



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
VICERRECTORÍA ACADÉMICA GENERAL
UNIDAD DE INVESTIGACIÓN

FORMATO PARA INSCRIPCIÓN – ACTUALIZACIÓN
LINEAS ACTIVAS DE INVESTIGACIÓN

INFORMACIÓN GENERAL DE LA LÍNEA ACTIVA DE INVESTIGACIÓN
(Estructura)

Código de la línea activa:

Fecha de creación de la línea:

Agosto de 2008

Nombre de la línea activa de investigación:

Ontología latinoamericana

Objeto de la línea de investigación:

El problema del ser en cuanto ser. Nuestro objeto de estudio no es otro que el mismo que responde a la pregunta formulada por Aristóteles hace veinticinco siglos: ¿qué es el ser? (1028 b 4). Tras del sentido del ser han estado filósofos antes de Aristóteles, como Parménides, Heráclito, y Platón, entre otros, y un sinnúmero de pensadores posteriores a él: Plotino, Agustín, Avicena, Tomás, Leibniz, Hegel, Heidegger ... sin mencionar acá grandes pensadores que no pertenecen a la tradición occidental de la filosofía; actualmente en América Latina, el Grupo de Investigación Tlamatinime ha optado por preguntarse este problema clásico del pensamiento filosófico, tal cual, sin adjetivarlo con ningún color o contexto, es decir que no nos preguntamos por el «ser latinoamericano» sino por el ser en cuanto ser, y nada más: recogemos la tradición occidental y, partiendo de ella, queremos avanzar, pero dejando claro que el objeto de estudio es el clásico problema que interroga por el ser -y nada más.

Nombre del (os) Grupo (s) de Investigación que sustenta (n) la línea activa de investigación:

Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana

Estudios en Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina Fray Bartolomé de las Casas

Nombre del (os) Semillero (s) de Investigación que sustenta (n) la línea activa de investigación:

SEmillero MEtafísica y ONtología: SEMEyON

Programa (s), Facultad(es) y departamento(s) al o a los que pertenece la línea de Investigación:

Maestría en Filosofía Latinoamericana

Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana

Áreas de Conocimiento (COLCIENCIAS):

Marque con 1 el Área principal en la que se inserta la línea de inv. y con 2 el área secundaria (en caso necesario), de acuerdo con el Programa Nacional de CTeI (Colciencias).

	CIENCIAS EXACTAS Y DE LA TIERRA
	CIENCIAS BIOLÓGICAS
	INGENIERÍAS
	CIENCIAS DE LA SALUD
	CIENCIAS SOCIALES APLICADAS
1	CIENCIAS HUMANAS
	LINGÜÍSTICA, LETRAS Y ARTES
	MULTIDISCIPLINAR

Áreas de Conocimiento (CONACES):

Marque con una X el área principal de conocimiento en la que se inserta la línea activa de investigación

	INGENIERÍAS, ARQUITECTURA, MATEMÁTICAS Y CIENCIAS FÍSICAS
	CIENCIAS DE LA SALUD
	CIENCIAS BIOLÓGICAS, AGRONOMÍA, VETERINARIA Y AFINES
	CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
	CIENCIAS ECONÓMICAS Y ADMINISTRATIVAS
X	HUMANIDADES, CIENCIAS SOCIALES Y ARTES



(Superestructura)

Articulación de línea activa de investigación con la misión y visión de la universidad: Dentro de las acciones y procesos de enseñanza-aprendizaje, investigación y proyección social que lidera la Universidad Santo Tomás, acorde con su misión y visión humanistas, la línea de investigación en ontología latinoamericana busca posibilitar la construcción de un sentido de ser desde el horizonte de la diversidad cultural de América Latina, aprovechando las tecnologías de la información y la comunicación para unirnos en una meta y en un proyecto comunes.

Articulación con la Proyección Social: La puesta en práctica de esta línea de investigación necesariamente lleva al diálogo regular y continuo con una rica diversidad cultural de nuestra población latinoamericana: grupos y semilleros de investigación, comunidades indígenas y afrodescendientes, campesinos, y barrios populares, entre otros, buscando la comprensión lo más integralmente posible de ese sentir lo que somos con el fin de argumentar una propuesta ontológica latinoamericana.

Articulación con la Docencia: La ontología latinoamericana es objeto primario de estudio de dos asignaturas de la Maestría en Filosofía Latinoamericana (Metafísica en América Latina: Problemas / Metafísica en América Latina: Textos), así como de seminarios de profundización que se ofertan semestralmente en este programa; igualmente también es tratada en su objeto de estudio en una asignatura (Filosofía Latinoamericana) de la Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana, como de seminarios electivos, en la Facultad de Filosofía y Letras.

Articulación de línea activa de investigación con la Línea Medular: La línea activa Ontología Latinoamericana se articula a la línea Bartolomé de las Casas, en el sentido de que nuestras investigaciones no buscan solamente pensar *en abstracto* el problema del ser, sino que queremos pensarlo desde nuestro contexto cultural, desde nuestras raíces, de tal forma que los avances de investigación hagan justicia a lo que ha sido y es el pueblo latinoamericano, evidenciando que nuestra forma de ser, que nuestra manera de *estar-siendo* en el mundo, puede aportar elementos fundamentales a una comprensión del ser mucho más amplia de lo que lo ha hecho el pueblo europeo hasta ahora.

Pertinencia social y regional de la línea de línea activa de investigación: El problema y la pregunta por el sentido del ser, tan vivamente pensados, buscados e investigados en la historia de la filosofía, exigen ahora una contextualización no solamente académica sino social, intercultural e interdisciplinar, por lo que investigar en ontología hace que vayamos más allá de escritorios y bibliotecas, llegando a incursionar con el tejido social de nuestras diversas culturas latinoamericanas, para así poder evidenciar cómo se comprende en sus fuentes reales el sentido de ser en nuestras gentes y en nuestros pueblos.

INFORMACIÓN GENERAL DEL LIDER DE LA LÍNEA ACTIVA DE INVESTIGACIÓN

Nombre del líder de la línea activa de investigación:
Juan Cepeda H.

Horas de dedicación a la gestión de la línea:
20 (al mes).

Tipo de contrato:
T.C.

Facultad (es), programa (s) y departamento (s) al (los) que se adscribe el líder de la línea activa de Investigación:
Maestría en Filosofía Latinoamericana, y Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana, de la Facultad de Filosofía y Letras.

Tipo de
Identificación

CC

CE

PASAPORTE

Teléfono Oficina, (Extensión):

Teléfono Celular:

Correo electrónico institucional del líder de la línea:

Correo electrónico personal del líder de la línea:

FUNDAMENTACIÓN

1. INTRODUCCIÓN



Se presentará a continuación el planteamiento del problema de investigación, en su contexto disciplinar, social y científico, seguido de una breve fundamentación epistemológica, más el marco teórico que ha venido sosteniendo esta línea desde 2008 cuando Fray Mauricio Beuchot, O.P. y Juan Cepeda H. acordaron avanzar en esta investigación que apunta al sentipensar ontológico latinoamericano. Se presenta, finalmente, un cuadro con el campo y los subcampos de investigación, seguido naturalmente por la bibliografía.

2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

2.1 CONTEXTO DISCIPLINAR

Aristóteles fue el primero en sistematizar los avances de investigación sobre el problema del ser, en los conocidos 14 rollos de lo que él mismo llamó *Filosofía primera* o *Sabiduría primera*. Pero rápidamente se olvidó esta competencia y con el desarrollo de la filosofía y el apunte de Andrónico de Rodas, en el siglo primero, el problema del ser quedó subsumido dentro de la llamada *Metafísica*, disciplina filosófica que recogió otros saberes y tradiciones más allá del mero problema del ser, llegando inclusive en la Edad Media a considerarse toda la filosofía como metafísica. Por ello, a comienzos del siglo XVII se vuelve a renombrar la disciplina original con el nombre de *Ontología*, como se le conoce hoy día, particularmente gracias al trabajo amplio y riguroso del filósofo alemán Martín Heidegger. La ontología, entonces, se define como la disciplina de la filosofía que estudia el problema del ser en cuanto ser (Heidegger deja el nombre de *Metafísica* a la disciplina que desde la Escolástica está dedicada al estudio del ente), mientras que *filosofía primera* es el nombre con que cada filósofo ubica la propedéutica a su sistema filosófico, de tal manera que a veces ésta ni siquiera tiene nada que ver con el problema del ser, pues ella se convierte en un instrumento de fundamentación de las ideas filosóficas y particularmente epistemológicas de aquellos filósofos que así lo quieren argumentar.

2.2 CONTEXTO SOCIAL

El Grupo de Investigación Tlaminime ha querido tener presente y enriquecerse desde su contexto social: el mestizaje humano en que ha devenido Latinoamérica conlleva que aprendamos a pensarnos desde nuestro ser más propio, y así resulta bastante enriquecedor el hecho de que pensadores latinoamericanos reelaborem la pregunta por el ser. Ésta, como cualquier otra pregunta, enriquece su significado si mira el contexto desde donde se está elaborando. Para nuestro caso, evidenciamos que la pregunta por el ser acoge unos matices propios cuando es argumentada por un griego, o cuando es argumentada por un alemán, por ejemplo; e igualmente, cuando es argumentada por un latinoamericano. Es acá cuando matizamos la línea de investigación con los términos de *ontología latinoamericana* porque no queremos elaborar una respuesta en abstracto, como mera categoría racional que se elabora asépticamente (según el mito de una *razón pura* que ciegamente defiende Occidente). Nuestro sentido de ser, nuestro *estar-siendo* en el mundo, y en este mundo determinado (llamado América Latina, Abya Yala, o como quiera llamársele) conlleva que la misma elaboración de la pregunta, aunque se dijera con los mismos términos, nos significa de forma diferente, y esta diferencia vale la pena no dejarla de lado sino asumirla con seriedad y rigurosidad, razón por la cual no dudamos en resaltar que la nuestra (a diferencia de la tradición greco-europea) es una ontología latinoamericana.

2.3 CONTEXTO CIENTÍFICO

Debe aclararse, en primera medida, que *lo científico* está dado dentro del contexto de las Ciencias Humanas. Nuestro objeto de estudio corresponde con «objetos» de las Humanidades que implican métodos de investigación más bien cualitativos y documentales, propios del desarrollo del pensamiento. Dentro de las Ciencias Humanas, como ya se dijo, nuestro contexto próximo es el de la filosofía, entendida ésta como ciencia fundamental que intenta comprender y explicar lo más propio del ser humano: su humanidad y el sentido de su ser. Pero más allá del sentido humano, también está el sentido ontológico, que no pregunta por el ser humano como tal sino por el sentido del ser (para el ser humano), del ser en cuanto ser. Se han hecho intentos de sistematizar los métodos de la ontología, de entre los cuales *Métodos del pensamiento ontológico* propone los siguientes: 1. Facticidad y trascendentalidad, 2. Dialéctica, 3. Análisis del lenguaje, 4. Fenomenología, 5. Hermenéutica, y 6. Deconstrucción ontológica, a los que bien puede añadirse: 7. Lógica de la negación de Rodolfo Kusch. De todas maneras, aunque por más de 25 siglos viene dándosele vueltas a esta disciplina de la ciencia filosófica, se puede decir que la ontología apenas está empezando a comprenderse, así que aún es prematuro hablar de un método claro y bien definido, si es que llega a tenerlo.

