernidad, a través de las filosofías del progreso de la razón, la felicidad social y la puesta en marcha del método experimental, base en la construcción del conocimiento científico. Estados Unidos se presenta como la presencia concreta de un orden mundial y cultural basado en el modelo de producción capitalista, que promueve entre las naciones subalternas, la democratización de las instituciones y en consecuencia la mediocridad de las élites intelectuales, y en este mismo orden de ideas la imposición de un espíritu utilitarista.

La ideología capitalista se presenta en la práctica como una canibalización de las culturas foráneas y autóctonas. Como lo formularon sus contemporáneos europeos Max Weber y Emil Durkheim, para Rodo los núcleos axiológicos, ideológicos, y culturales compartidos por las comunidades, desaparecen con la paulatina introducción de un modelo de racionalización que encarcela a los individuos en los barrotes del consumo y de la producción.

Ante el naufragio de las tradiciones y los valores compartidos por causa del utilitarismo capitalista, Rodo plantea que en la práctica de un estilo de vida artístico, es posible encausar la vida desde una afirmación ético-poiética de la existencia, que fortalecería los vínculos solidarios minados por el proceso de democratización y estandarización de los valores utilitarios del éxito social y el progreso material.

Rodo considera que a través de una estética de la existencia los individuos alcanzarían la conciencia de sí mismos, logrando con ello una suerte de distinción

social, que representaría las ideas y los valores más genuinos de una cultura, a diferencia de la homogenización que se pondría de manifiesto con la democratización de las prácticas económicas del mercado capitalista.

La distinción artística que se produce con el estilo de vida artístico, lucha contra el modelo de estandarización social que se establece con la canibalización de las culturas locales, fenómeno incorporado dentro de la democratización de un único modo de vida: la producción material de la existencia.

b. El espíritu joven en la experiencia temporal del ‘ocio noble’ v/s el tiempo del mercado

Sólo un espíritu joven podría encarnar la convivencia de los ideales de verdad, belleza y bondad moral. Pensar, sentir y hablar de lo latinoamericano cobra vida y sentido en la medida en que las nuevas generaciones se apropian del saber tradicional y proyectan cambios y transformaciones que modificarían las circunstancias de analfabetismo, dominación y explotación que ha caracterizado históricamente la imposición de las estructuras de dominación imperial, en su doble aspecto moderno-colonial y de globalización.

343

JULIO
2015

Ante el primado pragmatista y positivo que caracteriza al pensamiento utilitario, Rodo contrapone el ‘ocio noble’. Se trata de una reivindicación del ‘propio tiempo’, de la soberanía que adquiere el tiempo dedicado para el cultivo espiritual y el embellecimiento moral.

Se trata, igualmente, del reconocimiento que tiene para el enriquecimiento del alma una concepción del tiempo donde es posible pensar el sentido de la existencia. La soberanía del tiempo adquirida en el ‘ocio noble’, es también la soberanía sobre lo que somos nosotros mismos, en todos los tiempos históricos que nos atraviesa como subjetividad situada: en el ‘ocio noble’ se hace una experiencia del tiempo donde es posible averiguar que hemos sido, que somos y que podemos o queremos llegar a ser.

Bajo el primado de la temporalidad cuantitativa en las sociedades industrializadas, la valoración de las actividades humanas está dada por el barómetro de la utilidad.

Como el tiempo es dinero, el hombre se olvida del cuidado de sí, y termina entregando el conjunto de su fuerza vital a las dinámicas del mercado. El mundo de la mercancía se convierte en el soberano del tiempo, y es la negación sistemática del ‘ocio noble’.

La productividad planteada por Rodo está pensada para el robustecimiento espiritual y el cuidado de sí, y es muy actual si se considera que la experiencia del tiempo en las sociedades capitalistas permanece atrapada en un presente perpetuo que olvida el pasado, una vez se cambia el espacio físico que habitamos, por nuevos lugares de consumo que borran y actualizan los modos de sentir y de desear. En el capitalismo del alto consumo se hace imposible cultivar la memoria para retener las gramáticas de la humanización, en razón de que la subjetividad vive actualizando permanentemente sus gustos y preferencias, de tal suerte que el deseo afirmado en el ayer es el deseo negado del mañana.

c. Reconciliación y armonización de los modelos culturales v/s el predominio de la nordomanía

Pero la crítica rodoniana a la canibalización de la cultura latinoamericana, plantea una salida utópica de reconciliación en donde los ideales estéticos representados por el espíritu de *Ariel*, se armonizarían en un futuro con los de la utilidad y el ánimo de lucro, representados en la figura simbólica de *Calibán*.

Esta utopía de la hibridación cultural, reuniría las tradiciones provenientes de espacios diferentes como lo son la greco-romana desde la cultura latina-mediterránea, con la indígena-africana/ desde los continentes de América y África, con la hispánico-árabe-católica, perteneciente al encuentro entre la cultura árabe de la antigua Mesopotamia y la península ibérica. Fruto del encuentro de estos modos de vida distintos, surge una nueva síntesis cultural que se armonizaría con los intereses utilitarios representados en la figura espiritual de Calibán, localizado en los espacios geográficos del norte (Estados Unidos y el Reino Unido).

Esta propuesta de reconciliación se proyectaría como si existiera un mundo ideal, donde primaría la convivencia y la reciprocidad. Esta propuesta se encuentra en un más

allá de los extremos representados por el antinorteamericanismo cultural y el latinoamericanismo en sus versiones locales antitéticas; indigenismo, hispanismo católico, y afrodescendientes.

El problema que considera Rodo para una posible reconciliación en torno a los modelos de cultura imperantes, tiene que ver con la imposición de un único modelo. Se trata del fenómeno de la *nordomanía*, o la preferencia entre los tecnócratas de mediados de los años 80' de incorporar el modelo capitalista del mercado global, para atender a las demandas sociales que se producen en la realidad latinoamericana.

Prueba de ello fue el Consenso de Washington, celebrado en los años de 1989 y 1990, y que contó con la presencia del Banco Mundial, BID, Fondo Monetario Internacional, técnicos y consultores reputados en América Latina. A partir de aquel encuentro se llegó al acuerdo, de que el sistema imperante de mercado era la opción económica, política y cultural más inmediata para resolver los problemas de miseria y pobreza generalizada que se viven en los países del caribe y del sur del continente. A juicio del sociólogo Eduardo de León:

“(…) un siglo después del Ariel de Rodó, la nordomanía sigue planteada, como estuvo planteada en los años sesenta desde el jacobinismo de izquierda. La pregunta que se formula entonces no es qué modernización capitalista podemos o queremos producir desde América Latina, cuál es nuestra modernidad, y cuál la que deseamos crear, sino que obstáculos tenemos que vencer para alcanzar un modelo normativo que hoy es el modelo perfecto de mercado, y que ayer fue el ideal de revolución, por ejemplo.”(De León, 2002, p. 28).

La propuesta de una síntesis híbrida donde dialogarían distintos estilos de vida, se plantea como una urdimbre o red simbólica meta-cultural, en la que se reivindicará una nueva síntesis civilizatoria, pensada para el futuro. Esta es una idea que se encuentra en la antropología cultura propuesta por Lévi-Strauss, al denominarla como un ‘don de síntesis’, fenómeno que ha sido una constante en la civilización occidental, donde se han producido diversos casos de hibridación y de síntesis culturales.

En el escenario del mercado global, la pregunta por la síntesis cultural tendría que resolver cuestiones culturales como la integración de las diferencias y la multidiversidad (que ya no es solamente étnica, sino también sexual y de género),

dentro del imperativo económico de la riqueza y la prosperidad. Dicha síntesis de diversidades se plantearía más allá de las alternativas exploradas por Estados Unidos, donde la integración cultural no ha abandonado el modelo de la espacialización, es decir, de la territorialización de las culturas en lugares conocidos como *ghettos* o colonias.

3. La ontología del pasado aborígen

En el ensayo *¿Existe una filosofía en nuestra América?* el filósofo peruano Salazar Bondy propone que la cuestión sobre la filosofía en América, es una apuesta teórica que parte de un punto cero de observación: es decir, que en Hispanoamérica no ha existido una evolución del pensamiento como se aprecia en la historia de la filosofía europea; más bien, se ha privilegiado un ejercicio exegético de interpretación de la filosofía de afuera y en la cual se replican las estructuras textuales de un modo de pensar ajeno a las dinámicas vitales, que se desprenden del carácter popular e indígena de los pueblos americanos.

Filosofar desde Latinoamérica implica comenzar desde un punto cero de observación, porque la cuestión acuciante sobre el origen espiritual de estos pueblos ha permanecido en la indefinición (Bondy, 1976). La respuesta de Bondy a la pregunta de si existe una filosofía en Latinoamérica, reconoce que la historia espiritual de lo popular e indígena que caracterizan los hábitos culturales en estos pueblos no ha sido contada, y por ello permanece oculta.

Han sido continuadores de la perspectiva enunciada por Salazar Bondy, los trabajos de Juan Carlos Scannone y Rodolfo Kusch, quienes se han preocupado por la interpretación filosófica de la tradición religiosa de los pueblos indígenas. Esta reflexión surge en el contexto de discusión que plantearían las teologías de la liberación en América Latina, sobre todo en la recuperación e interpretación de la simbólica cultural y popular de los pueblos amerindios (cf. Rodríguez, 1985). En la sabiduría popular se encuentran las raíces para la elaboración de una filosofía sistemática del pensamiento indígena.

Una aproximación diciente a este tipo de sistematizaciones las ha realizado el filósofo argentino Rodolfo Kusch, quien en su *América profunda* (1962) ha señalado que una de las maneras originarias de habitar el territorio americano inspirada en la cosmovisión indígena, apuntaría a una consideración ontológica sobre el modo de ser vegetal, donde los frutos maduros al caer, se reintegrarían a la tierra para revitalizar las raíces. De ahí que para el filósofo argentino una de las consideraciones antropológicas que se desprenden de la ontología vegetal, es la de definir la existencia humana desde la condición natural de la semilla, la cual se expone a un proceso de maduración que depende de las fuentes energéticas naturales (agua, luz, aire y tierra), hasta buscar sus orígenes en la raíz (cf. Cepeda, 2010, p.166).

