

**Historia de las Ideas en los trabajos de grado, que delimitados al
Positivismo, se han desarrollado en la Maestría en Filosofía
Latinoamericana**

Javier Fernando Quiñones Bonilla

**Universidad Santo Tomás
Facultad de Filosofía y Letras
Maestría en Filosofía Latinoamericana
Bogotá, D.C.
2010**

**Historia de las Ideas en los trabajos de grado, que delimitados al
Positivismo, se han desarrollado en la Maestría en Filosofía
Latinoamericana**

**Trabajo de Grado para optar al título de
Magister en Filosofía Latinoamericana**

**Directora
Gloria Isabel Reyes Corredor**

**Universidad Santo Tomás
Facultad de Filosofía y Letras
Maestría en Filosofía Latinoamericana
Bogotá, D.C.
2010**

Nota de Aceptación

Presidente del Jurado

Jurado

Jurado

Agradecimientos

A la Facultad de Filosofía y Letras, y a todos los docentes de la Maestría en Filosofía Latinoamericana por haberme permitido ser parte del grupo de estudiantes, y darme la posibilidad de acercarme al mundo de la Filosofía y del Pensamiento Latinoamericano.

A la Doctora Gloria Isabel Reyes Corredor por su dedicación y paciencia. Sin su orientación, no hubiera sido posible esta investigación.

Contenido

Introducción	11
2 La investigación en la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás.	31
2.1 Antecedentes.....	31
2.2 Marco histórico de la investigación en la Maestría en Filosofía Latinoamericana	36
2.3 Horizonte teórico de la Investigación en la Maestría en Filosofía Latinoamericana	58
2.4 Reglamentación inicial de los trabajos de grado de la Maestría en Filosofía Latinoamericana	61
3 La Historia de las Ideas en América Latina	81
3.1 Posición de algunos filósofos latinoamericano respecto al desarrollo de la Historia de las Ideas en América Latina	86
3.2 El “Grupo de Bogotá” y su visión de Historia de las Ideas	93
3.3 La crítica a la Historia de las Ideas desde Latinoamérica	120
3.3.1 Javier Sasso: La construcción de la historia desde la Historia de las Ideas	120
3.3.2 Raúl Fornet-Betancourt: crítica desde la interculturalidad y la cultura como base de una Filosofía Latinoamericana	122
3.3.3 Horacio Cerutti: La Filosofía de la Liberación	142
3.3.4 Santiago Castro: Valorar la cultura	149
3.3.5 Carlos Beorlegui: una historia objetiva debe ser descrita con máxima objetividad	155
3.3.6 Leonardo Tovar González: Beorlegui desconoce el caso colombiano	158
3.4 La historia de las Ideas en el grupo de investigación Fray Bartolomé de Las Casas (GBC)	163
4 El Positivismo	176
4.1 Generalidades	176
4.2 El Positivismo en Latinoamérica	184
4.3 El Positivismo en Colombia	191
4.4 Algunas reacciones positivistas y antipositivistas en Colombia	208
5 Análisis de Trabajos de Grado	241
5.1 La nacionalidad como intencionalidad: estudio fenomenológico sobre nuestro presente viviente	242
5.1.1 Generalidades	242
5.1.2 Problema que se plantea el autor	242
5.1.3 Estructura del desarrollo del trabajo de grado	243
5.1.4 Método utilizado	258
5.1.5 Cómo hace Historia de las Ideas	258

5.2	La práctica positiva en Colombia, una mirada desde la perspectiva de Salvador Camacho Roldán.....	262
5.2.1	Generalidades	262
5.2.2	Problema que se plantea el autor	262
5.2.3	Fuentes y corrientes desde donde se sustenta el trabajo	266
5.2.4	Método utilizado	267
5.2.5	Cómo hace Historia de las Ideas	268
5.3	El pensamiento de Marco Fidel Suárez frente al Positivismo	271
5.3.1	Generalidades	271
5.3.2	Problema que se plantea el autor	271
5.3.3	Estructura del desarrollo del trabajo de grado.....	272
5.3.4	Fuentes y corrientes desde donde se sustenta el trabajo	278
5.3.5	Método utilizado	281
5.3.6	Cómo hace Historia de las Ideas	281
5.4	Por qué se rechazó en Colombia el Positivismo Comtiano en los últimos 30 años del siglo XIX.....	284
5.4.1	Generalidades	284
5.4.2	Problema que se plantea el autor	284
5.4.3	Estructura del desarrollo del trabajo de grado.....	285
5.4.4	Fuentes y corrientes desde donde se sustenta el trabajo	290
5.4.5	Método utilizado	292
5.4.6	Cómo hace Historia de las Ideas	293
6	Conclusiones	295
7	Bibliografía.....	303

Resumen

La Historia de las Ideas es uno de los principales propósitos investigativos de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, y en torno ha ello se han desarrollado varios trabajos de grado que recogen de manera sistemática cómo se han asimilado algunas corrientes filosóficas en el país, identificando autores, postulados, adaptaciones, posturas críticas y bibliografía, que en suma se convierten en un método para historiar las ideas y el pensamiento, y para identificar elementos reflexivos en torno al ser latinoamericano.

Lo anterior motivó al autor del presente documento, a analizar el contenido de algunos de esos trabajos. Para ello, en primer lugar se identifica la propuesta investigativa de la Maestría; luego, se describe cuál ha sido el desarrollo de la Historia de las Ideas en América Latina, y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás de Bogotá; posteriormente, se resumen las principales tesis positivistas, por ser la corriente filosófica delimitante de los trabajos seleccionados para el análisis, y cómo las ideas de Comte y Spencer influyeron en el país en la segunda parte del siglo XIX; y finalmente, se identifica de cada trabajo analizado las generalidades, el problema que se plantea el autor, la estructura temáticas, las fuentes y corrientes desde donde sus sustenta, y el método utilizado.

Summary

Ideas history is one of the principal investigative purposes of the Latin-American Philosophy Master, many thesis, that get by a systematic way how some philosophic have been introduced into our country, have been developed around it, identifying authors, postulates, adaptations, critical positions, and bibliography. All of them together become in a method to chronicle ideas and thoughts and a method to identify reflexive elements around of Latin-American being.

From this, this document author analyzes the content of some of this works. To get this, in first place the master investigative proposal is identified; then, it needs to be described which has been the development of Ideas History in Latin-America, and in the Filosofía y Letras Faculty of Santo Tomas University; when that is done, all positivists thesis are summarized since they are the defining philosophical **current** of the selected works for analysis, and how the Comte and Spencer ideas influenced the country in the second half of 19th Century; finally, generalities of each work analyzed are identified, the trouble posed by the author, thematic structures, currents and sources where they are supported from and the applied methodology.

Resumo

A Historia das Idéias é um dos principais propósitos pesquisado do Mestrado em Filosofia Latino-americana, e o entorno há eles temos desenvolvido vários trabalhos de grau que buscam de maneira sistemática como assimilar algumas correntes filosóficas no país, identificando autores, postulados, adaptações, posturas críticas e bibliografias, que em suma se convertem num método para historiar as idéias e o pensamento, e para identificar elementos reflexivos entorno ao ser latino-americano.

O anterior motivou ao autor do presente documento, à analisar o conteúdo de alguns desses trabalhos. Para ele, em primeiro lugar se identifica a proposta pesquisado pelo Mestrado; depois, descreve-se qual tem sido o desenvolvimento da Historia das Idéias na América Latina, e na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Santo Tomás de Bogotá; posteriormente, o resumo das principais teses positivistas, por ser a corrente filosófica delimitante dos trabalhos selecionados para o análises, e como as idéias de Comte y Spencer influenciaram no país na segunda parte do século XIX; e finalmente, se identifica de cada trabalho analisando as generalidades , o problema que se planta o autor, a estrutura temáticas, as fontes e correntes desde onde sustenta o método utilizado.

Introducción

Los estudios de Filosofía en la Universidad Santo Tomás, se reiniciaron el 7 de marzo de 1965, con la reapertura de la misma universidad, después de un poco más de cien años de haber sido cerrada por el General Tomás Cipriano de Mosquera. La Filosofía aparecía integrada a dos facultades y un Instituto: a la Facultad de Derecho, a la Facultad de Sociología y al Instituto de Ciencias Religiosas o Teología, el cual, al siguiente año, se transformó en el programa de Filosofía y Ciencias Religiosas, al tiempo que se creó el programa de Filosofía y Humanismo¹. Posteriormente, el ICFES autorizó a la Universidad para expedir el título de Licenciado en Educación - Filosofía y Letras. Los primeros diez años de la Facultad estuvieron marcados por la preocupación de la consolidación de sus programas frente a otros de mayor trayectoria en el siglo XX.

A partir de 1975, junto con la reestructuración de toda la Universidad, la Facultad de Filosofía y Letras avanza en su etapa investigativa – reflexiva, iniciada años atrás, no ajena al aire renovador que atraviesa el mundo universitario latinoamericano. La huelga de los estudiantes en 1975, determina la creación del Centro de Enseñanza Desescolarizada, CED, y se convierte en un momento inspirador debido al interés que se despierta por la Filosofía de la liberación y en general por la Filosofía latinoamericana. Ante la necesidad de elaborar manuales y libros para la formación de los estudiantes a distancia y presenciales, los maestros vinculados a la Facultad realizan investigaciones desde una perspectiva latinoamericanista que se recoge en diversos textos, como se verá más adelante.

¹ CÁRDENAS PATIÑO, Alberto. Historia del Primer Claustro Universitario de Colombia. En: Realidad N° 4 (1991), p. 23.

Con la experiencia adquirida al haberse dictado materias filosóficas y teológicas desde 1965, la nueva orientación latinoamericanista del plan de estudios de pregrado, el enfoque filosófico de sus programas y las publicaciones de interés latinoamericano promovidas por la Facultad, especialmente desde 1976, el Consejo Académico de la Universidad, mediante el Acuerdo 11 del 23 de noviembre de 1977, aprueba la creación del Programa de Maestría en Filosofía Latinoamericana, adscribiéndolo a la Escuela de Graduados. Al desaparecer dicha entidad, se incorpora académica y administrativamente a la Facultad de Filosofía en Junio de 1980, con la denominación de Maestría en Educación - Filosofía Latinoamericana.

Al definir los fundamentos teóricos y filosóficos de la Maestría, se fijaron como metas extensivas a toda la Facultad de Filosofía: a) Investigar las bases y condicionamientos de un filosofar latinoamericano entendido no sólo como filosofar del y para el hombre latinoamericano y colombiano, sino también y por ello como filosofar del hombre y para el hombre; discurso universal pero a partir de nuestras experiencias y situaciones concretas con ayuda, cuando es preciso, del patrimonio universal tradicional; b) Filosofar como instrumento teórico de liberación y de realización, rescatando el acervo cultural de nuestros pueblos para orientarlo y construir el marco teórico que oriente y dinamice los proyectos que agitan a las sociedades latinoamericanas contemporáneas; y c) Realizar dos tareas urgentes y simultáneas del quehacer filosófico: la crítica de las ideologías colonizadoras insertas en gran parte de las filosofías tradicionales enseñadas en nuestro medio y la investigación de los signos, obras, monumentos e instituciones de nuestra cultura a fin de obtener una hermenéutica filosófica de nuestra realidad.

También, se establecieron como criterios: a) Reconocer la universalidad del contenido científico de sus programas y, al mismo tiempo, afirmar su

compromiso con la realidad histórica de Latinoamérica y en especial de Colombia; b) Establecer como opción política el conocimiento racional y sistémico, la investigación y la crítica de las causas que inciden en el desarrollo del país y en sus cambios sociales; c) tener por criterio para la orientación de sus cursos y actividades la problemática e inspiración latinoamericana y el personalismo tomista que, al privilegiar el valor de la persona, la concibe inserta en su medio social; d) aceptar la metodología tomista: problematización de los hechos, de la historia de las ideas y de las teorías; captar y expresar la verdad mediante el análisis que nos da el sentido de lo real; la síntesis, que nos ofrece el sentido de lo permanente en el devenir; la crítica, que nos garantiza el sentido de fidelidad a la realidad; la universalidad y objetividad de la información que haga resaltar el perspectivismo de la verdad y todas las alternativas posibles de solución; el juicio ponderado, sincero y objetivo sobre las distintas posturas con las cuales se ha establecido el diálogo, para descubrir y aceptar su verdad o la parte de su verdad.²

En el informe presentado al ICFES en 1983, se sustenta el programa de Maestría en Educación- Filosofía Latinoamericana con todo lo anterior y con las realizaciones concretas en este sentido que había desarrollado la Facultad de Filosofía y Letras, como: a) la orientación latinoamericana de las materias de pregrado y posgrado; b) las numerosas publicaciones que comenzaron a aparecer a partir de 1976; c) la revista "Cuadernos de Filosofía Latinoamericana", publicación trimestral de la Facultad, fundada en 1979; d) la revista semestral de la Universidad, "Análisis"; e) los Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana que se habían iniciado desde 1980; f) las ponencias presentadas por los profesores de la Facultad en foros, seminarios y congresos nacionales, cuya característica principal es su enfoque latinoamericano; y g) las publicaciones filosóficas

² FACULTAD DE FILOSOFÍA. Reglamento de la Facultad de Filosofía. Boletín USTA, No. 200.

con orientación latinoamericana destinadas a la Educación Media, entre otras.

La Maestría en Filosofía Latinoamericana a lo largo de sus 33 años de existencia muestra una permanente renovación de su Plan de Estudios; es así como, mediante el acuerdo N° 251 del 17 de diciembre de 1987, el ICFES aprueba la reestructuración presentada y reconoce como nombre oficial el de: Maestría en Filosofía Latinoamericana.

Como fruto de la Maestría, en el Acuerdo *No. 002 de 1994 del Consejo Superior de la Universidad* se crea la Especialización en Educación-Filosofía Colombiana, como un nuevo espacio académico para “analizar el proceso histórico de la filosofía colombiana; determinar el proceso pedagógico e histórico de la enseñanza de la filosofía en el país e interpretar metódicamente los textos filosóficos producidos a través de la historia colombiana.”³

En el *Documento* remitido al Secretario General para la actualización de la Maestría ante el ICFES, en octubre de 1998, se reconoce la trayectoria y nivel alcanzado por este programa a lo largo de su historia:

“El ofrecimiento de la Maestría en Filosofía Latinoamericana como Programa de formación avanzada, por parte de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás, ha acumulado suficientes experiencias que al ser racionalizadas y sistematizadas, permiten estructurar mejor y más adecuadamente su oferta a la comunidad nacional”.

³ MAESTRÍA EN FILOSOFIA LATINOAMERICANA. Documento presentado ante el Consejo Superior en 1994. Archivo interno.

Además, reafirma su orientación, propósitos y criterios, en los términos citados con anterioridad en concordancia con las pautas que definieron su opción filosófica:

- Indagar por los conocimientos de un filosofar en Latinoamérica, entendido como discurso de lo universal, pero a partir de la reflexión sobre las experiencias del hombre latinoamericano.
- Concebir el filosofar como mediación teórica de los procesos de liberación emprendidos en diversos campos por las comunidades latinoamericanas, a partir del sentido crítico en el quehacer filosófico.
- Denunciar la falsa conciencia sedimentada a través de las seculares formas de dominación en Latinoamérica, con base en una crítica de ideologías.
- Interpretar, desde la filosofía, los símbolos por medio de los cuales se expresa la unidad en la diversidad cultural de los pueblos latinoamericanos.
- Promover las posibilidades existenciales que la filosofía ofrece para la comprensión de nuestra identidad, de nuestro devenir histórico y de las configuraciones de la tradición de nuestro propio presente⁴.

El 9 de diciembre de 1999, el Consejo Académico General aprobó, mediante el Acuerdo N° 25, la reestructuración del Programa de Maestría en Filosofía Latinoamericana, en los aspectos referentes a investigación y Plan de estudios, el cual señalaba tres énfasis fundamentales: Pensamiento Latinoamericano, Estudios Multiculturales en América Latina y Pensamiento Postmoderno en América Latina.

⁴ MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. Documento de actualización ante el ICFES, 1998.

Apartes de dicho Informe de reestructuración, atinentes a la investigación son los siguientes:

“...es preciso señalar que el ámbito y la actividad de los Programas de Postgrado tienen como fundamento la investigación. Por esta razón, los Programas presentados a consideración centran su actividad, sus tareas, sus énfasis y horizontes en la investigación y determinan, en correspondencia, como Área de Investigación: la Historia de las Ideas y de las Mentalidades en Colombia y América Latina en el campo de la Filosofía; Área que, a la vez condiciona las líneas de investigación y los proyectos de investigación respectivos y continúa con un proceso de investigación de más de veinte años en la Facultad de Filosofía”.⁵

Más recientemente y con el ánimo de establecer diálogos productivos con las tendencias actuales de pensamiento en América Latina, la Maestría reestructuró su Plan de estudios manteniendo las Áreas de: Fundamentación Filosófica, Fundamentación Histórica y Fundamentación Investigativa, a través de cuatro Núcleos Sistémicos, a saber: Asesoría Investigativa, Fundamentación Histórica, Fundamentación Filosófica y Formación Investigativa en Multiculturalismo.

El núcleo Sistémico de Formación Investigativa en Multiculturalismo se conformó por cuatro grandes proyectos a los que concurrieron los Proyectos profesorales de Investigación y los Trabajos de Investigación de los estudiantes de la Maestría: Bioética y Cultura en América Latina; Política y Cultura en América Latina; Educación y Cultura en América Latina; Cibercultura y Cultura en América Latina.

⁵ CONSEJO ACADÉMICO GENERAL. Acuerdo No.25 del 9 de diciembre de 1999.

El *Informe de Autoevaluación para la Comisión de Doctorados y Maestrías*, presentado en mayo de 2002, establece los Objetivos del programa así:

Objetivo general:

- Formar investigadores en filosofía, desde las perspectivas de los estudios multiculturales, mediante trabajos de investigación relacionados con la historia de las ideas y las mentalidades, en el contexto histórico colombiano y latinoamericano.

Objetivos Específicos:

- Fomentar el diálogo creativo entre la filosofía y los estudios multiculturales, en el contexto colombiano, latinoamericano y global contemporáneo, procurando el desarrollo de la filosofía, desde las perspectivas disciplinarias y transdisciplinarias.
- Contribuir al diseño e implementación de enfoques y estrategias investigativas, para el desarrollo del pensamiento filosófico colombiano y latinoamericano, y la valoración de nuestro patrimonio histórico y cultural.
- Generar, con los resultados de los trabajos de investigación, dinámicas que contribuyan al reconocimiento de la diversidad cultural de la sub-región.⁶

El plan de estudio de 2009, por su parte, evidencia un enfoque centrado en lo disciplinar, en cambio de la tendencia historicista de los anteriores planes. Así, presenta una estructura conformada por tres ejes:

⁶ MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. Informe a la Comisión de Maestrías y Doctorados, 2002

- Componente flexible referido a autores y temas de la filosofía en América Latina. Se trabaja a través de seminarios que varían en cada semestre.
- Componente de Fundamentación filosófica. Se desarrolla a través de asignaturas dedicadas a problemas y materias referidas a textos, dentro del ámbito de las disciplinas sistemáticas básicas de la Filosofía (Metafísica, Antropología, Ética, Epistemología, Política) y su producción en América Latina.
- Componente de Investigación, como eje central que permite articular el estudio teórico de los métodos de la investigación filosófica, y su aplicación, en los proyectos que desarrollan los diversos grupos de investigación en los que se inscriben los trabajos de grado de los estudiantes.

Es importante recordar que la Maestría siempre ha estado apoyada por la infraestructura institucional, especialmente en lo referente al desarrollo de la investigación y las publicaciones. En este sentido, la revista “Cuadernos de Filosofía Latinoamericana” ha sido a lo largo de los 30 años de su existencia, el vehículo de divulgación de los trabajos investigativos de los docentes y estudiantes de la Maestría y la Facultad, en general. La colección “Biblioteca Colombiana de Filosofía”, por su parte, al tiempo que se constituye en uno de los principales productos de investigación del grupo “Fray Bartolomé de Las Casas”, permite la circulación de textos valiosos que son objeto de estudio en los programas del Plan de estudios. Las colecciones “Summa cum laude” y “Studium Generale”, ofrecen sus páginas para la publicación de trabajos laureados de los estudiantes, la primera, y para los estudios de temas, problemas y autores de la filosofía universal, la segunda.

La realización de trece Congresos Internacionales de Filosofía, se constituye en el escenario privilegiado para la socialización de las investigaciones y la discusión académica a nivel nacional e internacional.

El estatuto académico de los programas de Maestría, exige que la investigación sea el eje central del desarrollo curricular, como lo veremos en el siguiente capítulo; en consecuencia, los trabajos de grado son requisito indispensable para la obtención del título de Magister, en nuestro caso, en Filosofía Latinoamericana.

El 20 de junio de 1980 la Maestría en Filosofía Latinoamericana recibió y aprobó los primeros trabajos de grado como requisito para otorgar el título de Magister a Germán Marquínez Argote, Jaime Ronderos Tobón y Juan José Sanz Adrados. A partir de esa fecha cerca de 400 trabajos de grado han sido evaluados y aceptados, como consta en los libros de Actas que para éste registro se han abierto.

Lamentablemente, gran número de los trabajos de grado no son ubicables en este momento. En la Biblioteca Central de la Universidad Santo Tomás “Fray Luis J. Torres O.P.”, se encuentran 18 trabajos microfilmados. En la biblioteca “Fray José de J. Farías Páez O.P.” ubicada en la Sede Norte de la Universidad y en donde por mucho tiempo funcionó la Facultad de Filosofía y Letras, no aparecen física ni virtualmente dichos documentos. En texto empastado existen en el Centro de Documentación Fray Bartolomé de Las Casas, adscrito al centro de Investigaciones del mismo nombre, cerca de 50 de los 78 trabajos presentados entre 1999 y 2004.

Según las actas de sustentación de tesis de la Maestría, dichos textos presentan características acordes con el proyecto filosófico de la Facultad de Filosofía y Letras, expresado en párrafos anteriores. En efecto, se

observa que los trabajos de grado se refieren como tema general a problemas y autores latinoamericanos y colombianos, y, puesto que el horizonte investigativo de la Maestría es el estudio de la Historia de las Ideas, los trabajos pretenden, vistos en su generalidad: reflexionar sobre diversas tendencias filosóficas presentes en nuestros países; examinar su apropiación por parte de los pensadores; registrar las diversas interpretaciones de la historia en sus distintos momentos; establecer relaciones entre los desarrollos filosóficos universales y la historia de las ideas dada en nuestro continente; contrastar tesis filosóficas y realidad latinoamericana; aplicar marcos teóricos contruidos desde la Antropología y la Filosofía de la cultura, al análisis de fenómenos y producciones culturales latinoamericanas y analizar la adaptación y aplicación de corrientes e ideas filosóficas a la estructuración de modelos políticos, sociales y económicos, entre otros propósitos.

En cuanto a los temas, se observa que se han tratado corrientes filosóficas como la hermenéutica, la filosofía de la liberación, del derecho, latinoamericana y fenomenología, entre otras. Varios pensadores han sido motivo de análisis frente a problemas que tienen que ver con Latinoamérica y en especial con Colombia, como Santo Tomás de Aquino, Carlos Marx, Fray Francisco José de Jaca, Fray Bartolomé de las Casas, Rodolfo Kush, Jean-Jacques Rousseau, Monseñor Rafael María Carrasquilla, Federico Nietzsche, Herbert Spencer, Michel Foucault, Fernando González Ochoa, José Félix de Restrepo, Agustín Nieto Caballero, José Rafael Sañudo, Ezequiel Rojas, Danilo Cruz Vélez, Enrique Dussel, Germán Marquínez Argote, José Martí, y Simón Bolívar.