3. FUNDAMENTACIÓN EPISTEMOLÓGICA



Se dice que la Metafísica estudia el ser en cuanto ser. Según Aristóteles, es la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios, la ciencia de la verdad del ser, de la identidad y la diferencia, de la esencia y los accidentes, del ser en potencia y en acto, de lo uno, de lo divino y de los contrarios. De estas cosas trata Aristóteles en su *Filosofía primera* (980 a 1 – 1093 b 30). Es decir, del ser en cuanto que *está siendo*: *tó ón*. Sí, la pregunta de Aristóteles, mentada por vez primera en el Libro Séptimo, interroga por lo-que-es, el-ser-siendo, no lo ser en abstracto. *Ón*, en griego, es un participio activo. En nuestra lengua castellana son voces en participio activo, por ejemplo: caminante, pensante, sonriente, amante; y como vemos dan la idea de acción. Los participios activos, en el griego de Aristóteles, son parte de la conjugación verbal, son una forma de acción, no están sustantivados. En castellano, hoy día, sí son sustantivos: el caminante, la sonriente, el amante. Pero en griego, no. La *Metafísica* de Aristóteles pregunta por el ser-siendo, por el ser-siente, por el ser que acaece efectivamente en lo que es. Una metafísica ontocéntrica, en cuanto se pregunta por el ser, en cuanto éste es-lo-que-es, lo-que-está-siendo, es decir: ontología.

El término griego *ón* fue traducido al latín como *ente*, pero en castellano no hay traducción. Nosotros hemos venido usando también el término «ente» para referirnos al ser, con un agravante: lo hacemos indistintamente: ser o ente. De todas maneras, no solamente los hispanohablantes hemos caído en esta superficialidad, y cada vez más hemos ido hablando de ente (que de ser), razón por la cual, en 1927, Heidegger (2006: 23) vendrá a recordarnos nuestro olvido del ser. La diferencia ontológica, tan explicitada hoy en día (Heidegger, 2000: 277-391), radica en que, mientras el ente es la cosa *objetuada* ahí ante los ojos, el ser puede estar *más allá, más acá, sobre, desde* el ente, o fundamentándolo. Y aunque «ser» se puede analizar en cuanto mera palabra, en este sentido no es el objeto de investigación de la ontología; esta disciplina siempre se ha preguntado por lo que es, lo que está siendo efectivamente real, independientemente de la palabra con que apañemos el sentido de eso que es.

Casi diez años después de haber publicado *La seducción de la barbarie*, Kusch publica, en 1962, su *América profunda*. Este libro es más bien una investigación documental, cosa no tan común en él, quien gusta más del trabajo de campo. Naturalmente, también esta clase de trabajo se hará evidente en la citada obra, pero quería aclarar que, en general, *América profunda* gira alrededor de un documento escrito, el manuscrito del indio Joan de Santa Cruz Pachacuti yamqui Salcamayhua, escrito por el año 1600, a pedido del padre Ávila... Pero como el tema que ahora nos convoca es la ontología, nos centraremos en éste. En *América profunda* inicia Kusch la categorización del *estar* con preeminencia sobre el *ser*. Dice allí, literalmente, que «sólo cabe hablar en América de un probable predominio del *estar* sobre el *ser*» (Kusch, 1962: II, 194). El *estar* es propio de la cultura indígena: los indios están ahí, sin más, sin preocupaciones, sin afán, proyectándose en unidad con la naturaleza, con el cosmos total. Seguramente será válido hacer una estadística de los ejemplos que presenta Kusch en todas sus obras mostrando el mero *estar* aborigen: en *América profunda* la cultura de los indios es, pues, una cultura del *estar* más que del *ser* (o de lo que se es); el *estar* «encierra todo lo que el quechua había logrado como cultura. Supone un *estar* “yecto” en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática» (*ib.* 110). Sin embargo, a decir verdad, más allá de su aparente *estatismo* que en principio tomamos como simple quietud, ausencia de movimiento, más allá, se encierra un amplio y profundo dinamismo interno (cf. *ib.* 116), el dinamismo que corresponde a la presencia (tal vez no tan *fenomenológica*) de lo mágico, de lo divino, de lo espiritual y emocional.

Y siendo, como es, la cultura quechua una cultura de meseta, sometida a la naturaleza y encuadrada dentro del ámbito de su rejilla mágica, está sumergida en eso que llamamos la ira de dios, la cual esconde una emoción mesiánica, que engendra un comportamiento espiritual. En ese sentido se nos escapa a nuestra manera de ver las cosas, por cuanto ya hemos perdido esa experiencia emocional (*ib.* 117).

Y hemos perdido esa emocionalidad interna, dice Kusch, porque nos hemos occidentalizado; tomando distancia del horizonte de comprensión precolombino se nos fue imponiendo una comprensión meramente racional, radicalmente logocéntrica, que ya no nos permite *sentir*, con apasionamiento vital, lo que creemos, lo que discernimos, lo que pensamos. Pero, de fondo, no hemos podido dejar de ser lo que somos, ni podremos dejar de mostrarnos como estamos: se hace patente, entonces, cierta ambivalencia, una como forma de contradicción en nosotros mismos que no es otra cosa que la patencia interior que se da entre el *ser* logocéntrico, heredado desde los griegos y los latinos por medio de los hispanos, y el *estar* aborigen, heredado por el mestizaje y la hibridación cultural de nuestros ancestros indios. El problema del *ser* [nos] comprende [en] la pura *ratio* de Occidente, «el problema del mero *estar* [nos] comprende [en] la pura vida de un sujeto» (*ib.* 220), en lo emocional que nos apasiona y logra expresarse ya en la danza de los carnavales, ya en la rica estética de nuestro arte, ya en el cálido abrazo de los amigos que se reencuentran... o, inclusive, también, en el sentimiento agresivo que no ha logrado aún encauzarse por vías más armónicas socialmente o solidarias. El estudio de la América profunda ha develado, entonces, cierta relación escindida entre el *ser* y el *estar*, con predominio de este último, como ya se dijo. Kusch comprende que el *ser* «surge del *estar*. El *estar*, brinda al *ser* los elementos para su dinámica» (*ib.* 202), es decir que en la raíz del *ser* se encuentra el *estar*. Lo que suena a una lógica al revés, pues Occidente nos ha enseñado que el fundamento (*arkhé*) está en el *ser*: ¡el ser es! Lo que conlleva que volvamos a lo dicho más



arriba: el ser no es sin el estar, es decir, la manzana no cae sino porque *quiere*, porque quiere reintegrarse al suelo. Nuestro suelo, pues, nos convoca...

4. MARCO TEÓRICO

La filosofía sobre el ser se despliega a través de toda la historia del pensamiento occidental, en particular desde Parménides (541-? A.C.) y Aristóteles (384-322 a.C.) hasta Heidegger (1889-1976 d.C.) y Kusch (1922-1979 d.C.), pasando por Escoto Eriúgena (810-877 d.C.), Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.), Duns Scoto (1266-1308 d.C.), Suárez (1548-1617 d.C.), Espinoza (1632-1677 d.C.), Kant (1724-1804 d.C.) y Hegel (1770-1831 d.C.), entre tantos otros. En un sentido u otro, o casi sin sentido, no ha habido época que ignore tratar este sutil problema, inclusive en nuestra época llamada posmoderna: cuenta de ello dan Lévinas (1906-1995), Deleuze (1925-1995), Derrida (1930-2004) y Badiou (1937), por ejemplo. Tras la conquista y por supuesto occidentalización de América Latina, naturalmente acá los filósofos también se han cuestionado acerca del ser; resulta evidente la formación escolástica en las artes liberales que incluían el curso de metafísica; pero, a su vez, más allá de este contexto tradicional, emergen nombres como los de José Vasconcelos (1882-1959) o Rodolfo Kusch (1922-1979), quienes le apuestan a una propuesta propiamente latinoamericana. Sin embargo, cabe interrogarse por la historia del problema en nuestro continente y, para nuestro interés, por los documentos y la bibliografía que, en general, dan cuenta del desarrollo de la ontología en América Latina.

Con las indagaciones hasta ahora llevadas a cabo observo la necesidad de hacer juiciosos estudios en la producción filosófica de José Vasconcelos (1882-1959), Enrique Dussel (1934), Juan David García Bacca (1901-1992), Germán Marquín Argote (1930), Rodolfo Kusch (1922-1979) y Agustín Basave Fernández del Valle (1923-2006), por lo menos. Vamos a detenernos someramente en tres de ellos.

Vasconcelos, en su *Tratado de metafísica* (1929: 7) nos dirá, ya en sus primeras páginas, que la metafísica «como Ontología [es] ciencia del ser en sí. Definiremos *el ser en sí*, en términos estéticos» que ampliará posteriormente, pero que ya nos da un horizonte de novedad bastante particular, por cuanto su propuesta implica que vayamos más allá de la comprensión meramente racional (en el sentido de la *ratio* occidental); su propuesta implica que el centro de gravedad de nuestro conocimiento no esté en el puro Logos racional sino en el sentimiento: «el alma suele encontrar una gravedad y acomodación en el sentimiento. El sentimiento de lo divino» (*ib.*: 9). El filósofo mexicano se adelanta bastante tiempo, entonces, a la propuesta heideggereana y a la crítica posmoderna: «el estado contemporáneo del conocimiento alcanza ya tal grado de unidad, que no es posible pensar con la sola razón, ni se puede hacer filosofía sin hacer también y al mismo tiempo arte, sin caer en religión. Y al hablar de caer me refiero a esa gravedad que atrae al alma hacia su esencia» (*ib.*: 9-10). Y ya refiriéndose al problema del ser dice explícitamente:

La sustancia del ser, el ser emocional que la mística siempre ha descubierto como eje y esencia de la realidad se mueve, se descompone, se relaciona con sus afines en forma, no dialéctica, sino tal y como los diferentes temas de la sinfonía, conforme a ley más bien emocional [...]. Muchos filósofos dejan de sentir el mundo (*ib.*: 16 y 17).

Comprende, Vasconcelos, cómo la razón le ha ganado a la emoción para expresarse en sus argumentos, pero «el desprestigio de la emoción no debe alarmarnos» (*ib.*: 26), porque desde la Grecia decadente se vino cogiendo costumbre de ver en lo extraño simplemente barbarie, dice. La metafísica «trata de encontrar la raíz y la fuente del ser» (*ib.*: 39), pues ella siempre trata de los primeros principios y de las entidades primarias. Pero debemos escoger el camino que nos lleve de lo simple a lo complejo, iniciando por lo que Bergson llama *datos inmediatos*, que nos acerquen a las *entidades dinámicas primarias*:

No son sensación ni son idea, no son percepción ni son formas; recordando el léxico schopenhaueriano diríamos que no son representación; digamos que son únicamente noúmeno; no voluntad sino residuo inexpresado del noúmeno, inexpresado pero positivo. Empleando la terminología cartesiana diríamos que son el sum independientemente del cogito: con cogitatio y sin ella, son (*ib.*: 41).