El hecho de que seamos fundamentalmente semilla, configura una metafísica de lo vegetal que se hará explícita en otra de sus obras titulada *La seducción de la barbarie* (1953). Para Juan Cepeda en esta obra en particular se identifica en el pensamiento de Kusch una mirada nueva de la naturaleza humana, que se fundaría desde una concepción del ‘mestizaje natural’, donde predomina no la unión entre las razas, sino los vínculos de dos naturalezas, la humana y la vegetal-animal, y las cuales a partir de 1492 han permanecido ocultas y distanciadas dado el proceso de colonización y conquista.

347

JULIO
2015

Para Kusch el mestizaje originario en América Latina produce la creación de una nueva forma de experimentar el ser y la temporalidad. Esta forma de concebir el ser alude a una manera particular de crear vínculos de parentesco cultura, que se fundarían en la relación filial más primigenia, en la que se fusionarían en una unidad ontológica tanto la naturaleza humana como la del mundo natural.

La tesis sobre la metafísica de lo vegetal se haría explícita con la conocida distinción entre ser y estar que propone Kusch para 1962 en su *América profunda*, obra en la que sostiene que la vivencia de la temporalidad desde la experiencia sintiente acaecida en el modo de vida indígena, pone de presente una satisfacción existencial motivada por una forma de habitar y de estar en el mundo, al margen de una

preocupación epistémica dependiente de la consideración metafísica del ser, y que ha identificado el modo de pensar en occidente (Cepeda, 2010, p. 169).

Mientras que en la condición ontológica del estar, el pueblo indígena no se distancia de sus raíces ni de su pasado cultural, en la condición metafísica del ser, el hombre occidental se ha alejado de sus tradiciones y de su hogar, para asumir una posición objetiva de conocimiento, que además de convertirlo en una subjetividad consciente de que puede conocer el mundo, lo hace un ser moralmente individualista y políticamente autónomo, perdiendo totalmente los lazos que lo ataban a un mundo comunitario de interdependencias materiales, simbólicas y afectivas.

Para Cepeda, en obras posteriores del filósofo argentino (*Indios, porteños y dioses* o en *De la mala vida porteña*), la distinción entre ser y estar, será caracterizada con un mayor énfasis, refiriéndose al ser como todo aquello que es sinónimo de una realidad ‘dura, inflexiva y lógica’, relacionada con la veneración que se le rinde al conocimiento científico. A diferencia de la aridez del ser, sobresale el estar, experiencia del tiempo donde se describen las vivencias ontológicas de los pueblos indígenas, a partir de la radicalización del estar ahí sin más (Cepeda, 2010, p. 170).

348

JULIO
2015

Una obra que sistematizaría la distinción entre el ser y el estar es la publicación del libro *El pensamiento indígena y popular en América* (1970). Allí mismo propone una analítica ontológica del estar, definiendo cinco maneras de habitar la tierra: ubicación, estado de ánimo, correspondencia, duración y disponibilidad. Estas categorías pondrán de manifiesto las maneras en las cuales se experimenta la temporalidad en el estar; una situación ontológica donde la subjetividad no se reconoce en sus potencias trascendentales o en las maneras de experimentar anímicamente el mundo, sino en las circunstancias que la sitúan en un ‘fuera de sí’, donde se privilegia las vivencias acerca de los modos de habitar el espacio.

En la obra de Rodolfo Kusch se reuniría un material amplio que indaga acerca de una ‘sabiduría popular’, que a juicio de Scannone es la clave para un ‘filosofar inculturado’ en América (cf. Scannone, 2010, p. 156). Según Scannone se trata de un

pensar que se afianza desde los propios sentidos emanados de una cultura, justificándose a partir de un horizonte tridimensional: es una filosofía fincada en la tierra, es decir, que piensa un espacio para la pertenencia, la simbolicidad y la religación; asume un compromiso ético donde el bien y la justicia son significados a partir de la sabiduría popular; y tercero, se expresa en un lenguaje especulativo, donde se correlacionan hombre y mundo.

El fenómeno de la inculturación es también una interpretación particular que propone Scannone para leer el proceso de apropiación que ha acaecido en el filosofar latinoamericano (cf. Scannone, 2010, p. 156). En un primer momento, el pregón de un modo de pensar regional puso de presente que cabía plantearse la pregunta sobre su existencia, porque respondía a una exigencia ética de liberación y además se encontraba situado históricamente en un contexto social determinado; y en una segunda etapa se fusionaron el ‘arraigo cultural’ con un cuestionamiento ético-histórico’, que es descrito a partir de las experiencias de injusticia y pobreza de las mayorías, y de una formulación teórica que motivada ya no solamente por el problema del ser o de la verdad, incluye la alteridad radical.

349

Para Scannone la pregunta por la liberación ética-histórica que se plantea con el proyecto de la filosofía de la liberación en los años 60’, no es solamente un apuesta regional para definir la autoafirmación de una episteme local, sino también la condición de posibilidad para un pensar situado en la metafísica del otro, según la perspectiva planteada por el filósofo francés Emmanuel Levinas.

JULIO
2015

Kusch participaría del movimiento filosófico de la liberación, al plantear en su propuesta una “(...) experiencia del trasfondo *sapiencial* de la cultura latinoamericana’ (Scannone, 2010, p. 157), en el que sobresale un lenguaje simbólico donde se pone de manifiesto algo que permanece oculto. En síntesis, el desvelamiento del pensamiento simbólico que aflora en el pasado de la sabiduría popular indígena, es una reflexión filosófica previa a la indagación ética-histórica sobre la alteridad:

La filosofía latinoamericana descubrió así que tanto la pregunta por el ser como el cuestionamiento ético-histórico que la reubica, la libera y le da la posibilidad de hacerse efectiva suponen un momento previo a ambos, momento de *arraigo*, *realidad*

‘de suyo’, religación y pertenencia, anterior a la distanciamiento tanto crítica como ética (tanto teórica como práctica) (Scannone, 2010, p. 157).

El horizonte tridimensional agruparía tres experiencias metafísicas que se correlacionan mutuamente: el sentido de pertenencia y arraigo a un lugar que propicia la creación de un lenguaje simbólico, en el que tierra y religación se sucederían en la experiencia del ‘estar siendo’, pues el arraigo sólo tiene cabida en la medida de que hace parte de un *ethos* de habitabilidad que le ‘pertenece de suyo’. Segundo, tanto en el arraigo como en la religación a la tierra, el ‘estar siendo’ no mentaría a un trascendental subjetivo sino a un ‘nosotros pueblo’, base de la vinculación ético histórica. Y finalmente, el trascendental comunitario cobraría vida una vez es expresado en un lenguaje simbólico, fundamento lingüístico de la ‘sabiduría popular’. Scannone define estos tres niveles a partir de las categorías de estar, ser y acontecer, subsumidos todos en la estructura existencial del ‘estar siendo’:

Sólo así el pensamiento filosófico podrá corresponder a la interrelación fundamental que se da en la sabiduría popular latinoamericana entre las dimensiones del estar, el ser y el acontecer ético-histórico, cuya mutua mediación concreta puede expresarse-usando una expresión de Kusch-, como ‘estar siendo’ en cuanto estructura existencial y decisión cultural latinoamericanas, pues tanto la primera como la segunda se dan en el orden del acontecer, respectivamente, existencial-ontológico (existencial) y existencial –óntico (existentiell) (Scannone, 2010, p. 160).

350

JULIO
2015

Resulta conveniente distinguir una cuarta dimensión metafísica dentro de la propuesta de Scannone, quien al vincular la filosofía con la ontología de nuestro pasado aborigen destaca las tres perspectivas constituyes del modo de vida latinoamericano. Y para ello las investigaciones del antropólogo Carlos Castaneda (2010) son una revelación, pues nos aproximan a una gnoseológica y epistemológica que no se marginaría del presupuesto kuschiano de un ‘estar conociendo’. Efectivamente como lo describe en los comentarios al trigésimo año de publicación de *Las enseñanzas de Don Juan* (1968), el libro es el resultado de una investigación de campo en el estado de Sonora (México); de la mano de esta experiencia intra-cultural (pues el estudio es fruto de un trabajo antropológico), su libro será la sistematización de ‘la forma Yaqui de conocimiento’.

El deslinde epistemológico lo experimenta Castaneda en el estudio de campo, pretexto de la publicación. Para comienzos del siglo XX las investigaciones etnográficas

se encontraban a la orden del día, y se planteaban en la práctica como una revolución metodológica, pues en lugar de promover los estudios formales en las bibliotecas y el diálogo con los autores de la tradición europea y angloparlante, se presentaban como una inmersión en la realidad por parte del investigador, “(...) en el cual las acciones prácticas de la vida eran tema auténtico para el discurso filosófico (...)” (Castaneda, 2010, p. 10). Las motivaciones extrínsecas de este trabajo responden igualmente al acelerado fin en el que se encuentran las tradiciones amerindias, las cuales se perderían por el ‘revoltijo de la tecnología moderna’ (Castaneda, 2010, p. 10).