A través de análisis filosóficos se ha tratado de llegar al trasfondo del pensamiento expuesto por gobernantes, políticos, economistas, escritores o poetas, como Marco Fidel Suárez, Rafael Núñez, Antonio Nariño, Jorge Eliécer Gaitán, Belisario Betancur Cuartas, Gabriel García Márquez,

Ernesto “Che” Guevara, Carlos Benjamín Castro Saavedra, Eduardo Caballero Calderón, Fernando Soto Aparicio, Orlando Fals Borda, José María Vargas Vila, Jorge Luis Borges, Manuel Quintín Lame y otros.

Se han tratado problemas religiosos, filosóficos, históricos, culturales, y educativos: Han sido parte de los trabajos los indígenas y los negros, la justicia, la libertad y el antiesclavismo, así como la mujer en la época de la conquista y la liberación femenina. La poesía, el hombre latinoamericano, las culturas precolombinas, los valores ético-sociales y la moral son tratados varias veces. Hay análisis sobre los manuscritos coloniales y las controversias entre dominicos y franciscanos respecto a la universidad pública. La enseñanza de la filosofía en la educación secundaria, la filosofía y la economía solidaria, el pensamiento ilustrado, la pedagogía cibernética, la bioética, la ideología de la emancipación neogranadina y mitos como la leyenda de Yuruparí, también forman parte de éstas investigaciones. En cuanto a lo cultural y folklórico, aparecen trabajos relacionados con el Carnaval de Barranquilla, las leyendas del Tolima, la canción vallenata y las coplas boyacense y llanera.

En cuanto a los enfoques, es necesario recordar que, al establecer como programa de investigación el estudio de “La Historia de las Ideas, las mentalidades y los imaginarios en Colombia y América Latina”⁷, la Facultad de Filosofía y Letras y sus grupos de investigación, recogían la tradición inaugurada por autores como Arturo Ardao (1912-2003), Leopoldo Zea (1912-2004), Jaime Jaramillo Uribe (n. 1917), Francisco Miró Quesada (n. 1918), Arturo Andrés Roig (n. 1922), entre otros, quienes, “inspirados en el historicismo orteguiano, la sociología del conocimiento, el marxismo, la historia social de la cultura, la teoría del texto, etc., han rastreado la influencia de ideologías de múltiples fuentes

⁷ CENTRO DE INVESTIGACIONES. Estructuración del Programa de Investigación. Documento interno, 1994

sobre los diferentes momentos de la historia latinoamericana”⁸. Sin embargo, tanto los mencionados autores, como el conjunto de trabajos desarrollados en América Latina bajo la denominación de Historia de las Ideas, han recibido múltiples críticas referidas a diversos aspectos disciplinares, epistemológicos y metodológicos. Uno de los primeros, se refiere a que no se ha abordado con suficiente radicalidad el problema de cómo hacer Filosofía desde la Historia de las Ideas.

Por otra parte, desde diversas corrientes filosóficas, incluso de innegable raigambre latinoamericana, se plantean diferentes cuestionamientos teóricos al enfoque de la Historia de las Ideas, como se verá más adelante. Como es de suponer, la Facultad de Filosofía y su producción investigativa, no han sido ajenas a dichas polémicas; baste recordar los encendidos debates o las reposadas críticas que han quedado consignadas en las memorias de los Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana, especialmente en el desarrollado en 1986, con el nombre de “Tendencias actuales de la Filosofía en Colombia”.

Si bien es cierto que desde la Maestría se ha liderado la discusión sobre el tema a través de la cátedra, los seminarios de docentes y de estudiantes, y, especialmente, el grupo de investigación Fray Bartolomé de Las Casas, también es innegable que no se puede presentar como unificada y monolítica la posición de la Facultad al respecto. Entonces, cabe preguntarse, ¿Cuál ha sido la posición teórica que ha venido construyendo la Maestría, especialmente a través de quienes investigan en la línea de Historia de las ideas? o ¿Cómo entienden la Historia de las Ideas los que hacen o pretenden hacer Historia de las Ideas, en la Maestría en Filosofía Latinoamericana? Naturalmente que esta pregunta es muy amplia y su desarrollo conduciría a una indagación muy extensa

⁸ TOVAR, Leonardo. Grupo de Investigación Fray Bartolomé de Las Casas. Marco Conceptual. En: REYES, Gloria. Compiladora. Tradición, Producción y Estado del Arte de la Investigación en la Facultad de Filosofía y Letras. Bogotá: USTA, 2009, p.77

a través de múltiples autores y mayor número de textos, lo cual rebasaría las pretensiones de este texto, y resultaría muy dispendioso de realizar. Para efectos de este trabajo, su primer objetivo se dirige puntualmente a reconstruir el enfoque teórico que se ha expresado en los documentos más representativos de la investigación en la Facultad de filosofía en sus diferentes épocas.

Por otra parte, y como correlativa a la primera cuestión, es importante analizar cómo asumen el tema los estudiantes de la Maestría, a través de sus trabajos de grado. La segunda pregunta entonces sería: ¿Qué concepción de Historia de las Ideas manejan los estudiantes de la Maestría en sus trabajos de grado? Dado que no todos explicitan el enfoque que utilizan para abordar sus temas o problemas, se prefirió precisarla así: ¿Qué hacen, cuando desarrollan tesis relativas a la Historia de las Ideas, en sus trabajos de grado, los estudiantes de la Maestría?, lo cual permitirá identificar en la práctica investigativa, cómo conciben ellos la tarea de historiar las Ideas. El segundo objetivo de este trabajo es, entonces, identificar los procedimientos y prácticas que desarrollan los estudiantes de la maestría cuando realizan trabajos relativos a la historia de las ideas filosóficas.

Para iniciar el trabajo, se revisaron los ejemplares de las Monografías disponibles en el Centro de Documentación, elaborando listados que permitieron clasificar cronológica y temáticamente los materiales mencionados; sin embargo, se consideró elegir una muestra que permitiera responder con algún grado de profundidad a la pregunta formulada. En consecuencia, se seleccionaron cuatro trabajos acerca del desarrollo del pensamiento positivista en autores colombianos del siglo XIX. Estos son: “La nacionalidad como intencionalidad en el pensamiento de José Eusebio Caro”, por Germán Vargas Guillén; “La práctica positivista en Colombia: Una mirada desde la perspectiva de Salvador

Camacho Roldán”, por Luis Alejandro Ramírez; “El pensamiento de Marco Fidel Suárez frente al Positivismo”, por Félix Lizarazo Sánchez y “Por qué se rechazó en Colombia el positivismo comtiano en los últimos treinta años del siglo XIX” por Miguel Luciano Angulo Estupinán.

Frente a dichos trabajos la propuesta es deducir, a partir de su aplicación, cómo entienden dichos estudiantes la tarea de la Historia de las Ideas y hasta qué punto son conscientes o explícitos en el marco conceptual que manejan. Para ello, siguiendo el método del comentario de texto, se identificará el problema fundamental que se plantea el autor; se describirá la estructura y el contenido del trabajo; se intentará rastrear las fuentes y corrientes de pensamiento que lo sustentan; se revisará el método utilizado; se realizarán los comentarios generales pertinentes a partir de la confrontación entre los objetivos propuestos y el trabajo desarrollado, y finalmente, se evaluará la concepción de Historia de las Ideas que se evidencia en el texto analizado.

La tesis del presente trabajo va encaminada a sustentar la complejidad histórica y temática de la tarea de historiar las ideas, así como a mostrar que, pese a la dedicación de un grupo de investigación a una línea relacionada directamente con el tema y el amplio conocimiento que sus documentos manifiestan sobre el mismo, aún se requiere de mayores desarrollos que lleven a dialogar con las propuestas críticas y a manifestar una posición teórica y programática que permita proyectar el futuro de la investigación en este sentido.

Se pretende mostrar que hasta el momento, la mayoría de los investigadores que han desarrollado trabajos sobre historia de las ideas, en la Maestría, en general han compartido los supuestos heredados de esta corriente y su desarrollo en Latinoamérica. Sin embargo, algunos énfasis y enfoques metodológicos que se han utilizado, manifiestan la

posición pluralista de la Maestría al respecto, asunto que se ve reflejado en los trabajos de grado; aunque en pocos casos, se hacen explícitas dichas opciones.

Como marco institucional de referencia se aborda en el primer capítulo, el horizonte histórico, teórico y administrativo de la Investigación en la Maestría. Dicho tema reviste especial interés puesto que se logró hacer un recorrido histórico por los distintos énfasis investigativos que ha tenido el programa de Maestría a través de su historia los cuales fueron registrados en los distintos informes presentados al ICFES y más tarde recogidos por el profesor Ángel María Sopó en un CD que ha permanecido como documento interno en la Facultad de Filosofía y Letras. En este mismo capítulo se hace referencia al horizonte teórico que sustentó inicialmente el proyecto del Centro de Investigaciones, y se recogen algunos aportes contemporáneos que permitirán en el capítulo segundo, analizar el concepto de historia de las ideas que sustenta actualmente la Facultad. Se ofrece además una recopilación sobre la reglamentación de los trabajos de investigación de la Maestría, actualizando este tópico hasta el presente. Aunque el conjunto del capítulo ha resultado largo, se consideró que vale la pena, por su contenido documental como base para una memoria histórica de la Maestría.

En continuidad con esta perspectiva teórica y como contenido central del trabajo, en el segundo capítulo se presenta el tema de la Historia de las Ideas en América Latina, desde la óptica de sus principales exponentes y de sus más reconocidos críticos dentro del pensamiento latinoamericanista. Se expone cómo en América latina, la historia de las ideas se ha centrado en el estudio de la presencia del pensamiento occidental en el Continente, con el objeto de investigar el modo como se han asimilado doctrinas, corrientes y autores, así como la incidencia de

unas y otros en los movimientos sociopolíticos de la región. Ante la objeción de que se trata apenas del recuento de un reflejo distorsionado, se responde que la originalidad del filosofar latinoamericano precisamente ha residido en la capacidad de sus cultores para recrear las ideas provenientes de otros contextos y adaptarlas a las variadas circunstancias de nuestras sociedades. Al respecto se expone la visión de Leopoldo Zea por ser a quien se atribuye la creación del movimiento de Historia de las Ideas, que se consolida a finales de la Segunda Guerra Mundial. También, se presenta a Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Francisco Miró Quesada, entre otros, quienes inspirados en el historicismo orteguiano, la sociología del conocimiento, el marxismo, la historia social de la cultura, la teoría del texto, etc., han rastreado la influencia de ideologías de múltiples fuentes sobre los diferentes momentos de la historia latinoamericana.

Se muestra cómo el proyecto de la historia de las ideas ha sido objeto de múltiples críticas que van desde el cuestionamiento de su estatuto epistemológico frente a la Historia de la Filosofía, pasan por la acusación de continuidad y linealidad proveniente de la mirada foucaultiana, y se particularizan en las objeciones cercanas de reconocidos pensadores latinoamericanos. Entre los críticos se toma la visión de Horacio Cerutti, Javier Sasso y Raúl Fornet-Betancourt.

Se intenta reconstruir la posición teórica asumida por la Escuela de la Universidad Santo Tomás (el denominado Grupo de Bogotá) , para lo cual se examinan textos de diferentes momentos de su historia, como son el inicio, en el número uno de la Revista Cuadernos de Filosofía Latinoamericana y el primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, con la ponencia de Jaime Rubio Angulo; la autocrítica en el cuarto Congreso con ponencias de Germán Marquínez Argote, y Roberto Salazar Ramos y la reconstrucción teórica con el libro “Ideas y

Mentalidades” de Germán Marquínez, Fideligno Niño Mesa y Eudoro Rodríguez Albarracín.

Se presentan también las críticas de Roberto Salazar Ramos al enfoque metafísico e histórico y su propuesta de centrar el problema en el ordenamiento epistémico - social que permite preguntarse por la construcción de objetos de conocimiento que sólo responden a la lógica de su propio surgimiento. La visión de Santiago Castro Gómez que propone la superación de la historia de las ideas y la construcción de la “ontología del presente”, que en lugar de reflexionar sobre la historia de las ideas a través de los discursos, se propone escribir la historia discontinua de las prácticas, por ejemplo, de la producción de esos discursos, mostrando su anclaje en ciertos dispositivos de organización, selección, agenciamiento, jerarquización y legitimación del conocimiento. Es decir, en este caso, se propondría investigar genealógicamente las condiciones de posibilidad de los discursos teóricos y en ese sentido plantear la pregunta por las prácticas que han posibilitado tal tipo de razón y tal intelectual que produce un determinado tipo de discurso.

Este programa trata de examinar el status ontológico del presente, destacando las contingencias históricas y las estrategias de poder que configuraron sus pretensiones de validez a través de diferentes prácticas sociales.

Finalmente se indaga por el pensamiento del actual grupo de investigación Fray Bartolomé de Las Casas, el cual se declara en su marco teórico, a favor de la reconstrucción del enfoque historicista de la historia de las ideas, siempre y cuando se superen los errores de identificación de lo filosófico y lo político o de la sobrevaloración de lo filosófico frente a otras esferas de conocimiento, por ejemplo. Por otra parte, considera que se debe superar tanto el enfoque causalista

extrínseco que indaga por el reflejo contingente de la época en los discursos, como el enfoque internalista restringido a la filiación occidental del pensamiento latinoamericano, y que es tarea de la historia de las ideas filosóficas, asumir el carácter filosófico de su objeto de estudio y reconstruir sus mediaciones históricas.

El GBC manifiesta su interés por plantear un enfoque que recoja visiones y modelos conceptuales alternativos entre los cuales destaca la arqueología y genealogía, y los modelos hermenéuticos y pragmáticos de análisis del discurso.

Dado que el tema común de los trabajos que se analizarán está relacionado con los planteamientos de la Filosofía Positiva que, según diversos autores, influyó en los procesos políticos, económicos y sociales en América Latina y en cierta medida, en Colombia en el Siglo XIX, el tercer capítulo presenta una síntesis de los postulados de Augusto Comte y Herbert Spencer y muestra a grandes rasgos el desarrollo de esta corriente en América Latina así como su acogida y rechazo en la Nueva Granada.

Es importante hablar del positivismo, no sólo por ser el eje principal de los trabajos que se analizan, como se mencionó antes, sino porque llega a la región en el momento en el que el capitalismo está generando conflictos y enfrentamientos entre distintas ideologías, y se convierte en la “idea” dominante del Siglo XIX y principios del XX, en el orden político, cultural e industrial. En toda América Latina el discurso positivista es asumido como la necesaria base para construir países modelo y modernizar a los Estados, y con base en ello, montar estructuras administrativas que permitieran la centralización de las instituciones y la entrada definitiva al sistema capitalista. Sin embargo, no fue unánime su desarrollo pues cada país, de acuerdo con su propia realidad, le dio un tratamiento diferente.

Se referencia que en Colombia éste se asume como una estrategia para organizar en el país la libertad, y el orden, que consistía en tratar de poner fin a los sistemas anárquicos y a las guerras que se estaban presentando. Con él se quiere transformar el orden colonial, que siempre estuvo ligado al surgimiento de la burguesía comercial y se articuló como un proceso de revolución democrática que apoyará procesos de progreso y desarrollo pero sobre todo en las clases dominantes. Algunos postulados de la filosofía positivista, tal como se utilizaron en estas tierras, generaron el rompimiento con el orden escolástico o metafísico. El experimentalismo y otros métodos fueron utilizados para enfrentar la realidad.

Para complementar lo anterior, es importante destacar el movimiento de La Regeneración, pues fue una época en la que figuras como Rafael Núñez, Miguel Antonio Caro, José María Samper, Eliseo Payán y Carlos Holguín, miembros unos del partido Liberal y otros del partido Conservador, plantearon los lineamientos para un país diferente y propiciaron una nueva Constitución Política, así como una organización política y administrativa que ayudará a superar las crisis que quedaron después de toda la gesta libertadora. Sin embargo, la inestabilidad política y las guerras civiles no pararon y continuaron hasta los primeros años del siglo XX.

El capítulo cuarto está dedicado al análisis de los trabajos de grado elegidos, a saber: “La nacionalidad como intencionalidad en el pensamiento de José Eusebio Caro”, por Germán Vargas Guillén; “La práctica positivista en Colombia: Una mirada desde la perspectiva de Salvador Camacho Roldán”, por Luis Alejandro Ramírez; “El pensamiento de Marco Fidel Suárez frente al Positivismo”, por Félix Lizarazo Sánchez y “Por qué se rechazó en Colombia el positivismo comtiano en los últimos treinta años del siglo XIX” por Miguel Luciano Angulo Estupiñán.

Se identificará si plantaron una concepción de Historia de las Ideas para desarrollar sus investigaciones. Y si con su trabajo están realizando un aporte a la tarea de historiar las ideas, al identificar las principales posturas o tesis de los personajes del siglo XIX que escogieron para desarrollar el trabajo de grado.

El análisis consta de una identificación del tema, las generalidades y estructura del documento, qué fuentes fueron utilizadas, el método planteado, si cumplieron con los objetivos propuestos, y sí el trabajo tiene alguna relación con la Historia de las Ideas.

Finalmente, en el capítulo cinco, se presentarán las conclusiones de la investigación, siguiendo de manera ordenada el desarrollo del trabajo.

2 La investigación en la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás.

Para comprender la orientación y desarrollo de la investigación en la Maestría en Filosofía Latinoamericana, es necesario ubicarla dentro de su contexto histórico, teórico e institucional. Dichos aspectos muestran cómo la investigación es considerada como un elemento esencial tanto en la creación del Programa, como en su evolución y proyección.

2.1 Antecedentes

La trayectoria investigativa de la Maestría en Filosofía Latinoamericana se debe inscribir en la historia de la Facultad de Filosofía y Letras la cual se ha desarrollado dentro de la orientación humanista de la Universidad Santo Tomás y de la opción latinoamericanista de la escuela de filosofía de esta institución. Junto con la Facultad, dicha escuela se halla integrada además por el Departamento de Humanidades, responsable de la formación integral de todos los estudiantes tomasinos, y por los programas de licenciatura en filosofía de la Facultad de Educación de la VUAD- Vicerrectoría de Universidad Abierta y a Distancia. Unidades académicas que se originaron en la Facultad y comparten su Misión y orientación filosófica.

Según el texto “Tradición, producción y estado del arte de la Investigación en la Facultad de Filosofía y Letras”⁹, el recorrido investigativo de la Facultad de Filosofía y Letras ha atravesado por cuatro grandes etapas, las cuales nos permitimos presentar a continuación.

⁹ FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. Tradición, producción y estado del arte de la Investigación. Bogotá : Usta, 2009.

El primer momento cubre desde la restauración de la Universidad y los inicios modernos de la Facultad en 1969 hasta 1975, cuando surgen los programas desescolarizados en filosofía. En dicho período, la actividad investigativa se desarrolla en especial a través de los trabajos de grado de los estudiantes de pregrado, con la participación de los docentes en calidad de asesores. La revista institucional “Universidad Santo Tomás”, denominada con posterioridad “Análisis”, recoge las muestras investigativas correspondientes, con énfasis en la tradición tomista.

El segundo momento va de 1975 a 1980. Hacia 1975, el interés investigativo de los docentes y de la Facultad se va orientando hacia la filosofía de la liberación y en general a la filosofía latinoamericana, lo cual se deja ver en las investigaciones de los docentes y los autores que consultan. Fruto de esa visión y de la actitud innovadora de los directivos y del grupo de profesores de la Facultad, es la creación del Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED). Ante la necesidad de elaborar manuales y libros para la formación de los estudiantes a distancia y presenciales, los maestros vinculados a la Facultad recogen sus investigaciones en libros como “Introducción a la Filosofía” e “Historia de la Filosofía Latinoamericana” de Jaime Rubio A., “Tomás de Aquino, el Derecho y Latinoamérica” de Joaquín Zabalza, O. P., “Metafísica desde América Latina” de Germán Marquínez, “Ética latinoamericana” de Luis José González” y “Filosofía de la educación” de Juan José Sanz Adrados, entre otros títulos.

Este propósito investigativo se consolida con la creación en 1977 de la “Maestría en Filosofía Latinoamericana”, destinada a formar investigadores en torno al pensamiento filosófico en Colombia y América Latina. También en 1979, se funda la revista “Cuadernos de Filosofía Latinoamericana”, que desde entonces ha sido el órgano de divulgación de la investigación de la Facultad. Como escenario de difusión

investigativa y de interacción con investigadores externos tanto nacionales como internacionales, debe destacarse también el Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, cuya primera versión se convocó en 1980.

La tercera etapa data de la creación en 1981 del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, complementada con la instauración del Centro de Documentación sobre pensamiento colombiano en 1983. El Centro de Investigaciones se concibió como el dispositivo mediante el cual se han canalizado experiencias dispersas de investigación que se venían realizando y como modo de organización sistemática de la actividad investigativa de la Facultad en torno a lo latinoamericano y lo colombiano. Dentro del proyecto intelectual de la Facultad se definió como orientación general para el Centro de Investigaciones el estudio de la Historia de las ideas y las mentalidades en el contexto histórico-cultural colombiano y latinoamericano, además de las siguientes tareas: Identificar, rescatar, conservar y estudiar la producción filosófica latinoamericana y en especial la colombiana. Promover la publicación de textos de interés para la investigación de las ideas filosóficas en Colombia y América latina; Difundir dicho pensamiento a través de publicaciones periódicas, congresos, seminarios, etc.; Fomentar y apoyar el desarrollo de proyectos de investigación institucional, profesoral y estudiantil.

La anterior delimitación temática también fue asumida por los investigadores en los campos literario y pedagógico, integrándose así tres líneas de trabajo sobre las ideas en la cultura colombiana y latinoamericana. A finales de la década de los noventa, estos vectores temáticos se articularon en el programa de investigación “Historia de las ideas, las mentalidades y los imaginarios filosóficos, literarios y educativos en Colombia y América Latina”.

Como medio editorial de divulgación investigativa, se añade a “Cuadernos de Filosofía Latinoamericana” que llega a su número 101; la colección editorial “Biblioteca Colombiana de Filosofía”, que se abre con el volumen “La filosofía en Colombia. Bibliografía del siglo XX”, y que actualmente completa 25 volúmenes.

El Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana se regulariza en sus versiones bienales, destinadas a diferentes aspectos del pensamiento en el Continente como la historia, la cultura, la educación, entre otros. Desde los intereses investigativos de la Facultad, mención especial merece el IV Congreso en 1986, destinado a hacer un balance de la actividad filosófica en Colombia durante el siglo XX. Este encuentro facilitó el reconocimiento por parte de la comunidad filosófica nacional del trabajo investigativo de nuestra Facultad, a la vez que propició que esta adelantara una revisión crítica de sus presupuestos teóricos.

La cuarta etapa va de 2003 hasta el presente y se caracteriza por la formalización de los grupos de investigación, su inscripción y clasificación ante Colciencias. Estos grupos son:

“Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina - Fray Bartolomé de Las Casas”, asumió la investigación en historia de las ideas filosóficas. “Saturnino Gutiérrez”, en filosofía de la educación y pedagogía. “Antón de Montesinos”, en letras y estudios culturales, El grupo inter-institucional “Filosofía, Realidad y lenguaje”, respaldado como institución principal por la Universidad de la Salle y como institución secundaria por la USTA. En 2008 se integró el grupo “San Alberto Magno”, encargado de abordar las investigaciones filosóficas no relacionadas directamente con los estudios sobre la filosofía en Colombia y América Latina. En 2009 se constituyó y formalizó el grupo “Tlaminime” sobre Ontología

Latinoamérica y el grupo “Dominique Pire” sobre Filosofía Social que, aunque inició su trabajo en 2009, actualmente se halla en proceso de formalización ante Colciencias.