Aunque el ser no puede reducirse a mera idea o imagen representada, «de allí salen todas las ideas y todas las imágenes; en su profundidad reside la única certidumbre, la realidad de nuestra propia existencia» (*ib.*: 42), y en cuanto fundamento mismo de toda la existencia, dice Vasconcelos que podría utilizarse indistintamente este sinónimo de ser: *existencia*. Aunque el sentido que le da a este término no es un sentido abstracto, general, puesto que se refiere más bien a la existencia-humana, a mi-existencia, y por ello dirá que este punto de partida es un dato concreto (*ib.*: 50), del cual, como ya se dijo, se parte, para lograr una comprensión más amplia de toda la existencia (que en el fondo tal vez quiera decir de todo el ser), a cuya esencia pertenece una



naturaleza dinámica “vivificada” siempre por una corriente fluída, «elementos de fuerza en lucha confusa» (*ib.*: 62): un fluído de la voluntad, como él mismo afirmará, un fluído de la emoción. De todas maneras hace falta hacer un estudio pormenorizado de lo que entiende por emoción Vasconcelos. Evidentemente no se trata de una pasión afectiva o algo semejante. La emoción le pertenece al reino de lo espiritual y, más propiamente, al reino de lo estético. Pero acá debemos mencionar que su Metafísica es solamente el primer eslabón de la trilogía sobre *monismo estético* que él se propone: Metafísica-Ética-Estética, en la última de las cuales explicará a profundidad su sentido de lo emocional, y que fijará explícitamente los principios metodológicos de su investigación (cf. *ib.*: 101-173), pero que ya nos deja claro que el estudio del ser no puede quedar escindido de otros estudios particulares. La unidad del conocimiento debe reflejar la unidad de lo que es, de la sustancia, como la llama Vasconcelos:

Es una misma la sustancia en todos sus extremos, apariencias y manifestaciones; pero que se producen en su seno, series de creaciones ligadas; brotes de una energía que va pasando por etapas, de un estado dinámico a otro estado dinámico, variando cada uno de estos estados conforme a ritmos y direcciones que van transformando la especie de la sustancia misma; nos la van dando ya en materia, sub especie temporal, ya en idea, sub especie “aeternitatis”, ya en belleza, sub especie divina (*ib.*: 286).

Lo que no se identifica, en manera alguna, con el panteísmo (*ib.*: 316), sino con la unidad en el ser que conlleva naturalmente la unidad del conocimiento... «Física que disocia, Ética que organiza y Estética que realiza» (*ib.*: 317). Como tantos otros filósofos lo han hecho notar, hay un problema en el lenguaje a la hora de expresarnos en la unidad, razón por la cual Vasconcelos busca la mejor forma de expresarse para no caer en contradicciones. Por ello, muy relacionado con el problema metafísico, vale citar este texto ya de sus últimas páginas, que nos puede ayudar a comprender mejor su intención:

Si donde el intelectualismo dice idea, nosotros ponemos *fuerza*, entonces el intelectualismo riguroso y nuestro sistema coinciden. Y tiene el nuestro, sobre los otros sistemas, la ventaja de que si se pone fuerza en vez de idea, todo el problema del dualismo y el monismo se vuelve vano; porque si hay contradicción, quizás inevitable, entre materia y forma, el problema se simplifica cuando no hablamos de materia que es sustancia y de forma que es idea, sino de fuerza que es sustancia en movimiento (*ib.*: 335).

Juan David García Bacca publica en 1963 su *Metafísica natural estabilizada y problemática, metafísica espontánea* también queriendo hacer una propuesta original. Tan original que basta leer el párrafo primero (dividido en A, B, C, ABC) para comprobarlo (García, 1963: 11-13): allí se nos ofrecen unos «simples» datos, que luego serán explicados en el desarrollo de la primera parte de la obra, donde se comprobará su verdadera «complejidad». Se puede decir que la segunda parte de la obra también se reduce a siete datos «simplemente», pero en dicha exposición y explicación se va la mayor parte del documento (*ib.*: 83-516). Aunque, finalmente, uno toma *nota* que el documento completo (que al parecer fue empezado a redactar a lápiz en diciembre de 1958 y finalizado por febrero de 1960) no son más que «unos» prolegómenos, sencillamente (!)... La primera parte consta de los prolegómenos generales y la segunda parte de los prolegómenos especiales. Es este documento, sin lugar a dudas, en América Latina, uno de los más rigurosamente redactados y de los más complejos escritos filosóficos. Imposible aún dar buena cuenta de él, pero que lo dicho sea un incentivo para investigar en profundidad la obra de este serio pensador hispano-venezolano. Cuando se quiere ahondar en la Metafísica y la Ontología ya se encuentra uno, de antemano, en algún punto de partida comenzando a usar palabras y datos del horizonte propio de la Metafísica y/o la Ontología. Supongo que puedo, así, sintetizar los primeros tres párrafos (Dato inicial A: A.I.10 a A.I.13), sin violentar la esquematicidad y la intención de rigurosidad lógica aprovechada por García Bacca a través de todo el texto. Sin embargo, no puede seguirse acá con esta disciplina porque, de seguro, este avance de investigación resultaría bastante más extenso que el documento original, debido a que lo dicho exige su propia explicación (no solamente del *sentido* de lo que el autor está diciendo, sino del *sentido* de lo que el intérprete está entendiendo), tarea nada fácil de todas formas.

Según García Bacca hay datos *primeros* y datos *primarios*; los *primeros* no entran en Metafísica pero los *primarios* sí. También hay datos *elementales* (brutos) y datos *primordiales*; el dato *elemental* es un dato *primero* que no puede ser a la vez *primario*, mientras el dato *primordial* es a la vez *primero* y *primario* (cf. *ib.*: 17). Una de las explicaciones que ofrece García Bacca es que «*primero* indica estado de comienzo absoluto» (está ahí de sopetón, de golpe) y «*primario* [indica] estado de principio absoluto» donde *absoluto* «significa estado suelto, o desligado de todo antecedente, condición, presupuesto» (*ib.*: 15-16): Primero es, por ejemplo, estar ya siendo: la pared, yo... Primario podría ser saberse siendo: yo. Primordial sería saberse siendo estando siendo: yo consciente de mi ser. Elemental (dato bruto) es algo primero que no ha de ser primario: la pared, ahí, sin más. «El pensar proporciona datos *primordiales*» (*ib.*: 21). Y pensar es algo real, «encajado realmente en lo real» pero de manera particular: cuando se piensa en real, existente, idéntico, diverso, es... no se piensa como cuando se piensa en cosas o entes; *real, existente, es... son,*



a diferencia de las cosas, enseres y posibilitan hacer de las cosas seres, por lo que García Bacca los categoriza como *poderes metafísicos* y, así, «la Ontología comienza por estar siendo en estado preontológico; a saber, el ser, en estado de enser; lo primario, en estado de primero» (ib.: 23). Estas distinciones resultan ser fundamentales pues a partir de ellas se elabora toda la indagación *prolegomenal* que nos propone García Bacca. Con datos elementales o brutos y primeros no se hace metafísica; solamente con datos primarios y primordiales se entra en Metafísica y Ontología (con datos *primeros* se desarrollan las ciencias lógico-matemáticas). Es así como «ser», «cosa», «real», «significado»... no significan lo mismo que tradicionalmente se comprende en Metafísica. Y la cosa se pone mucho más compleja cuando García Bacca explica, además, los *estados de cosas*: inflexible, inevitable e ineliminable. Baste citar: «el estado de inflexible conviene, como estado propio, y en el sentido dado a la palabra, a lo matemático, geométrico, algebraico...; el estado inevitable, a realidades metafísicas; el estado de ineliminable, a lo ontológico» (ib.: 77).

Toda la segunda parte de este texto, titulada *prolegómenos especiales*, gira alrededor de los *sentimientos*. Dato curioso: vimos ya cómo Vasconcelos centraba su propuesta metafísica alrededor de las emociones y de lo estético. Ahora, García Bacca sustenta la suya a partir de los sentimientos. Veamos en qué sentido. El sentimiento es aquello por medio de lo cual se realizan los sentidos. Éstos «se hacen» sentimientos, «producen» sentimientos. El sentido «es algo así como el tipo de significado peculiar a sentimientos» (ib.: 93). A su vez, clasifica García Bacca, los sentimientos en *sentimentales* y *sentimentalidades*. Un sentimental es un sentimiento corpóreo y una sentimentalidad es un sentimiento incorpóreo. Mientras el sentimental se da en mi naturaleza corporal y es «mío», la sentimentalidad va «más allá» de mí; al sentimental le es propio *lo* sentido mientras a la sentimentalidad le es propio *el* sentido de... Los ojos ven (sienten lo dado en la visión): «la vista tiene *lo* sentido de sí, mas no *el* sentido de sí» (ib.: 258), ni los ojos ni la vista se *saben* sintiendo, no tienen [su propio] sentido. Lo sentido en los ojos, he ahí su sentimental; el sentido de los ojos, he ahí su sentimentalidad. Las sentimentalidades con como sentimientos que desbordan de mi yo: «tal color de la pared es chillón, tal otro de tal vestido es triste, cara alegre de una persona, rasgos desapacibles de otra, color amenazante del cielo antes una tempestad...» (ib.: 261).

Los sentimentales se hallan fondeados en lo físico actual y las sentimentalidades están flotando sobre sentimentales; o dicho con más severas apariencias verbales: los sentimentales nos suelen ser dados (casi) determinados por el estado actual de nuestro cuerpo mientras que las sentimentalidades nos suelen ser dadas con (casi) indeterminación respecto de sentimentales y más aún respecto del estado actual de nuestro cuerpo (cf. ib.: 504).

En fin, las sentimentalidades son propias del alma, no del cuerpo, y poseen tanto *el* sentido como *lo* sentido (ib.: 514). Por ellas es que comprendemos el [objetivo] universo como [nuestro] mundo, un mundo que puede presentarse en tres estados: Morada-Mansión, Laboratorio-Hotel y Mercado-Hospedería (cf. ib.: 137-497). Estos estados evidencian, pues, una primera transformación del universo en mundo (a cuyo detallado estudio se dedica García Bacca); pero también son evidencia de la transformación metafísica, es decir, de la Metafísica. Ésta no puede seguir siendo una ciencia de *interpretación* sino de *transformación*: una transformación a través de *sentimentalidades*.

Las metafísicas escisiones de potencia-acto, sustancia-accidentes, esencia-existencia... cuerpo-alma, formas *a priori*-material, paralelismo-causalidad mutua, armonía preestablecida-ocasionalismo, son puras teorías que, sean verdaderas o falsas, adolecen de una deficiencia sospechosa: nuestra realidad no se entera en sí y por sí misma de ellas, ni *antes* de plantearlas la filosofía o psicología, ni *después* de plantearlas; y menos nos responde a ella, a pesar de estar siendo ella su propio ser. Seremos todo eso, y más; pero en estado natural de *neutralidad óptica*. Y tal estado de neutralidad óptica está siendo, justamente, *morada nuestra*; habitamos y volvemos habitable tal neutralidad óptica con la sentimentalidad de *familiaridad*, que simplemente prescinde de tales escisiones o grietas ópticas, y nos hace morar confiados, con la confianza no formulada de los niños, en nuestra realidad [...] (ib.: 265).