La apertura gnoseológica de un ‘estar conociendo’ en las enseñanzas de Don Juan, se hacen palpables en la cognición que el investigador descubre en los procedimientos y las percepciones del mundo del chamán Yaqui Juan Matus. Una cognición que Castaneda define como la serie de “(...) procesos responsables de la conciencia de la vida cotidiana, procesos que incluyen la memoria, la experiencia, la percepción y el uso experto de cualquier sintaxis dada”. (Castaneda, 2010, p. 11). Se trata de una cognición que en lugar de situar las variables particulares de los fenómenos estudiados en categorías del conocimiento general, propende por una particularización de los modos del conocimiento local, llevando al investigador a una transformación interior, que pone en cuestión sus modos occidentales de representar el mundo (la forma de la recopilación de datos por ejemplo), para dar el paso a un vivenciar la cognición que es propia de los ‘chamanes del México antiguo’ (Castaneda, 2010, p.11). La recolección de información, modo de proceder del etnógrafo de la época, pasa a un segundo plano, de tal modo que el sujeto de conocimiento experimenta una “(...) genuina internalización de los nuevos procesos cognitivos del mundo de los chamanes” (Castaneda, 2010, p. 11).

Este camino que transita Castaneda junto Juan Matus, lo conducen a tomar distancia del modo como el hombre occidental suele reducir la realidad a datos reducibles a concepto, creyendo de esta forma que en el discurrir de estas conmensurabilidades es posible el dominio científico del mundo. Es un equívoco creer que el hombre a través de la ciencia adquiere el poder sobre la realidad, sin advertir que su existencia está atravesada por la vulnerabilidad de la muerte, en donde su misma definición ontológica se encuentra abierta, justamente porque lo que tiene delante de sí

no es una realidad predecible y acabada sino un horizonte de infinitud. Lo único verdaderamente importante para el hombre que transita la vía chamanica del conocimiento es el encuentro con la infinitud. En el testimonio de Castaneda se consigna lo siguiente: “Don Juan no pudo reducir el término *infinito* a una descripción más manejable. Dijo que era energéticamente irreductible. Era algo que no podía personificarse y a lo que ni siquiera podía aludirse, salvo en términos tan vagos como ‘lo infinito’.” (Castaneda, 2010, pp. 11-12).

Si la ciencia occidental enseña que la realidad se reduce al *factum brutum*, Juan Matus describe estas vivencias del conocimiento como ‘hechos energéticos’. Ver el mundo en la tradición chamanica mesoamericana es ver la energía que fluye en el universo. En la tradición chamanica del México antiguo, el hombre es considerado como un ser para la muerte. El chamán es un ser capaz de distinguir esta verdad fundamental, y es a partir de esta aceptación de la finitud, como se inicia una vía cognitiva en apertura hacia el infinito o el fluir de los hechos energéticos por el universo. Cuando el iniciado en la vía cognitiva del Chamán entiende que la archi-verdad está estrechamente relacionada con el hecho de que somos seres que vamos a morir, se entiende que la lucha del hombre no se encuentra con el prójimo, ni siquiera con el modo objetivo de representar el mundo desde los presupuestos epistemológicos de lo riguroso, verificable y objetivo. No, no son estas las luchas verdaderas, sino la que se abren en el horizonte, de cara al infinito, es decir, con la aceptación de una cognición que es asentamiento y conciencia para la muerte. Con la aceptación de este hecho vital, se parte hacia el infinito, descubriendo el hombre que su lugar de procedencia como su orientación última es la infinitud: el origen y el final son iguales para la vía cognitiva, en la ruta de un ‘estar conociendo’ según lo enseñado por Juan Matus a Castaneda, desde la sintaxis de los hechos energéticos, el fluir y el horizonte.

4. Comprensión evangélica de la injusticia y praxis revolucionaria

A juicio de Juan Carlos Scannone la problemática de la liberación se hace más candente en América Latina en los años 60’ (Cf. Scannone, 1993, p.93). Después de la revolución cubana en 1959, el fervor por un cambio en las condiciones sociales de opresión y dominación herederas de una vieja estructura colonial, se refleja en las

luchas sociales en torno a la liberación. El entusiasmo tocó a muchos cristianos latinoamericanos y fue la atmósfera que rodeó a la celebración del II concilio Vaticano (1962-1965).

Con las descripciones hechas desde la sociología latinoamericana acerca de la problemática social denunciada en las ‘teorías de la dependencia’, se hace patente que el continente atravesaba por un proceso alterno al que se producía en el primer mundo, sobre todo al ser una región subsidiaria al gran capitalismo, en el que se adelantaba un modelo económico periférico funcional a dos fenómenos alternos: la explotación de tierras con base en la expropiación y la colonización, y en consecuencia la exportación de materias primas. Toda estas situaciones prepararon el camino para la aparición de la teología de la liberación, y será en 1969 con la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrado en la ciudad de Medellín, donde se discutirán categorías como ‘liberación integral’, ‘estructuras de pecado’ y ‘violencias institucionalizada’ (cf. Scannone, 1993, p. 94).

Allí se defiende la idea de que la teología de la liberación es una reflexión crítica arraigada en una praxis histórica inspirada en obra y pensamiento que se condensa en la palabra de Dios (Scannone, 1993, p. 94). La praxis liberadora asumida por la teología de la liberación partiría de la opción que hace el evangelio por los pobres, al tiempo que combinaría los análisis provenientes de las ciencias sociales, donde se establecían las estructuras que explicaban las causas reales de la pobreza. Para Scannone es en la conferencia de Medellín y en la teología de la liberación donde se da un aporte original del cristianismo latinoamericano, al debate que también se promovía con la filosofía latinoamericana, sobre el fenómeno de la ‘liberación’.

A manera de manifiesto es un texto clave, donde se condensan muchas de las preocupaciones generadas por este grupo de teólogos y filósofos (integrada inicialmente por Salazar Bondy, E. Dusserl, y el mismo Scannone) que se concentrarían en Argentina desde 1971 hasta 1976, año en el que se produce el golpe militar.

Del mismo cabe destacar la declaración de que en América latina ha surgido un nuevo estilo del filosofar, que abandona el principio subjetivo de la filosofía moderna y contemporánea, en las versiones antropológicas del Yo pienso, Yo puedo, Yo quiero, etc., para asumir el estudio de subjetividades silenciadas por estas filosofías europeas, como son el pobre, el marginado, el excluido, el enfermo, y que habitan los países que no hacen parte del primer mundo.

El hombre indio, africano, asiático y latinoamericano se convierten en el objeto de estudio de una filosofía que se margina de la modernidad europea y angloparlante, donde predomina el concepto ilustrado de una racionalidad blanca, llamada a proyectar un cambio radical en las periferias, a través del lenguaje de la modernización de las instituciones del estado, el liberalismo económico y la educación científico-técnica.

Otra de las tesis barajadas por el documento *A manera de manifiesto* son: de la mano de la indagación sobre las determinaciones estructurales que producen una raza dominada y subyugada a las formas de representación europeas, surge una filosofía de la liberación, que es una apuesta por pensar la otredad excluida y oprimida.

354

La filosofía de la liberación asumiría la epistemología que revelaría las formas de la autocomprensión en América latina, como la crítica a las condiciones políticas imperantes. Esta filosofía se convierte en la nueva conciencia del oprimido, que lo llevará a la praxis revolucionaria, donde una nueva humanidad se fundará sobre las bases de la justicia social y la solidaridad. No es entonces una humanidad abstracta la que se encontrará consigo misma a través de este proceso de transformación social sino una nueva idea de hombre (hombre nuevo que predica el marxismo). Concluye el manifiesto con la siguiente afirmación:

JULIO
2015

Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo Latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario (A manera de manifiesto)

La teología de la liberación enfatizaría en una ética de la liberación, toda vez que la vocación social de esta filosofía implica un reconocimiento radical de la alteridad,

encarnada en los padecimientos y necesidades de los más pobres. Esta fue la eticidad de la liberación, pensada a partir de las dinámicas culturales e históricas que cimentan los dilemas morales de las binas pobreza/riqueza, trabajo/acumulación del capital, cinturones miseria/urbanismo y opulencia, etc.

Ahora bien, Enrique Dussel en sus *Tesis provisionales para una filosofía de la liberación*, plantea que la filosofía en América asumiría un rol protagónico en el proceso de la liberación de los pueblos latinoamericanos, que han permanecido desde 1492 en una especie de letargo espiritual y en consecuencia en el estado de la infancia de la humanidad o minoría de edad. Para Dussel, la respuesta más excelsa contra el efecto somnífero que ha producido la colonización europea, la representa la filosofía, valga decir la filosofía de la liberación, porque arrancaría de raíz todos aquellos elementos que desde una perspectiva cultural y educativa han creado la imagen de un sí mismo ‘dominado’ y un ‘otro’ dominador. Así mismo, la *filosofía* de la liberación abandonaría la cuestión sobre la forma en la cual se expresaría este pensamiento en el continente, para asumir directamente la tematización de aquello que es motivo de indagación teórica, a saber, la liberación del oprimido en las dimensiones: histórico social (pues no representa una clase social definida), política (pues la constitución geopolítica de las naciones latinoamericanas se interrumpió con la colonización española), sexual (con el predominio de una ideología y prácticas machistas) y pedagógicas (bajo una enseñanza escolástica de las letras europeas produciendo un ‘fetichismo idólatrico’).

355

JULIO
2015

Para Enrique Dussel la filosofía tendría que renunciar al espíritu académico que la ha distinguido, pues es en razón de la práctica erudita academicista como se ha consolidado una idea de filosofía ligada al ejercicio teórico de la interpretación y la exégesis de los textos (esta tesis la analizaremos en detalle en el cuarto numeral). Bajo el enfoque académico la filosofía no devendrá en una praxis histórica de liberación:

La ‘filosofía de la liberación’ es un saber teórico articulado a la praxis de liberación de los oprimidos, hecho que piensa en primer lugar y como condición de posibilidad de todo otro tema. Lejos de pensar que ‘toda filosofía es crítica de lenguaje’, afirma que filosofía es crítica de la opresión esclarecimiento de la praxis de la liberación (Dussel, 1994, pp. 31-32).