Así mismo, el programa de investigación general de la Facultad se re-estructuró bajo la denominación “Filosofía y culturas en Colombia y América Latina”, de donde se desprenden las macro-líneas tratadas respectivamente por cada grupo.

Con el fin de debatir sobre los aspectos metodológicos y la gestión investigativa de la Facultad, compartir avances de los proyectos y dialogar con investigadores de otras instituciones, a partir del mismo 2003 se realiza periódicamente el “Encuentro Tomasino de Investigadores en Filosofía y Cultura”, con cuatro versiones hasta la fecha.

Derivado del interés investigativo por documentar la literatura filosófica en Colombia, desde 2004 se estructuró el proyecto denominado Sistema de Información de Filosofía en Colombia, SIFCO, destinado a sistematizar y a difundir en la red virtual, la bibliografía filosófica colombiana.

En atención a las políticas investigativas de la Universidad, durante este período también merece citarse la organización de “semilleros de investigación” en la Licenciatura, relacionados con diferentes aspectos temáticos de estudio en la Facultad.

Respecto de los medios de difusión editorial, además de “Cuadernos de Filosofía Latinoamericana” y “Biblioteca Colombiana de Filosofía”, debemos agregar las colecciones “Summa Cum Laude”, en la que se han publicado las monografías de grado que han obtenido la máxima calificación, y “Studium Generale” que publica obras relacionadas con la Filosofía universal.

2.2 Marco histórico de la investigación en la Maestría en Filosofía Latinoamericana

Se presenta a continuación el desarrollo histórico de la investigación en la Maestría en Filosofía Latinoamericana, mostrando sus énfasis temáticos y metodológicos en relación con el Pensum del Programa.¹⁰

En el “*Proyecto de Reglamento de la Facultad de Filosofía*”¹¹ del 15 de junio de 1973, se consigna la idea directriz y el sentido programático de la Investigación en dicha Facultad, al señalar en su definición:

Art. 1. La Facultad de Filosofía es la unidad académica de la Universidad conformada básicamente por estudiantes, profesores y directivos, bajo la inspiración de Santo Tomás y la autoridad del propio Reglamento, para impartir la docencia y propiciar la investigación y las publicaciones en programas superiores de Filosofía.

Art.2. La Facultad de Filosofía tendrá por criterio para la orientación de sus cursos y de sus actividades el realismo antropológico, el conocimiento y promoción del hombre en su totalidad

Art. 3. La Facultad de Filosofía establece como su opción política el conocimiento racional y sistemático, la investigación y la crítica de las causas que inciden en el desarrollo del país y en su cambio social, pero aceptará y respetará las distintas decisiones políticas de los estudiantes, profesores y directivos.

Art. 4. La Facultad de Filosofía reconoce la universalidad del contenido científico de sus programas y, al propio tiempo, afirma su compromiso con la realidad histórica de Colombia, por lo cual orientará de forma especial los estudios al esclarecimiento de su sentido como pueblo, al análisis de su problemática actual y al planteamiento de soluciones integrales para el futuro.

¹⁰ Los datos están tomados del estudio sistemático y hermenéutico realizado por el Mg. Ángel María Sopó, quien basado en la investigación de Acuerdos, Reglamentos e Informes que reposan en los archivos de la Maestría reconstruyó su historia.

¹¹ Reglamento de la Facultad de Filosofía. Documento de archivo.

Art. 13 La Facultad de Filosofía busca propiciar el espíritu investigativo mediante el énfasis que se da en el proceso de aprendizaje a la realización de trabajos personales, apoyar eficazmente las iniciativas de los profesores y estudiantes que demuestren especial vocación por la actividad investigativa y programar y realizar investigaciones de orden filosófico, humanista, religioso y educativo.

En el Documento “*Trabajo preparatorio de 1976 para el Plan de Magíster en Filosofía Latinoamericana*”, se plantea una justificación en la cual se anota que “El futuro de la Universidad Colombiana y su decidida inserción en la realidad social exige una seria y metódica investigación en todos los campos”.

Dentro de los Objetivos se encuentran los siguientes:

El Programa de Magister con especialización en Filosofía Latinoamericana hace suyos, como objetivos generales, los de la Universidad Santo Tomás y su Facultad de Filosofía”

Específicamente propone:

- Analizar los principales problemas, corrientes y sistemas filosóficos en relación con el proceso socio-cultural, político y económico de Colombia y América Latina.
- Ejercer críticamente el pensar filosófico con los recursos epistemológicos y metodológicos adecuados.
- Adquirir una metodología de lectura de textos que permita una hermenéutica sistemática del discurso filosófico colombiano y latinoamericano.
- Contribuir al proceso de liberación del pueblo colombiano y latinoamericano mediante el análisis de los supuestos de la conciencia y cultura popular y nacional; la adopción de una actitud

ética en la elección y utilización de las distintas metodologías filosóficas; la institucionalización de la investigación a nivel superior en el área de Filosofía, dentro de la Universidad Santo Tomás y la inserción en la racionalidad y el compromiso filosófico tomista.

- Buscar la inserción directa de la Filosofía en las áreas técnicas, investigativas, docentes y discentes de la Universidad, formulando un pensamiento colombiano y latinoamericano con espíritu de justicia social y servicio, que eduque para la responsabilidad de la decisión colectiva y que muestre la eticidad de toda elección política, económica, jurídica, social y educativa adoptada en el proceso de liberación.”

En el *“Documento Preparatorio del Plan de Magíster”* en 1977, se resaltan como principales objetivos los siguientes:

- “Identificar y analizar las principales tendencias filosóficas que se han desarrollado en América Latina y que han contribuido a la formación de la mentalidad de los pueblos o naciones que la integran.”
- “Desarrollar una metodología de la investigación filosófica que permita un tratamiento sistemático de los problemas identificados.”
- “Diseñar y ejecutar proyectos de investigación sobre problemas culturales, históricos, socioeconómicos, políticos, jurídicos, educativos, etc., que permitan sentar las bases teóricas de la filosofía latinoamericana, producir tratados filosóficos autónomos y proponer soluciones originales a la problemática colombiana y latinoamericana.”

Respecto a la Investigación, se encuentra en este Documento la siguiente afirmación:

“El nervio central del Programa es la investigación filosófica”

El Reglamento de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás en Bogotá, ratifica en 1979 que:

Art. 2. “La Facultad de Filosofía es la Unidad Académica destinada a impartir la docencia y propiciar la investigación y las publicaciones en programas superiores de Filosofía, Ciencias Humanas y Ciencias Religiosas.”

Art. 12. Considera el Postgrado en Filosofía Latinoamericana, inscrito administrativamente en la Escuela de Graduados de la Universidad, como la prolongación de su madurez académica.”

En la *Carta del Director de la Maestría, P. Joaquín Zabalza Iriarte, O.P.*, con fecha 10 de Octubre de 1980, a propósito de la presentación de una Modificación del Plan de estudios de la Maestría, se anota:

“El primer problema es de criterio: el objetivo preponderante del Postgrado. El Plan de 1980 y las anotaciones subsiguientes inclinan su peso hacia la Investigación y la investigación personal estudiante-profesor; mientras en los otros Planes la preocupación y peso se ladean hacia la Teoría y las clases y las materias.

Dicho en plata, al Plan de 1980 le interesa... que cada estudiante presente un trabajo digno de publicarse, una contribución escrita interesante; de tal forma que la calidad del Postgrado se mida por la categoría intelectual de los trabajos producidos y publicados. Todo lo demás se ordena a posibilitar eso.

Este sería el primer punto que habría que aclarar, porque condiciona todo lo demás: ¿Se da o no preponderancia a la Investigación y en qué sentido? Para el suscrito, sí y en el mejor de los sentidos.”

En este año 1980, conmemorativo de los cuatro siglos de fundación de la Universidad Santo Tomás en Bogotá, se inicia la celebración de los CONGRESOS INTERNACIONALES DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA, que recogen el fruto del esfuerzo investigativo de estudiantes y profesores de la Universidad.

En el *Reglamento del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía*, aprobado el 12 de Diciembre de 1981 se establece como objetivos:

- Propiciar especialmente la investigación en el campo de la Filosofía Latinoamericana.
- Impulsar de manera preferente la investigación en el área de la Filosofía colombiana.

En el *Proyecto de Investigación Bibliográfica sobre la historia de las ideas filosóficas en Colombia*, presentado en marzo de 1982 por el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía, se señala en la justificación que se hace esta propuesta, pues:

Para facilitar cualquier investigación en el campo de las ideas en Colombia, es indispensable disponer de repertorios bibliográficos completos y periodizados sobre materias y autores.

Para la elaboración de una historia general de las ideas filosóficas en Colombia, es importante que se multipliquen los estudios monográficos sobre autores, temas y otros aspectos particulares.

Una revisión bibliográfica en el área sería el primer paso para la difusión del pensamiento colombiano latinoamericano y mundial.

Una revisión bibliográfica en el área permitiría la reconstrucción de la Historia de las ideas en Colombia en relación con los procesos institucionales y socioeconómicos del país.

Este Proyecto se encuentra dentro de la orientación latinoamericana y colombiana que la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás le ha dado a sus programas desde hace cinco años.”

La Reglamentación sobre el Proyecto Administrativo del Trabajo de Investigación en el Postgrado, El Postgrado en Educación-Filosofía Latinoamericana, atendiendo al artículo 36 del Decreto 080 de 1980, dice así:

El Trabajo de investigación deberá estar ubicado en el área de la Filosofía Latinoamericana.

Son temas de investigación profesoral los presentados por los profesores para desarrollar con los estudiantes.

En el *Informe sobre las actividades del centro de investigaciones de la Facultad de Filosofía*, el 27 de Septiembre de 1983, el Decano de la Facultad, P. Joaquín Zabalza Iriarte O.P., afirma:

“El objetivo primordial es el estudio de la Historia de las ideas filosóficas en Colombia” y para esta época, “se están fotocopiando sistemáticamente todos los manuscritos de la época colonial que reposan en diversos archivos, con el fin de que la Universidad disponga de ellos en el Centro de Documentación para facilitar la labor de futuros investigadores”.

Los *Prospectos de 1986 de la Facultad de Filosofía* indican que los objetivos del Programa de Magíster en Filosofía Latinoamericana se cristalizan en la siguiente forma:

- Desarrollar una metodología de la investigación que permita el tratamiento de los problemas latinoamericanos y colombianos.
- Describir y criticar las corrientes filosóficas desarrolladas en América Latina y en Colombia.
- Identificar, analizar y resolver filosóficamente nuestros interrogantes antropológicos, metafísicos, éticos, eróticos, pedagógicos, políticos, sociales, académicos, económicos, laborales, religiosos, estéticos, lúdicos, etc.
- Diseñar y ejecutar proyectos de investigación que profundicen en el conocimiento de la historia de nuestra filosofía, aporten las bases teóricas, metodológicas y sistemáticas del filosofar latinoamericano y propongan soluciones reales a nuestros problemas.

Para cumplir con lo dispuesto en el Acuerdo 251 de Diciembre 17 de 1987, emanado del ICFES, en el *Informe al Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior*, del 22 de Mayo de 1990 se afirma:

“El Programa de la Maestría en Filosofía latinoamericana, teniendo como intencionalidad fundamental la formación de investigadores, a partir de la

concepción de la investigación como actividad científica planeada, racional y sistemáticamente, ha venido desarrollando un nuevo plan de estudios integrado por tres áreas:

- Área de Investigación
- Área de Apoyo a la Investigación
- Área de Fundamentación Epistemológica- metodológica

Es necesario anotar que el Proyecto general de Investigación de la Maestría en Filosofía Latinoamericana es la Historia de las Ideas en Colombia, teniendo como Programas de Investigación los siguientes:

- Filosofía de la Colonia
- Ilustración y Emancipación
- Siglo XIX: Romanticismo, Positivismo, Neoescolástica
- Siglo XX: Tendencias filosóficas contemporáneas”

Este nuevo plan de estudios perduró hasta 1999.

En el Informe de la Comisión de Ajuste Curricular, en 1992 se conceptúa, referente a los aspectos académicos, que:

“Los postulados y principios son pertinentes y vigentes y por lo tanto no requieren reformulación. (...) Esos postulados y principios enuncian la intencionalidad filosófica de la Institución y su compromiso con la investigación y construcción del pensamiento latinoamericano, como condición para nuestro propio desarrollo cultural y filosófico”.

Sobre el área de Investigación, dice esta Comisión:

Por lo que respecta al Área de investigación, ésta tiene como objetivo básico el diseño y desarrollo de los diferentes proyectos de investigación, elaborados por cada estudiante en el transcurso de la Maestría, de acuerdo con los proyectos de investigación profesoral en los cuales se inscriben.

Sin embargo, la Comisión cree necesario que el Seminario de Investigación I refuerce, en cierta manera, los métodos de análisis para el abordaje de textos relacionados con la Historia de las ideas, puesto que este es el objeto específico de la investigación estudiantil y profesoral de la Maestría en Filosofía Latinoamericana. (...)

La Comisión cree pertinente que se mantengan las Líneas institucionales de investigación, en las cuales inscriben los estudiantes sus proyectos. (...) Se trata de evitar con ello la dispersión y atomización de las diferentes investigaciones estudiantiles y de crear condiciones institucionales para que los profesores puedan ir desarrollando sus proyectos de investigación”.

En el Acuerdo No. 002 de 1994 del Consejo Superior de la Universidad se crea la Especialización en Educación-Filosofía Colombiana, como un nuevo espacio académico para “analizar el proceso histórico de la filosofía colombiana; determinar el proceso pedagógico e histórico de la enseñanza de la filosofía en el país; interpretar metódicamente los textos filosóficos producidos a través de la historia colombiana.”

En el *Documento* remitido al Secretario General por el Decano de la Facultad de Postgrados en Educación de la VUAD (Vicerrectoría de la Universidad Abierta y a Distancia), para la Actualización del Programa de

Maestría en Filosofía Latinoamericana ante el ICFES, en 1998, se propone como orientación, en concordancia con las pautas que desde 1976 definen su filosofía institucional, lo siguiente:

Indagar por los conocimientos de un filosofar en Latinoamérica, entendido como discurso de lo universal, pero a partir de la reflexión sobre las experiencias del hombre latinoamericano.

Concebir el filosofar como mediación teórica de los procesos de liberación emprendidos en diversos campos por las comunidades latinoamericanas, a partir del sentido crítico en el quehacer filosófico.

Denunciar la falsa conciencia sedimentada a través de las seculares formas de dominación en Latinoamérica, con base en una crítica de ideologías.

Interpretar, desde la filosofía, los símbolos por medio de los cuales se expresa la unidad en la diversidad cultural de los pueblos latinoamericanos.

Promover las posibilidades existenciales que la filosofía ofrece para la comprensión de nuestra identidad, de nuestro devenir histórico y de las configuraciones de la tradición de nuestro propio presente.”

El Consejo Superior de la Universidad, en su sesión del 9 de diciembre de 1999, acordó:

- “Aprobar la reestructuración de la Maestría en Filosofía Latinoamericana con énfasis en Pensamiento Latinoamericano, con énfasis en Estudios Multiculturales en América Latina y con

énfasis en Pensamiento Postmoderno en América Latina.”
(Acuerdo 25 de 1999)

Apartes de dicho *Informe de reestructuración*, atinentes a la investigación son los siguientes:

“...es preciso señalar que el ámbito y la actividad de los Programas de Postgrado tienen como *fundamento la Investigación*. Por esta razón, los Programas presentados a consideración *centran* su actividad, sus tareas, sus énfasis y horizontes en la *investigación* y determinan, en correspondencia, como Área de Investigación: *la Historia de las Ideas y de las Mentalidades en Colombia y América Latina en el campo de la Filosofía*; Área que, a la vez condiciona las líneas de investigación y los proyectos de investigación respectivos, continúa con un proceso de investigación de más de veinte años en la Facultad de Filosofía”.

Consecuente con lo Acordado por el Consejo superior, el *Reglamento general* de la Maestría, consigna:

Art. 4. Son objetivos de la Maestría:

“Desarrollar métodos y estrategias de investigación que permitan la reflexión filosófica, educativa y pedagógica del pensamiento colombiano y latinoamericano en sus distintos campos, tendencias y perfiles”.

Diseñar y ejecutar líneas, programas y proyectos de investigación que profundicen en el conocimiento e interpretación de la historia de las ideas filosóficas, educativas y pedagógicas en Colombia y América Latina”.

En el *Informe del 25 de enero de 2001*, del Coordinador Académico de la Maestría, se afirma respecto de las líneas de investigación:

“Para hablar de las Líneas de Investigación de la Maestría en Filosofía Latinoamericana partamos del aspecto jurídico. El artículo 12 de la *Ley 30 de 1994*, señala expresamente: “Los programas de maestría, doctorado y postdoctorado tienen la investigación como fundamento y ámbito necesario de su actividad”.

Las maestrías buscan ampliar y desarrollar los conocimientos para la solución de problemas disciplinarios, interdisciplinarios y profesionales y dotar a la persona de los instrumentos básicos que la habilitan como investigador en un área específica de las ciencias o de las tecnologías o que le permitan profundizar teórica y conceptualmente en un campo de la filosofía, de las humanidades y de las artes.

PARÁGRAFO. La maestría...culmina con un trabajo de investigación.

Y continúa el *Informe*:

De este art. 12, se sigue:

- La investigación es el fundamento y el ámbito de la actividad propia de la Maestría.
- La investigación determina el Plan de Estudios de la Maestría en sus opciones fundantes:
 - Conceptuales, argumentativas y metodológicas.
 - El criterio de la especificidad en la universalidad. (Art. 19 de la Ley 30/1994)
 - La actualización filosófica.

- La investigación determina la intencionalidad de una Maestría de dotar a la persona de los instrumentos básicos que lo habilitan como investigador en un área específica...

“Este aspecto de “profundizar teórica y conceptualmente en un campo de la filosofía” es decisivo por las consecuencias prácticas, gerenciales y académicas. Pues la Maestría en Filosofía Latinoamericana al posibilitar la formación de investigadores en un campo de la filosofía, específicamente en proyectos de investigación asumidos desde el Área de la Historia de las Ideas y de las Mentalidades en Colombia y América Latina; desarrolla una lectura filosófica en perspectiva latinoamericana de los textos, de los acontecimientos y de los procesos históricos, ideológicos y de mentalidades, con la obligada referencia a las perspectivas metodológicas y teóricas del Pensamiento Complejo, de la Bioética y de la Hermenéutica filosófica, la Fenomenología y la Teoría crítica”.

Respecto a la estructura de la investigación la Maestría distingue entre:

- Área de Investigación
- Líneas de investigación
- Proyectos de Investigación
- Trabajo de Investigación

El *Reglamento Académico* del Postrado señala:

“Artículo 21. La Maestría en filosofía Latinoamericana tiene como intencionalidad fundamental la investigación como actividad científica planeada en forma racional y sistemática, desarrollada en un Plan de Estudios integrado por las siguientes Áreas que determinan el contexto de las Líneas de Investigación:

- Área de Investigación
- Área de Fundamentación Filosófica y Análisis de textos
- Área de Fundamentación Histórica

“Artículo 22. El Área de Investigación de la Maestría en Filosofía Latinoamericana es la Historia de las Ideas y de las Mentalidades en Colombia y América Latina y tiene como Líneas de Investigación las siguientes:

- Filosofía en la Colonia en Colombia y América Latina: Se trata de encontrar, transcribir, traducir, comentar y publicar manuscritos de la época colonial con el propósito de recuperar, conservar y conocer el acervo cultural colonial.
- Ilustración y Emancipación en Colombia y América Latina: Su propósito es determinar cómo posiblemente, a partir de 1760, con la obra de Mutis, se abren los horizontes de libertad y emancipación para la América Latina a través de la recepción del pensamiento ilustrado. Abarca, Siglo XIX: Romanticismos, Positivismo Y Neoescolástica en Colombia y América Latina.
- Siglo XX. Tendencias filosóficas contemporáneas en Colombia y América Latina: Pretende recoger información sobre la fundación de Universidades, Facultades e Institutos de Filosofía, creación de Programas de Filosofía, realización de foros, congresos, simposios y seminarios, publicaciones y revistas, asociaciones y sociedades filosóficas, legislaciones. Presenta tres proyectos de investigación: Dispositivos para la normalización virtual de la Filosofía en Colombia y en América Latina; Las estructuras institucionales de la Filosofía en Colombia; La Filosofía en

Colombia en el siglo XX (1950-2000), y trabaja temáticas como la Ética, la Política, el Derecho, la Pedagogía, la Axiología, la Ciencia, la Epistemología o la recepción de las tendencias filosóficas contemporáneas, como el Positivismo, la Filosofía analítica, la Hermenéutica, la Fenomenología.

El Consejo Académico de la Facultad de Filosofía y Letras en su Sesión del día 27 de marzo del año 2001, consideró y aprobó nueva Línea de Investigación: El Multiculturalismo en América Latina dentro del Área de Investigación de Historia de las Ideas y de las Mentalidades en Colombia y América Latina. Igualmente se aprobaron los siguientes Proyectos de Investigación en la nueva Línea de Investigación:

- Bioética y Cultura en el contexto latinoamericano.
- Educación y Cultura en América Latina.
- Política y Cultura en América Latina.
- Cibercultura y Cultura latinoamericana.

En la Sesión del 26 de septiembre de 2001, el Consejo de la Facultad de Filosofía “acuerda aprobar como Línea de Investigación de la Maestría en Filosofía Latinoamericana “Filosofía, complejidad y Multiculturalismo en América Latina” (*Acta No. 11 del Consejo de Facultad*).

El Consejo Académico de la Facultad de Filosofía y Letras en su Sesión del 24 enero de 2002, y el Consejo Académico General de la Universidad, en su Sesión del 28 de febrero de 2002, aprueban por unanimidad la Reestructuración del Plan de Estudios de la Maestría en Filosofía Latinoamericana con su Línea de Investigación, “Filosofía, complejidad y estudios multiculturales en

América Latina” y sus cinco Proyectos de Investigación [Bioética y cultura en el contexto latinoamericano; Educación y cultura en América Latina; Política y cultura en América Latina; Cibercultura y cultura en América Latina; Hermenéutica fractal del texto] en el Área de investigación de la Historia de las Ideas y de las Mentalidades en Colombia y América Latina. Se proponen con ello, responder a las exigencias legales del *Decreto 0916* de mayo 22 de 2001 y presentar a evaluación ante la Comisión Nacional de Doctorados y Maestrías, la Maestría en Filosofía Latinoamericana.

A continuación se presentan los apartes más significativos relacionados con la investigación del *Informe* preparado para la sustentación de la solicitud de aprobación de la *Reestructuración de la Maestría en Filosofía Latinoamericana* ante el Consejo Académico General de la Universidad, el 28 de febrero de 2002.

La Maestría en Filosofía Latinoamericana, desde su creación, tiene como objeto fundamental la investigación de la Historia de las Ideas en Colombia y América Latina desde distintas perspectivas y concepciones académicas, de modo que contribuya por su interpretación original y contextualizada, a la elaboración sistemática del pensamiento filosófico colombiano y latinoamericano y se constituya en un aporte significativo a su reconocimiento.

El Plan de Estudios de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, manteniendo las Áreas de: Fundamentación Filosófica, Fundamentación Histórica y Fundamentación Investigativa, presenta cuatro Núcleos Sistémicos: Asesoría Investigativa, Fundamentación Histórica, Fundamentación Filosófica, Formación Investigativa en Multiculturalismo

Esto exige la búsqueda de nuevas perspectivas, encontrar nuevos métodos de lectura e investigación de nuestro acervo cultural, realizando a la vez que una apertura, apropiación y recreación de los métodos y concepciones que la investigación filosófica actual puede aportar.