Otra propuesta original en América Latina nos la ofrece el mexicano Agustín Basave Fernández del Valle. De hecho inicia su *Tratado de metafísica* con un primer capítulo intitulado «Hacia una nueva metafísica». El sabor zubiriano se evidencia desde los primeros renglones, pero con la intención de trascenderlo: «Zubiri entiende por realidad lo que las cosas son “de-suyo”, en sí y por sí, formalidad absoluta de las cosas a secas. Yo entiendo que es preciso trascender la realidad, ir más allá de las cosas reales para llegar a todo cuanto “hay”, al campo de la “habencia”» (Basave, 1982: 26). Explica que la habencia abarca no sólo la cosa real sino además al ente ideal, al ente posible y al ente ficticio: las cosas, los sucesos y las posibilidades. Se comprende «como *ofertividad* contextual, como presencia sintáctica plural e ilimitada, como urdimbre omnienglobante de entes reales, entes



ideales, entes posibles y entes ficticios con todas sus relaciones, implicaciones, complicaciones y confluencias» (ib.: 28). Además de los principios lógicos de la metafísica clásica, la metafísica de la habencia ha descubierto otros cinco peculiares, a saber:

1) *Principio de presencia*: todo cuanto hay está de algún modo presente; 2) *principio de participación*: inclusión de las partes en el todo por una vinculación espacio-temporal, y entes que son en la medida en que se parecen parcialmente al Ser Absoluto; 3) *principio de sentido*: todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexa; 4) *principio de contexto*: todo cuanto hay se ofrece en marco existencial; 5) *principio de sintaxis*: todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo (ib.: 35).

Aunque Basave destaca la diferencia habida entre haber, ser y estar, no profundiza en ello. Pero sí enfatiza la crisis que padece la metafísica pues, según él, no ha habido filósofo que explique en qué consiste ser, por lo que se mantiene en trance de muerte; así las cosas, debe abandonarse el problema del ser (cuyo olvido anda en conjunto con el olvido de Dios), para proponernos el estudio de la habencia (cf. ib.: 45-58), con una metodología apropiada que no podrá reducirse a meramente deductivo ni exclusivamente inductivo (cf. ib.: 59-65). Dedicó dos capítulos a cuestiones ontológicas generales: ser en concreto, ser en abstracto, ser subsistente, esencia y existencia, las propiedades del ser, los predicamentos del ser, realidad y nada, estructura de la realidad, objetos reales e ideales, e inclusive una óptica de los valores (cf. ib.: 111-158), pero siempre deja claro e insiste en que ser y ente no se identifican con la habencia. Los capítulos centrales de su obra, los dedica Basave a exponer propiamente su teoría de la habencia: dinámica, tiempo y espacio, sistema categorial, cosmovisión general, sentido y sin-sentido ... de la habencia (cf. ib.: 185-249). Finalmente, trata de algunos temas particulares relacionados: óptica tanatológica, metafísica del amor, esencia de la socialidad, metafísica de la historia, teología metafísica, habencia y vida humana (cf. ib.: 251-424). En su último capítulo refuerza el sentido de la habencia:

abarca, según nuestra intención significativa, absolutamente todo lo que es, lo que no es relativamente y lo que puede ser. La habencia no deja nada fuera de sí. Desde el principio ninguna cosa, persona, suceso, ente real o ideal, posibilidad y horizonte puede escapársele, sea lo que fuere o pudiere ser o no haber sido (ib.: 438).

Ya habrá el espacio apropiado para indagar originalidad filosófica en otras propuestas; particularmente, el caso de Rodolfo Kusch será tratado acá pero más adelante, a propósito de nuestra cuarta y última problemática investigativa.

Entre los pensadores colombianos del siglo XX, Jaime Vélez Correa en su *Proceso de la filosofía en Colombia* explica las ideas metafísico-ontológicas de algunos de ellos. Al primero que hace referencia es a Luis López de Mesa (1884-1967), para quien la permanencia y el cambio son coesenciales al ser, lo que conlleva que «el ser para ser tiene que existir, manifestarse, actuar fuera» (Vélez, 1960: 905). Dicho ser pareciera que deviene de su propia posibilidad (posibilidad-de-ser): «De ahí el proponerme yo supocitivamente una preentidad en el principio –mentalmente hablando– del mundo, no un ser ni un no ser, sino la Posibilidad Absoluta de todo ser» (ib.), posibilidad infinitesimal que haría las veces de Dios. De todas formas, algo muy valioso de la propuesta de López de Mesa es que, finalmente, los saberes alcanzarán la unidad cosmológica y, así, ontológica:

[...] en un instante de conciencia intelectual viviremos la eternidad, nos saciaremos de eternidad, y nos confundiremos con ella. Nuestro espíritu será su contenido de eternidad, y de este modo, ciencia, religión y filosofía sintetizadas en un acto de saber infinito imbuirán el cosmos en nosotros, y a nosotros nos devolverá la Posibilidad Absoluta, en la vivencia inefable de una ecuación indestructible [...] (ib.: 910).

Sin embargo, como el mismo Jaime Vélez Correa anota, no queda claro cómo una posibilidad pueda ser absoluta. Tendría más sentido hablar de la imposibilidad de un filósofo, como el mismo Fernando González Ochoa (1895-1964) se describe: «Toda explicación mata aquello que pretende explicar, porque lo fragmenta [...]. Se trata de que todo es uno y de que la razón forma conceptos abstractos y nos tapa la Intimidad» (ib.: 931). Es Javier Henao Hidrón quien tal vez mejor nos acerque al pensamiento metafísico de González Ochoa, en particular a su diferencia entre ser y existente: Dios no piensa, luego es; el ser humano piensa, luego no es sino que existe (Henao, 1994: 225-232).

El propósito central del trabajo de Fernando González en el campo de la metafísica, consistió en elaborar un modo de comunicación que lograra sustituir el mundo ideológico (artificial) del occidente “cristiano”. En este arte nuevo, destinado a transmitir la desnudez de las presencias, cada un es al mismo tiempo el viaje y el viajero. O expresando la acción con el empleo de gerundios, es el itinerario que se recorre mediante el padeciendo-entendiendo-siendo (ib.: 232).



Julio César Arroyave Calle (1914-1992), comentado rápidamente por Vélez Correa, se gana un puesto más destacado a la hora de analizar su obra desde el horizonte de la Metafísica y la Ontología, particularmente aquella de matiz heideggereano. En su *Filosofía en América* desarrolla una de sus tres partes a la «Filosofía del ser y los valores» y allí se evidencia el horizonte heideggereano al tratar temas como el ser y el no ser, metafísica y tecnología, ser y estar, etcétera.

La consideración del ser de que hemos venido dando cuenta, frente al no ser o la nada, adquiere proporciones gigantescas, al tomar en cuenta el “estar”, del cual solo se había advertido la circunstancia de alternar con el ser como simples formas verbales. Pero el solo hecho de constituir una alternativa “ser” o “estar”, para efectos de la conjugación, ya estaba significando que en ello “había algo” que era necesario tomar en cuenta en un examen de la metafísica que centra toda su fuerza en “el ser”. Si el “no ser” o “la nada” implican dos posiciones metafísicas diversas o diferentes del ser; y el “estar” implica una alternativa con el ser; necesariamente “el no ser” y “la nada” van a representar un nuevo papel metafísico con el “estar” (Arroyave, 1979: 191).

Aunque no cita a Rodolfo Kusch, parece evidente que estas reflexiones sean posteriores al análisis que argumenta el filósofo argentino. De todas maneras, su obra merecerá un estudio detallado con el fin de valorar los aportes a la filosofía colombiana. Otros filósofos estudiados por Jaime Vélez Correa y que, sabemos, hacen algún aporte a los estudios metafísicos, o particularmente ontológicos, son: Jaime Vélez Sáenz, Clarence Finlayson, Félix Antonio Wilches, Luis Eduardo Nieto Arteta, Cayetano Betancur, Andrés Holguín y Danilo Cruz Vélez, a los que habría que adjuntar, por lo menos, a Publio Restrepo González.

A nivel latinoamericano los más representativos, tal vez, sean: Alberto Wagner de Reyna, Carlos Astrada, Ernesto Mayz Vallenilla, Raúl Echaury e, indiscutiblemente, Rodolfo Kusch. Sin embargo, se encuentran dos juiciosos estudios sobre la recepción de Heidegger en América Latina: uno, de Andrea Cortés-Boussac, Profesora de la Universidad Sergio Arboleda, intitulado *Heidegger-Latinoamérica* (2006) y que a decir de ella misma es la síntesis de su tesis de doctorado; el otro, de Armando Martínez Garnica, Profesor de la Universidad Industrial de Santander, intitulado *Crónica de la recepción de Heidegger en Hispanoamérica* (2006). Los autores allí destacados no son pocos. Y si nos vamos a lo concreto de la indagación de sus obras, la tarea es abrumadora.

5. CAMPOS Y SUBCAMPOS PROBLÉMICOS

Se evidencia que esta línea avanza un solo campo de investigación: el desarrollo de la ontología en América Latina. Propiamente subcampos no hay, aunque para responder al contexto académico puedan estructurarse de la siguiente manera:

CAMPO DE INVESTIGACIÓN	SUBCAMPOS DE INVESTIGACIÓN
La ontología en América Latina	Hacia una ontología indígena
	Se investigan, en lenguas y culturas aborígenes, elementos que aporten a la constitución de una ontología latinoamericana.
	Recepción de la ontología occidental
	Particularmente, se investiga la recepción del pensamiento filosófico heideggereano, aunque también haya la posibilidad de estudiar otros aportes europeos.
	Avances en la comprensión de la ontología kuscheana
	Investigamos en la obra de Rodolfo Kusch todos sus aportes a la comprensión de la ontología latinoamericana.
Aproximaciones a una ontología latinoamericana	
Se prepara el horizonte hacia el cual habrá de tender la configuración de una ontología que responda a la pregunta por el ser, pero que lo haga desde el contexto latinoamericano.	



BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (1990). *Metafísica*. Madrid, Gredos.

ARROYAVE CALLE, Julio César (1979). *La filosofía en América*. Medellín, Etcétera.

BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, Agustín (1982). *Tratado de metafísica. Teoría de la habencia*. México, Limusa.

BEUCHOT, Mauricio (2006). *Lógica y metafísica en la Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filosóficas.

CEPEDA H., Juan. (2011). *Tras del sentido del ser. Aproximaciones a una ontología en perspectiva latinoamericana*. Saarbrücken [Alemania], Editorial Académica Española.

CORTÉS-BOUSSAC, Andrea (2006). «Heidegger-Latinoamérica» en: *Civilizar*, n° 10 de junio. Bogotá, Universidad Sergio Arboleda.