Por otro lado, Leopoldo Zea en *El pensamiento Latinoamericano* (1974), ha caracterizado a esta filosofía de la liberación no como una acción política emancipatoria y de transformación de la realidad opresora, sino más bien como una orientación del pensamiento que se ha preocupado por definir una ‘esencia de lo americano’, en las dimensiones cultural, histórica y ontológica. Zea considera que este cambio de orientación respondería a una necesidad vital de los pueblos latinoamericanos por aclarar cuestiones regionales desde una perspectiva original y ya no a través de los modelos de interpretación que se proponen desde la filosofía universal.

Finalmente Carlos Mariategui considera que una de las dificultades que no han permitido la consolidación de una filosofía con acento hispanoamericano, tiene que ver con la educación de los pensadores, quienes en su mayoría, se han formado en las escuelas filosóficas de Europa. En las obras de los pensadores hispanoamericanos no se respira el espíritu de una raza, sino más bien lo que sobresale en sus planteamientos son rapsodias y elogios a las principales motivaciones que han explicado la historia del pensamiento europeo.

5. Filosofía latinoamericana y el despertar de la conciencia

Una lectura historiográfica que indaga sobre el proceso de apropiación del pensamiento filosófico en América Latina ha sido la del filósofo peruano Miro Quezada, quien en su obra *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, plantea una serie de momentos que explicarían el desenvolvimiento del despertar o del filosofar en el continente. Los denomina como *vivencias de un pensar* que se caracteriza por experimentar los procesos de *la ruptura, la exigencia, el desenfoque y la recuperación anabásica* en sus dos momentos, a saber: *instalación en la historia y tecnificación humanista*.

Consideramos que se trata de una perspectiva historiográfica que lee las dinámicas de la filosofía en el continente a partir de una hermenéutica que se dinamiza entre la continuidad y la ruptura, señalando estadios y modos de comprensión que son cotejados dentro de unos procesos históricos definidos, donde ocurren las rupturas, las experiencias de la exigencia y el desenfoque, como los dos fenómenos de la recuperación anabásica. Es posible inferir en este ejercicio una suerte de sociología del

conocimiento cuyo correlato son los procesos de formación filosófica que han atravesado las comunidades académicas y las élites letradas del continente. Este relato pondrá de presente que una de las dificultades en la discusión sobre la existencia de un filosofar latinoamericano tiene que ver con los problemas educativos los cuales, en América Latina han sido experimentados desde el periodo de la conquista con la implementación de los métodos de adoctrinamiento y evangelización, hasta los movimientos pedagógicos de la primera mitad del siglo XX, preocupados porque las nuevas generaciones de filósofos en Latinoamérica se exigieran en la comprensión viva de la filosofía occidental.

Para Miro Quezada el modo de pensar la filosofía en Latinoamérica comienza con un punto cero de observación o experiencia de ruptura. Es una ruptura porque la emergencia de un nuevo estilo del pensar plantea de plano un corto circuito con la tradición filosófica occidental. La filosofía latinoamericana se plantea entonces como una experiencia de ruptura de las tradiciones donde se pone en juego la idea de un pensar nuevo.

La vivencia de la ruptura tiene que ver con la preocupación por la autenticidad del proyecto del filosofar latinoamericana, pero con la evidencia histórica de que no es posible desligarse del pasado que la antecede y determina. La ruptura que propone Miro Quezada será entonces la declaración de que el pensar se reconoce como auténtico, en la medida en que dialoga y se identifica con un pasado más rico en modos de pensamiento y experiencias de ruptura. No hay entonces una especie de *tabula rasa* en la vivencia de la separación que se produce con la ruptura sino más bien una mirada hacia dentro que termina por afirmar las miradas venidas de afuera. Cuando el intelectual latinoamericano se pregunta sobre sí mismo se está preguntando también sobre la historia de una serie de miradas que le han precedido.

Sí, la filosofía latinoamericana plantea una forma local de hacer conciencia; sin embargo, el problema sobre la autenticidad que reclama este modo del pensar cae en paradojas, por ejemplo si se considera el fenómeno de que la conciencia al mirarse a sí misma no se encuentra sola, sino que se descubre enfrentada con un pasado que la

interpela, la nombra y la clasifica. En otras palabras, la ‘conciencia de sí’ no se pertenece como una exclusiva trascendental de la ‘conciencia latinoamericana’, sino que más bien es deudora de la conciencia que tienen otros sobre sí mismos. Nuestra conciencia no es pues una razón auto-referente, que indaga sobre sí misma, sino más bien una ‘conciencia alterada’ y ‘tamizada’ por los proyectos culturales de ‘los otros’.

No existe entonces una autenticidad plena que identifique un modo de pensar exclusivo en América Latina, sino más bien una serie diversa de autenticidades que se confrontan unas con otras y que al final terminan por desnaturalizarla, haciéndola en la práctica más plural abierta. Cuando la filosofía latinoamericana cae en el discurso de la autenticidad no solamente pierde de vista la alteridad histórica en la cual se encuentra inmerso el pensamiento filosófico, sino que deviene en una especie de solipsismo antropológico radical. Así las cosas, la ruptura no es la completa desvinculación con el pasado sino el regreso a una preocupación sobre lo que es el hombre latinoamericano de cara a las tradiciones que lo han troquelado dentro de una imagen híbrida y distorsionada, donde también habitan modos diversos de hablar, pensar y querer. El desenvolvimiento del filosofar en Latinoamérica llevará la impronta de que toda acción de ruptura del pensamiento si bien se plantea como un fenómeno de separación de lo viejo, siempre estará volcada hacia un proceso de recogimiento donde las tradiciones no son desechadas sino incorporadas a un modo del pensar nuevo.

La validez que reclama un proyecto de filosofía regional desde la categoría de la autenticidad se ha interpretado a la luz de un discurso apologético y *sui géneris*, en el que el debate sobre un pensar filosófico autóctono ha permanecido atrapado en la problemática sobre su originalidad. Para el filósofo peruano la problemática por la autenticidad en la filosofía latinoamericana no puede desligarse de la relación que establece la filosofía con la tradición. La salida al debate sobre la originalidad del pensar filosófico en Latinoamérica, sólo se podrá lograr una vez se reconozca que el acto de filosofar, como cualquier otra actividad humana, se encuentra sometida a las circunstancias históricas:

La filosofía es comprensión espiritual y la comprensión espiritual solo puede hacerse, aunque trascienda la historia, desde una perspectiva histórica. La filosofía es,

en cierto sentido, su historia. Incluso cuando es reacción radical contra una época superada, cuando consiste en reaccionar contra conceptos anticuados y envejecidos que ya nada pueden dar de sí. Sólo se puede reaccionar contra lo que se comprende, sólo se puede buscar lo nuevo cuando hemos estado sumergidos en lo viejo (Miró Quezada, 1974, p. 26).

Incluso la pregunta sobre el origen de la filosofía desde la tradición occidental ha enseñado que el pensamiento es heredero de formas primitivas y originarias, emparentadas con el lenguaje simbólico de los mitos: “(...) el pensamiento filosófico es, en el más prístino origen, una culminación del pensamiento mítico. Y en cuanto mito no tiene origen.” (Miró Quezada, 1974, p. 27).

El encuentro con el mito que hará la historia del pensamiento es al mismo tiempo un regreso a las representaciones y símbolos del pasado momento pre-filosófico el cual sentó las bases de la filosofía misma al ser entendida como una actividad sustituta y profundizadora de los cuestionamiento radicales que se plantearía el hombre con el mito. El camino hacia el mito, al tiempo que tiene un significado rememorativo con la tradición oral de los pueblos, posee un sentido teleológico volcado hacia el futuro y en que la actividad espiritual se encaminará hacia la vivencia de estados superiores de meditación, donde aflorarían actividades depuradas como el poetizar o la especulación metafísica.

359

JULIO
2015

Miró Quezada entiende que la filosofía es una actividad a través de la cual el hombre asume progresivamente niveles de complejidad: “Del mito a la filosofía teórica, de la teogonía poética a las más depuradas creaciones conceptuales de la lógica y de la metafísica, la filosofía sigue un curso ascendente, caudaloso y sin saltos” (Miró Quezada, 1974, p. 28).

Esta suerte de gradación histórica del pensamiento (que es similar a la que pone en práctica Leopoldo Zea), caracterizará una línea del tiempo trazada por Miró Quezada, donde serán valorados los hitos históricos que han marcado el devenir de la filosofía en Latinoamérica. Ahora bien, quisiera señalar que esta lectura histórica sobre el devenir del filosofar latinoamericano es puesta de presente por Miró Quezada en los procesos de apropiación, divulgación y enseñanza de determinados modelos de pensamiento.

En otras palabras, se identifica en el pensador peruano una reconstrucción histórica de la filosofía latinoamericana a partir de la confrontación de diversos proyectos de autenticidad, que han configurado una cierta experiencia de autocomprensión de lo latinoamericano. Se trata de una confrontación histórica de proyectos de autenticidad, recreados en las prácticas de enseñanza de la filosofía.

Procesos, que como se apreciará, responden a la dinámica de la ruptura en tres procesos históricos distintos como lo son la conquista, la colonia y la independencia. Las dos primeras generaciones que heredarán estas luchas, la de los patriarcas y la de sus discípulos, consolidarán un proceso de apropiación de la tradición filosófica occidental, donde el filosofar oscilará entre la experiencia del desenfoque y la comprensión de caladura.

El origen de la ruptura es identificada por Miró Quezada a partir del choque cultural que se produce en América con la conquista española, momento de la historia donde la continuación del pensamiento mítico aborígen se interrumpe. Mientras que en Europa la historia del pensamiento ha evidenciado que los filósofos han regresado al mito como fuente de pensamiento originario⁵, en América Latina ha acaecido un retroceso, en el que los mitos fundacionales de las grandes civilizaciones amerindias como lo fueron la Azteca y la Inca, perdieron todo su valor primigenio y originario, al desaparecer con el proceso de la conquista.