Hay que recordar que, desde sus inicios, la dinámica y potencialidad de la investigación de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás se orienta en tres sentidos:

“Investigar las bases y condicionamientos de un filosofar latinoamericano entendido no sólo como filosofar del y para el hombre latinoamericano, sino también y por ello como filosofar del hombre y para el hombre; discurso de lo universal y para lo universal a partir de las experiencias y situaciones concretas del hombre latinoamericano.” [*Reglamento de la Facultad de Filosofía, Boletín USTA, No.200, 1991, 1*]

“Reflexionar filosóficamente como medio de conocimiento y autodeterminación, rescatando e interpretando críticamente el acervo cultural de nuestros pueblos para construir marcos teóricos que puedan contribuir a orientar y dinamizar los proyectos de las sociedades latinoamericanas.” (*Reglamento de la Facultad de Filosofía, Boletín USTA, No. 200, 2*)

Reconocimiento de la especificidad óntica y axiológica originaria y propia del hombre latinoamericano y colombiano con referencia al ámbito de universalidad de la humanidad para determinar el proyecto de sentido del quehacer vital del hombre colombiano y latinoamericano.

El núcleo Sistémico de Formación Investigativa en Multiculturalismo está conformado por cinco grandes proyectos a los que concurren los

Proyectos profesoriales de Investigación y los Trabajos de Investigación de los estudiantes de la Maestría:

- Bioética y Cultura en América Latina.
- Política y Cultura en América Latina.
- Educación y Cultura en América Latina.
- Cibercultura y Cultura en América Latina
- Hermenéutica fractal del Texto

Esta modalidad permite otras posibilidades de la investigación, como podrían ser la continuación de algunos Proyectos profesoriales o trabajos de investigación enmarcados en los Proyectos de Investigación anteriores al año 2002

En el Marco institucional del documento mencionado se encuentra lo siguiente:

Siendo la investigación el fundamento, el ámbito y la actividad central de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, ella se promueve y realiza en cuatro instancias sustanciales: En los Trabajos de investigación de los estudiantes, en los Proyectos de investigación profesoral, en la investigación a través de las políticas de la Universidad consignadas en el Proyecto Educativo Institucional y realizada a través de la Unidad de Investigación y Postgrado y del Centro de Investigaciones y Centro de Documentación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad.

La investigación tiene como marco epistemológico:

- La implementación metodológica con el desarrollo de Seminarios de actualización filosófica como la Historia de las Ideas y de las Mentalidades en Colombia y América Latina, Hermenéutica, Pensamiento Complejo y Teoría Crítica.
- El Área de Investigación de la Maestría, su Línea de Investigación y el Núcleo sistémico de Investigación a los que concurren los Proyectos de Investigación profesoral y los Trabajos de investigación de cada uno de los estudiantes.
- El marco teórico de cada uno de los Proyectos de Investigación Profesoral a los que concurren los Protocolos de los trabajos de Investigación de los estudiantes.

En el *Informe de la Evaluación para la Comisión de Doctorados y Maestrías*, presentados en mayo de 2002, establece los Objetivos del programa así:

Objetivo general: Formar investigadores en filosofía, desde las perspectivas de los estudios multiculturales, mediante trabajos de investigación relacionados con la historia de las ideas y las mentalidades, en el contexto histórico colombiano y latinoamericano.

Objetivos Específicos:

- Fomentar el diálogo creativo entre la filosofía y los estudios multiculturales, en el contexto colombiano, latinoamericano y global contemporáneo, procurando el desarrollo de la filosofía, desde las perspectivas disciplinarias y transdisciplinarias.

- Contribuir al diseño e implementación de enfoques y estrategias investigativas, para el desarrollo del pensamiento filosófico colombiano y latinoamericano, y la valoración de nuestro patrimonio histórico y cultural.
- Generar, con los resultados de los trabajos de investigación, dinámicas que contribuyan al reconocimiento de la diversidad cultural de la sub-región.

Como enfoque teórico asume la opción inicial, en los siguientes términos:

Desde su fundación, por el Acuerdo No. 11 del 23 noviembre 1977 del Consejo Superior de la Universidad Santo Tomás, la Maestría en Filosofía Latinoamericana propone: investigar, promover, publicar y hacer filosofía desde la perspectiva filosófica latinoamericana. Una investigación del desarrollo histórico de la intencionalidad filosófica y programática de la Maestría, indica lo siguiente:

Esta intencionalidad originaria y permanente de la Maestría, en constante construcción y reconocimiento, muestra la investigación como el fundamento, el ámbito y eje central de su quehacer académico.

La definición permanente de la Historia de las Ideas en Colombia y América Latina como el Área de investigación de la Maestría.

La publicación permanente de los resultados de las investigaciones y realización del objetivo original de las publicaciones, plasmado en las revistas *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* y *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*; las Memorias y Actas de los

Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana y la realización editorial de la Biblioteca Colombiana de Filosofía.

Presenta la organización administrativa de la investigación, en los siguientes términos:

La Universidad Santo Tomás, posee dentro de sus funciones administrativas y académicas, la organización, ejecución y evaluación de la investigación, las cuales son llevadas a cabo por medio de la Unidad de Investigación y Posgrados, a través de la consolidación de los procesos académicos de docencia, formación, investigación y extensión.

La estructura académica de la investigación mediante la Unidad de Investigación y Posgrados, se crea con el propósito de orientar la política institucional en esta materia, apoyar la investigación y los investigadores y fortalecer la capacidad de gestión y de proyección de la investigación.

El componente académico (docencia, investigación, formación y extensión) constituye el núcleo fundamental de la investigación en la institución. La administración y la gestión, como proceso, está orientado como un servicio que permita el bien común y sea soporte del componente académico.

La Universidad por medio de la Unidad de Investigación y Posgrados estimula la conformación interna de grupos y redes, y propicia su articulación con redes nacionales e internacionales de investigación.

El enfoque administrativo de la organización institucional de la actividad investigativa se basa en la interrelación e interdependencia de los diferentes estamentos: Vicerrectoría Académica General; Unidad de

Investigación y Posgrados, Proyecto Investigativo Institucional (PROIN), Comité para el desarrollo investigativo, Comité Institucional Interdisciplinario de Investigación, Facultades, Centros de Investigación, Grupos de Investigadores y Red de Investigadores.

La articulación de las anteriores instancias que intervienen en el proceso de la investigación, es posible, en cuanto las líneas de la Investigación se constituyen en ejes articuladores de proyectos de investigación en las Facultades, Centros de Investigación y Grupos de Investigadores; a partir de los cuales, se involucra a los docentes (investigadores) y a los estudiantes (formados en los semilleros) en la construcción del conocimiento, de acuerdo con el nivel (Pregrados y Posgrados) y los objetos característicos de la formación y la investigación en sentido estricto.

Los programas de Maestría, más allá de la inflexión conceptual, del análisis sistemático y de la apropiación del conocimiento jalonan los procesos de investigación y se constituyen en el eje investigativo del Plan General de Desarrollo 2000 – 2003.

Finalmente, en cuanto a la formación de docentes y estudiantes con competencias investigativas, es indispensable tener en cuenta su correspondiente perfil y responsabilidad en razón de la formación específica que se busca y de los procesos del conocimiento como fundamentos de un proyecto común de Universidad y de sociedad. Pues, los investigadores (docentes y estudiantes) tienen un lugar estratégico en la constitución y ejecución del Proyecto Investigativo Institucional (PROIN), fortaleciendo una cultura académica de la investigación fundamentada en la democratización de los procesos del conocimiento, en inclusión de la diferencia como base de la Unidad, y de la solidaridad con un claro y necesario sentido de colaboración y complementariedad.

A partir del año 2003 y teniendo en cuenta las políticas institucionales, el énfasis en la actividad investigativa ha girado en torno a la consolidación de los grupos de investigación y la Maestría no podía ser ajena a dicha preocupación. En primer lugar, se ha acentuado la exigencia de que los proyectos de grado estén relacionados con las líneas activas de investigación de la Facultad y por lo tanto, se articulen con las líneas medulares de la Universidad. En segunda instancia, se ha pedido a los estudiantes estar inscritos en el sistema Scienti de Colciencias mediante el registro de su hoja de vida como investigador en CVLAC. En tercer lugar, al pertenecer los proyectos a las líneas de investigación de la Facultad, los estudiantes de la Maestría deben participar de las dinámicas propias de los grupos de investigación.

Por otra parte y como consecuencia de los enfoques epistemológicos actuales, los productos propios de la investigación en la Maestría deben corresponder al nivel de conocimiento que se sitúa en la frontera de la novedad y la innovación. Asunto que no es muy claro en nuestra disciplina, pero que urge a la realización de trabajos de calidad y con la opción de ser publicados. En este sentido, el reglamento de la Maestría, consagra como un estímulo a los trabajos calificados con la máxima nota, el que puedan ser publicados en las distintas colecciones editoriales de la Facultad, según su temática.

2.3 Horizonte teórico de la Investigación en la Maestría en Filosofía Latinoamericana

La Facultad de Filosofía y Letras y sus programas de pregrado, maestría y los de Filosofía de la Universidad Abierta y a Distancia, VUAD, desde su constitución, optaron por constituirse en un espacio de investigación y

formación académica en torno al pensamiento latinoamericano. Sus objetivos se refieren al compromiso que la filosofía ha de desplegar, no sólo con la condición humana en general, sino con las responsabilidades históricas derivadas de las situaciones singulares a las que debe enfrentar¹². Al enfatizar en la necesidad de que la tarea filosófica se oriente hacia la **investigación** de las “bases y el condicionamiento de un filosofar latinoamericano”, la Facultad privilegia como área de investigación, la reflexión sobre la realidad de Latinoamérica y sobre el desarrollo del pensamiento filosófico en este espacio concreto, sin cerrarse a las fuentes de la tradición del pensamiento filosófico universal.

Desde la perspectiva histórica, el filosofar ha sido una actitud y una tarea situada, condicionada por los contextos histórico-culturales en donde se ha producido el saber filosófico. Esta actitud y esta tarea se han convertido en una dimensión universal del saber, patrimonio ya de la historia general del mismo.

Si bien es cierto que la universalidad pertenece al carácter esencial del saber filosófico, la singularidad es una condición necesaria para el ejercicio auténtico de la Filosofía. En tal sentido, la Facultad entiende el filosofar como “discurso de lo universal, pero a partir de nuestras experiencias y situaciones concretas”¹³. En consecuencia, la investigación filosófica se compromete con el contexto socio – cultural y el momento histórico del país, el continente y el mundo, y lo hace desde una perspectiva ética.

La Facultad de Filosofía concibe su proyecto filosófico como una explicitación de las estructuras culturales y existenciales del hombre concreto y se propone develar ese ser latinoamericano, mediante la

¹² Facultad de Filosofía y Letras. *Documento de acreditación previa*. Universidad Santo Tomás. Santa Fe de Bogotá. 1999, pp. 11-12.

¹³ Reglamento de la Facultad de Filosofía, 1981.

interpretación de “signos, obras, monumentos e instituciones de las diversas culturas a fin de obtener una hermenéutica filosófica de nuestra realidad¹⁴. Entiende por lo tanto, que la filosofía expresada como interpretación, se mantiene en contacto con las metodologías efectivamente prácticas que conservan unidas la verdad y el método al servicio del proyecto de liberación. En esta perspectiva asume la investigación filosófica como problematización de los hechos e interpretación de la historia, de las ideas y de las ideologías que la han configurado¹⁵.

Apoyado en la tradición tomista, el filosofar latinoamericano, cultivado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás, implica una actitud de diálogo permanente con la tradición y con las tendencias filosóficas contemporáneas. Al reafirmar la necesidad de la investigación en la Historia de las ideas filosóficas y educativas, así como en las culturas y sus producciones, asume las críticas que desde diversas corrientes de pensamiento se han formulado a esta tarea, tanto desde sus supuestos y contenidos, como desde sus métodos.

Frente a la pretendida oposición entre la Historia de la Filosofía y la Historia de las Ideas, es consciente de que la búsqueda de racionalidad en la historia, no tiene por qué producir un discurso totalizante que establezca conexiones de continuidad y coherencia entre el pensamiento de cada corriente y autor, y que, siguiendo a Rorty,¹⁶ sólo cabe referirse a las funciones sociales que cumplió cada doctrina en su momento, lo cual acerca la historia de la Filosofía, a la Historia de las Ideas.

¹⁴ Ibid. p.5

¹⁵ FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. Tradición, producción y estado del arte de la Investigación. Bogotá: USTA, 2009,p.12

¹⁶ TOVAR G., Leonardo. Historia de las Ideas y pluralismo en América Latina. En: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, N° 82-85, (2001),p.77

Por otra parte, comprende que su opción por la Historia de las Ideas, le permite reconocer las diferentes voces, culturas y tradiciones de la subregión sin sacrificar, descalificar o subordinar unas a otras, sino, al contrario, aceptando la riqueza y la verdad proveniente de la diversidad cultural y el pluralismo filosófico, político, étnico, etc. que nos ha caracterizado.

Los problemas metodológicos tales como los enfoques historiográficos, las periodizaciones, los métodos de interpretación de los diversos documentos, deben ser revisados desde los proyectos investigativos específicos y las propuestas metodológicas contemporáneas provenientes de las distintas corrientes y escuelas filosóficas, que se ocupan de problemas similares. Esta actitud filosófica, pretende la configuración de un contexto epistemológico y categorial a partir del cual puedan interpretarse los procesos de conformación de nuestra propia y actual condición humana e histórica, más allá de los análisis sociológicos, políticos y culturales.

2.4 Reglamentación inicial de los trabajos de grado de la Maestría en Filosofía Latinoamericana

Para propiciar la investigación filosófica y educativa y promover la investigación en el campo de la filosofía latinoamericana e impulsar de manera preferente la investigación en el área de la filosofía colombiana, se creó en 1981 el Centro de Investigaciones¹⁷. Una dependencia de la facultad de Filosofía encargada de realizar las investigaciones institucionales y de coordinar las profesoriales y las estudiantiles, tanto en el pregrado como en el posgrado, tanto del sistema escolarizado como el

¹⁷ Su primer Director fue el Doctor Germán Marquínez Argote. El 12 de diciembre de ese año el Consejo de la Facultad aprobó su reglamento.

desescolarizado, en coordinación y dependencia con las autoridades de la Facultad.

En su inicio, se determinó, que al Centro estarían adscritos, entre otros, su director y coordinador, los profesores que adelantarán una investigación acogida por la Facultad, los estudiantes de pregrado y posgrado que hubieran cumplido requisitos reglamentarios y quisieran desarrollar trabajos de investigación relativos a los temas elegidos por el Centro. El primer tema de investigación institucional sería "La Historia de la Filosofía Colombiana", para cuya realización el director y el coordinador del Centro elaborarían el marco teórico general y delimitarían un conjunto de temas posibles de estudio parcial que posteriormente se integrarían en el tema general.

En el reglamento del Centro se entiende por investigación institucional los trabajos determinados por la facultad y a cargo de los profesores o investigadores que el decano designa. Los trabajos que corresponden al proyecto presentado por un profesor o un investigador, una vez acogidos por el decano, adquirirían el carácter de investigación profesoral, mientras que las investigaciones elaboradas por los estudiantes se denominarían trabajos de investigación estudiantil.

Entre las funciones que se establecieron para el Centro de Investigaciones se pueden destacar: impulsar y asesorar investigaciones filosóficas, preferentemente en el área de la filosofía colombiana; auspiciar la realización de investigaciones sobre la historia de la filosofía en Colombia; obtener información general en el área de la filosofía colombiana; identificar, rescatar y conservar la producción filosófica colombiana a través de la historia; traducir y editar manuscritos, especialmente los referentes a la producción filosófica de la universidad Santo Tomás en el periodo colonial; realizar publicaciones periódicas de

las investigaciones y actividades realizadas por el Centro y tramitar la publicación de sus trabajos por intermedio de la oficina de publicaciones de la Universidad y las revistas "Análisis" y "Cuadernos de Filosofía"; establecer contactos con otros centros de investigación filosófica que persigan objetivos similares; y promover el Centro de Documentación.

En el Centro de Investigaciones los profesores e investigadores colaborarían en proyectos institucionales o profesorales o como directores de las investigaciones estudiantiles; certificarían ante la dirección y coordinación del Centro el cumplimiento de los requisitos por parte de los estudiantes; presentarían sus proyectos e informes sobre el desarrollo de las investigaciones a su cargo y darían crédito en las publicaciones que realizaran, a los estudiantes que colaboraran en ellas.

Los estudiantes, por su parte, inscribirían allí el tema de su tesis, presentarían el proyecto de acuerdo con las normas metodológicas establecidas y culminaría su tesis, bajo la dirección del profesor asignado, con un plazo máximo de dos años de continuidad académica a partir de la finalización del último período de sus estudios formales.

El Centro de Investigaciones inició su trabajo bajo tres modelos de investigación: a) bibliográfico, cuyos objetivos serían recoger y sistematizar en la forma más completa posible las referencias bibliográficas de trabajos de filosofía producidos por autores colombianos desde la colonia hasta nuestros días y escribir una pequeña introducción al autor cuyas obras se reseñan con el fin de iluminar la evolución y sentido de las mismas; b) temático, con el objetivo de contribuir a un mayor esclarecimiento de la historia de las ideas filosóficas en América Latina y especialmente en Colombia; establecer la incidencia del factor ideológico sobre otros componentes de la historia como son las instituciones, los procesos sociales y económicos, entre otros; y evaluar

los contenidos filosóficos del componente ideológico en relación con las corrientes filosóficas europeas de las cuales son reflejo y en relación con los hechos de nuestra historia; y c) documental, siendo sus objetivos el transcribir, traducir, elaborar la introducción de los diversos manuscritos de la filosofía que reposan en los archivos colombianos, y evaluar su contenido teniendo en cuenta las diversas corrientes escolásticas imperantes durante el período colonial.

Se determinó en el articulado reglamentario del Centro de Investigaciones que la investigación estudiantil correría en todos los aspectos bajo la responsabilidad del estudiante y que la defensa de la tesis, requisito para el grado de Magíster, sería obligatoria y pública.

En el primer informe al ICFES, en 1983, y teniendo en cuenta del decreto 80 de 1980¹⁸, se fijaron las pautas que reglamentarían el proceso administrativo del trabajo de investigación que estaría a cargo del Comité de Investigaciones. Según dicho informe, el trabajo debía estar ubicado en el área de la filosofía latinoamericana y responder a un tema de investigación institucional, profesoral o estudiantil. Aunque el trabajo de investigación sería individual, los estudiantes podrían configurar grupos de trabajo cuyos miembros colaborarían entre sí en la selección y ubicación del tema, en la recolección bibliográfica, en la elaboración del marco teórico y en la definición de la metodología de análisis. Se estableció que el estudiante comenzaría a elaborar su Trabajo de Investigación a partir del segundo semestre del programa y para terminarlo dispondría como máximo de dos años de continuidad académica, de lo contrario, el Consejo de la Facultad determinaría al respecto.

¹⁸ "El título de Magister se otorgará a quienes habiendo aprobado el respectivo programa y cumplido los demás requisitos, hayan elaborado y sustentado un trabajo de investigación".

Uno de los requisitos que se menciona para que los estudiantes puedan iniciar su trabajo de investigación es haber cursado y aprobado la materia Investigación I. También, conformar grupos para colaborar en la investigación, proponer los temas a los directores docentes, exigir la orientación adecuada y presentar un preproyecto individual, atenerse estrictamente a las orientaciones del director, y lograr informes de avances periódicos o semestrales, ceñirse a las normas de metodología formal asumidas por la facultad y acogerse a las determinaciones del jurado calificador.

Referente a la sustentación se dice que todo trabajo de investigación será sustentado individual y públicamente por el estudiante y para poder hacerlo debe haber recibido la aprobación previa de dos jurados y del Comité de Investigaciones. Habrá un jurado calificador del trabajo y un jurado calificador de la sustentación. Con sus conceptos la secretaría dispondrá el día hora y lugar de la sustentación.

Los Trabajos de Investigación serían calificados con una única nota, así: rechazado, si el estudiante sustenta muy deficientemente su trabajo; aplazado, si el estudiante lo sustenta insuficientemente; aprobado, cuando el trabajo y su sustentación se consideren aceptables; meritorio, cuando el trabajo demuestre un buen manejo metodológico y teórico, ninguna inconsistencia interna y excelente tratamiento del tema; y laureado cuando reúna condiciones sobresalientes de investigación, tratamiento muy novedoso y sea digno de publicación por la Universidad.

En el primer informe presentado al ICFES en 1983, también se relaciona el avance de las investigaciones y se dice que en cuanto al modelo Bibliográfico, se inscribieron 21 investigaciones de las cuales seis estaban finalizadas y de ellas dos se habían publicado en la revista "Cuadernos de Filosofía Latinoamericana": Levantamiento bibliográfico de

la obra de Víctor Frankl, y Cayetano Betancur. Del modelo Temático se informó que los estudiantes adelantaban un análisis sobre las obras de algunos autores, que estaban permitiendo el avance en el estudio de las ideas filosóficas en Colombia, y que habían ayudado a rescatar y recopilar para la universidad algunas fuentes bibliográficas del siglo XIX. De las quince investigaciones en curso se habían concluido dos ("Ideología de la revuelta comunera en 1781, pensamiento filosófico colombiano sobre la colonia" e "Historia de las ideas en Colombia y antología del pensamiento filosófico colombiano desde la conquista hasta nuestros días") y se había publicado el primer tomo de la colección "Pensamiento Colombiano", sobre "Filosofía de la Ilustración en Colombia". A la fecha se encontraba en proceso de impresión el segundo sobre "Filosofía de la emancipación en Colombia" y el de "Benthamismo y antibenthamismo".

Y referente al Modelo Documental, se comenta que se presentaron dificultades por el desconocimiento que los alumnos del posgrado tenían del latín y de la paleografía. Sin embargo, se adelantaron procesos de investigación del manuscrito de Jacinto Buenaventura "De actibus humanis...", siglo XVIII, que reposa en la Biblioteca Nacional. De ese manuscrito se terminó la transcripción latina con las notas críticas que la acompañan y la traducción al español. El manuscrito "Historia de un congreso filosófico en el Parnaso por lo tocante al imperio de Aristóteles, de 1791" de José Domingo Duquesne, también entró en proceso de investigación. De los originales de esos documentos hay fotocopias que fueron obtenidas por la Universidad.

La creación del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y del Centro de Documentación "generaron e impulsaron la Línea de Investigación en Historia de las Ideas filosóficas en Colombia y Latinoamérica que, por la calidad de sus proyectos y publicaciones, le han

merecido justo reconocimiento de la comunidad universitaria y de la sociedad Nacional”¹⁹.

Actualmente para poder obtener el título de Magister en Filosofía Latinoamericana existe un documento que contempla cómo se concibe la investigación en la Maestría, planteando los Objetivos y estructura del trabajo, así como lo referente al acompañamiento que se hace al estudiante, la evaluación con su respectivo formato, la sustentación y los respectivos reconocimientos. Debido al tema que se desarrolla en el presente trabajo, se considera necesario relacionar dicho documento:

- **La investigación en la maestría en filosofía latinoamericana.**

La investigación en la Maestría en Filosofía Latinoamericana se concibe como un proceso orientado a la producción del conocimiento, al saber que amplía las fronteras de éste a partir de los datos disponibles. “La búsqueda de la verdad solo puede entenderse dentro de los nuevos signos de los tiempos desde una perspectiva local, regional, nacional, latinoamericana y mundial”²⁰ de ahí que la investigación busque someter a revisión crítica los conocimientos adquiridos, contribuir al avance científico en la creación de nuevos conocimientos y en la aplicación de los mismos para la solución de problemáticas profesionales, disciplinarias e interdisciplinarias.