CHACAMA R., Juan M. (on line). «Tunupa en la relación de Santa Cruz Pachacuti» en: www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-32442795_ITM

DOMÍNGUEZ MIRANDA, Manuel (<s.f.>). *Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia. Volumen I: 24 obras filosóficas del periodo colonial*. Bogotá: Instituto Pensar - Pontificia Universidad Javeriana.

DOMÍNGUEZ MIRANDA, Manuel y Érika TANÁCS (<s.f.>). *Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia. Volumen II: 22 manuscritos coloniales de filosofía*. Bogotá: Instituto Pensar - Pontificia Universidad Javeriana.

DOMÍNGUEZ MIRANDA, Manuel, Germán MARQUÍNEZ ARGOTE y José DEL REY FAJARDO (<s.f.>). *Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia: Physica specialis et curiosa*. Bogotá: Instituto Pensar - Pontificia Universidad Javeriana.

GARCÍA BACCA, Juan David (1963). *Metafísica natural estabilizada y problemática, metafísica espontánea*. México, Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, Martín (1998). *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza.

----- (1987). *De camino al habla*. Madrid, Ediciones del Serbal.

----- (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta.

----- (2006). *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.

HENAO HIDRÓN, Javier (1994). *Fernando González, filósofo de la autenticidad*. Medellín, Marín Vieco.

HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Ascención (on line). «Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la orden seráfica» en: <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn36/EHN003600002.pdf>

MARTÍNEZ GARNICA, Armando (2006). «Crónica de la recepción de Heidegger en Hispanoamérica» en: *Revista Santander*, n° 1 de marzo. Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán y José del REY FAJARDO (2005). *Física especial y curiosa del maestro javeriano Francisco Javier Trías (1755)*. Bogotá, El Búho.

MEJÍA HUAMÁN, Mario (2004). *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina*. Lima, Universidad Ricardo Palma.

LANGON, Mauricio (on line). Texto disponible en juancepedah@gmail.com



LEÓN PORTILLA, Miguel (†1983). *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas.

KUSCH, Rodolfo (2000). *Obras completas. Tomo II*. Rosario, Ross.

UIP, Unidad de Investigación y Posgrados (2004). «Políticas de investigación en la Universidad Santo Tomás» en: *Hallazgos. Revista de Investigaciones*. Bogotá, Universidad Santo Tomás.

VÉLEZ CORREA, Jaime (1960). *Proceso de la filosofía en Colombia*. Medellín, Universidad de Antioquia.

NOTA: Una bibliografía más completa de la ontología y metafísica latinoamericana está disponible en el sitio web: <https://sites.google.com/site/metafisicalatinoamericana/>

Fundamentación metodológica:

Los integrantes del Grupo de Investigación Tlaminime sobre Ontología Latinoamericana y del SEMillero MEtafísica y Ontología: SEMEyON han propuesto para su trabajo una herramienta metodológica que se sustenta en el siguiente artículo:

Introducción

El Grupo de Investigación Tlaminime sobre Ontología Latinoamericana y su SEMillero MEtafísica y ONtología: SEMEyON han venido trabajando como un solo equipo de investigación buscando comprender cómo se ha asumido el problema del ser entre los pensadores latinoamericanos, desde tiempos precolombinos hasta nuestros días. Lo investigado, en esta primera fase que apenas lleva algo más de cinco años, se encuentra en diversos textos escritos correspondientes a algo más de cinco siglos, desde el siglo XVI hasta nuestros días (Cepeda H., 2011, 9-45). Un buen número de dichos documentos ya son de fácil acceso hoy día y se disponen en lengua castellana contemporánea, por lo que ello no ha sido dificultad alguna. El problema con que nos hemos topado ha sido alcanzar la comprensión más adecuada, para no hacerle decir a los textos lo que ellos no dicen: ni más ni menos. En Humanidades éste no es un problema menor (Gadamer, 1973: 41-53; 2001: 225-458). Así que nuestro primer paso ha sido acordar una herramienta metodológica que nos exija rigurosidad a la hora de habérmolas con los textos, y por ello hemos dado en buscar comprender cada texto desde el texto mismo, interpretarlo desde el marco de sentido que él mismo nos va exponiendo, esforzarnos en dejar de lado nuestros presupuestos y prejuicios (¡cosa inhumana y, por lo mismo, imposible!, pero hemos aprendido a hacer un sincero y radical esfuerzo) de tal manera que podamos interpretar cada texto, en lo posible, desde él mismo, sin ayuda de bibliografía secundaria, lo que ha implicado una prudente valoración de las fuentes primarias. Esto nos ha ido llevando a hacer unas prácticas hermenéuticas con las que presentamos satisfactoriamente cada semana las relatorías a discusión de nuestros compañeros, y todos hemos venido aprendiendo a ser muy rigurosos en la presentación de nuestros textos.

Era hora, pues, de reflexionar sobre lo hecho, y ponerlo por escrito, teorizarlo. Y ese es el objetivo del presente artículo: mostrar el marco teórico de nuestras prácticas hermenéuticas. Pero la redacción no podíamos avanzarla aplicando hermenéutica textual, puesto que no partimos de documentos escritos sino de prácticas académico-investigativas. Por ello también hemos debido hacer una propuesta del método con que redactamos el presente texto, partiendo a su vez de la misma práctica con que lo hemos redactado, y hemos dado en denominarlo *analéctico*, ya se verá por qué. Vale aclarar que, aunque partimos de prácticas y documentos archivados, ni para este artículo ni para el trabajo de investigación de SEMEyON ni de Tlaminime, se ha pensado jamás en el método arqueológico o genealógico que propone Foucault. Nuestros intereses son radicalmente distintos, y la ontología latinoamericana nos he llevado a abrir nuevas sendas, cuyos primeros vestigios serán presentados acá.

Metodología

La investigación avanzada por el semillero, titulada «Aproximación a una propuesta ontológica latinoamericana», se desarrolló con la herramienta metodológica que hemos dado en llamar *hermenéutica textual*; pero el presente artículo lo hemos desarrollado con una metodología que bien puede llamarse *analéctica*. Enrique Dussel en su *Introducción a la filosofía de la*



liberación (1995) dedica el último capítulo al «método de pensar latinoamericano: la analéctica como “ruptura teórica”». En cierto sentido, lo expuesto allí funciona como horizonte teórico del método con que se avanzó la redacción de este artículo:

El método ana-léctico surge *desde* el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra (Dussel, 1995: 236).

De todas formas debe declararse que lo expuesto por Dussel no es más que un referente teórico, porque la implementación del método con que redactamos el presente resultado de investigación fue de la manera en que acá se describirá. Desde los inicios del semillero, en 2009, nos preguntamos por la forma más adecuada de comprender los textos que nos proponíamos leer, y como se aspiraba a que fuera de manera rigurosa y disciplinada, el Profesor Juan Cepeda H. propuso que para cada sesión un Estudiante presentara una especie de exégesis textual en la que se diera cuenta de un sincero esfuerzo por no interpretar el texto desde los supuestos teóricos personales sino que había que hacer el esfuerzo por *comprender* lo que el autor del texto nos quería decir, lo que implicó, primero, leer una y otra vez cada texto para hacerle decir al texto solamente lo que él decía y nada más; segundo, la redacción de cada informe fue articulándose alrededor de citas textuales breves en su mayoría, que van jugando entre lo que ahí dice textualmente el autor, y la hermenéutica del Estudiante que va interpretando; tercero, y finalmente, la lectura «pública» en la que los compañeros llaman la atención sobre presentación formal, ortografía, redacción, ideas que no están en el autor, ideas del autor que no están en el texto presentado, y apartes bien logrados que nos animábamos a emular.

Así las cosas, siempre la palabra del otro, del compañero que investiga con nosotros, siempre está presente, y por ello vale inscribirnos dentro del *método analéctico* que propuso Dussel; pero, en la práctica, éste es un método totalmente nuevo: tal vez tenga más sentido el significado etimológico de *analéctica*: florilegio, pues este artículo tuvo una primera apuesta, que fue corregida por alguno de nuestros compañeros, y luego otra, y así sucesivamente hasta que se le dio el visto bueno para la edición. Todos hemos estado poniendo nuestro aporte, de forma o de contenido, en lo teórico que acá se presenta como en la práctica de la investigación en el semillero, y por esa razón no hay un solo autor ni podría saberse quién aportó más. En un florilegio no habrá una flor más hermosa, todas serán igualmente flores. En el método analéctico, como se ha practicado en SEMEyON para construir este artículo, así como el libro *A lo profundo de Kusch. Tras una ontología latinoamericana* (2013), todos los integrantes del semillero hemos aportado indistintamente y nos hemos esforzado en la integración de un equipo cuyos resultados pueden evidenciar el trabajo investigativo de estos cinco años.

Aproximación teórica: la hermenéutica textual

La construcción de un método que permita la confrontación entre un lector anhelante de interpretar y comprender, y un libro cuya constitución fue laboriosa y exigente, ha sido preocupación constante dentro de los intereses del *Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana* y del *SEmillero ONtología y MEtafísica: SEMEyON*. Así mismo, y como resultado de esta tarea, sus integrantes han mantenido la inquietud por determinar un proceso de escritura capaz de reflejar, desde el horizonte autónomo de cada lector, los pensamientos contenidos en los libros que son tratados cuidadosamente para luego dar cuenta de ellos en el trabajo escrito. De esta manera, la instauración de una particular forma de leer y escribir incorpora dos momentos de una misma herramienta de investigación filosófica y literaria. El nombre con el que estamos denominando esta herramienta metodológica según el curso seguido hasta ahora es *hermenéutica textual*. Su finalidad pasa por dos fases: primera, la comprensión e interpretación¹ de los textos escritos; y segunda, la exposición escrita que interpreta lo comprendido.

En primera instancia se pondrá la mirada en lo que se ha determinado por interpretación. Cuando se dan los primeros pasos en el ejercicio de aprender a leer y a escribir, tal vez lo más lejano del pensamiento es considerar que hay talento innato y que se está preparado para hacer proezas en este arte; sin embargo, hay que señalar igualmente que este aprendizaje no sólo se logra con aplicación y modestia sino con disciplina y esfuerzo. Los grandes escritores también tuvieron en cuenta que las uvas se pueden transformar en vino y éste en la visión dionisiaca del mundo. Lo mismo ha sucedido en estos grupos de investigación al desear junto con la necesidad de hacerlo, la designación del sentido de lo que se llama interpretar.

¹ Los hermeneutas aún no se han puesto de acuerdo el orden del proceso: hay quienes señalan primero la interpretación y luego la comprensión, y hay quienes lo indican al contrario. Si como dice Heidegger, la comprensión es una de las posibilidades existenciales del ser humano, entonces podría ser ésta anterior a toda interpretación, pero acá no es el lugar para discutir este aspecto de tan fina sutileza.



Aunque, a decir verdad, no nos hemos preocupado por la filología del término, es gracias a lo que propuso Heidegger en *Ser y tiempo*, en 1927, y que hemos dado en llamar hermenéutica existencial, que el Grupo Tlaminime y el Semillero SEMEyON dedicaron su esfuerzo a profundizar en esta teoría para asir una metodología dentro de su investigación. Pero el trabajo de los distintos autores que discuten sobre ontología, fue imponiendo una crisis que obligó a los miembros de los grupos a buscar mediante incógnitas, respuestas y más preguntas, la propuesta de su propio método, del cual apenas hemos avanzado en sus primeras fases.