Si se parte de la premisa de que los mitos y las leyendas son lo protofenómenos de un espíritu orgánico, que se expresa a través del lenguaje de los símbolos, entonces es posible afirmar que los modos de representar el mundo amerindio, fueron extirpados de

⁵ Esta idea es palpable en las diferentes reconstrucciones históricas sobre un pasado mítico glorioso en el que se fragua un pensamiento proto-originario y que se identifica en las propuestas filosóficas de Hegel, Nietzsche o Heidegger. La rememoración de Hegel de una filosofía, un arte y una historia superior entre los griegos es una constante en sus obras dedicadas a la filosofía de la historia y del arte; en Nietzsche se plantea igualmente desde una preocupación filológica y estética el regreso al mundo griego, particularmente en el *Origen de la tragedia*. También en el último Heidegger se aprecia este mismo ejercicio hermenéutico, quien además apelará al cristianismo primitivo y al misticismo teológico del maestro Eckhart, como fuentes primigenias donde el pensar y decir poético se cruzan para crear una nueva síntesis del pensamiento.

raíz en América, con los procesos de la colonización, la evangelización cristiana y el mestizaje.

La segunda experiencia de ruptura se produce con la imposición del pensamiento colonial, que se puso en marcha en América a partir de 1492 con el proceso de la evangelización. Una de las prácticas evangelizadoras que terminó por sepultar el carácter originario de la mitología amerindia, fue el uso de catecismos para el adoctrinamiento moral y espiritual de los indios.

Los métodos de dominación cultural más explícitos del pensamiento colonial como lo son la memorización y la repetición, hicieron entrar en razón a los primeros habitantes de estas tierras, de que sus modos de representación, al igual que sus creencias y mitos fundacionales, eran impíos y debían ser eliminados sistemáticamente de sus estilos de vida cotidianos. Una muestra de ello fue la elaboración de gramáticas españolas por parte de las órdenes religiosas (jesuitas y dominicos principalmente), para la enseñanza del español entre los indios; este fue un proceso de traducción que facilitaría el adoctrinamiento religioso y la dominación total por medio de un modelo monolingüista, que eliminaría la diversidad de lenguas que se hablaban en la América amerindia.

361

JULIO
2015

A juicio de Miró Quezada, fue en la colonia, época inmediatamente posterior al proceso de la conquista, donde la actividad filosófica en América Latina retrocedió al dictamen disciplinar de la enseñanza inspirada en la *ratio studiorum*, modelo de la educación conventual en los siglos XII y XIII. Mientras que en los siglos XV al XVII se experimentaban procesos de modernización de la filosofía y de las ciencias en Europa, en Latinoamérica, para esta misma época, se vivía bajo el yugo de las prácticas de enseñanza de la filosofía que se impartía en las abadías de la edad media (cf. Miró Quezada, 1974, pp. 28-29).

La tercera ruptura histórica se produce con el nacimiento de las repúblicas latinoamericanas a mediados del s. XVIII. En la colonia la enseñanza de la filosofía permaneció atrapada en el modelo memorístico de la repetición y del culto a los textos

clásicos, estrategias ineficientes que reflejadas en la actitud academicista y autoritaria del conocimiento se hacían evidentes en el rol desempeñado por un maestro que aleccionaba a un discípulo dócil y domesticado.

De la ruptura frente al modelo autoritario de conocimiento surge un intelectual secularizado que dialoga libremente con una literatura filosófica más amplia, donde abundaba el conocimiento en materia de ciencia médica, geografía, botánica y física. El conocimiento por parte de una élite ilustrada sobre los procesos políticos y científicos que se adelantaban en Inglaterra y Francia en el s. XVIII, es el detonante para un cambio en la enseñanza de la filosofía, privilegiándose ahora el estudio de campo y la ilustración de la naturaleza: mediante el cultivo de las ciencias se pensaba que era posible hacer un reconocimiento más profundo de los recursos naturales de los que gozaba los países latinoamericanos⁶. La influencia de la ilustración sobre una élite emancipada resultó decisiva para un proceso de ruptura en donde la conciencia ideal del hombre latinoamericano descubre que con el uso de la razón y el método experimental revelaba los secretos ocultos escondidos en la selva tropical y el bosque andino.

362

JULIO
2015

Otro fenómeno afín a la ruptura creada con el espíritu ilustrado fue la imprenta, que permitió leer sobre hojas donde la tinta estaba fresca, las ideas políticas y los descubrimientos científicos que se adelantaban en la época ilustrada:

Pero cuando se trata de la intensificación de la actividad filosófica se produce la paradoja. Por que no existía una curva filosófica. Solo existía repetición de textos ineficientes, exposición mecánica de ideas deslavazadas. Y de repente, arrastrados por la enorme marejada de un crecimiento nuevo unos cuantos hombres comienzan a leer filosofía en serio, a interesarse verdaderamente por ella, intentan empezar a comprenderla. Los profesores universitarios empiezan a leer libros con avidez. Empiezan a leer libros nuevos, recién importados, donde la tinta amenaza todavía manchar las manos que hojean las páginas (Miró Quezada, 1974, p.29).

Para Miró Quezada la problemática acerca de la autenticidad de la filosofía se desarrolla ampliamente en el marco del proceso histórico de la independencia, donde los países latinoamericanos se apartaron del poder político y económico representado por

⁶ Un ejemplo de esta ruptura son los nuevos comportamientos de investigación de una parte de la élite letrada neogranadina (Colombia), como ocurre con Francisco José de Caldas, quien participa de la empresa expedicionaria liderada por el científico español José Celestino Mutis.

los imperios de España y Portugal. La lectura de los libros que fueron prohibidos en los índices elaborados por los religiosos, se convierte en una práctica de ruptura, frente a unos valores y pensamientos que mantuvieron sumidos en la oscuridad y la ignorancia a los pueblos latinoamericanos durante el periodo colonial.

Es a finales del siglo XIX cuando surge una generación de intelectuales (la de los patriarcas) que decidieron exigirse seriamente en el trabajo de leer a los filósofos en sus propias lenguas⁷. La generación de intelectuales que tomo con seriedad la decisión de asumir el sentido de la producción filosófica del viejo mundo, comprendió que en América Latina sólo se podía tener conciencia de una filosofía propia si se asumía la tarea de ‘vivenciar la tradición’, es decir, si se llevaba un proceso hermenéutico en el que el ejercicio de traducción del pasado filosófico no cayera en el academicismo colonial ni en el despotismo ilustrado:

Pero tratándose de la filosofía los profesores latinoamericanos se abocaron a un imposible. Porque la filosofía no puede comprenderse sin una tradición. Es decir, no puede comprenderse sin haber vivido su historia, sin sentirla en cada párrafo, en cada línea, en cada palabra de los textos estudiados (Miró Quezada, 1974, p. 30)

Sin embargo, la vivencia de la tradición por parte de esta generación fue insuficiente, pues la exegesis no podía capturar el espíritu que animaba esta filosofía escrita en una lengua que era diferente a la que usaban los pensadores latinoamericanos para interpretarla. De ahí que Miró Quezada sostenga que los filósofos latinoamericanos únicamente llegaron al nivel del entendimiento de los textos, sin alcanzar el estadio de la comprensión.

La generación de los patriarcas no pudo comprender el pensamiento europeo, porque carecían de los conocimientos vitales del idioma, la historia, elementos que hacen parte del espíritu que motiva las ideas que se exponen en los tratados clásicos de la filosofía. Para el filósofo peruano el ejercicio de la comprensión se hace completo una vez se vivencia la historia y la lengua en la que fueron escritas las grandes obras de la

⁷ Los filósofos que pertenecen a esta generación son: “Caso y Vasconcelos en México, Vaz Ferreira en Uruguay, Korn en la Argentina, Molina en Chile, Deusta en el Perú, Farias Brito en el Brasil, son indudablemente los patriarcas.”(Miró Quezada, 1974, p. 45).

tradición filosófica. Esta forma de comprender la tradición espiritual europea, puso de presente la mala recepción que hiciera generación de los patriarcas:

Porque, rigurosamente hablando, puede afirmarse que los patriarcas entendieron la filosofía que profesaron, pero no la comprendieron. Es decir que tuvieron una comprensión estructural de las doctrina que asimilaron y que, con verdadero de mensaje, difundieron. Pero no tuvieron una comprensión de caladura, ni pudieron tenerla (Miró Quezada, 1974, p. 32).

Esta comprensión que se aparta del entendimiento de la estructura es denominada por Quezada como intelección de ‘caladura’. Es de caladura porque la comprensión abandona la simple recepción y organización de las ideas, para pasar a una interlocución directa, que dialoga entre la exposición sistemática del pensamiento con la tradición cultural, produciendo una hermenéutica donde se da“(...) la adaptación perfecta de las potencias cognoscentes a la materia conocida.” (Miró Quezada, 1974, p. 33). Lengua y vida son los ejes articuladores de esta hermenéutica de la caladura que propone Quezada, como auténtica exigencia en el proceso de ‘vivenciar la tradición’ filosófica occidental.

Ante la imposibilidad de vivenciar la tradición del pensamiento europeo el predominó en el ambiente intelectual latinoamericano se condensa en una serie de discursos donde se apreciaba la experiencia del desenfoque

364

JULIO
2015

El filosofar latinoamericano se siente incómodo ante su primera visión del pensamiento europeo. Su anhelo es asimilar en forma rápida y efectiva los grandes sistemas filosóficos que constituyen uno de los productos cumbres de la cultura europea. Pero el acercarse a ellos siente una sensación de inseguridad, de vacío. Es la vivencia ingenua, no reflexiva, producida por la imposibilidad de calar en las verdaderas significaciones por falta de una tradición que proporcione en forma natural apoyo y alimento (Miró Quezada, 1974, p. 34).