En el contexto de la investigación en Colombia, el Ministerio de Educación Nacional, distingue “la relación entre docencia e investigación y la relación entre la formación para la investigación y la misión investigativa de la educación superior, esta relación pasa

¹⁹ Proyecto Educativo de la Facultad de Filosofía y Letras. 2001. p. 4

²⁰ Proyecto Educativo Institucional (PROIN) Universidad Santo Tomás, p 19.

por la precisión en torno a la investigación formativa y a la investigación científica en sentido estricto, más ligada la primera al pregrado y a la especialización, y la otra más propia de la maestría y el doctorado y de la materialización de la misión investigativa de la universidad”²¹.

En esta perspectiva, la Maestría en Filosofía Latinoamericana es una maestría en investigación filosófica en sentido estricto que versa sobre el pensamiento filosófico y cultura en América Latina. Se busca con esto la formación avanzada de nuevos investigadores competentes en la universalidad del conocimiento y las formas como las disciplinas se interrelacionan en un diálogo interdisciplinario y transdisciplinario.

- **Objetivos de la investigación en la maestría**

La Maestría en Filosofía Latinoamericana se propone:

Formar investigadores en Filosofía, mediante trabajos de investigación relacionados con la historia de las ideas y el pensamiento filosófico en el contexto histórico-cultural colombiano y latinoamericano. Para el logro de este objetivo, a lo largo del desarrollo académico de la maestría se busca fomentar el diálogo creativo entre la filosofía y los estudios interdisciplinarios, en el contexto colombiano, latinoamericano y global contemporáneo, así mismo, fomentar el diseño e implementación de enfoques y estrategias investigativas, para el desarrollo del pensamiento filosófico colombiano y latinoamericano, y la valoración de nuestro patrimonio histórico y cultural; también a partir de los resultados de

²¹ Bernardo Restrepo Gómez. Conceptos y aplicaciones de la Investigación Formativa y criterios para evaluar la Investigación científica en sentido estricto.
http://www.cna.gov.co/cont/doc_aca/index.htm

investigación generar dinámicas que contribuyan al reconocimiento de la diversidad cultural.

Con el Trabajo de Investigación se espera que el estudiante:

- Platee problemas de investigación relacionados con las ideas filosóficas en Colombia y en América Latina
- Adopte principios de la metodología de la investigación en filosofía
- Desarrolle capacidades críticas y argumentativas en los análisis e interpretación de los textos y contextos.
- Sustente ante la comunidad académica el resultado de su investigación, mostrando la pertinencia, originalidad y proyección.
- Fortalezca y dinamice la comunidad académica y la visibilidad externa de sus resultados.

• Estructura del proyecto de investigación

El Proyecto de Investigación en la maestría se asume como un proceso organizado, sistemático y crítico sobre un asunto de la Filosofía en América Latina o de la realidad de América Latina en perspectiva filosófica. El proyecto debe evidenciar la siguiente estructura:

Título

El título sintetiza el problema y/o tema que el investigador se ha planteado y su postura crítica ante el mismo. Debe formularse de manera breve y concisa evidenciando la coherencia entre la pregunta y el objetivo de investigación.

Planteamiento del problema de investigación

El planteamiento del problema desarrolla un discurso teórico que muestra las inconsistencias, necesidades, contradicciones, vacíos y situaciones que desde los planteamientos filosóficos permite formular una pregunta de investigación.

Plantear un problema de investigación requiere en que el investigador tenga un conocimiento previo, conozca su desarrollo disciplinar, descubra la existencia de un vacío teórico en un campo específico y por tanto esté en la capacidad de hacer una descripción clara y concisa sobre la problemática que le inquieta y desea resolver. Esta descripción consiste en presentar, mostrar, explicitar las características del problema y su contextualización.

El problema de investigación debe pertenecer a un campo delimitado de estudio: Ontología, Epistemología, Ética, Estética, Política, Antropología, etc., y mostrar su pertinencia, relevancia y viabilidad. De ahí, que para plantear el problema es necesario haber realizado previamente un *estado del arte*, o *estado de la cuestión*. Dentro de una investigación, un estado del arte es un proceso de revisión de la literatura existente y de textos para indagar y determinar qué se ha escrito sobre un determinado tema, quiénes lo han escrito, desde qué perspectiva, desde qué marcos de referencia y con qué resultados. La realización de un *estado del arte* evita que el investigador retome temas ya sobradamente investigados o de alguna manera resueltos

por la tradición académica de una disciplina o que plantee un problema aparente.

La descripción del problema debe llevar a una pregunta de investigación. La pregunta de investigación es el eje principal del trabajo, la que permite la centralidad y profundidad del mismo, es la que se resuelve a lo largo del desarrollo de la investigación.

Es importante tener en cuenta en la descripción, el estilo riguroso del escrito, una *argumentación extrateórica* y una *argumentación intrateórica*.

La *argumentación extrateórica* tiene que ver con los elementos que provienen no de los desarrollos conceptuales de una disciplina, sino de la observación de una serie de problemáticas que se dan dentro de un contexto determinado. Cuando un trabajo de investigación es de campo e implica la interacción directa con una comunidad humana que se desenvuelve dentro de un ambiente socio-cultural específico, es necesario identificar los elementos e indicadores de este contexto que aportan datos para la formulación de un problema de investigación que toma como punto de partida la observación de esta comunidad.

Por otra parte, todo planteamiento de un problema debe incluir *argumentación intrateórica*. Una definición previa de las categorías centrales es garantía de rigor académico y permite la sustentación y defensa de la pregunta que se quiere resolver, como una pregunta pertinente y legítima que

proviene de un diálogo teórico entre diferentes autores o perspectivas.

Justificación

Formulado el problema de investigación, se describen las razones que desde la perspectiva del investigador, del saber filosófico y de la realidad social justifican la pregunta que se ha planteado. Se trata de responder ¿Por qué es significativo el problema de investigación? ¿Qué impacto tiene en el campo filosófico latinoamericano? ¿Qué aporte hace a la comunidad académica? ¿A quienes beneficia esta investigación? En otras palabras responde a las preguntas ¿por qué? y ¿para qué? de la investigación.

Objetivos

Se clasifican en generales y específicos, deben estar formulados en infinitivo, de modo que describan acciones de conocimiento (analizar, comprender, interpretar, describir) y que se puedan evaluar, verificar, refutar, contrastar o evidenciar en un momento dado.

Objetivo general: Indica en forma clara y precisa las metas o logros a los cuales se desea llegar.

Objetivos específicos: Se derivan del objetivo general. Son los que identifican las acciones que el investigador va a realizar para lograr el objetivo general, los pasos o etapas

que se dan en la investigación. No obstante, se trata de las etapas de investigación y no de tareas metodológicas.

Marco teórico

El objetivo de este marco es sustentar teóricamente la investigación. El planteamiento del problema de la investigación ha generado una serie de preguntas. Se hace necesario, como punto de partida, un doble ejercicio: el acercamiento al objeto de análisis y una elaboración teórica que de soporte a la investigación a través de la revisión de toda la documentación existente (autores, tendencias, escuelas, categorías, modelos, paradigmas entre otros).

Su construcción supone adoptar una teoría que permita analizar con mirada crítica y selectiva la documentación para discernir si la teoría o teorías existentes y el estudio consultado sugieren una respuesta, aunque sea parcial, a la pregunta de investigación o si orienta en algo el estudio, de modo que lleguen a extraerse conclusiones propias.

Diseño metodológico

El investigador describe el método o métodos filosóficos y sociales que va a utilizar para la investigación, debe reflejar la estructura lógica y el rigor filosófico en el tratamiento de las fuentes, la forma como se van a recoger los datos, analizar, interpretar y presentar los resultados. Esto es, el procedimiento para la interpretación de la información y un cronograma de trabajo en el que se indique cuáles son los

procesos a seguir en la investigación, las actividades que supone cada uno y los tiempos previstos para cada etapa.

Conclusiones

Las conclusiones presentan los resultados generales de todo el proceso investigativo, las respuestas que se dieron a la pregunta de investigación, lo que se encontró en la literatura, en el trabajo de campo y las perspectivas de la investigación.

Bibliografía

Se incluye toda la bibliografía consultada, en orden alfabético. Lo citado en la bibliografía no debe ser distinto a lo referenciado en las notas a pie de página. Las referencias deben estar completas según las normas adoptadas.

• Acompañamiento en el trabajo de investigación

El estudiante estará acompañado durante su investigación por un director de trabajo de investigación que será elegido por el mismo estudiante o asignado por la coordinación del programa. Se espera que los problemas de investigación escogidos por el estudiante se encuentren en estrecha relación con las líneas de investigación de los grupos de investigación de la Facultad de Filosofía y Letras.

Según el Artículo 36 del Reglamento General de Posgrados “el trabajo o la tesis de grado se centrarán en un tema de interés regional, Nacional, internacional o institucional o en un aporte a la generación de conocimiento nuevo sobre una de las áreas

temáticas establecidas como prioritarias y enmarcado en las líneas de investigación definidas para cada programa. En las Especializaciones y Maestrías podrá ser individual o en grupos de hasta tres personas, teniendo en cuenta la complejidad de la temática a tratar. En casos excepcionales a juicio del Comité del Programa del posgrado, se aceptarán cuatro o más estudiantes para la realización del trabajo”

Es responsabilidad del director del trabajo de investigación:

- Establecer un cronograma de encuentros con su asesorado.
- Guiar y acompañar al estudiante durante todo el proceso investigativo.
- Leer oportunamente los avances investigativos y hacer la debida retroalimentación.
- Sugerir bibliografía.
- Responsabilizarse por la calidad académica del trabajo de investigación
- Asumir las normas para la presentación de trabajo de investigación.
- Presentar ante la coordinación del programa el concepto de aprobación y recomendación para su evaluación.
- Asesorar a los jurados lectores si así lo requiere el proceso evaluativo del trabajo de investigación.
- Asesorar al estudiante para la sustentación de su trabajo de investigación.

El estudiante tiene derecho a 12 asesorías presenciales al final el director entrega el siguiente formato diligenciado (1 por cada asesoría) y una carta con el concepto de aprobación a la coordinación del

programa para la asignación de los jurados lectores del trabajo de investigación. En todo caso, debe existir constancia por escrito de cada uno de los encuentros entre el Director del trabajo y el estudiante.

- **Evaluación del trabajo de investigación por parte de los jurados**

El estudiante debe presentar dos copias impresas del trabajo de investigación. La coordinación del programa le asigna los jurados para su lectura. Los jurados harán la lectura y evaluación, éstos podrán sugerirle ajustes, anotaciones, aprobar o no aprobar el trabajo. Si esto último ocurre, se le asignará un tercer evaluador. En caso de que el trabajo no sea aprobado, el estudiante deberá iniciar nuevamente un trabajo de investigación.

Si el trabajo es aprobado, pero debe ajustar y corregir aspectos del trabajo, el estudiante tendrá un plazo de 20 días hábiles para realizar dichas correcciones y observaciones hechas por los jurados y entregarlas a su director. El director del trabajo notificará por escrito a la coordinación del programa que la investigación está lista para la sustentación. La coordinación del programa asignará una fecha para la sustentación.

Los criterios que se tendrán en cuenta para la evaluación del trabajo escrito son los siguientes:

- La presentación formal del documento se ajusta a las normas de ICONTEC o las normas APA asumidas por el programa.

- El título tiene correspondencia con el problema y los objetivos
- El problema se planteó de manera clara, precisa y alcanzable.
- El problema contribuye a la formación de un investigador – magister en filosofía latinoamericana.
- Los argumentos presentados en la justificación son adecuados y dan cuenta de la importancia del problema, los aportes a la filosofía y su impacto social.
- Los objetivos del informe son coherentes con el problema definido
- El marco teórico proporciona información coherente y lógica con el planteamiento del problema y con el discurso vigente en el campo de la filosofía.
- El diseño metodológico está en correspondencia con el planteamiento del problema y los objetivos específicos. Se evidencia un método de investigación y la manera como se analiza e interpreta la información.
- El informe presenta de manera clara y tangible las conclusiones es decir los hallazgos o logros, con análisis y discusión de los mismos.

- **La sustentación del trabajo de investigación**

El Trabajo de grado en su documento final debe tener un resumen y palabras clave con traducción al inglés y al portugués; debe estar redactado según las normas asumidas por la Facultad de Filosofía. Normas del *ICONTEC 2008*, o las normas de *Chicago Manual of Style*, 15a. ed. (2003). Para mayor información sobre este manual de estilo, consultar en la siguiente dirección electrónica

<http://www.chicagomanualofstyle.org>. La elección de la normas de presentación se harán de común acuerdo con el director de trabajo de investigación. El trabajo de investigación no debe exceder las 120 páginas, sin incluir la bibliografía. En casos excepcionales en que este límite se exceda, el tiempo dado a los jurados tendrá que ampliarse.

Es requisito indispensable para la sustentación del trabajo, haber aprobado todos los cursos y seminarios de la Maestría, estar a paz y salvo con notas y con el pago de matrícula.

En la sustentación estarán presente: El coordinador de investigación o quien éste designe para ser moderador de la sustentación; el director del trabajo de grado; los jurados y el público que desee asistir. Según el Artículo 37 del Reglamento de Posgrados “Los trabajos de Grado para los programas de Maestría y las tesis de doctorado serán sustentados públicamente, en las condiciones y con las normas específicas de cada programa”

El estudiante tiene 25 minutos (máximo) para hacer su sustentación. Posterior a ella entrará en diálogo con el director y con los jurados durante 30 minutos. En este tiempo el estudiante responderá las preguntas y atenderá a los comentarios de su director y jurados. El director del trabajo de investigación y los jurados deliberan en torno al trabajo de investigación y a la sustentación, y asignan la valoración que consideren con base en lo que establece el Reglamento de Posgrados, finalmente, se lee públicamente el acta de sustentación.

Sustentado el Trabajo de Investigación el estudiante debe entregar en la secretaría de la maestría un documento impreso y empastado junto con un CD con el mismo contenido.

- **Reconocimiento académico a los trabajos de grado.**

Según el Artículo 39 del Reglamento General de posgrados, los trabajos o tesis de grado pueden ser reconocidos como:

Laureados: cuando el investigador haga un aporte a la ciencia, evidencie un manejo excelente de la metodología y técnicas empleadas y demuestre notables conocimientos en el área o disciplina tratada. Para otorgar esta calificación deberá existir acuerdo unánime del jurado calificador y aprobación expresa del Comité del programa. Serán aprobados por el Consejo académico particular

Meritorios: Cuando reúna condiciones sobresalientes de investigación, aporte nuevo al conocimiento, tratamientos innovadores y demuestre amplios conocimientos de las áreas examinadas. Su recomendación corresponde al jurado o jurados de trabajo o tesis y aprobados por el comité del programa. Serán aprobados por el Consejo académico particular.

Aprobados: Cuando el trabajo de grado y la sustentación, para los casos señalados, se consideren que cumplen con los requisitos básicos de este tipo de trabajos y según la modalidad del programa. Serán recomendados por el jurado del trabajo y aprobados por el Comité del programa.

Rechazados: Cuando se compruebe que el trabajo de grado es un plagio o el estudiante o grupo de estudiantes evidencien desconocimiento del tema tratado el desarrollo y contenido se consideren deficiente y no merezca aprobación. En este caso el estudiante se someterá a las normas específicas del programa.

3 La Historia de las Ideas en América Latina

Actualmente se considera como Historia de las Ideas, a la disciplina que tiene por objeto la investigación, el análisis y el ordenamiento en el tiempo y en el espacio de las diversas corrientes ideológicas y del pensamiento individual y cómo éste ha influido en el pensamiento de las generaciones posteriores o ha aportado contribuciones que se consideren de importancia, utilizando la metodología propia de las ciencias históricas y aceptando el aporte de otras ciencias, en especial el de las denominadas ciencias humanas, como la sociología, la psicología y otras.

La Historia de las Ideas nace como disciplina a partir de los estudios sobre el siglo XX emprendidos por el historiador estadounidense Arthur Lovejoy (1873 – 1962), y la fundación del History of Ideas Club de la Johns Hopkins University entre 1910 y 1939²².

Lovejoy afirma que las ideas deben considerarse como las unidades persistentes o recurrentes de la historia del pensamiento, de ahí que la Historia de las ideas esté relacionada con la Historia de la Filosofía, de los términos y conceptos filosóficos e incluya toda tradición intelectual de cualquier época.

El carácter propio de la Historia de las Ideas ha sido motivo de polémica desde sus inicios. Ya Karl Mannheim en su obra “Ideología y Utopía”, en 1927, diferenciaba la Historia de las Ideas de la Historia materialista de tipo marxista, asimilando esta oposición a la que existe entre idealismo y materialismo según la misma escuela; sin embargo, acepta el concepto

²² Filósofo estadounidense. Pionero de la historia de las ideas. Fundador del Journal of the History of Ideas (1941); es autor también de La revuelta contra el dualismo (1930) y La gran cadena del ser (1936).

de Historia de las Ideas, siempre y cuando éstas sean consideradas dentro de su contexto de emergencia y no estén comprendidas en términos de continuidad sino en relación con los cambios que experimentan los datos y objetos estudiados.

Foucault, por su parte problematiza la Historia de las ideas, del pensamiento y de las ciencias, porque en ellas, como en la historia general, no se puede concebir la totalización, la homogeneidad ni la continuidad; es necesario tener presente los efectos de ruptura, las diversas maneras de pensar de los actores y la función de las culturas. No se puede seguir haciendo una cronología del progreso de la conciencia, la teleología de la razón o la evolución del pensamiento humano como si fueran procesos de carácter lineal. Lo que se trata de descubrir son "...los límites de un proceso, el punto de inflexión de una curva, la inversión de un movimiento regulador, los límites de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, el instante de dislocación de una causalidad circular"²³, si se quiere llegar a determinar qué relaciones se pueden establecer legítimamente entre los elementos del corpus elegido para una investigación histórica determinada.

Según Tovar González, el problema de la Historia de las ideas comienza cuando se aborda el problema de la verdad, a cuya investigación se dedica por definición la Filosofía. En este sentido, la historia de las Ideas se relacionaría intrínsecamente con la Historia de la Filosofía, teniendo en cuenta que la verdad no está fijada de forma cerrada, sino que se constituye dialécticamente a través del tiempo. En consecuencia, cuando se estudia a los pensadores del pasado, el propósito filosófico es indagar

²³ FOUCAULT, Michel. La Arqueología del saber. México: Siglo XXI Editores, 1979,p.14

por la evolución en la comprensión de la verdad por parte de los sistemas filosóficos²⁴.

Según Hegel, la historia general no está excluida de la Historia de la filosofía, pues ambas son manifestaciones del devenir del espíritu, pero contrario a lo que llamaríamos un tratamiento sociologizante, el historiador de la Filosofía debe ocuparse exclusivamente por seguir el proceso inmanente por medio del cual las categorías filosóficas se entraban en la comprensión racional de la realidad. En consecuencia, lo que hoy llamaríamos historia de las ideas, carecería de cualquier valor filosófico pues se identificaría con el inútil recuento de opiniones, como tales, contingentes sobre sucesos asimismo contingentes. Entendida científicamente, la historia de la filosofía expresaría en cambio su naturaleza, al trasladar a la sucesión de los conceptos filosóficos, la necesidad del despliegue histórico de la razón²⁵.

En América Latina, el movimiento hacia la Historia de las Ideas, tiene una motivación relacionada precisamente con el problema de la reivindicación de la existencia de una tradición filosófica propia, en el sentido convencional del ejercicio de esta disciplina, frente a la negación de la presencia de una verdadera reflexión filosófica. Para algunos, si no ha existido propiamente Filosofía en América Latina, se han dado por lo menos algunas “ideas”; y de lo que se trataría sería de hacerles la historia, no sólo a nivel de la Filosofía, sino también de la política, la estética, la religión, etc.

²⁴ TOVAR, Leonardo. Transformaciones en el concepto de Historia de la Filosofía. Seminario de profesores “Historia de las Ideas, las mentalidades y los imaginarios” p. 2

²⁵ Ibid. pp. 2 y 3.

Arturo Ardao en su artículo “Sobre el concepto de historia de las ideas”²⁶ reconoce como antecedentes para Latinoamérica, tres autores representativos en el tratamiento del tema: Ortega y Gasset, Gaos y Romero.

En el prólogo de la Historia de la Filosofía de E. Brehier, Ortega afirmaba que no se podía hacer historia de las ideas puras, abstractas y separadas de una determinada circunstancia porque si se olvida que la idea es una acción que ocurre rodeada de circunstancias y con finalidades específicas, se tiene de ella una noción muy vaga y abstracta. Pero sí se podría hacer una historia de las ideas en el sentido de las ideas efectivas, es decir, pensamientos concretos, no separados de su situación o circunstancia. Esta historia es posible y teóricamente válida.

José Gaos acepta la crítica de Ortega, pero reivindica el nombre de Historia de las ideas para hacer esa historia que el mismo Ortega sugería. Gaos creía conveniente diferenciar Historia de la Filosofía, como historia de las ideas filosóficas en sentido estricto. Historia del pensamiento, como historia de las ideas profesadas como convicciones propias, o tratadas, o simplemente mencionadas por los pensadores. Historia de las Ideas, como la historia de las ideas de todas las clases y de los distintos grupos de hombres hasta llegar a toda la humanidad. Así, las dos anteriores resultarían ser parte de la Historia de las Ideas.

Para Francisco Romero, la Historia de la Filosofía es la historia del pensamiento filosófico en cuanto doctrina, mientras que la Historia de las Ideas es la historia del pensamiento en su generalidad y en sus implicaciones con la historia general. Aplicando este criterio al caso latinoamericano, afirma:

²⁶ ARDAO, Arturo. Sobre el concepto de Historia de las ideas. En: Revista de Historia de las Ideas. Casa de la Cultura Ecuatoriana, (1959). Citado por RUBIO, Jaime. Historia e Ideas en América. En: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana N° 1,(1979) p.5-18

“... porque si bien en Iberoamérica no ha sido hasta ahora abundante la producción filosófica original – y es muy explicable que así sea – y por lo mismo no hay mucha sustancia para la historia de la filosofía propiamente dicha, en cambio las ideas han tenido en su marcha histórica una repercusión acaso proporcionalmente mayor que en otras partes... y en consecuencia, las investigaciones de historia de las ideas asumen una particular significación para comprender acertadamente su evolución histórica”.²⁷

Según Leonardo Tovar González, la Historia de las Ideas en América Latina

“...se ha centrado en el estudio de la presencia del pensamiento occidental en el Continente, con el objeto de investigar el modo como se han asimilado doctrinas, corrientes y autores, así como la incidencia de unas y otras en los movimientos sociopolíticos de la región... la originalidad del filosofar latinoamericano precisamente ha residido en la capacidad de sus cultores para recrear las ideas provenientes de otros contextos y adaptarlas a las variadas circunstancias de nuestras sociedades”.²⁸

Veamos ahora cómo han asumido, desde su reflexión y su práctica, la Historia de las Ideas, algunos pensadores latinoamericanos.

²⁷ ROMERO, Francisco. “Las corrientes filosóficas del siglo XX” En: Cuadernos N° 19 (1956). Citado por RUBIO, Jaime. Op.Cit. p.7

²⁸ TOVAR, Leonardo. Op. Cit. p. 2

3.1 Posición de algunos filósofos latinoamericano respecto al desarrollo de la Historia de las Ideas en América Latina

Una de las manifestaciones que mejor caracterizan el pensamiento filosófico en Latinoamérica, es el trabajo sobre la Historia de las ideas. Se origina como resultado de los esfuerzos de varios pensadores, desde la época de la colonia, por crear un pensamiento propio y una cultura original, y llega a consolidarse como movimiento de carácter continental hacia finales de la Segunda Guerra Mundial. Se atribuye a Leopoldo Zea²⁹ la creación de ese movimiento que reunió personalidades de varias nacionalidades. Era un convencido de que la mejor manera de hacer filosofía auténtica en nuestro medio era utilizar el pensamiento filosófico para dar respuesta a los problemas urgentes y concretos de nuestra realidad histórica y social. Realizó una historia de las ideas enlazada con una reflexión sobre la naturaleza y destino de la filosofía en América, la cual definió como filosofía de la historia americana.