El concepto alemán *Auslegung* (interpretación) proporcionó en un primer momento, a la metodología de estos grupos de estudio e investigación, las claves que permitían el reconocimiento de que todo ser humano está constituido como comprensor en(tre) un mundo, es decir, alguien que en cualquier ocasión de su vida está comprendiendo; y conjuntamente, que los seres humanos mediante el acto de interpretar podían comparecer dentro de ese mismo mundo: «Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mira del modo previo de ver, se hace entendible por medio de la interpretación» (Heidegger, 2006, 174). De este modo, él señala que la comprensión es un existencial fundamental del ser humano, esto es, los hombres poseen la capacidad de comprender como una característica inherente en ellos que consiguientemente se manifiesta de continuo. A partir de este juicio que indica la exigencia de la comprensión como condición humana, se puede precisar qué significa que la interpretación haga entendible el modo previo de ver del ser humano.

Lo que se comprende es la inmediatez que experimenta el ser humano a cada instante. Esta vivencia comprendida puede hacerse explícita mediante una interpretación de la misma. Se interpreta con el propósito de entender lo que ha sido comprendido por medio del sentido que se pueda conferir. Así pues, la interpretación se encarga de elaborar las posibilidades que se proyectaron en ese modo de comprender. No obstante, este acto no se realiza a modo de tomar conocimiento de lo que se comprende como si en los hombres hubiera una superficie blanca que se va tiñendo con las cosas que lo circundan, sino que existe «una manera previa de ver que recorta lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad» (Heidegger, 2006, 174). En efecto, cuando Heidegger se refiere a que la interpretación no se trata de extraer o tomar de afuera del intérprete algo para volverlo conocimiento, quiere expresar que interpretar no es jamás una forma de adquirir lo que está dado en la realidad, presuponiendo que existiera aquello efectivamente. Por el contrario, influenciado en este aspecto especialmente por Nietzsche, concibió que la interpretación es una manera previa de entender la obvia e indiscutida opinión del intérprete. De este modo, el quehacer interpretativo está puesto en el sujeto y no en algo dado y real, situado más allá de su propio horizonte. Todo lo que se interpreta, en este sentido, surge de las miradas previas del intérprete y, por ende, su conceptualización obedecerá a las posibilidades de lo que haya comprendido anticipadamente. A propósito del peso de Nietzsche sobre este pensamiento planteado en *Ser y tiempo*, se puede complementar que para él, la interpretación de un texto escrito, que es el caso que se interesa resaltar, sólo podía ser realizada necesariamente mediante un arte de la misma. Según el autor del *Zaratustra* no cualquiera está en la capacidad de hacer legible los escritos filosóficos, concluyendo de este modo que el elemento de toda lectura o interpretación está fundado en el trabajo laborioso de sujeto (Nietzsche, 2009, 30).

El terreno de la interpretación se ampliaba en ambos grupos de investigación, Tlaminime y SEMEyON, con estos dos aportes asimilados a partir del firme interés por la filosofía de Heidegger, puesto que este filósofo presentaba entre sus obras una intención por meditar acerca de la pregunta por el ser, tema capital de la investigación que allí se avanzaba. Así, tanto la posición de una interpretación seria y que no escatime esfuerzo, a la que Nietzsche denomina que no es para cualquiera; como la no posible hermenéutica objetivista que concibe Heidegger al señalar que la «interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado» (Heidegger, 2006, 174), facultaron a los investigadores para que su trabajo reconociera que el sentido que se formaba de la aplicación a los textos surgía como algo perteneciente al ser humano y no, en palabras de Heidegger, adherido a los entes. América Latina ha sabido asimilar filosóficamente esta problemática de la interpretación. Por ejemplo, el colombiano Estanislao Zuleta refiriéndose a que los autores no son propietarios del sentido de sus textos, ya que la interpretación de los mismos corresponde a los lectores, dice: «Escritura es aventura; el “sentido” es múltiple, irrecuperable, inapropiable, irreductible a un querer decir» (Zuleta, 2011, 80). Así mismo, la investigación de los dos grupos lograba una radical exigencia en su metodología, ya que para dotar de sentido lo leído era necesario que las lecturas fueran detenidas, de tal manera que los ojos fueran puestos hasta en los lugares más recónditos de las temáticas que nos interesaban.

Ahora bien, la razón que acercaba el grupo a la filosofía de Heidegger no fue solamente como se ha mentado su complejidad sobre el conocimiento del ser; además, estuvo de presente la forma como establecía las estructuras existenciales del ser humano. Una de éstas, en un sentido fundamental, era la «disposición afectiva», que estaba bastante entrelazada con la mencionada hace un momento, la *comprensión*. Es más, para Heidegger «el comprender es siempre un comprender afectivamente templado» (Heidegger, 2006, 166). Esta reflexión fue uno de los motivos para sostener la idea de que la



hermenéutica heideggereana podría brindar las concepciones necesarias para la práctica metodológica que se esperaba construir, puesto que, representaba una noción tradicional del pensamiento latinoamericano acerca de la capacidad emocional que experimentan a diario los habitantes de esta parte de la Tierra en cualquiera de las situaciones que estén. Por ende, Heidegger al referirse a los afectos no como grados de intensidad emotiva sino como modos existenciales, con el propósito de trazar su propia filosofía, permitía a nuestros grupos de estudio en aquel momento seguir en la búsqueda del que ha sido hasta hoy su mayor objetivo: continuar trabajando sin ningún retroceso en el pensamiento latinoamericano.

Pero como en los trabajos de investigación suele ser la constante sospechar de todo aquello que se considere verdadero, así emergió un conflicto que ha determinado una cierta ruptura con el pensamiento de Heidegger, aunque no por ello su refutación; para proyectar dentro del escenario investigativo un método con las características que dieran cuenta de las necesidades propias que presentaba el Grupo Tlamatinime y el Semillero SEMEyON. No era simplemente el hecho de que Heidegger fuera europeo lo que no generaba tranquilidad en unos investigadores decididos a examinar críticamente la filosofía latinoamericana; inversamente a eso, dentro de los dos grupos nunca se ha sentido la tentativa de menospreciar las imágenes impresas por los pensadores occidentales en la historia de la filosofía. Pero, aunque Heidegger tiene un apartado brillante sobre la disposición afectiva, especialmente sobre el miedo y la angustia, las inquietudes que nos interesaban y que nos interpelaban no encontraban en él una respuesta adecuada. Acá se puede recordar la crítica intercultural que impulsó Fernet-Betancourt sobre los métodos de investigación filosófica, puesto que se presentan con un «relicto eurocentrismo» en su manera de proceder (Fernet-Betancourt, 2004, 23). Nuestros grupos siendo coherentes con su propio obrar propulsaron una metodología propia a propósito de la manera de comprender e interpretar.

La disposición por proyectar el propio método de investigación surge entonces de una crisis por no encontrar las seguridades necesarias de las reflexiones filosóficas en las obras anteriormente citadas. El trabajo mismo desarrollado al interior del grupo orientó las necesidades del quehacer interpretativo. Ahora, aunque no se ha puesto en duda que la experiencia ha concedido ciertos componentes para este cometido, no se desea caer en el supuesto anacrónico de que el resultado del método está basado en un empirismo. Las lecturas y las elaboraciones de los escritos, es decir, la labor experiencial de la investigación, no expresaban de forma inmediata cuáles eran los aspectos a tener en cuenta para la construcción del método. Siempre existió la preocupación, incluso aún hoy nos seguimos cuestionando sobre cómo mejorar con disciplina y rigurosidad el desarrollo de los textos en las jornadas de los seminarios. Por consiguiente, hubo bastante cuidado en discutir la elaboración de la propia metodología, pues como detalladamente lo observó Estanislao Zuleta: «Lo que atrae del empirismo es la ausencia de responsabilidad frente a la necesidad de interpretar» (Zuleta, 2005, 94). El método, al que se denominó *hermenéutica textual*, fue resultado de diversas discusiones, múltiples experimentos hermenéuticos, y profunda meditación de los integrantes tanto de *Tlamatinime* como de *SEMEyON*.

Se ahondará a continuación en la propuesta metodológica que estos grupos de estudio e investigación han elaborado hasta este momento, puesto que el método no se ha tornado en ningún momento como algo que ya llegó a su término. Lo primero que se ha de referir es que toda lectura que se realice queriendo verdaderamente comprender exige bastante disciplina y esfuerzo. Hay que asimilar de manera consciente que el leer una obra de filosofía –pero así también otros libros– es recrear el texto en sus propios términos, lo que exige valor, paciencia y silencio, por lo menos hasta que el cansancio socorre el arduo ejercicio. En una palabra, las lecturas se realizan lo más cuidadosa y minuciosamente posible. Es un acto de estética de la fortaleza que se representa en no guardarse nada mientras se está leyendo. Haciéndose a las metáforas de este idioma, se puede decir que la *hermenéutica textual* implica que el lector debe quemar sus cejas al leer, debe dejar parte de su vida en este ejercicio.

Como segundo aspecto se encuentra el principio general de interpretación yuxtapuesto en esta época: toda lectura está condicionada por la atmósfera espiritual del intérprete. Así, se debe tener en cuenta que la objetividad es una ilusión del lector y, por lo tanto, no tiene cabida dentro de este método. La objetividad en la lectura no puede existir: siempre el que lee, comprende e interpreta es un sujeto. No existe una mirada auténtica del autor, que se pueda considerar neutral, verdadera o absoluta. Siempre se trata de una interpretación de quien lee, y por tal razón, el texto se disloca o se trasluce, pues el intérprete no calca lo que está por escrito en lo que logró entender. Cada persona interpreta desde su propio horizonte de comprensión, naturalmente. Una lección vista y discutida en las sesiones demostraba que ninguna *hermenéutica textual* elaborada con el mismo rigor por los participantes de la investigación tenía con exactitud las mismas apreciaciones. Por lo tanto, por afianzarnos en dar claridad en la expresión que dejamos mentada líneas atrás, a propósito que no era del interés de los grupos entrar en refutación con Heidegger en este punto, se puede asumir cómo se sitúa el drama hermenéutico en esta orilla desde la cual el ser humano interpretante no hace más que comprender su propia interpretación del texto.