Dada las situaciones de ingenuidad y desacierto hermenéutico, se produce en América Latina un movimiento pedagógico que se propone formar a las nuevas generaciones dentro de los espacios formativos donde se estudiaba la filosofía de los maestros del pensamiento en Europa: “Esta enseñanza y este aprendizaje constituyen la primera actividad filosofante de nuestra América. La materia de que se nutre: Europa. Su modelo, Europa. Su tradición, Europa” (Miró Quezada, 1974, p. 34).

Para esta segunda generación de intelectuales, la actualidad del filosofar Latinoamericano estaba mediada por lo que se decía en el escenario filosófico de la Europa de finales de siglo XIX. La actualización de la filosofía vino entonces de la lectura de las obras de Bergson, Croce, Nietzsche, Eucken, Simmel, entre otros. Este nuevo impulso hizo del estudio de la filosofía una actividad seria, y según Miró Quezada, esta generación logra efectivamente una comprensión de caladura.

De esta manera, si en un principio el proyecto del filosofar latinoamericano estuvo marcado por la ambigüedad en la experiencia del desenfoque que caracterizó a la filosofía predicada por la generación de los patriarcas, en un segundo momento, el proyecto se convierte en un fenómeno de exigencia, llamado a consolidar un proceso de formación filosófica, que involucró a la segunda generación en la tarea de alcanzar una ‘comprensión de caladura’, permitiéndole ambientarse en las ideas debatidas por la actualidad filosófica europea de finales del siglo XIX. Es una distancia de carácter educativo lo que separa la generación de los patriarcas de la generación actualizada en las ideas filosóficas europeas, pues mientras que la primera no alcanzó la comprensión de caladura y se mantuvo en la vivencia del desenfoque, la segunda logra la experiencia académica de la exigencia.

365

JULIO
2015

Esta distinción insinúa que en la perspectiva de Miró Quezada la filosofía latinoamericana es entendida como un ejercicio progresivo de comprensión, que va de las sucesivas experiencias de ruptura hasta alcanzar la vivencia de una tradición, exigiendo a las nuevas generaciones en la comprensión de una tradición del pensamiento donde confluyen la vida y el pensamiento. La pregunta acerca de la originalidad espiritual de Latinoamérica, de la *práxis* liberadora o de la ‘arielización estética’ de un modo de ser joven y esperanzado, son cuestiones de desenfoque, ajenas a la visión academicista o de caladura planteada por Quezada.

Así las cosas la filosofía en Latinoamérica obedece a un continuo ejercicio de perfeccionamiento disciplinar, en el que no basta con el aprendizaje de las estructuras que componen un texto de filosofía, o en la memoria histórica de las ideas. Filosofar

está supeditado a las exigencias de comprensión, que le permitan a una generación de filósofos dialogar directamente con los diferentes estilos de pensamiento.

El obstáculo que ha impedido el reconocimiento de la autenticidad del filosofar latinoamericano, ha sido la imposibilidad de establecer un dialogo acertado con la tradición viva de la filosofía europea. Un dialogo que no puede hacerse ni desde el rito hacia el estudio de la obra clásica en filosofía, ni en la sistematización de sus estructuras textuales.

Al fenómeno del acoplamiento que hace una generación estudiosa de la cultura viva de una tradición filosófica, es denominada por Quezada ‘instalación en la historia’. A juicio del filósofo peruano es en la instalación histórica donde la élite intelectual, que piensa la existencia de una filosofía latinoamericana, podrá sostener en un dialogo exigido con la amplia tradición filosófica europea, la problemática acerca de su pasado, sus límites, posibilidades y proyecciones a futuro.

Para que el dialogo alcance los niveles de la correlación y del intercambio se necesita que la tradición latinoamericana asuma la ‘tecnificación humanista’, que consiste en la apropiación de las lenguas clásicas (griego y el latín). A través del uso de las raíces griegas y latinas el filosofar latinoamericano se convierte en una actividad exigente, pues al adoptar las técnicas de las lenguas eruditas se podrá hacer un acercamiento más vivo al pasado humanista de la filosofía europea. Son los discípulos de los patriarcas, quienes iniciaron este proceso de tecnificación humanista: “Tecnificación a ultranza, única y exclusivamente para lograr un mayor adentramiento en la concepción filosófica. He aquí el *Leitmotiv* y el significado generacional del segundo momento del movimiento recuperativo.” (Miró Quezada, 1974, p.48).

6. La filosofía en Colombia como sociología del presente: la modernidad postergada y la permanencia de las estructuras coloniales

Una de las lecturas singulares que indaga acerca de un proceso de apropiación de la filosofía en un país latinoamericano es la tesis a propósito de la postergación de la modernidad en Colombia. Para el filósofo nacido en Armenia Rubén Jaramillo Vélez el proceso de modernización de una sociedad está relacionado con una serie de

experiencias históricas que producen el desarrollo industrial de finales del siglo XIX. Desde el liberalismo económico formulado por Adam Smith se sabe que la modernidad inicia a partir de los procesos sociales desatados con la interdependencia de los países en torno a un mercado mundial. Sin embargo este escenario del capitalismo en expansión consolidó una distinción entre dos modelos de producción económico que se ven confrontados: quienes asumen la transformación de las materias primas dentro de un sistema científico-técnico y aquellos otros cuyos sistemas subordinados que se han basado en la producción de las materias primas, dependiendo de los pactos comerciales que establezcan con los centros de acopio o las grandes metrópolis del poder económico. En medio de la disyuntiva entre estos dos modelos de producción tanto de conocimientos como de bienes materiales se juega la tesis de la modernización filosófica de una sociedad, en este caso, de la colombiana.

Para Jaramillo Vélez una sociedad como la europea ha pasado por la experiencia histórica del liberalismo económico, el éxito económico del librecambismo y la medición del progreso social a través de los procesos de industrialización; estos episodios del desarrollo no se dieron al margen de los hechos gestados desde los inicios del siglo XIX con la revolución industrial. La revolución industrial es un proceso histórico que nace con la revolución burguesa, fenómeno que comienza en Inglaterra en sus dos etapas (1643/1688) y continuará en Francia con la gran revolución de 1789.

Junto al acontecimiento desencadenado con la revolución francesa en la historia europea, surge el proceso de independencia de las naciones hispanoamericanas. Sin embargo, los deseos libertarios y de independencia estuvieron desde un principio desdibujados porque en lugar de producir los cambios en la estructura económica, lo que originó fue la radicalización entre dos grupos sociales diferenciados: las élites cultas emancipadas y el grueso de la población mestiza, negra e indígena, que permanecieron sumidas en el analfabetismo o en su defecto al servicio del vasallaje feudal, consolidado por el cristianismo colonial desde la llegada de los españoles a América en 1492. No hubo entonces una experiencia plena de independencia porque en la práctica los procesos de modernización alternaron en Colombia con los de la dominación colonial.

En otras palabras, en Colombia las ideas liberales de emancipación y transformación social con base en la ciencia y en una ideología liberal fueron patrones abstractos que jamás revirtieron en la modernización de las prácticas económicas vigentes desde el feudalismo colonial; al no traducirse en vivencias concretas para el ‘aceleramiento’ de los procesos reales de transformación y progreso social no podría definirse en la historia de las prácticas económicas en Colombia una clara diferencia entre un modo de vida moderno y otro colonial. La vigencia de las estructuras económicas y sociales de la colonia en Colombia se prolongó hasta mediados del siglo XIX. Aunque durante este periodo histórico la divulgación de la filosofía pragmática de Jeremías Bentham por parte de los liberales, llegó a plantear una reforma secular de la sociedad colombiana, la cual iniciaba con el proyecto de una educación pública que fomentaría los valores de la conducta civil, la ciudadanía cosmopolita, la apropiación de las ciencias exactas para la transformación de una sociedad, etc., sin embargo, este proyecto fue interrumpido por el naciente esquema de gobierno conservador (fundado por Mariano Ospina Rodríguez y José Eusebio Caro), y el cual llevaría a cabo una reforma educativa cuya impronta principal consistió en volver al espíritu pre-moderno del catolicismo-hispánico.

368

El diagnóstico de Jaramillo Vélez conduce a un análisis sobre el nacimiento de los partidos políticos en Colombia, un proceso histórico desarrollado al margen del liberalismo y de las ideas ilustradas fraguadas a partir de 1789; la formación de los partidos políticos en Colombia estuvo acompañado por las circunstancias de guerras y conflictos fratricidas entre los bandos liberal y conservador, barbarie que se prolongó hasta finales del siglo XIX. En medio de este contexto de batallas intestinas el proyecto de la emancipación social que traerían los ideales venidos de Europa y Norteamérica, la mayor de las veces se mantuvo en la desrealización, frustrándose con ello su desarrollo social. Por ejemplo, para un sector de la élite conservadora no resonaba la idea de que la felicidad social viniera de una lectura del utilitarismo anglosajón, que se despachaba de la tradición hispánica, al proponer como modelo ético-social la maximización del placer para el mayor número de personas. Esta predica moral desarticulaba las jerarquías sociales que hacían parte de los exclusivos valores nobiliarios de honor e hidalguía hispánica, tan importantes para la élite neogradina durante la colonia.

JULIO
2015

La paradoja del fenómeno de la modernización en Colombia se cifra en el fraccionamiento de elites con intereses sociales muy son dispares: hay una élite que acoge las ideas liberales y hay otra que propende por el mantenimiento de las instituciones familiares, educativas y estatales que fueran inauguradas por la metrópoli española y la posterior reproducción de la estructura colonial. El destino político del país es un ininterrumpido cambio de estaciones en donde confluyen caóticamente tanto la primavera como el invierno; el resultado es un arcoíris incoloro donde los espectros fuertes se desvanecen entre los tonos ligeros.