Zea pensaba que podía hacerse filosofía abordando temas de carácter universal y que el análisis de problemas debía ser diferente a aquellos que se planteaban únicamente en la academia, pues los tratados allí no respondían a ninguna problemática real de nuestra circunstancia histórica. Las investigaciones de Zea en México comenzaron por ver cuál había sido el impacto del positivismo en el desarrollo histórico de su país, estudios que amplió hacia América Latina. Demostró cómo el positivismo había sido utilizado de manera original por los diversos grupos emergentes de las burguesías nacionales. Se dio cuenta de que esta

²⁹ Filósofo mexicano nacido en 1912. Doctor en filosofía y letras de la Universidad Autónoma de México Director de la misma y coordinador y difusor de estudios latinoamericanos. Profesor de filosofía e investigador de la historia de las ideas en México y América Latina. Ocupó diversos cargos diplomáticos. Seguidor de Ortega y Gasset y partidario del historicismo, en la defensa de la existencia independiente de las culturas nacionales de los pueblos latinoamericanos.

labor no podía seguir adelantándola sólo y por ello decidió crear un equipo de trabajo para estudiar la historia de las ideas de manera sistemática desde la época de la Colonia. El grupo recibió el nombre de Hiperión³⁰ y a él pertenecieron Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez McGregor y Luis Villoro, entre otros. Este grupo de investigadores es lo más característico del pensamiento latinoamericano en la segunda mitad del siglo XX. Posteriormente se integraron el uruguayo Arturo Ardao, el brasileño Joao Cruz Costa, los argentinos Gregorio Weinberg³¹ y Arturo Roig³² y el panameño Ricaurte Soler.

La tarea de la historia de las ideas de contextualizar y relacionar el proceso que siguen las ideas con el medio en que se producen, será objeto de especial reflexión de Arturo Ardao, en su texto sobre el concepto de Historia de las Ideas, en el cual además de analizar la posición de Ortega, Gaos y Romero, presenta su propia propuesta de lo que debe entenderse por Historia de las ideas filosóficas. En primer lugar considera que la Historia de las Ideas tiene sentido si se particulariza el tipo de ideas: filosóficas, políticas, científicas, etc. Así, la historia de las

³⁰ Hiperión es el nombre de una de las lunas de Saturno.

³¹ Escritor, investigador, docente y pensador. Gran humanista y maestro de muchas generaciones. Ha ocupado los siguientes cargos: Profesor Titular de Historia de la Educación Argentina y Latinoamericana; de Pensamiento Argentino y Latinoamericano y Cátedras todas en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A., Director de la Biblioteca Nacional (1984), Miembro de la Academia Nacional de Educación (1984), Vicepresidente del CONICET (1986-1988), Consultor de Naciones Unidas y de UNESCO (1967-1983), Miembro de la Comisión Internacional, con sede en París, encargada por la UNESCO de preparar la "Historia Científica y Cultural de la Humanidad" y Vicepresidente de la Comisión Internacional con sede en París encargada por la UNESCO de preparar la "Historia General de América Latina".

³² Licenciado en Filosofía recibido en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuyo, Mendoza, 1949. Doctor Honoris Causa designado por la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, 1994. Condecoración al Mérito Cultural de Primer Orden otorgada por el Ministerio de Educación del Ecuador, 1984. Condecoración de la Orden nacional "Honorato Vázquez" en el grado de Plata Visitante Ilustre, 1992. Profesor Honorario de la Universidad Andina "Simón Bolívar". Investigador Principal del Conicet, desde 1987. Director General del CRICYT (Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Mendoza), 1986-1989. Director del Área de Ciencias Humanas del CRICYT, 1989-1994. Director del Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales del CRICYT, desde 1994. Miembro del Consejo Científico y Tecnológico de la Nación, 1987-1989. Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de la Historia del Ecuador.

ideas filosóficas, es historia de las ideas, pero no, “la” historia de las ideas. Sin embargo reconoce a las ideas filosóficas el papel de esclarecimiento y orientación en la investigación de otro tipo de ideas. Afirma además, que la historia de las ideas filosóficas es la historia de la Filosofía. Sin embargo, considera que cada una de estas historias tiene su esfera propia. La historia de la Filosofía sería la de las ideas puras y abstractas, y la Historia de las Ideas filosóficas, relacionaría las ideas con sus concretas circunstancias históricas. Piensa que tanto el proceso universal como el americano legitiman estos dos tipos de historia; pero el americano requiere de la historia de la filosofía o de las ideas filosóficas, que indague a éstas en su relación con las demás circunstancias de la cultura.

Le reflexión filosófica latinoamericana contemporánea es fruto de una rica labor historiográfica que se dio a partir de los años cuarenta bajo el nombre de “historia de las ideas”. Fue un período que Arturo Ardao denominó “etapa historicista” y cuya riqueza aún está por descubrir e incorporar a la reflexión contemporánea latinoamericana. Esa historiografía filosófica materialista destaca los rasgos diferenciadores del contenido ideológico americano respecto del europeo, dejando de lado su relación con la totalidad, la relación de América con el mundo, mientras que en los años 1960 se quedó constatando empíricamente la expresión del capitalismo en América, olvidando su carácter dialéctico de la totalidad.

Por su desarrollo histórico, “por haber sido colonia, América Latina es considerada por el poder metropolitano como un ser secundario. Y producida la independencia, su condición de ex colonia, el hecho de no poseer la extraordinaria tradición cultural y política de los países occidentales, hizo que éstos consideraran su contexto como una realidad disminuida, incapaz de alcanzar las cimas de creación y originalidad

lograda por ellos. La historia coloca a América en una situación desde la cual sus gentes se ven como excéntricas, como marginales y esto hace que duden de ellas mismos, de sus posibilidades creadoras”³³, La historia de las ideas habrá de ser la vía para comprender su propio ser.

El aporte del panameño Ricaurte Soler, fue indicar la necesidad de articular los méritos de la tradición de la historia de las ideas con los aportes de la teoría de la dependencia.

Arturo Roig, por su parte, planteó la necesidad de una ampliación metodológica de la historia de las ideas, que tenga en cuenta un estatuto epistemológico común entre la experiencia de la alteridad, la historiografía y la comprensión de textos significativamente importantes y con un lugar en la historia, razón más que suficiente para emplear en ellos una metodología completamente diferente a la utilizada por los historiadores de la filosofía, pues en la historia de las ideas es más importante la conexión entre ideas y hechos, que abstraer de los hechos para prestar atención preferencial al orden y conexión de las ideas y validez de las teorías. Pretende que más allá de lo filosófico, los textos se comprendan por su función, buena o mala, en la historia.

Propone una relectura del pensamiento latinoamericano a partir del análisis del discurso, pues existen formas discursivas que permiten un

³³ MIRÓ QUESADA, Francisco. Proyecto y Realización del Filosofar Latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 138. Filósofo peruano, natural de Lima. Ha sido profesor de la Universidad de San Marcos. Algunas de sus principales aportaciones se han centrado en la reivindicación de la exactitud en el planteamiento de los problemas filosóficos. Para ello, Miró Quesada aplica los logros de la lógica y la matemática, así como la defensa de una filosofía racionalista que subraye la importancia del método y de la exactitud. Para él, la filosofía se sitúa en el ámbito de las ciencias y ha prestado atención especial al desarrollo de las llamadas "lógicas no ortodoxas". La razón posee un dinamismo propio y sus contradicciones pueden refinar su empleo, pero nunca detener la fuerza de la razón. Ha realizado además interesantes análisis sobre la unidad posible entre la lógica teórica y la lógica de las acciones, en la búsqueda de la estructura de la logicidad pura.

universo más amplio de comprensión de una realidad. La totalidad de los discursos de una época, vistos macro-discursivamente, son caracteres básicos de una sociedad.

Dice que no se trata de una reconstrucción metodológica de nuestro pasado y nuestro presente, movida por una intención academicista, reducida a señalar influencias y a mostrar una aproximación o un alejamiento respecto a los modelos consagrados, sino participar “en la reconstrucción de una de las tantas manifestaciones culturales atendiendo al proceso de lucha contra las diversas formas de alienación derivadas básicamente de nuestra situación de dependencia, como de la vigencia de un sistema de relaciones sociales organizado sobre la relación entre opresores y oprimidos”³⁴

Para Roig el lenguaje, el mundo el lenguaje, y la posibilidad de leer hasta lo ideológico en un texto, ha sido fundamental en los intentos metodológicos que se han desarrollado para la comprensión de la historia del pensamiento en América. Son tres elementos que conforman lo que llamó “universo discursivo”, y “sería aquel la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar”³⁵

También, dice que debe tenerse en cuenta que existe una dualidad estructural en el universo discursivo, pues todo texto, en cuanto discurso, supone un discurso contrario y los diferencia su carácter axiológico. Ello genera dos dialécticas: la discursiva y la real. La primera se da como un hecho del lenguaje y en que se pone de manifiesto la función de mediación y que parte de un momento pre-dialéctico, hecho que se

³⁴ ROIG, Andrés Arturo. Historia de las Ideas, Teoría del Discurso y Pensamiento Latinoamericano. Ediciones USTA. Bogotá: 1991

³⁵ Idem. p. 110

caracteriza por una selección de los datos de los universales ideológicos. Mientras que la segunda, sería sin más, la de los hechos.

Finalmente, respecto al planteamiento de Roig en este sentido, habría que citar que para él,

“...un texto muestra una dialecticidad que es reflejo siempre de la realidad, pero que puede serlo poniendo en ejercicio dos modos diversos de mediación que hacen que aquella dialecticidad se quede en el plano de lo discursivo o que se aproxime a lo real. Siempre nos parece que la dialéctica real es una meta a la cual podemos aproximarnos, como asimismo que esa aproximación no es fruto de una actividad puramente teórica. La praxis es la que se ocupa de ir denunciando los sucesivos niveles de discursividad del ejercicio dialéctico, de ir haciendo que podamos establecer la distinción entre dialéctica discursiva y dialéctica real”

La historia de las ideas tiene como meta última el conocimiento del propio ser del latinoamericano. Por eso se empalma rápidamente con una filosofía de lo americano. Debido a la estrecha relación entre ambos temas, la historia de las ideas y la filosofía de lo americano marchan paralelamente, reforzándose mutuamente.

De esta manera se va acumulando un conocimiento sobre nuestra propia manera de ser que contribuya a la formación de una nueva conciencia histórica, superando la vieja inseguridad, la angustia de sentir una incapacidad radical de crear, y el complejo de inferioridad que nos ha caracterizado en el pasado y a apreciarnos a nosotros mismos.

Así se descubren valores que se habían desvalorizado, intelectuales a los que nunca se dio importancia, y se comprende la realidad americana, a pesar de lo que habían tratado de hacer creer los dominadores occidentales, que es llena de vigor, hermosa y deslumbrante.

Conforme avanza el movimiento de historia de las ideas y filosofía de lo americano, se descubre un panorama que se había ignorado o que apenas se sospechaba. Es como si se hubiera producido un redescubrimiento de América.

La historia de las ideas en América llevó a la filosofía de lo americano, la que culmina a su vez en la filosofía de la liberación y en una filosofía del Tercer Mundo. Lo anterior constituye el aspecto más significativo del pensamiento latinoamericano.

El trabajo desarrollado por Leopoldo Zea, en los inicios de esto que se ha llamado historia de las ideas, involucró la descripción de la acción humana concreta de seres humanos concretos, individuos de carne y hueso, de la conciencia de esos individuos, sobretodo de aquellos que lograron identificar con claridad la época histórica en que vivían. "Cuando habla de libertad como meta de la historia, no está pensando en una historia que, a manera de la Idea, se desarrolle intrínsecamente, llegando a la libertad cuando se ha tomado conciencia de que todo es uno y lo mismo, de que nada existe fuera de la voluntad de la conciencia consigo misma. Está pensando en una historia real, en la historia de los individuos concretos que la hacen, que son sus protagonistas"³⁶.

³⁶ MIRÓ QUESADA, Francisco, "Leopoldo Zea: De la historia de las ideas a la idea de la historia", en Proyecto y Realización del Filosofar Latinoamericano, México: Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 144.

Forma parte del pensamiento de Zea entender la dialéctica como los enfrentamientos de conciencia; que la clase (social) no determina por completo la conciencia del individuo, pero que la lucha entre ellas existe y es uno de los factores determinantes de la historia. Aunque "reconoce la verdad de la lucha de clases, y que el pensamiento de Marx ha contribuido a orientar la historia hacia la liberación humana, considera, sin embargo, que su interpretación de la historia americana es eurocentrista. Sostiene que Marx ve a nuestros países desde su perspectiva europea, desde una perspectiva que considera que la única historia verdadera es la occidental y que lo que sucede en otras regiones del mundo no es sino una historia subsidiaria, una historia cuyo sentido es hacer posible la plena realización de los ideales europeos"³⁷.

3.2 El “Grupo de Bogotá” y su visión de Historia de las Ideas

Sería necesario, como se advirtió en la introducción, la revisión de múltiples textos para reconstruir la concepción que ha tenido la facultad de Filosofía desde sus inicios, acerca del tema de la Historia de las ideas. Este trabajo solo se detendrá en tres momentos coyunturales: el inicio, la crisis y la reformulación teórica, a partir del análisis de algunos textos que consideramos representativos.

Entre 1976 y 1979, con ocasión del inicio del Centro de Educación Desescolarizada, CED, se publicaron 14 libros de Filosofía, 8 de Teología, 4 de Cultura, dos de Metodología, y uno de Psicopedagogía, todos bajo la nueva orientación latinoamericanista del programa de Filosofía de pregrado, los programas de Filosofía a distancia y la Maestría en Filosofía Latinoamericana. Varios de estos textos presentan sus temas a partir de los enfoques propios de la filosofía de la liberación y de la filosofía

³⁷ Ibid. p. 146.

latinoamericana, en general. Sin embargo, la primera referencia explícita sobre la concepción de Historia de las Ideas se debe al entonces profesor Jaime Rubio Angulo, autor del texto “Historia de la Filosofía Latinoamericana”, escrito en el año de 1979.

En el primer capítulo de esta obra, Rubio pretende, como necesario inicio del texto, mostrar la relación existente entre la Filosofía Latinoamericana, como Filosofía y la Historia de las Ideas, teniendo en cuenta que es el énfasis del trabajo filosófico en el continente en los últimos veinte años. Para hacerlo, en primer lugar presenta los antecedentes de la historia de las ideas en América Latina, refiriéndose a Ortega y Gasset, Gaos y Romero, a través del texto “Sobre el concepto de Historia de las Ideas” de Arturo Ardao. Al finalizar dicho apartado, enfatiza en la propia visión de este autor sobre el tema, como lo hemos señalado al iniciar el punto 2.1. Enseguida se detiene en la Ponencia presentada por Ardao en el IX Congreso Interamericano de Filosofía³⁸. Subraya que, aunque en lo esencial se mantienen las tesis del autor, el nuevo problema que trata es, precisamente, la relación entre la historia de las ideas filosóficas y el desarrollo de la filosofía latinoamericana. Para tal efecto, se refiere a autores como José Gaos, Samuel Ramos y Juan David García Bacca. De las citas de Ardao y los comentarios de Rubio, se pueden inferir, los siguientes postulados que aparecen como el soporte del programa de investigación que en poco tiempo adoptaría de manera oficial la facultad de Filosofía.

- El conocimiento de los antecedentes históricos de una filosofía, es instrumento de ésta. Por lo tanto, la historia de las ideas filosóficas apoya la reflexión filosófica. (Gaos).

³⁸ ARDAO, Arturo. Historia y Evolución de las ideas filosóficas en América Latina. IX Congreso Interamericano de Filosofía. Caracas, 1976. (No cita datos de publicación).

- La vuelta a la tradición es una de las funciones urgentes de la reflexión filosófica. En América Latina es necesario escribir una historia de la filosofía para buscar una tradición que pueda fijar un sentido general al movimiento filosófico de los últimos años. (Ramos).
- La reflexión filosófica se inserta en la tradición latinoamericana. Hacer historia de las ideas filosóficas en América no es mera curiosidad, es enraizarnos y por tanto vivir en profundidad en el pasado que tal vez sea más nuestro que el presente, o seamos más de él; más interior pertenencia suya de lo que el presente, con sus actualidades y modas, nos haga creer. (García Bacca).
- La historia de las ideas filosóficas, desde hace más de veinte años, ha venido posibilitando un verdadero enraizamiento del pensar filosófico. No teórico, sino práctico. Esa raíz práctica de la filosofía, revela la primacía de lo óntico sobre lo ontológico, lo instintivo sobre lo reflexivo. (Rubio).
- En los grandes acontecimientos de nuestra historia, hay un fondo de ideas filosóficas que delatan la preocupación de ajustar la vida a ciertas normas en de pensamiento. Nadie puede negar que la filosofía ha sido una realidad nuestra cultura y por eso no es vano hacerla objeto de una historia especial. (Ramos).
- Se debe investigar no sólo en las obras especializadas, sino también entre las de los humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas. Esto se puede aplicar a cualquier país y a toda América Latina. Nadie puede negar la presencia de la Filosofía en nuestra cultura. Si esto es así, la Filosofía latinoamericana es el resultado de la reflexión paciente y metódica que eleva al nivel consciente lo que el pueblo vive inconscientemente; entonces hay filosofía latinoamericana que debe ser explicitada en el discurso. (Rubio).

Desde su formación y sus intereses filosóficos, Rubio prevé que “ese designio filosófico entrevisto por Ramos, García Bacca y Gaos, se puede continuar, gracias a la hermenéutica”³⁹, como tendrá oportunidad de explicitarlo en la lección inaugural del I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana.

Además de la relación entre filosofía, historia de la filosofía e historia de las ideas, Rubio considera que el problema del método se debe abordar tempranamente y para esto recurre a los planteamientos de Leopoldo Zea. “Para nosotros que iniciamos una lectura de la historia de la filosofía latinoamericana empleando el método hermenéutico, que viene de Gadamer y Ricoeur, por una parte, pero también de la escuela crítica, la obra de Zea es especialmente significativa”⁴⁰. Considera que el libro de Zea, “El pensamiento Latinoamericano”, publicado en 1976⁴¹ constituye un esfuerzo de síntesis de la historia de las ideas, aunque se refiera principalmente al siglo XIX.

Zea señala que los ideólogos del siglo XIX asumieron una visión científica (positivista) de la historia que consistió en repudiar el determinismo hegeliano y adoptar el libre arbitrio, en nombre del cual rechazaron la tradición colonial y la tradición española a favor de una historia americana que se creía, ellos estaban haciendo. Así, la historia de las ideas adquiere tanto en su tratamiento como en su contenido, un carácter positivista. Según los análisis de Zea, el error ha consistido en el rechazo del hombre americano de su pasado. No ha asimilado el pasado. Ese error se continúa en el siglo XX. América Latina aparece como biface, con una

³⁹ RUBIO A., Jaime. Op.Cit. p.10

²⁹ Ibid. p.10

⁴¹ Este mismo libro apareció en 1949 y 1956 con el título “ Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica”

cabeza vuelta hacia el pasado para negarlo y otra vuelta hacia el futuro que aún no ha llegado; es decir, sin realidad presente. Sin embargo, en el siglo XX se desarrolla una nueva forma de pensamiento. "...consciente de los errores de sus antecesores, tratando de realizar algo extraño a lo que debería ser potenciado, la propia realidad..."Empeño en la elaboración de una filosofía de la liberación que destruya formas de dominación propias de las filosofías hasta ayer importadas."⁴²

El texto de Zea fue criticado a nivel del método histórico utilizado, por el historiador norteamericano, William O. Raat en su ponencia "Ideas e Historia en México" en 1969. Plantea Raat una distinción metodológica entre el enfoque interno y el externo en el estudio de las ideas históricas. El análisis interno supone que las ideas tienen una vitalidad propia que crean o reflejan el mundo. Esta sería una visión idealista de la historia. El enfoque externo hace énfasis en su utilidad. En este sentido, actuarían como agentes para la adaptación y la supervivencia en un universo socio - biológico. Al aplicar estos criterios a la investigación histórica en México, Raat considera que se ha hecho sólo análisis interno y que éste ha servido como instrumento de la crítica literaria, pero no para comprender el pensamiento humano en un contexto histórico. Considera este trabajo como fruto del subjetivismo, mientras el análisis externo se debe considerar como objetivismo en la medida en que permite la explicación causal. Los historiadores de las ideas latinoamericanos, se alejan del positivismo y al hacerlo, sacrifican los elementos científicos de la historia, por su alejamiento de lo externo. El intento de los historiadores es construir el ethos nacional, la conciencia patria, basada en el historicismo, o sea el idealismo. Cuando afirman que los constituyentes del mundo histórico son los motivos humanos y no los factores sociales ni institucionales, hacen historia intelectualista. Los filósofos invaden el campo de los historiadores y así nadie sabe nada de nada. Recomienda

⁴² ZEA, Leopoldo. El pensamiento latinoamericano. Citado por RUBIO. Op.Cit.p.12

combinar la habilidad y técnicas del filósofo con la comprensión y los métodos del historiador empírico.

Zea responde sobre todo a la objeción de Raat que tiene que ver con que esta historia no se atiene a los hechos y pretende ir más allá, hacia lo que no existe aún y que por lo mismo no puede ser comprobado: el futuro; por lo tanto se vuelve actividad especulativa.

En primer lugar, Zea considera que la historia de las ideas en América Latina es muy distinta a la de Europa. En América es la historia de la adaptación, del modo como se han interpretado estas ideas. Esta adaptación nos llevó a una nueva colonización. Son ideas extrañas y según ellas se quisiera cambiar la propia realidad. Este proyecto le resta objetividad al estudio de las ideas porque no hay contacto con la realidad. Sólo se une el rechazo al pasado con el proyecto de futuro. En este sentido cree que va la crítica de Raat. Para Zea el historiador como sujeto no niega los hechos, su realidad; por el contrario, se empeña en conocerla para hacer de ella un instrumento y cambiarla. Así trasciende el conocimiento de los hechos. El nuevo elemento que aporta Zea en esta dialéctica histórica, es el de la nueva colonización y la consiguiente reacción liberadora. Se trata de acabar con los proyectos de colonización – liberación que, aunque son diversos, se dan cita en América y que entrelazados y concurriendo hacia las mismas metas, resultarían conflictivos.

Considera Rubio que otro problema que es necesario resolver en la historia de la filosofía latinoamericana, es el de la periodización. Presenta los períodos que la cronología clásica ha distinguido: Escolástica americana (1540 - 1750); Ilustración americana (1750 -1830); El Positivismo (1870 – 1920); Los fundadores (1920 – 1950); Período contemporáneo (1950 -). Sobre este esquema opina el autor que está

basado fundamentalmente en los hechos políticos. Recuerda que la Comisión para el estudio de la historia de la Iglesia CEHILA, ha propuesto otra periodización desde el punto de vista del desarrollo teológico, la cual añade dos etapas a la anterior, la de la Teología profética (desde 1511) y la de la Teología de la liberación (desde 1962). Considera que los criterios de este enfoque son de tipo materialista – histórico porque ponen en juego muchos elementos y no solamente los hechos políticos.