En tercer lugar, y muy vinculado con el punto anterior, se establece que este tipo de lectura busca –sin caer en la ingenuidad de la objetividad, como ya ha quedado explícitamente declarado– descifrar lo más posible, aquello que el texto mismo dice. Este aspecto es un ejercicio de autonomía y sacrificio, ya que se debe intentar el trabajo de hacer a un costado de la interpretación los conocimientos previos que se tengan sobre el tema leído. Si bien el concepto de «ligereza» que aparece en *Así habló Zaratustra* de Nietzsche es muy similar al de «humorismo» que presenta Hermann Hesse en el *Lobo estepario*, cuando se lea alguno de estos dos textos buscando conocer el significado de uno de estos conceptos la *hermenéutica textual* exige que la capacidad intelectual se aplique en ese término y desde lo que el autor expuso de él se lo logre interpretar, sin anticiparse a hacer relaciones con palabras o temáticas semejantes en otros textos o autores. Se trata de poner entre paréntesis la cantidad de conocimientos o nociones que se poseen sobre lo trabajado en un libro para que el autor sea quien responda frente a las mismas problemáticas y dificultades que aparecen en su obra. Se pretende conseguir lo más posible una fidelidad al sentido del texto, traducida por supuesto en el rigor de la interpretación y no en la pretensión de saber de antemano ciertamente lo que dice el texto.

Por otra parte, este tercer aspecto detalla un carácter ante las bibliografías secundarias. Éstas no hacen parte de la lectura que se desarrolla desde la *hermenéutica textual*. Por ejemplo, si el libro de investigación es *Cien años de soledad*, los artículos sobre esta novela, de Mario Vargas Llosa, de Pedro Luis Barcia, Carlos Fuentes y Gonzalo Celorio, no deben interferir en la interpretación del texto a interpretar. De este modo, nadie debe leer en lugar de uno, ni las fuentes más especializadas entran en esta perspectiva de lectura; pues aunque no hay lugar para menospreciarlas, en principio para nuestro ejercicio no son necesarias, pues el lector posteriormente puede ocuparse de éstas para enriquecer su conocimiento. El reto consiste en leer el texto de tal modo que sea esa misma lectura o lecturas las que lo liberen en un primer momento del peligro de una interpretación sesgada por otra interpretación que no nos deje ir al texto mismo que nos interesa comprender. Es la exigencia por habérselas nosotros mismos con el texto, «en vivo y en directo», sin intermediarios, acción que conlleva el esfuerzo de repetidas y detenidas lecturas con el fin de alcanzar la «mejor» comprensión, pues como dice el Poeta: «Vivir es esforzarse» (Barba Jacob, 1984: 45), y vale la pena esforzarse hasta comprender el ser más profundo de las cosas, en este caso: de los textos.

En cuarto lugar, se hará mención al trabajo de escritura que integra la *hermenéutica textual*, momento característico de este ejercicio. Este método, como se dijo al inicio, busca ser una herramienta de investigación filosófica que permita la instauración de una forma particular de leer y escribir. Aunque hasta el momento se ha esclarecido en sentido estricto sobre el ejercicio de la lectura, también es propio de nuestra labor comprendiente que se dé como resultado de la interpretación de un libro un nuevo texto elaborado por el intérprete. Si bien, no se desconoce el llamado de atención de Forner-Betancourt acerca de que la cultura filosófica escrita puede tomarse como una deficiencia intercultural, el Grupo Tlamatinime y el Semillero SEMEYON son honestos en reconocer que su método, hasta este momento, ha optado por la expresión de la escritura como una manera de demostrar la conquista de la interpretación. Sin embargo, esto ha significado así mismo, una bella manera de seguir el camino del amor a la verdad, que fue origen de la filosofía en Grecia y ha sido el andar tradicional del pensamiento latinoamericano.

Así pues, en torno a la escritura, se ha concertado, luego de conversar en diversas oportunidades, que ésta debe ser *sencilla y suave*. El objetivo es que el lector se sienta cómodo al enfrentarse con los textos realizados. A pesar de que hay temas difíciles de presentar se debe apostar a un donaire en la escritura. La sencillez es el criterio más exigente para aquellos que adopten como modelo de escritura la *hermenéutica textual*; sin embargo, no se puede caer en una simplicidad insípida por tratar de escribir amablemente; es más, la dificultad de mayor prestancia en este punto es que el valor de la argumentación se debe mantener al igual que el manejo firme del significado de los conceptos.

Una segunda referencia a la parte escrita que adopta el método de la *hermenéutica textual*, consiste en que se deben demostrar las razones de los juicios y apreciaciones que se presenten en el texto [desde el texto mismo]. La escritura debe ser muy cuidadosa de no dejarse afectar por oraciones inconclusas o frases dogmáticas, que no permiten dar cuenta para los lectores del porqué de determinadas afirmaciones. En efecto, ninguna línea del escrito posee la garantía de que será entendida o aceptada por el nuevo intérprete, si previamente no fue construida diligentemente para que no tuviera vacíos conceptuales. Escribir es un trabajo muy laborioso y los investigadores concordaron ser radicales en este requerimiento. Así mismo, hay tener en cuenta que si se está escribiendo sobre un autor específico deben ilustrarse los límites sobre la interpretación que se ha hecho de él, puesto que la escritura debe reflejar que no hay ninguna alusión de objetividad o absolutismo, ni referencia a otros textos.



Este aparte sobre la interpretación presentado desde la perspectiva del método de la *hermenéutica textual* ha dejado bastantes cuestionamientos que aún hoy se continúa trabajando críticamente con el propósito de superar todos los autoengaños que inconscientemente se han planteado a la hora de tomar consciencia del quehacer hermenéutico entre los integrantes tanto de SEMEyON como de Tlaminime. Por ejemplo, ¿cómo conciliar que no somos objetivos pero de alguna manera tenemos el deseo de llegar a serlo?, o bien, ¿cómo encontrar el sentido que el autor quiso expresar, sabiendo de antemano que no se va a lograr?, ¿no es acaso una redundancia llamar hermenéutica textual a una hermenéutica desde el punto de vista de Gadamer, citado por Beuchot como uno de los más grandes hermeneutas de la época actual?, ¿cuál es la especificidad de la *hermenéutica textual*? Múltiples discusiones han devenido en este proceso de construcción del método, por eso los primeros críticos y los que más se hacen preguntas al respecto acá somos precisamente los integrantes de estos equipos de investigación.

La primera definición de la *hermenéutica textual* se encuentra en el libro *Los conceptos griegos de Ser y Tiempo. Aproximación al pensar ontológico de Heidegger* de Carlos A. Moreno M., co-investigador tanto del Grupo Tlaminime como del Semillero SEMEyON. El autor de dicha obra, luego de varias discusiones con el director de estos grupos, el Profesor Juan Cepeda H., logró conformar en un primer momento lo que sería propiamente el concepto de interpretación para este método. Acerca del sentido del modo de leer, dice:

Su finalidad versa en que la interpretación de la obra sea lo más cuidadosa y minuciosa posible, desde el texto mismo, para presentar luego en la producción textual, el pensamiento más propio del autor, claro está, sin caer en el error de creer que hay objetividad en la comprensión que se haya logrado. A partir del principio interpretativo que constituye toda lectura y escritura académica de esta época, a saber, que los esclarecimientos filosóficos ya están determinados de antemano por la atmósfera intelectual del intérprete, con este método se busca concentrar todas las fuerzas del entendimiento en el texto mismo de trabajo, y dirigir con autonomía al horizonte de los diversos conocimientos alcanzados, que no son de índole del tema de investigación, a un costado de la interpretación que se le está haciendo a determinado texto. Así, el acercamiento al libro del autor a partir de este método tiene el propósito de captar la doctrina que allí plantea, desde una rigurosidad equivalente a la comprensión de los temas presentados (Moreno, 2012, 15).

Y sobre el modo de escribir señala:

La escritura [...] tiene la exigencia fundamental que sea sencilla, sin perder por ello el valor y la precisión de la argumentación, despejada de afirmaciones inconclusas y de tesis que pasan por dogmáticas porque no están bien explicadas o porque no se enuncia que son referencias a determinado autor. En efecto, pese a que se debe transmitir en la escritura el pensamiento del autor de modo que se haga más puntual con relación al texto leído, lo que se ha de escribir debe ser lo más claro posible (Moreno, 2012: 15).

Se presenta esta forma de expresar la *hermenéutica textual* con el propósito de demostrar que ha habido un proceso constante de reflexión y crecimiento sobre la configuración de esta herramienta metodológica. En ésta puede observarse la síntesis de los aspectos que se mencionaron más atrás a propósito del concepto de interpretación que por el momento seguirá puesto en consideración por los dos grupos para su continua elaboración y mejoramiento, por medio de un inmenso trabajo que espera. Ahora, profundicemos el concepto de comprensión en *hermenéutica textual*, desde su práctica.

La fuente de conocimiento que permitió a sus participantes inquietarse por este término es el argentino Rodolfo Kusch. En su texto *La negación en el pensamiento popular* presentará su concepto de comprensión, que si bien no se aleja mucho del de Heidegger, o mejor decir, interpreta a éste a propósito de su trabajo con la obra heideggereana; la teoría de la negación que aparece allí es una de las sendas más importantes donde se destaca el sentimiento por fundar el pensamiento latinoamericano. Así pues, su objetivo es formular una nueva «comprensión» de los seres humanos, que sea como un mundo en *negativo*, donde la chichería, el barro y el estómago vacío resaltan frente al uso de la corbata, las bibliotecas y los cargos burocráticos.

Kusch propone un concepto de *comprensión*, no precisamente con la mera intención de destacar su significado y, por ende, entrar alguna vez en la serie de anfibologías que cometen algunos académicos al usar una misma palabra con varios sentidos a la vez en un mismo contexto. Su intención fue otra: se trataba de *comprender* el grito de lo que es siempre *desagradable*, pues era éste quien tenía la capacidad de rechazar la democracia, las formas sociales, políticas, culturales y tecnológicas; todas éstas, por eso mismo, son las causas del sentimiento de negación. De este modo, Kusch cuestiona fuertemente todas las afirmaciones del mundo occidental que fueron introducidas en América sin que los habitantes de esta tierra participaran de su creación. Sin



embargo, ¿cuál fue su propósito de combatir las verdades colonizantes que negaban la cultura, por ejemplo, la que se descubre en las chicherías? Responde nuestro autor: invertir el sentido.

La comprensión como él la planteó consiste en sentir una contradicción de la vida de cada ser humano [latino]americano con el papel que debe jugar en ella, es decir, sentir la oposición entre el estar y el ser. Apremiar esta emocionalidad de estar desgarrado por el sometimiento que le exigen los códigos occidentales es lo que él entendió por comprender. Comprensión es vivir emocionalmente el objeto negado como parte de sí, para llevarlo a una lógica de la negación, y luego afirmarse con él: «La negación conduce a la liberación de mi posibilidad, en su forma más profunda» (Kusch, 2007, 655). Este concepto de comprensión versa como momento del método de *hermenéutica textual* cuando el lector es capaz de negarse a sí mismo para aproximarse al texto. Si bien este término, al igual que la interpretación que se trató anteriormente, busca encontrar el o los sentidos de la propuesta del autor con el mismo límite de su propio horizonte, la comprensión del texto pasa por un estado emocional del intérprete. Nietzsche decía muy posiblemente a este respecto: «quien ha creído haber comprendido algo de mí, ése ha rehecho algo mío a su imagen» (Nietzsche, 1978, 57).