Aunque con el periodo de la regeneración pudo plantearse un cambio reencausando el federalismo, históricamente la llegada de Núñez consolida de alguna manera el proyecto hispanista de gobernar con sotana y casaca. Al respecto comenta Rubén Jaramillo Vélez:

El tránsito de la federación al centralismo se impuso como una necesidad, pues el país "iba hacia la desmembración al impulso de fuerzas centrífugas expresadas en intereses internacionales y locales". Por entonces el futuro regenerador repetía en sus artículos periodísticos: "A otro ministro americano le hemos oído recientemente estas palabras: en Colombia solo hay dos cosas organizadas, el ejército y el clero". Y es apoyándose en buena parte en estos dos sectores, a los cuales además fortaleció notablemente, que el político cartagenero llevó a cabo su empresa (Jaramillo Vélez, *La postergación de la experiencia de la modernidad en Colombia*).

369

JULIO
2015

Detrás de la constitución de 1886 estaba Miguel Antonio Caro (y detrás de éste, estaba presente su hijo José Eusebio Caro). Y él según Jaime Jaramillo Uribe –citado por Vélez–, representaba las intenciones de volver a la tradición hispanista mirando con reojo el liberalismo económico de la tradición anglosajona. Citamos *in extenso* las líneas que describe el historiador Jaramillo:

Miguel Antonio Caro representa la fidelidad completa y sin reservas a la tradición española, en cuanto esta significa una concepción típica de la vida personal y de la organización del Estado, y en cuanto simboliza una gestión histórica. En ningún momento de su vida llegó a pensar que los ideales del mundo anglosajón pudiesen ser superiores a los hispánicos y por lo tanto pudiesen o debiesen reemplazar a los que constituyen la esencia de la tradición latinoespañola... Ni el progreso industrial, ni las ciencias, ni el liberalismo económico, ni la sociedad individualista, ni el positivismo, ni el método de las ciencias naturales en el campo de las ciencias del espíritu, fueron considerados por Caro como valores absolutos y máximos, y menos aún, como llegaron a considerarlos la mayor parte de sus contemporáneos de Colombia y de América, como objetos de veneración y culto. Por esta misma circunstancia nunca creyó que pudiera ser una grave acusación contra la obra de España en América, el hecho de no

haber organizado y traído a sus colonias lo que la mayor parte de sus críticos consideraban el ápice y la esencia de la civilización, es decir, la gran industria y la técnica, la economía de mercado libre, el estado neutral en materias religiosas, las libertades políticas individuales, sobre todo las libertades económicas; la libertad de prensa y el sufragio universal. Caro poseía una idea metafísica de la sociedad y del hombre muy diferente de las entonces en boga...No acoge la concepción optimista de la sociedad que considera a esta compuesta de individuos libres, que al perseguir y buscar su propio interés logran automáticamente el equilibrio social y el beneficio de todos; ni acepta el moderno hedonismo que declara ser misión de la sociedad y del Estado buscar el confort del ciudadano (o el mayor placer para el mayor número, como lo expresaba la escuela de BENTHAM); ni la idea de que la expresión más alta de los derechos de la persona es la participación en la elección de los gobernantes, es decir, el sufragio universal. Todos estos elementos de una concepción del mundo le parecían contrarios al estilo español de vida.

El español era personalista, pero no individualista a la manera del moderno liberalismo, y gustaba de la riqueza más como elemento de pompa y fuente de prestigio que como instrumento de bienestar. En fin, la honra y el honor de la persona eran para el peninsular los más altos valores, ante los cuales carecían de importancia derechos políticos como el de participar en la elección de gobernantes...CARO captaba también en el hispanoamericano este mismo fondo de actitudes típicas. Para América, por lo tanto, ser fiel a su propia esencia, ser auténtica, ser independiente espiritualmente, era ser fiel a la tradición española de vida, fidelidad que en ningún caso consideró incompatible con la independencia política (Jaramillo Vélez, *La postergación de la experiencia de la modernidad en Colombia*).

Las ideas liberales incubadas en la modernidad no compaginaban con la consolidación de un partido político católico, pretexto programático para la consolidación de la unidad nacional. Otra razón se suma a esta postergación de la modernidad planteada por Núñez, y consistió en asumir que la ciencia era únicamente un saber útil. Este sentido instrumental en el que son asimiladas las ciencias exactas es tanto como señalar que el saber científico visto en sí mismo además de ser un imposible histórico no puede ser el motor de la autoconciencia de un pueblo. De manera contraria, este motor que impulsa una suerte de interioridad individual hacia la unidad social será proporcionado por la tradición católica.

Una de las consecuencias de esta postura retardataria se ve reflejada en el ambiente ético práctico de una sociedad. La secularización del país es un proceso hasta ahora joven. El tutelaje moral que por décadas ha tenido la iglesia sobre la sociedad colombiana ha impedido una concepción de ciudadanía y de sociedad civil, (conceptos que suponen la consolidación de una sociedad laica o por lo menos del reconocimiento de formas culturales y religiosas que se han emancipado del tutelaje). Vélez citando una crítica de un padre jesuita acerca de este vacío de modernidad en el sentido de la ausencia de un proceso de secularización social, apunta lo siguiente:

Una hipótesis para explicar esta situación es que la iglesia católica, tan asidua en una predicación ordenadora del comportamiento social desde los templos, y encargada, no sin disputas ni forcejeos, de la tutela de la educación nacional hasta hace dos décadas, no se preocupó o no encontró una metodología para contribuir a desarrollar una civilización estatal o una comunidad civil. Lo que parece haber centrado la preocupación de la iglesia fue el desarrollo de la civilización católica y de la comunidad religiosa. Lo importante para la iglesia era hacer buenos católicos y eso no coincidía necesariamente con hacer buenos ciudadanos. Por eso, normas importantísimas de la vida ciudadana como disposiciones sobre el contrabando y la tributación o el manejo de los dineros públicos por los funcionarios de turno, podían pasarse por alto, sin incurrir en pecados, siempre y cuando se cumplieran los dictámenes de Dios y de su iglesia (Jaramillo Vélez, *La postergación de la experiencia de la modernidad en Colombia*).

8. La filosofía como sociología del presente: La *hybris* del punto cero

La estocada final para ingresar a un análisis de los patrones sociológicos que han imperado en la sociedad colombiana la ofrece la sugestiva lectura del profesor Santiago Castro-Gómez en su publicación *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva granada* (1750-1816). Nos aventuramos a interpretar este ejercicio filosófico como un proyecto de verdad que propende por un diálogo entre categorías filosóficas desde las perspectivas abiertas por los estudios culturales en Latinoamérica, el estructuralismo francés (Foucault y Boirdeau) y el análisis de los hitos historiográficos de la realidad socio-política del país. Esta propuesta de investigación busca trazar las genealogías del poder que han explicado la aparición de las estructuras de gobierno, de educación y de producción del conocimiento científico y que anteceden el destino epocal de un país que a partir del siglo XVIII se declaró como una república independiente.

Dos hechos históricos sirven de telón de fondo a la hipótesis de lectura que propone Castro-Gómez sobre el fenómeno de la ilustración y su traducción en las dinámicas sociales del Nuevo Reino de Granada. El primero, tiene que ver con los deseos ilustrados de la emperatriz de Rusia Catalina II, quien se comunica con el rey de España Carlos III, solicitándole el envío a San Petersburgo de todo el material de análisis y documentación sobre la gramática y las lenguas de los pueblos aborígenes. La respuesta de Carlos III no dio espera y ordena a los virreyes de América hacer la recolección del mencionado material. En el virreinato de la nueva granada, el virrey Antonio Caballero y Góngora designa al médico y matemático español José Celestino Mutis, quien desde 1761, dedico parte de su tiempo a la recopilación de manuscritos

sobre las lenguas indígenas. Después de un año de rastrear el material por conventos, colegios y bibliotecas, Mutis logra reunir 21 manuscritos de las gramáticas de la lengua muisca, redactada por los misioneros, entre ellos, cabe mencionar, el del dominico Bernardo de Lugo con su “Gramática de la lengua general del nuevo reino llamada mosca”, y el del jesuita José Dandey titulado “Gramática, vocabulario y confesionario de la lengua mosca-chibcha”. El virrey Caballero y Góngora entrega personalmente el encargo a la biblioteca del palacio real en el año de 1789.

Un segundo acontecimiento, que claramente se distingue de esta loable tarea, se produce veinte años atrás con el mismo rey Carlos III, quien bajo un edicto real de 1770 prohíbe el uso de las lenguas vernáculas en las colonias americanas. En el marco de las políticas Borbónicas, el edicto del rey, se entiende como una estrategia de gobierno del imperio, cuyo propósito es el de modernizar las colonias de ultramar, a través de la prohibición del uso las lenguas nativas, que son señaladas como las principales causas del atraso social. La consecuente uniformización lingüística de los nativos a través del uso obligatoria del castellano, dimensiona una de las tesis que propone el autor: la actualización de las colonias de ultramar en el escenario de la modernidad, se lleva a cabo bajo la implementación de unas prácticas de colonización, que se entienden, en este caso, bajo el aspecto de la eliminación de la diversidad lingüística (Castro-Gómez, 2010, pp. 11-12).