Le parece que la periodización propuesta por Arturo Andrés Roig en “Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana” es un modelo esclarecedor para este debate. Roig considera que para alcanzar la comprensión de la interrelación entre las etapas del pensamiento global de la sociedad, es necesario tener en cuenta las etapas del discurso filosófico en relación con otras formas de discurso.

Rubio considera que esta propuesta es viable a nivel de los países, pero inaplicable en el caso de todo el continente. De lo anterior se sigue que en su texto seguirá la periodización clásica, aunque enfatiza en que los modelos de construcción nacional, permitirían establecer un mapa de la filosofía latinoamericana a partir de la geopolítica del continente, “de tal forma que la periodización del discurso filosófico aparecería solidaria de las periodizaciones de las demás prácticas sociales”⁴³

En la lección inaugural del I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Rubio parte de la distinción kantiana entre el concepto escolástico de filosofía (sistema de conocimiento buscado en cuanto ciencia cuyo fin es su propia unidad como ciencia orientada a la perfección lógica del conocimiento), y el concepto cósmico que la define como “la ciencia de la relación que tiene todo conocimiento con los fines

⁴³ RUBIO, Jaime. Op. Cit. p.18

esenciales de la razón humana”⁴⁴. Le interesa señalar que la filosofía queda definida por su orientación hacia la praxis por unos intereses determinados que se realizarán en el ámbito socio político. El interés práctico lleva al filósofo a reflexionar pero conociendo los límites que impiden totalizar el conocimiento sobre el mundo. Afirma Rubio que el reconocimiento del límite y la formulación del interés han venido estructurando el filosofar latinoamericano contemporáneo y que dicho proyecto se ha desarrollado tanto desde la hermenéutica, como desde la filosofía crítica. Después de mostrar los rasgos más significativos de cada uno de estos enfoques, el autor plantea la profunda relación que se da entre crítica y hermenéutica en la práctica de la filosofía latinoamericana:

“Se da el interés por la emancipación en un ámbito distinto al de la eticidad? No lo creo, porque el interés por la emancipación sería abstracto y exangüe si no se inscribe en el plano de la historia. La liberación sólo se puede dar y proyectar dentro de la reinterpretación creadora de la herencia cultural. Quien no es capaz de asumir lúcidamente el pasado no podrá proyectar concretamente el interés por la liberación”.⁴⁵

Aunque este discurso se refiere a la filosofía latinoamericana en general, el autor lo aplica en varios autores que consideran la crítica y la hermenéutica como horizonte y método para reinterpretar la tradición, la historia a la que pertenece , con el fin de darle sentido.

Se podría concluir que Rubio cree en el proyecto de Historia de las Ideas y que considera que la crítica es un instrumento válido para develar las ideologías colonizadoras presentes en los textos y documentos que se

⁴⁴ RUBIO, Jaime. *Hermenéutica y crítica en el filosofar latinoamericano actual*. En: Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana Junio 15 – 21 de 1980. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1981 p.129

⁴⁵ Ibid. p.137

ofrecen al historiador de las ideas. Reivindica también la interpretación como ejercicio hermenéutico al servicio del proyecto emancipador que es el interés que vendría a conciliar la perspectiva crítica y la hermenéutica.

El momento de autocrítica del grupo de Bogotá, está marcado por la reflexión desarrollada en torno a los diez años de Filosofía Latinoamericana en la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, con ocasión de la celebración de un nuevo congreso de Filosofía Latinoamericana.

El IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, celebrado en 1986, se dedicó a caracterizar el desarrollo de la Filosofía en Colombia durante los últimos cincuenta años. El objetivo fundamental fue el de establecer un balance crítico de la recepción e incidencia de las diversas corrientes filosóficas que tuvieron acogida en nuestro medio a lo largo del período señalado. Para lograrlo, se establecieron las siguientes temáticas:

- El proceso histórico de la filosofía en Colombia
- Recepción e incidencia de la Filosofía alemana: Hegel, la Fenomenología, la Metafísica, la Ética de Max Scheler.
- Recepción e incidencia del marxismo
- Recepción e incidencia de la filosofía analítica y de la hermenéutica
- Recepción e incidencias de la filosofía española
- Recepción e incidencia de las epistemologías regionales
- Recepción e incidencias de la filosofía latinoamericana

Por supuesto que esta última corriente tuvo como principal protagonista al grupo de Bogotá, por ser el receptor de dicha tendencia en Colombia. Para desarrollar el tema durante el Congreso, se presentaron dos

ponencias centrales por parte de Germán Marquínez A. y Roberto Salazar Ramos, y una coponencia del conocido filósofo Rubén Sierra Mejía. La intencionalidad de los miembros del grupo de Bogotá, fue la de recoger la autocrítica que se venía dando desde dentro del movimiento y a instancias también de algunos observadores externos.

Marquínez⁴⁶ presenta los antecedentes de la Filosofía latinoamericana y seguidamente incursiona en un análisis del desarrollo filosófico en Colombia en los últimos 25 años, teniendo en cuenta de manera especial la respuesta de los filósofos a la encuesta realizada por el jesuita Jaime Vélez Correa, quien en 1960, quiso tomarle el pulso al desarrollo de la Filosofía en el país con la pregunta de si existía en Colombia un auténtico pensamiento filosófico. Constata Marquínez que no hay una vinculación explícita en las respuestas entre lo que ocurría en Latinoamérica por esos días y lo que pensaban y vivían los filósofos encuestados. Señala el autor que en los debates suscitados alrededor de dicho estudio se percibe que mientras algunos aceptan la posibilidad de un pensamiento original, otros se aferran al un universalismo a ultranza. Muestra que la década de los 70 deja ver un cambio de perspectiva por las preocupaciones que algunos filósofos manifiestan ante los problemas propios de nuestra realidad, aunque con la insistencia del papel que le corresponde a la Filosofía en el tratamiento y análisis de los mismos. En este contexto ubica el surgimiento del proyecto de Filosofía Latinoamericana de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Acerca de su desarrollo, después de una década de trabajo, señala un acierto y dos apreciaciones erradas. El acierto se refiere al haberse planteado la Filosofía como un proyecto de liberación; y los errores, fueron, un cierto maniqueísmo en la interpretación global del pensamiento de la modernidad y la impresión de estar empezando en cero una nueva época

⁴⁶ MARQUÍNEZ A., Germán. “El problema de la Filosofía Latinoamericana y su recepción en Colombia”. En: Tendencias actuales de la filosofía en Colombia. Bogotá: USTA, 1988, p. 341-360

del filosofar de los países tercermundistas. Aciertos y errores que atribuye sobre todo a la influencia del filósofo argentino Enrique Dussel, de amplia recepción entre los docentes y estudiantes de la facultad.

La ponencia de Roberto Salazar representa un trabajo juicioso de valoración y autocrítica de lo que ha representado la década transcurrida en el proyecto filosófico asumido por el Grupo de Bogotá. Aunque, al igual que Marquínez, su preocupación central sea la filosofía Latinoamericana como tal, podemos derivar algunas consecuencias directamente relacionadas con la concepción de Historia de las Ideas que es el tema de estudio en este capítulo.

Reconoce Salazar que al lado de tendencias filosóficas como la fenomenología, el existencialismo, el vitalismo, que comenzaron a predominar en nuestro país desde la década de los treinta, se encuentran otras tendencias como el neomarxismo, la filosofía analítica, la hermenéutica, el estructuralismo, la teoría crítica y algunas otras en cuyas filas militan muchos colegas, en un sano pluralismo y en un ambiente propicio para el diálogo y la confrontación de ideas. Junto a las corrientes mencionadas, y a comienzos de la década de los setenta, se empieza a sentir la presencia del movimiento de la Filosofía latinoamericana, especialmente en el grupo de profesores de filosofía de la universidad Santo Tomás. Aunque en Colombia dicho movimiento no registraba los antecedentes que sí se dieron en países como Argentina, Méjico, Perú, Ecuador y Venezuela, su irrupción en la Universidad, se inscribía dentro de esta tendencia continental.

Resalta el autor los logros del grupo, cuyo proyecto era ya institucional, y cómo estos obedecieron a las características propias del movimiento a nivel latinoamericano:

“El convencimiento de que la filosofía era esencial para articular los procesos de cambio, fue lo que llevó a los profesores vinculados a la Facultad de Filosofía de la Santo Tomás a desescolarizar su enseñanza, creando el Centro de Enseñanza Desescolarizada, que tanta significación interna tendría en la consolidación del movimiento. La necesidad de profundizar en la tradición latinoamericana del pensamiento filosófico, llevó al grupo a la apertura de la Maestría en Filosofía de la Problemática Latinoamericana...La apertura del Centro de Investigaciones ...dedicado a la recuperación de la Historia de las Ideas filosóficas en Colombia...la fundación de las revistas Análisis y Cuadernos de Filosofía Latinoamericana; ...la organización y realización bienal de los Congresos de Filosofía Latinoamericana...así como la creación de la Biblioteca Colombiana de Filosofía, son actividades que han surgido de las intencionalidades que movieron originariamente al grupo y de sus intereses filosóficos.⁴⁷

Salazar parte de la contextualización del movimiento latinoamericanista en Colombia dentro del proceso histórico contemporáneo en América Latina, en el que se destacan: El fortalecimiento económico de los Estados Unidos después de la segunda guerra mundial y su creciente injerencia económica y política en los destinos de nuestras naciones. El triunfo de la revolución cubana y otras manifestaciones revolucionarias de carácter foquista que hacían pensar en una segunda emancipación. El recrudecimiento de la derecha en algunas regiones que influyó en la sacralización de la figura del guerrillero. La presencia de gobiernos y caudillos de corte populista, que mitificó al pueblo y dio oportunidad para los enfrentamientos teóricos entre los analistas de tendencia marxista y los de raigambre populista. Señala Salazar que el grupo de Bogotá se

⁴⁷ SALAZAR, Roberto. Op.Cit. p.370

inclinó hacia el populismo, probablemente por el retorno de Rojas Pinilla y su propuesta política.

La Teología de la Liberación y la reunión de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín con su opción por los pobres y su comprensión de la liberación como una realidad intrahistórica, que dieron piso para el surgimiento de la Filosofía de la Liberación, con formulaciones a veces ambiguas y fronterizas entre Teología y Filosofía. Es importante destacar también el desarrollo de la Sociología de la liberación, que concebía que el atraso latinoamericano no se debía a factores ontológicos, antropológicos, o culturales congénitos, sino a aspectos históricos ligados a la dependencia económica y cultural que habían mantenido con las diferentes metrópolis de turno. Se proponía que la salida no estaba solamente en el desarrollo sino en la liberación interna y externa. Considera el autor que es importante tener en cuenta esta fuente teórica, porque muchos análisis de la sociología de la liberación, en este sentido, serán utilizados por los integrantes del movimiento en sus propios textos.

En cuanto al país, acontecimientos como la creación y gobierno del Frente Nacional, sirvió de escenario para la aparición de la tendencia foquista impregnada de ideología marxista de corte militarista. También, aparecieron movimientos con nuevas tendencias democráticas como el Frente Unido, y la Anapo. Hay que recordar los movimientos de sacerdotes y laicos a favor de la justicia social y el cambio de las estructuras políticas y sociales en Colombia.

Asegura el profesor Salazar que además de la situación descrita, las influencias filosóficas de Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy y Enrique Dussel, fueron decisivas en la interpretación del grupo acerca del papel que debía jugar la Filosofía en la historia actual de los pueblos

latinoamericanos. Precisa, que la mayor influencia la ejerció la obra del argentino Enrique Dussel.

La obra del peruano Salazar Bondy que tuvo una mayor repercusión en el grupo, fue ¿Existe una Filosofía de nuestra América? En ella el autor sostiene la tesis de que la Filosofía en América Latina se ha caracterizado por su inautenticidad. La historia de la filosofía en América Latina ha consistido en dar a nuestras comunidades nacionales una imagen falsa del mundo y de la vida. Es decir, es la historia de un pensamiento “defectivo”, inauténtico, sin vigor espiritual. Esto ocurre porque nuestra cultura en general carece de capacidad para hacer aportes valiosos al proceso mundial de civilización. Este aspecto se refleja en el carácter imitativo de nuestra Filosofía. La función de la Filosofía que es, siguiendo a Hegel, ser un eslabón en la gran cadena de la evolución universal, ha fallado en los pueblos latinoamericanos y en lugar de manifestar lo propio de su ser, lo ha encubierto; por eso es una filosofía inauténtica, un pensamiento mixtificado.

A pesar de lo anterior piensa Salazar Bondy, que la filosofía en Hispanoamérica tiene la posibilidad de superar su condición, pero para ello requiere que haya una profunda transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación. De ahí que lance una expresión que, según Salazar Ramos, vendría a convertirse en una especie de programa para los pensadores de la filosofía latinoamericana del momento:

“Las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia

de nuestro tiempo y asegurando su independencia y supervivencia”.⁴⁸

Dicho programa es ni más ni menos que el de la filosofía de la liberación, con la función histórica no sólo de la liberación política, sino de romper lo que le impide al hombre la conquista de su autonomía integral. En consecuencia, la filosofía se considerará como articuladora de ese proyecto liberacionista. En los textos del grupo de Santo Tomás se encuentran presentes esos planteamientos, en cuanto a la función de la filosofía, en consonancia con la tradición inaugurada por Juan B. Alberdi con su propuesta de la necesidad de una emancipación mental.

Leopoldo Zea, dice Salazar R., respondió a la pregunta de Salazar Bondy, replanteando el problema, en el sentido de que no se trata de una circunscripción geográfica sino antropológica. El latinoamericano busca redefinirse históricamente pero esta definición resulta defectiva porque siempre pretende ser otro que él mismo. Ese ser otro concebido como imitación. Se trata es de tener en cuenta la propia realidad para pensarla y responder a sus problemas; pero “...la problemática que la realidad concreta plantea a toda filosofía tendrá que culminar en soluciones o respuestas que también puedan ser válidas para otras realidades”⁴⁹. Lo importante es filosofar, pura y simplemente, filosofar. Ese filosofar no implica eludir la filosofía europea para que se origine una propia de América, sino entrar en diálogo con ella y con la realidad de la cual se parte. Zea, además, aspira a una filosofía de la historia que “...centre sus análisis en la manera como el hombre americano ha vivido su pasado y se proyecta en sus perspectivas”⁵⁰.

⁴⁸ SALAZAR B, Augusto. ¿Existe una filosofía de nuestra América? Méjico: Siglo XXI, 1968, p.131-132. Citado por SALAZAR R, Roberto. Op.Cit. p.378

⁴⁹ ZEA, Leopoldo. La filosofía americana como filosofía sin más. Méjico: Siglo XXI, 1974, p.33. Citado por SALAZAR R., Roberto. Op. Cit. p. 381

⁵⁰ SALAZAR, Roberto. Op. Cit. p.383

Señala Salazar que Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea serán el trasfondo del grupo de Santo Tomás, en su intencionalidad de comprender la filosofía como filosofía de la liberación. Aunque no coincidan en algunos de sus supuestos que se traducen en el énfasis político de Salazar y el antropológico de Zea, en ambos se observa la preocupación por darle a la filosofía el papel de

“... articulación como un discurso crítico que emerge desde la propia realidad y que tiende a la autonomía de la realidad humana al interior de una historia signada por la dominación, la dependencia y el subdesarrollo. Para ambos la filosofía es necesaria como conciencia crítica de la sociedad y de la historia. La filosofía es retrospectiva, perspectiva y prospectiva crítica”⁵¹.

Añade Salazar R. que el proceso: dependencia, subdesarrollo, opresión, conciencia crítica, liberación, como el “desde donde” de la reflexión filosófica, se fue repitiendo en los textos de cada uno de los integrantes del grupo de profesores de Santo Tomás, como Rubio A., en los libros mencionados anteriormente, Marquínez en su *Metafísica desde Latinoamérica*, Eudoro Rodríguez, en su artículo “Hacia una filosofía en perspectiva latinoamericana”, Luis José González en su *Ética latinoamericana*, Joaquín Zabalza en *El derecho, Tomás de Aquino y Latinoamérica*, Teresa Houghton en *El hombre latinoamericano y sus valores*, y en los sus propios textos como *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, y que dicho esquema mecanicista provenía de la sociología de la dependencia y del tratamiento dado al mismo desde la filosofía, en los términos de Salazar B. y el grupo argentino. Al respecto reconoce el autor que las categorías de dependencia, subdesarrollo, etc. se tomaron como evidencia empírica y que

⁵¹ Ibid. p.383

“...nos faltó un mayor espacio teórico-filosófico y crítico, para entrar a operar con profundidad en el “desde donde” y en la naturaleza de esa cotidianidad histórico situacional de la cual hablamos. Creo que, en parte, este hecho le valió a la filosofía latinoamericana la acusación, con alguna razón, de ser un sociologismo disfrazado con un cierto ropaje filosófico. Pero la crítica es, en algún sentido, exagerada”⁵².

Por otra parte, analiza Salazar, que la pregunta por el “para qué”, por la finalidad del proceso, tenía como respuesta común, la necesidad de la liberación y que aunque, los autores vistos, Salazar Bondy y Zea, de alguna manera ya habían incursionado en ese problema, fue con Enrique Dussel, sobre todo a partir de la publicación de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, que se tematizó filosóficamente, debido a su manejo erudito de la tradición filosófica clásica. El abordaje crítico de autores como Descartes, Heidegger, Ricoeur, Gadamer, Foucault, Levinas, Zubiri, Girardi, Mounier, permitirá a la obra de Dussel realizar lo que Miró Quesada llamó la “recuperación anabásica”.

Con el recurso a la tradición clásica de la filosofía, se elaborará por parte del grupo de Santo Tomás, el discurso filosófico de la liberación desde distintas perspectivas. Uno de los problemas correlativos fue el de la superación de la subjetividad moderna, acusada de ontológica, para dar paso a una metafísica esencialmente antropológica que debía fundamentarse en el “otro” como exterioridad. Con la superación del horizonte ontológico de la modernidad, se intentaba rebasar la racionalidad de la dependencia y la opresión y lograr la racionalización del deseo de liberación, como puede encontrarse en el trabajo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, del mismo Roberto Salazar.

⁵² Ibid. p. 386

El problema, en términos de Dussel, planteaba la oposición entre la filosofía europea y la filosofía latinoamericana. La primera, totalizante, alienante, que funda los entes como posibilidades ónticas, justificadora del imperio, que se expresa como ideología, “es la subjetividad moderna que arranca con Descartes y que termina con Levinas, incluyendo a Heidegger, Husserl y Ricoeur. La metafísica como horizonte antropológico, es el horizonte de la alteridad, de la exterioridad, del otro, que se expresa como voluntad de servicio y no de dominación. La filosofía legitimante de dicha apertura, sería la filosofía latinoamericana”⁵³ que instauraría el horizonte de la liberación.

A través del análisis de las obras de Jaime Rubio A., Germán Marquínez y Luis José González, Salazar descubre la apropiación que estos hicieron del esquema dusseliano con la mediación del lenguaje y las categorías de autores como Ricoeur y Gadamer, Zubiri y Mounier, desde la hermenéutica, la metafísica y la ética respectivamente. La intencionalidad del autor es crítica en cuanto ha planteado la simplicidad del esquema utilizado y la docilidad con que fue asumido, aunque advierte sobre momentos críticos por parte de algunos de los autores.

“Con relación al uso de esquemas y categorías...faltó un mayor trabajo de fundamentación crítica. Tal vez porque el recurso a los esquemas dusselianos condicionó notablemente la búsqueda de perspectivas quizá mucho más fecundas. Este hecho fue vislumbrado en el mismo proceso”⁵⁴.

Al realizar el balance de diez años de actividad filosófica, Salazar distingue tres momentos diferentes:

⁵³ Ibid. p.391

⁵⁴ Ibid. p.413

“...el romanticismo retórico y maniqueo de la primera fase; el intercambio y el diálogo con otros representantes de la filosofía latinoamericana y con otras tendencias a través de los Congresos, en la segunda fase; y... la necesaria autocrítica de lo pensado en esta tercera fase”.

A partir de este momento su reflexión tiene un carácter prospectivo:

“Y es a partir de la reconstitución y reorganización de las categorías utilizadas como podemos entrar ya, creo, en una fase más creativa. Si reconocemos que hemos tenido muchos equívocos, hemos de admitir también que ha habido aciertos. El hecho mismo de la identificación de los equívocos creo que nos coloca en una genuina actitud filosófica...Porque nos hemos equivocado en muchas cosas, es por lo que permanecemos aún en el campo de la filosofía...La verdad hay que construirla, hay que buscarla, hay que hacerla...”⁵⁵.

Asegura refiriéndose al futuro del proyecto filosófico del grupo, que se “están desplegando contactos con otras fuentes de pensamiento como mediaciones necesarias para seguir implementando en términos filosóficos esa intencionalidad originaria de la articulación filosófica con la liberación” y más adelante lo reafirma: “La intencionalidad fundamental, es decir, el interés centrado en la articulación, sigue siendo postulado como necesidad”⁵⁶. Pero ahora plantea un proyecto complementario, por lo menos para algunos miembros del grupo: es acoger la propuesta de Daniel Herrera⁵⁷ de hacer la crítica de la razón latinoamericana, en el

⁵⁵ Ibid. p.414

⁵⁶ Ibid. p.414

⁵⁷ HERRERA, Daniel. “Ser y quehacer de la Facultad de Filosofía” En: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, (26) (1986) p.15-20

sentido de retomar la racionalidad desde “todos los modos mediante los cuales la realidad se hace presente a la conciencia y la conciencia a la realidad”⁵⁸. Y añade Salazar que después de haber hecho la crítica a la situación y haber insistido en la crítica de la racionalidad de la subjetividad moderna y posmoderna y de haber adoptado horizontes y mediaciones para expresar las propias experiencias, “Quizá sea la re-categorización el proyecto más inmediato que tengamos que enfrentar para poder re-conducir todo el proceso anterior. Quizá en este mismo proceso de re-organización, re-ordenamiento y re-pensamiento de las categorías, el diálogo con la tradición y con el momento presente se nos reporte con mucha mayor profundidad y sea más fructífero. Más fecundo en tanto la crítica parta del delineamiento de la lógica de nuestra razón y de nuestras experiencias totales”⁵⁹. Considera, finalmente, que la pregunta de Herrera “¿No será que hemos sido incapaces de elaborar las categorías que podrían expresar, aunque sea limitadamente, la riqueza de nuestra realidad?”⁶⁰, tiene una validez de programa, o de hecho, forma parte de la búsqueda que supone el proyecto emprendido.

Como podemos darnos cuenta, el tema de la Historia de las Ideas como tal no fue evaluado explícitamente en este balance, sin embargo encontramos varias referencias que nos pueden acercar a la comprensión que el grupo desarrolló en torno al tema y a su práctica. En primer lugar, la conexión interna existente entre el proyecto de la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación y la Historia de las Ideas como historia de la filosofía, que asumió el grupo a través de su recepción de los filósofos latinoamericanos. En este sentido es importante recordar cómo Leopoldo Zea encuentra sus argumentos a favor de la circunscripción antropológica, en el recurso a la historia del pensamiento latinoamericano en la cual descubre que las ideas adoptadas a partir de la

⁵⁸ Ibid. p.20

⁵⁹ SALAZAR, R. Op. Cit. p.415

⁶⁰ HERRERA, D. Op. Cit. p.20

tradición occidental, han operado una segunda colonización, porque han creado en el latinoamericano, la conciencia de “ser otro”, concebido como imitación: ser como el europeo, el norteamericano, etc. El papel de una filosofía auténtica, está ligado al análisis permanente de su historia; ésta nos permite comprendernos, tener una clara percepción de lo que nos caracteriza como pueblos, saber qué es lo que nos hace ser lo que somos hasta poder hablar de nosotros en la historia. De ahí que sea importante mirar hacia el pasado y recuperar la historia de sus ideas, pero concebidas como situadas en el contexto del cual emergen.