Así pues, la comprensión es parte de la herramienta de investigación cuando el lector es como bombardeado por el texto en el tiempo que lo afecta o impacta, y así se implica en la lectura misma: «Comprender supone sacrificar al sujeto que comprende, esto implica ser absorbido o condicionado por el sujeto comprendido, pone sus pautas en mí como observador» (Kusch, 2000, 554). Esta forma de afrontar los libros pasa necesariamente por las vivencias del intérprete y del libro que selectiva o casualmente llegó a su vida. Este encuentro providencial y espiritual, del que se recuerdan bastantes historias, puede verse representado en la decisiva y provechosa lectura de Alonso Quijano el Bueno y los libros de caballería. Explica Estanislao Zuleta sobre esta obra: «La pasión fundamental de don Quijote es hacer entrar los libros a la vida o, dicho al contrario, traducir todo lo que le pasa a los términos de los libros; imponer un texto a toda su experiencia» (Zuleta, 2001, 44). La comprensión que refiere la *hermenéutica textual* está directamente relacionada con la causa de la locura de un apasionado lector.

Ahora, se debe tener en cuenta que toda lectura por mecánica que pueda ser, tiene un efecto o una afectación en la vida de cada quien. Sin embargo, hay una diferencia de impacto, del que ahora no se hablará explícitamente, entre el que se manifiesta en una lectura rápida y el de una que ha generado la comprensión de lo leído. Comprender implica desde esta perspectiva algo más que haber interpretado el texto, puesto que es una manera de apropiarse de él, hasta el punto de jugarse la vida en la asimilación de sus ideas. La comprensión de un texto es convencerse de los planteamientos interpretados en él, incluso, defenderlos como si pertenecieran al intérprete. Lo que no quiere decir que toda lectura siempre conlleve la asimilación del texto, ni hasta el grado de la locura, o tampoco superficialmente; esto no es una necesidad. Lo que se está proponiendo es que una comprensión de cualquier texto sí conlleva que se deba haber asimilado ontológicamente en su sentido, es decir, que se le haya apropiado, o por lo menos, que se haya hecho el esfuerzo radicalmente existencial por asumir lo que el autor quería decir. Es así como el esfuerzo de la comprensión siempre será un esfuerzo existencial, me involucra radicalmente, no me dejará indiferente el texto que he comprendido, por eso mismo, porque lo he comprendido.

Hasta aquí queda presentada esta herramienta de la *hermenéutica textual* como la construcción de un método que permita el escenario de combate de un lector y escritor anhelante de interpretar y comprender. Ahora se hará la exposición de las clases de *hermenéutica textual* que se hemos descubierto hasta este momento cuyo propósito es la presentación de los textos escritos. Estas tres están clasificadas de acuerdo al interés del investigador y han sido ya trabajadas por el Grupo Tlaminime y el Semillero SEMEYON. Debe tenerse en cuenta que previo a estos ejercicios de escritura se tuvo que haber realizado de antemano la lectura o lecturas interpretativas o comprensivas de determinada obra; nunca se podrá iniciar un ejercicio de escritura en *hermenéutica textual* sin, primero, haber leído muy bien el texto completo que vamos a exponer.

1. *Hermenéutica Textual Plena*: Esta clase de hermenéutica se caracteriza porque todo lo que se escribe está expuesto de acuerdo al texto leído. La clave es exponer renglón a renglón lo que dijo el autor pero con palabras propias que den cuenta de la interpretación o la comprensión alcanzada. La idea es ir ofreciendo las ideas como las propone el autor y en el orden que él mismo las expone; además, para corroborar que el ejercicio de comprensión no está trastornando el sentido de lo expuesto deben irse intercalando en nuestra redacción, de manera regular, citas textuales, breves o extensas del texto comprendido y que está siendo interpretado de manera textual. En este ejercicio preciso no se permite omitir ningún detalle de la obra referida y en ello radica que la llamemos *plena*: vamos en toda su extensión, con toda rigurosidad y exigiéndonos al máximo para poder mostrar una completa comprensión del texto, expuesta con lujo de detalles y siempre referenciado con citas que corroboran nuestra interpretación.



2. *Hermenéutica Textual General*: Esta clase de hermenéutica refiere igualmente las temáticas de una obra escrita, pero no se es tan específico en sus planteamientos. Retoma genéricamente los temas sobresalientes del texto y los presenta sin fijar la atención a todo lo escrito por el autor sino, precisamente, en su generalidad: a lo que en el fondo él está apuntando. Su mirada no está puesta en los detalles sino en los puntos claves, y por lo tanto, el texto original podrá quedar reducido en su extensión en mucho a lo que fuera el original o a lo que se hubiera logrado si fuera una hermenéutica textual plena.

3. *Hermenéutica Textual Especial*: Esta clase de hermenéutica se concentra en tres puntos: El primero consiste en que previamente a la lectura de algún texto debe tenerse de presente un tema especial que se va a trabajar, para así, explicitarlo en la obra con la que se enfrentará. El segundo trata sobre el deber de leer la obra completa del autor, para reconocer en la totalidad de su pensamiento cómo aparece dicho tema central. Y finalmente, en el tercero, el intérprete debe tener gran conocimiento de dicho tema central que va a trabajar en el texto. De este modo, siguiendo estos tres lineamientos, podrá desarrollar por escrito su trabajo de concertar su temática dentro de la obra del autor que ha elegido. Para llevar a la práctica esta clase de hermenéutica se necesitan, como de alguna manera ya se dijo, unos saberes especializados que permitan indagar, sobre esos mismos asuntos, la temática buscada en el texto leído y que busca comprenderse. Pero, los requisitos de exposición siempre son los mismos: hablar con nuestras propias palabras e ir citando regularmente al autor.

A manera de conclusión

Sería ingenuo atrevernos a pensar que, fruto de nuestras prácticas investigativas, ya podemos llegar a una conclusión. Apenas estamos aprendiendo a hacer las cosas con juicio, con esfuerzo, con rigurosidad. Y de este ejercicio reflexivo, a la hora de poner por escrito lo que hemos hecho en la práctica, lo único que nos parece concluir es que vamos haciendo las cosas bien. Fruto de esta convocatoria de FODEIN-USTA publicamos nuestro primer libro; fruto de la práctica hermenéutica, Tlamatinime ha finalizado varios proyectos de investigación meritorios e inclusive dos laureados (con integrantes del semillero); pero, sobre todo, los jóvenes investigadores en ciencias humanas estamos aprendiendo disciplina y rigurosidad en el método de investigación, y esto nos parece lo más laudable. Y esta forma de trabajo ha ido más allá de la Universidad Santo Tomás, ya que se nos han unido estudiantes de la Universidad Tecnológica de Pereira, de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, y de la Universidad Agustiniense (en Colombia), de la Universidad Nacional de El Salvador y de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (en El Salvador), y de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima (en Perú). Sí, en verdad consideramos que vamos por buen camino.

Referencias bibliográficas

Barba Jacob, Porfirio. (1984). *Poesías*. Bogotá: Círculo de Lectores.

Cepeda H., Juan. (2011). *Tras del sentido del ser. Aproximaciones a una ontología en perspectiva latinoamericana*. Saarbrücken (Alemania): Editorial Académica Española.

Dussel, Enrique. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Fornet-Betancourt, Raúl. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

Gadamer, Hans-Georg. (1973). Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas, en: *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.

Gadamer, Hans-Georg. (2001). Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión de las ciencias del espíritu. *Verdad y método I*. Salamanca: 2001.

Heidegger, Martín. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Kusch, Rodolfo. (2000). *América profunda*, en: *Obras completas. Tomo II*. Rosario (Argentina): Ross.

Kusch, Rodolfo. (2007). *La negación en el pensamiento popular*, en: *Obras completas. Tomo III*. Rosario (Argentina): Ross.



Moreno, Carlos. (2012). *Los conceptos griegos de Ser y tiempo. Aproximación al pensar ontológico de Heidegger*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Nietzsche, Federico. (1978). *Ecce homo*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, Federico. (2009). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

SEMEyON. SEMillero MEtafísica y ONtología. (2013). *A lo profundo de Kusch. Tras una ontología latinoamericana*. Bogotá: Nueva América / Tlaminime.

Zuleta, Estanislao. (2001). *El Quijote: un nuevo sentido de la aventura*. Medellín: Hombre Nuevo & Fundación Estanislao Zuleta.

Zuleta, Estanislao. (2005). *Lógica y crítica*. Medellín: Hombre Nuevo & Fundación Estanislao Zuleta.

PLAN ESTRATÉGICO DE LA LINEA ACTIVA DE INVESTIGACIÓN CUATRIENAL (En coherencia con el Plan General de Desarrollo)

Objetivo (s):

Formar y consolidar un equipo de investigación, entre colegas y estudiantes de algunas universidades latinoamericanas, que se pregunte y avance el sentido de la pregunta por el ser, para dar cuenta de una ontología construida desde los fundamentos teóricos universales y reales existenciales de lo que estamos siendo cotidianamente los pueblos latinoamericanos.

Metas:

El sostenimiento activo y real del Grupo de Investigación Tlaminime sobre Ontología Latinoamericana y de su SEMillero MEtafísica y ONtología: SEMEYON con integrantes de la comunidad académica de algunas universidades latinoamericanas.

La producción bibliográfica de artículos y libros de investigación fruto del trabajo mancomunado de los equipos de investigación que desarrollan y avanzan la línea en Ontología Latinoamericana.

La visibilización y el mantenimiento de un sitio web que permita socializar los avances propios de la ontología en América Latina y el mundo entero.

Indicadores:

Grupo y Semillero avalados por la Universidad Santo Tomás (Colombia), la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina), la Universidad Ricardo Palma (Perú), entre otras, que ofrezcan aval efectivo a los investigadores que desarrollan la línea de investigación en ontología latinoamericana.

Un libro redactado en coautoría por los integrantes tanto del grupo como del semillero de investigación, que respondan a sendos proyectos aprobados institucionalmente por la(s) universidad(es) y/o COLCIENCIAS.

Sitio web: <http://ontologia.usta.edu.co>

Cronograma:

	Primer año	Segundo año	Tercer año	Cuarto año
Grupo / Semillero				
Artículos de investigación				
Libro de investigación				
Sitio web				



Resultados esperados:

En cuatro años, mínimo un libro del grupo y un libro del semillero, como resultado de proyectos de investigación aprobados institucionalmente; igualmente, avances de investigación, en artículos publicados en revistas indexadas, así como en ponencias por participación en eventos nacionales e internacionales.

Administración del sitio web de ontología en el que se encuentre el plexo de visibilización para el Grupo Tlaminime, el Semillero SEMEyON, la Red Ch@ski, y un Boletín de actualidad en este campo de investigación, más una base de datos en la que ya se está trabajando.

Estrategias de comunicación para la difusión y socialización de la línea:

La red efectiva y real entre los integrantes tanto del grupo como del semillero.

La constitución y activación de Ch@ski: Red Internacional de Investigadores en Ontología.

La participación en convocatorias para proyectos de investigación interinstitucionales.

El sitio web de ontología: <http://ontologia.usta.edu.co>

JUAN CEPEDA H.
Líder línea activa de investigación
Fecha: 05-11-2014

Vo. Bo. FREDDY SANTAMARÍA V.
Decano Facultad de Filosofía y Letras
Fecha: 05-11-2014