372

JULIO
2015

Estos dos episodios muestran la contradicción del proceso de la ilustración que se experimentó en el nuevo reino de granada. Una contradicción que pone de presente la dialéctica entre la modernidad y la colonialidad, en acontecimientos históricos que configuraron la noción de ‘ciencia’ en la nueva granada. De momento, y siguiendo el hilo conductor de la propuesta de Castro –Gómez, se esgrime lo siguiente: existe a finales del s. XVII en Europa una pronunciada tendencia de las potencias por el conocimiento cultural y etnográfico de las colonias americanas. Este conocimiento viene animado por las avances de las ciencias, y, en general, por la indagación filosófica que hacen los pensadores de la ilustración como Locke, Condorcet, Rousseau, Hume, Diderot, Turgot y Kant, del papel que juega la razón en la consolidación del proyecto de la modernidad. De otra parte, los enunciados ilustrados de la ciencia en el Nuevo Reino De Granada, se encuentran sujetos a los intereses políticos de los Borbones, quienes se

proponen eliminar sistemáticamente la diversidad lingüística y principalmente, las pretensiones de poder que detenta una emergente estructura social, la criolla, que aún persiste en la perpetuación de la dominación colonial española bajo los aspectos de la superioridad racial, la distinción social, la pureza de sangre, entre otros. En este sentido, se entiende que la ilustración, lejos de ser una filosofía filantrópica de talante mesiánico liberador, como se ha solido leer este periodo de la historia de Colombia a cuento de ser el paso entre el periodo colonial y el republicano, fue un proceso de dominación política-epistémica, direccionada por unas estrategias de gobierno implantadas por los borbones en el periodo que transcurre entre 1750 y 1816. En este contexto, la ciencia ilustrada es un discurso ‘etnográfico’ que traduce y documenta “(...) con fidelidad las características de una naturaleza y una cultura exótica.” (Castros-Gómez, 2010, p. 14).

Dos escenarios teóricos estructuran la tesis del autor. Efectivamente, Castro-Gómez lee las pretensiones de recolección y eliminación de las lenguas nativas acaecidas en el nuevo reino de granada como un fenómeno que a juicio de Foucault (1984), hizo parte de la preocupación epistemológica de la ilustración europea, que se propuso configurar en una ‘gramática general’, esto es, en un ‘metalenguaje universal’, las deficiencias de las lenguas particulares. En otras palabras, en las proposiciones de la ciencia newtoniana se organiza, direcciona y controla los defectos de las lenguas particulares. La ciencia modélica de la modernidad, a saber, la ciencia newtoniana, es el punto cero de observación a partir del cual se configura el mapa particular de las lenguas regionales. Es un punto cero neutral privilegiado, porque él mismo es incuestionado pero tiene el poder real de cuestionar. Ahora bien, en las colonias de ultramar, la configuración de una gramática universal, estuvo acompañado de una serie de prácticas de gobierno encaminadas al control y a la dominación de los cuerpos y de la vida. Esta segunda variable es abordada por Castro-Gómez haciendo uso de los análisis que también realizará Foucault alrededor del tema de la biopolítica.

De otra parte, desde las teorías poscoloniales desarrolladas en los años 80’ en las facultades de humanidades de las universidades inglesas y de los Estados Unidos, se ha sostenido que la expansión colonial de Europa iniciada en el s. XVI, se llevó a cabo a partir de la “(...) imposición de una política imperial del lenguaje” (Castro-Gómez, 2010, p. 13). La imposición de las lenguas coloniales, hizo y hace parte de la relación

‘dominio y/o emancipación’ que caracteriza al colonialismo europeo. Las teorías poscoloniales han tenido efectos en la teoría sobre la ‘colonialidad del poder’, una innovación teórica indagada con profundidad por los pensadores latinoamericanos Walter Mignolo, Anibal Quijano, Enrique Dussel, entre otros.

Tanto el análisis foucoltiano del discurso ilustrado, que es interpretado como un modelo de la ciencia universal que se expresa en el lenguaje de la razón, como la crítica hecha por las teorías poscoloniales a las pretensiones imperiales de las lenguas modernas europeas, sirven de grillete metodológico para que el autor asuma una serie de distinciones. Por ejemplo, que las formas de hacer ciencia en la nueva granada son al mismo tiempo prácticas refinadas de posicionar una raza superior (la blanca) sobre otras razas marginadas (indios, negros, mestizos), unos conocimientos civilizados sobre otros señalados como inferiores. La ilustración se entiende como el reconocimiento social y cultural de unas prácticas, hábitos, modos de ser, que hicieron parte de la producción de ciencia y de conocimiento en la Nueva Granada.

La propuesta se estructura en cinco capítulos. En el primero se hace el análisis del fenómeno de la traducción que llevo a cabo la elite criolla de los postulados ilustrados, en el contexto particular del ‘*habitus* colonial’ (Castro-Gómez, 2010, p. 17). En el segundo capítulo se propone la categoría de la ‘pureza de sangre’, como escenificación cultural de un modo de ser que posicionaba social y políticamente a unos sujetos. En el tercer capítulo se aborda el tema de la ciencia moderna como una herramienta para el establecimiento de las distinciones étnicas de los criollos en la Nueva Granada. En el capítulo cuatro se describe el papel que jugó el conocimiento en la construcción de la hegemonía criolla y de la violencia simbólica que ello generó. El capítulo cinco propone la tesis de que la geografía, ciencia que comienza a tomar fuerza en este periodo de la historia patria, integró el modelo de racionalidad o técnica de gobierno que proyectaba la geopolítica de los borbones para las colonias de ultramar.

La hipótesis de lectura que atraviesa el libro asume que la ilustración neogranadina es un lugar epistémico que hace tabula rasa de los saberes y las tradiciones que conforman el haber cultural de un pueblo. Este lugar es denominado como un ‘punto cero de observación’ categoría que explica el contraste entre el ‘no lugar’ del discurso de la ciencia moderna que se construye desde Europa, y el lugar que

adquiere en su traducción, por lo demás, una interpretación de la ciencia moderna dentro de las prácticas coloniales de dominación. Es un punto cero porque a partir de él se nombra por primera vez el mundo, y, con ello, se impone un estatus, un estilo de vida que enlaza el saber y el poder, produciendo la segmentación racial y epistémica. La *hybris* alude a una concepción del pecado entre los griegos, quienes la entendían como la ilusión que tenían los mortales de superar la condición de animales finitos para llegar a ser dioses. La *hybris del punto cero* es una metáfora que da cuenta de la desproporcionalidad, el rebasamiento, la desmesura que hace el ejercicio de traducción de una elite criolla de la ‘ciencia moderna’ en el contexto de la ‘colonialidad del poder’. La misma modernidad se describe en la metáfora, pues como lo muestra el autor, las ciencias naturales y la economía irrumpen en Europa en el marco de una filosofía que cuestiona el saber tradicional letrado del renacimiento y medieval, por un saber empírico experimental volcado hacia las cosas mismas. Ahora bien, dicha traducción trae como consecuencia el desconocimiento de la lógica de la corporalidad en el que se expresa un modo diferente de pensar, actuar y sentir. Empero, los pensados criollos neogranadinos silenciaron dicha corporalidad e institucionalizaron el Estado nacional, que se ha conocido en la historia patria como la primera república

Bibliografía

- Bondy Salazar (1968). ¿Existe una filosofía en nuestra América? Siglo Veintiuno. México
- Castaneda, Carlos. (2010). Las enseñanzas de Don Juan. Una forma Yaqui de conocimiento. F.C.E. Argentina.
- Castro-Gómez Santiago (2010). La *hybris* del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Ed. Pontificio Universidad Javeriana. Bogotá
- Cerutti, Guldberg, Horacio (2011). Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano. Ediciones Desde Abajo, Colombia.
- De Leon, Eduardo (2002). Ariel cien años después: modernización suave y subjetividad. En Arielismo y globalización. Latinoamérica en la globalización y el tercer milenio. Leopoldo Zea Hernán Taboada (compiladores). F.C.E. México. 2002.
- Cepeda, Juan (2010). Ontología del estar. Una aproximación a la obra de Rodolfo Kusch. Pp. 153-177. En: Rodolfo Kusch: filosofía y cultura en América Latina. Análisis. Revista colombiana de humanidades. Julio-diciembre. N° 77. Ediciones USTA. Bogotá.
- Dussel, Enrique. (1994). Tesis provisionarias para una filosofía de la liberación. Pp. 21-45. En: Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Nueva América. Bogotá.
- Miro, Quezada, Francisco (1974). Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. En: 1) La gran ruptura, pp. 26. F. C. E. México.
- Roig, Arturo (2001). La filosofía latinoamericana en sus orígenes. Pp. 5-20. Contribuciones desde Coatepec. Universidad Autónoma del Estado de México. Julio-diciembre. Vol. 1. Número 001. Toluca. México.
- Rodríguez, Eudoro (1999). Problemática de la filosofía latinoamericana. Pp. 413-454. En: Introducción a la filosofía. Perspectiva latinoamericana. USTA. Bogotá.
- Rodríguez, Eudoro (1985). Una aproximación crítica a Juan Carlos Scannone. Ponencias. Bogotá. USTA.
- Rubio, Angulo Jaime (1976). Elementos metodológicos para la filosofía de la liberación latinoamericana. Análisis. Vol. X. Enero-junio. Número 23.
- Scannone, Juan Carlos (1993). Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano. Pp. 93-105. En: religión. Edición de José Gómez Caffarena. Trotta. Madrid.

- Scannone, Juan Carlos (2010). El 'estar siendo' como acontecimiento originario: articulación del horizonte tridimensional en la filosofía latinoamericana. Pp. 153-162. En: Rodolfo Kusch: filosofía y cultura en América Latina. Análisis. Revista colombiana de humanidades. Julio-diciembre. N° 77. Ediciones USTA. Bogotá.
- Marquínez, Argote, Germán (1992). La filosofía Latinoamericana. Pp.423-450. En: La Filosofía en Colombia: historia de las ideas. El búho. Bogotá.
- Vélez, Jaramillo Rubén (2015): "La postergación de la experiencia de la modernidad en Colombia", en Novela Colombiana. Rodríguez Ruiz Jaime Alejandro. http://www.javeriana.edu.co/narrativa_colombiana/contenido/bibliograf/postergacion.htm
- Zea, Leopoldo (compilador). (1995). Fuentes de la cultura Latinoamericana. (II). F.C.E. México.
- Zea, Leopoldo (1988). Discurso desde la marginación y la barbarie. Anthropos. España.
- Zea, Leopoldo. El pensamiento Latinoamericano (1974). Ariel. México.