En segundo lugar, cabe destacar la consideración que hacía Rubio Angulo de la filosofía como reflexión concreta, capaz de dar cuenta del ser latinoamericano, mediante la interpretación de los signos y los símbolos presentes en todas las producciones de la cultura.

En tercer lugar, desde la óptica de la metafísica, Marquínez afirma la preponderancia de la realidad como único punto de partida que permite establecer desde nosotros mismos el sentido de nuestra historia y de nuestra cultura, es decir, de nuestro ser. Para lograrlo es necesaria la reconstrucción de una historia a partir de los documentos y monumentos que dan cuenta de ese ser que se manifiesta.

En cuarto lugar, el mismo Salazar afirma, que el interés de lo latinoamericano, más que en lo geográfico, se centró en lo histórico-cultural, en el sentido de la búsqueda de una conciencia filosófica de los acontecimientos históricos y que todos los integrantes del grupo, fuera cual fuere su objeto de indagación, tuvieron la pretensión del hallazgo de una conciencia filosófica de los acontecimientos históricos al interior de la cultura latinoamericana.

También, asegura Salazar que al tiempo con el recurso a la tradición clásica de la filosofía, el proyecto filosófico de Santo Tomás se encaminó al estudio y recuperación del pasado filosófico latinoamericano en el que Zea tuvo incidencia teórica, como ya lo hemos dicho. Esto explica, según el autor, el por qué de la fundación de una Maestría en filosofía de la problemática latinoamericana. La preocupación por la recuperación del pasado filosófico colombiano, se concretó igualmente en la creación del centro de Investigaciones dedicado al rastreo de las ideas filosóficas en Colombia.

Sobre la importancia de la Historia de las Ideas para el proyecto de Santo Tomás, afirma Salazar que, "...en el proceso de enraizamiento en la tradición, el grupo ha puesto de presente la necesidad del estudio anabásico del pensamiento latinoamericano y colombiano"⁶¹ y asegura que en este campo se han hecho aportes muy importantes.

Se podría decir que la justificación y el marco teórico de la historia de las ideas filosóficas como se concibieron a nivel latinoamericano y desde el Grupo de Bogotá, quedan bien definidos; no así el marco metodológico que, en el fondo, también plantea problemas relativos a la teoría que lo inspira.

El trabajo continuo en la investigación historiográfica y hermenéutica del desarrollo filosófico en Colombia, planteó la necesidad de aclarar, las diferentes formas de historiar las ideas, dando origen al libro *Modos fundamentales de historiar las ideas*, al cual se hace una referencia a continuación.

El libro "Modos Fundamentales de historiar las ideas", escrito en 1996, representa un momento de mayor madurez y aparece como la respuesta

⁶¹ SALAZAR R., Op. Cit. p.414

a la necesidad sentida en la facultad de Filosofía, por aclarar algunas nociones y temas recurrentes en las propuestas investigativas, que sin embargo no contaban con el suficiente respaldo teórico y documental.

En la presentación del documento *Ideas y Mentalidades*⁶² se dice que la Historia de las Ideas tiene un carácter bifronte, ya que por un lado estudia las ideas y por otro presta atención a las circunstancias en que fueron pensadas, lo que permite abrir un nuevo campo de investigación interdisciplinar entre la filosofía y las ciencias sociales. Los filósofos tienden a pensar que la Historia de las Ideas es una especie de subproducto de la Historia de la filosofía, propio de los pueblos filosóficamente subdesarrollados que, a falta de verdaderos filósofos, afirman y a veces inflan la importancias de sus intelectuales o pensadores, mientras que a los historiadores les parece que es una forma ideológica o deformada de historiar los hechos, que son la verdadera substancia del acontecer histórico.

Las ideas y la historia de la filosofía, las ideas y la historia de las ideas, y las ideas y la historia de las mentalidades, son tres formas fundamentales para abordar el análisis de las ideas y por tanto “tres campos teóricos y metodológicos que conllevan cada uno sus propios presupuestos, sus propias intencionalidades, objetos y perspectivas específicas”⁶³

En cuanto a la primera de ellas cabe destacar que la historia de la filosofía se preocupa de la totalidad de las ideas. Lo que hace que sea la historia de la filosofía la que determine el camino del estudio de las ideas. De ello que los historiadores den importancia a la filosofía y cómo ésta se

⁶² MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, RODRÍGUEZ ALBARRACÍN, Eudoro y NIÑO MESA, Fideligno. *Modos Fundamentales de historiar las ideas*. BOGOTÁ: Editorial El Buho, 1996. p. 4.

⁶³ Ibid. p. 8.

relaciona con los desarrollos sociales y culturales. Lo histórico siempre está permeado por el interés filosófico.

“La primera condición de posibilidad de una historia de las ideas filosóficas es que la verdad filosófica sea radicalmente histórica, que avance y se auto-comprenda como esfuerzo permanente de una intelección de la verdad que nunca se expresa y se materializa de un modo total y definitivo; conciencia de la historicidad de la realidad y del hombre y, por tanto, de la adquisición y posesión de la verdad”⁶⁴.

Dos funciones tiene el historiador de las ideas: una interpretativa, en donde realiza sus aproximaciones valorativas; y otra reconstructiva, en donde su esfuerzo debe ser independiente de su postura filosófica, ya que aquí se involucra lo referente a métodos históricos, seriedad y autenticidad de las fuentes y demás, así como dejar abierta la posibilidad para que otros se acerquen a su investigación y creen sus propios análisis.

La segunda forma mencionada por Eudoro Rodríguez Albarracín es la referente a “Las ideas y la historia de las ideas”. Comienza diciendo que desde Hegel se ha relacionado la historia de las ideas con la historia de la filosofía, pero ambas tienen un objeto y una intencionalidad diferente, al punto que la historia de las ideas se ha convertido en una nueva disciplina, en donde las ideas filosóficas no se agotan en su textura abstracta y formal, sino que además y principalmente éstas son reacciones concretas a circunstancias peculiares de la vida, según Ortega y Gasset⁶⁵.

⁶⁴ Ibid. p. 9.

⁶⁵ Ibid. p. 13.

Todas las ideas son cambiantes y están sujetas a diferentes interpretaciones y tienen una relación directa con el entorno en que se dan (tiempo y espacio).

Ortega y Gasset distingue entre el nivel de las ideas - creencias o ideas colectivas, que constituyen la base de nuestra vida y de nuestro estar en el mundo concreto de la vida; y el de las ideas - ocurrencias que son aquellas que se nos ocurren y a las que recurrimos para entender algo. Lo anterior implica entender, entonces, al hombre, como un ser de doble realidad en su nivel ideativo: el primero consciente (racional, de polémicas y teorías) y el segundo inconsciente (de creencias, de supuestos básicos).

Con la historia de las ideas, cuyo campo de acción es bien amplio (asume todas las ideas científicas, literarias, jurídicas, políticas, y muchas más), las producciones menores centran la atención en el grado real de incidencia y eficacia histórica de una época, característica que la diferencia de la historia de la filosofía. Esto explica que la historia de las ideas, un nuevo campo teórico y metódico de analizar las ideas, no esté totalmente claro y delimitado, sino en contraposición permanente con el objeto, función y razón de ser de la historia de la filosofía. Al historiador de las ideas no le preocupa en sí la verdad de las ideas y su vigencia, sino recoger todo lo que subyace a todas las ideas en su génesis contextual, existencial, histórica y cultural. Al contrario de la historia de la filosofía, su interés desborda el marco de los grandes genios y personalidades para captar la dinámica de grandes grupos y clases sociales⁶⁶.

Plantea el profesor Rodríguez Albarracín en el apartado “La idea y la historia de las ideas”⁶⁷ cuatro tipos de relaciones, así: a) entre las ideas y la sociedad, donde las primeras constituyen un elemento real de la

⁶⁶ Ibid. p. 14 y 15

⁶⁷ Ibid. p. 16 a 22

estructura total de la sociedad y se originan como mecanismo propio del hombre para dar explicación y sentido a las condiciones materiales de su existencia; b) entre el mundo de las ideas y la cultura, pues es a partir de ésta que el hombre obtiene todas las ideas y valores para sus propios razonamientos; c) entre la dinámica de las ideas y la dinámica de la personalidad, ya que la historia de las ideas excede el mundo de lo racional y lo consciente. Las ideas son aspectos de la personalidad y de los procesos psíquicos que se dan en el inconsciente; y d) la constitutiva entre las ideas y la intelección del propio mundo histórico, en cuanto que la historia posibilita las formas de entender y estudiar las ideas, así como sus presupuestos epistemológicos.

Finalmente en cuanto a “Las ideas y la historia de las mentalidades”⁶⁸, se destaca que la historia de las mentalidades es un campo especializado de la historia social y que tiene una estrecha relación con la historia de las ideas, “ya no centra su objeto de atención en los grandes productos y elaboraciones del espíritu objetivo, sino que se preocupa de los aspectos concretos de la vida cotidiana de los grandes grupos humanos”. Es el paso de la investigación de lo particular a lo colectivo. Sus estudios se basan, no propiamente en las ideas, sino en las actitudes y comportamientos colectivos, por ejemplo, en lo familiar y social.

Para Germán Marquínez Argote⁶⁹ la historia de las ideas en el medio hispano-americano se ha venido imponiendo en las últimas décadas, estudiando los procesos ideológicos que han tenido que ver con el desarrollo económico, la formación social y los cambios institucionales. Además, afirma que “la producción de las ideas no ha sido en el pasado, y tampoco lo es ahora, monopolio de los grandes filósofos, aquellos que

⁶⁸ Ibid. p. 23

⁶⁹ En “Aportes de Zubiri a la historia de las mentalidades”, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana No. 62-62, 1995, p.103.

pertenecen al exclusivo club de la Historia de la Filosofía”. También, que se debe reconocer que en todas las sociedades han existido pensadores que han influido con sus ideas en los acontecimientos al interior de ellas.

Al contrario de la historia de la filosofía, la de las ideas pone su atención en lo que está por fuera de los sistemas filosóficos. Aunque pareciera que son sinónimo historia de las ideas con historia de las mentalidades, entendiendo mentalidad como capacidad, actividad mental, cultura o modo de pensar que caracteriza a una persona, a un pueblo o a una generación y la relación que con ello se establece entre pueblos o generaciones, hay que diferenciarlas, pues la segunda, además de tener en cuenta los eventos trascendentales del mundo, también se hace cargo de lo cotidiano de la vida. No solo se mueve en las ideas, sino entre los comportamientos, actitudes y representaciones compartidas, pues todos estos aspectos son objeto de investigación histórica en cuanto han quedado objetivados, no solamente en forma escrita, sino en cualquier medio documental. Mentalidad para Xavier Zubiri⁷⁰ es “justo la formal habitud concreta de la búsqueda racional”⁷¹

Algo característico de este movimiento de Historia de las Ideas en América es que, a pesar de haber tomado elementos del pensamiento europeo, allí las ideas se utilizaron y aplicaron con originalidad. Es decir que los pensadores nunca se conformaron con imitar o repetir fórmulas. Tuvieron siempre un sello propio con el que pretendieron la creación de una nueva sociedad, justa y libre, y con ello también se dio la posibilidad

⁷⁰ Filósofo español nacido en San Sebastián en 1898 y muerto en Madrid en 1983. Profesor en las universidades de Madrid (1926-1936) y de Barcelona (1940-1942), más tarde regresó a Madrid para dedicarse a la enseñanza privada. La preocupación constante de Zubiri fue restaurar el sentido clásico del saber filosófico, frente al técnico y el científico. En 1962 publicó *Sobre la esencia*, dedicado a cuestiones ontológicas, obra a la que siguió años más tarde la trilogía formada por *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983). En estas obras analiza el modo en que el hombre se enfrenta a la realidad y la aprehende. En 1982 compartió con el investigador Severo Ochoa el Premio Santiago Ramón y Cajal.

⁷¹ Ibid. p. 118

para comprender mejor la cultura y la condición histórica del latinoamericano.

3.3 La crítica a la Historia de las Ideas desde Latinoamérica

El interés por la historia de las ideas y por el trabajo de los historiadores de las ideas filosóficas, ha llevado a algunos pensadores latinoamericanos a expresar sus críticas respecto a los enfoques, los métodos, los supuestos y los mismos contenidos del trabajo realizado. Veamos algunos de ellos.

3.3.1 Javier Sasso: La construcción de la historia desde la Historia de las Ideas

Las investigaciones realizadas por los historiadores de las ideas en América Latina comenzaron por encontrar cuál era la actividad intelectual, en lo político y lo social, desde la época de la colonia, pasando por la emancipación y la independencia, por supuesto por las corrientes filosóficas que rigieron durante cada una de las etapas de la historia latinoamericana desde el siglo XVIII hasta mediados del siglo XX: la escolástica, el positivismo y el romanticismo social y otras.

Es así como en la crítica de Javier Sasso, el objetivo principal es

“formular ciertos reparos de carácter conceptual con respecto a la organización que los historiadores del pensamiento latinoamericano han dado a los materiales que investigan, en especial cuando intentan dar una visión global de dicho pensamiento, ubicar en él su vertiente filosófica o insertar a aquel y

a ésta en el conjunto de la historia y de la cultura latinoamericanas”⁷².

Para él, fue un momento en que la cultura latinoamericana comenzó a manifestar su interés por su pasado, donde el esfuerzo de muchos historiadores se centró en la exhumación de textos, para ordenar el devenir histórico – intelectual latinoamericano. Sasso identifica a la Escolástica como la tendencia filosófica que brindó la arquitectura intelectual del orden antiguo, la que se resquebraja a lo largo del siglo XVIII, por concepciones modernas e ilustradas. Dando paso al Positivismo, una tendencia filosófica que vertebró intelectualmente el orden a lo largo del siglo XIX.

“El periodo intermedio que coincide, en casi toda América Latina, con una marcada inestabilidad, estaría poblado por diversas filosofías, ninguna de las cuales logra cabalmente su cometido cohesionador: ni la ideología de los discípulos de Condillac, ni el utilitarismo de Bentham, ni la escuela escocesa del sentido común, ni siquiera el más exitoso espiritualismo ecléctico que conoce su apogeo universitario en el tercer cuarto del siglo. El novecientos trae consigo un programa de superación del positivismo sobre cuyo sentido, alcance y límites se ofrecen versiones divergentes: desde la que ve ahí los comienzos de una búsqueda de la identidad, hasta la que encuentra en él un primer intento por apropiarse de la tradición filosófica, a la que hasta ese entonces no se habría auténticamente comprendido”⁷³

⁷² SASSO, Javier. La filosofía Latinoamericana y las construcciones de su historia. Venezuela: Cátedra UNESCO de Filosofía, Embajada de España, 1998. p. 2

⁷³ Ibid. p. 3

Para Sasso, la Historia de las Ideas se debe asimilar a la historia de la institución universitaria. Para ello bastaría con observar las obras de Zea sobre el Positivismo en México, las de Roig acerca de la segunda mitad del siglo XIX argentino, o las de Ardao sobre la evolución de la filosofía y la conciencia intelectual en Uruguay.

Sasso sostiene que

“la relación entre literatura y pensamiento filosófico es uno de los temas insoslayables de toda historia latinoamericana de las ideas, y que el estudio de estas relaciones plantea problemas conceptuales de importancia”, y que “una de las coyunturas más propicias para ese estudio se encuentra en la relación que el modernismo literario tuvo con el fenómeno de la superación del Positivismo que coetáneamente se hallaba en curso”⁷⁴.

También, propone que es mucho menos oneroso hacerse cargo de la fragmentación de las historias, que de la narrativa unificada que se ha construido; que renunciar al papel rector del plano filosófico, para nada significa que él carezca de relevancia en la trama correspondiente de por lo menos algunas de las historias concretas; y que quien desee practicar el arte de historiar ideas debe centrarse resueltamente alrededor de las prácticas discursivas.

3.3.2 Raúl Fornet-Betancourt: crítica desde la interculturalidad y la cultura como base de una Filosofía Latinoamericana

En los esfuerzos por crear un modelo de filosofía latinoamericana se debe destacar una propuesta que ha empezado a tomar fuerza desde

⁷⁴ Ibid. p. 48

1989, realizada por el cubano Raúl Fornet-Betancourt⁷⁵, quien pretende hacer ver que las culturas mismas son agentes de filosofía, no es filosofar acerca de las culturas sino a partir de ellas.

En su texto “Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual”, Fornet-Betancourt no solo presenta las bases de lo que podría ser esta forma filosófica, sino que critica las posiciones filosóficas de Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone y Luis Villoro, sobre todo respecto a sus posiciones a partir del V Centenario del Descubrimiento de América en 1992.

⁷⁵ Nació en 1946 Holguín (Cuba). Reside en Alemania desde 1972. Es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca y doctor en Filosofía con la especialidad en Lingüística y Teología por la Universidad de Aachen. Es miembro activo de la Sociedad Europea de la Cultura, la Sociedad Filosófica de Lovaina, la Sociedad Filosófica Intercultural, la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL, México), la Sociedad de Hispanismo Filosófico (Madrid), de la Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerikaforschung (ADLAF, Alemania) y de la Sociedad de Filosofía Intercultural (Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie). Es profesor de la Universidad de Bremen y Aachen, y profesor invitado de la Universidad Pontificia de México y de la Universidad Unisinos en São Leopoldo (Brasil). Es Director de la Sección de América Latina en el Instituto de Misionología: Missio (Aachen). También ha impartido una serie de conferencias y participado en distintos Congresos Internacionales de universidades en América Latina, Norteamérica y Europa.

Es uno de los representantes más destacados de la Filosofía de la Liberación. Pero además su perspectiva original entronca con todas aquellas tradiciones libertadoras arraigadas en otras culturas, tanto de origen europeo como africano o asiático.

Su quehacer filosófico se orienta a partir de dos direcciones principales: primero, la de potenciar la Filosofía de la Liberación como un modelo de Filosofía Intercultural - modelo que cobra mayor fuerza desde 1989 -, de la que es considerado uno de sus pioneros. Segundo, el esfuerzo de centrar la reflexión ético-política de esta Filosofía de la Liberación Intercultural en el contexto actual, que se caracteriza por la acuciante problemática del conflicto Norte-Sur. Y el doble objetivo, que tal filosofía pueda erigirse como una propuesta alternativa frente a la Globalización mundial. Así como insertarse en el espacio y entre el público con miras a incidir en la formación de un mundo y la realidad, a través de su función crítica de transformación. Subyace el interés de mostrar una perspectiva de la filosofía, que sepa y pueda filosofar a la altura de las complejas y diversas exigencias de todas las culturas y mantener en pie el cuestionamiento sobre el derecho legítimo de globalizar la diversidad cultural.

Manifiesta que nuestro continente tiene que asumir de inmediato una autocrítica de lo que ha sido la tarea de filosofar, hacer un diálogo con su historia desde distintas perspectivas, pero haciendo hincapié en la interculturalidad, entendiendo ésta no como entidades espiritualizadas y cerradas, sino como la disposición por la que el ser humano se capacita para vivir sus referencias identitarias en relación con los llamados “otros”, compartiéndolas en convivencia con ellos.

Interculturalidad es “experiencia, vivencia de la impropiedad de los nombres propios con que nombramos las cosas. Es la experiencia de que nuestras prácticas culturales deben ser también prácticas de traducción”⁷⁶. En su libro Fornet-Betancourt reserva el nombre de filosofía latinoamericana a aquellas formas de filosofar en América Latina que hacen de la filosofía una tarea de reflexión contextual.

Un referente de Fornet-Betancourt es Juan Bautista Alberdi⁷⁷, quien designó con el nombre de filosofía americana a la práctica que toma como fundamento el contexto histórico de los países latinoamericanos. Destaca también que para ese desarrollo hubo aportes del socialismo positivo, el

⁷⁶ FORNET-BETANCOURT, Raúl. Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. Editorial Trotta. Madrid. 2004. p. 15

⁷⁷ Nació en Tucumán el 20 de agosto de 1810. Era hijo del comerciante vizcaíno don Salvador Alberdi, entusiasta lector de Rousseau y amigo de Belgrano, quién más de una vez sentó al niño sobre sus rodillas. La madre, doña Josefa Aráoz, pertenecía a una antigua familia criolla.

En la Universidad acredita sobresalientes aptitudes en filosofía. Cursa derecho en Buenos Aires y en Córdoba; termina la carrera en 1838. Sus primeros trabajos de publicista se refieren a la música (1832). En 1837 edita su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, donde ya se hace presente una mentalidad fuerte. En 1837 dirige *La Moda*, ágil periódico de aguda crítica y amigo de la música, arte al que Alberdi brinda varias composiciones. Sus Obras completas llenan ocho gruesos volúmenes y las Póstumas, dieciséis. Entre las últimas se cuenta El crimen de la guerra, escrita en 1870 y vertida al inglés, libro monumental, de perenne vitalidad, que con las Bases harían la reputación de los más altos pensadores europeos y norteamericanos del siglo XIX.

marxismo indoamericano de José Carlos Mariátegui⁷⁸ y de la filosofía de lo mexicano de Samuel Ramos⁷⁹. Pero es tan solo a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando el proyecto de filosofía latinoamericana logra hacer progresos definitivos, sobretodo con la obra de Leopoldo Zea, sin desconocer el trabajo Arturo Ardao, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Augusto Salazar Boundy y Luis Villoro, entre otros, así como el aporte de la filosofía latinoamericana de la liberación.

Fornet-Betancourt crítica no el proyecto como tal de la filosofía latinoamericana sino las deficiencias en la realización del mismo pues cree que “la filosofía latinoamericana no ha sabido llevar el proceso de contextualización y de diálogo con la historia y la cultura latinoamericanas... y la incoherencia del detenimiento de un proceso cuya

⁷⁸ Nació en Moquegua, Perú, el 16 de julio de 1894. A partir de 1914 trabajó como redactor en el periódico La Prensa y colaboró en otros más. Cultivó varios géneros literarios y en 1919 creó el diario La Razón desde donde apoyo la Reforma Universitaria y las luchas obreras. Viajó por Europa gracias a una beca y regresó a Perú en marzo de 1923. Colaboró en diversos diarios y ejerció como profesor en la Universidad Popular González Prada. En 1924, debido a una antigua lesión, le fue amputada una pierna. Fundó la revista Amauta en 1926 y sufrió cárceles y prisión domiciliaria en 1927 durante el proceso contra los comunistas. En 1928 rompió con el APRA, fundó el Partido Socialista, la revista proletaria Labor y publicó sus Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Un año más tarde, fundó la Confederación de Trabajadores de Perú. Murió en Lima el 16 de abril de 1930.

⁷⁹ Nació en Zitácuaro, Mich., en 1897; murió en la ciudad de México en 1959. En 1909 ingresó al Colegio de San Nicolás de Hidalgo. Allí publicó sus primeras páginas en la revista estudiantil Flor de Loto. En 1915 empezó a estudiar filosofía, bajo la inspiración de su maestro el doctor José Torres. Cursó el primer año de la carrera de medicina en Morelia y en 1917 pasó a la ciudad de México, donde llevó el segundo y el tercero en la Escuela Médico Militar. En 1919 se mudó a la Facultad de Altos Estudios. Enseñó introducción a la filosofía en la Escuela nacional Preparatoria y lógica y ética en la Nacional de Maestros. Se especializó en la Sorbona, en el Collège de France y en la Universidad de Roma. A su regreso continuó sus labores docentes y fue jefe de Extensión Universitaria, director de Cooperación Intelectual y oficial mayor de la Secretaría de Educación Pública. Doctor en filosofía (1944) por la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigió la Facultad de Filosofía y Letras (1944-1952) y fue coordinador de Humanidades y maestros de carrera. Fue miembro de El Colegio Nacional desde el 8 de julio de 1952. Suscitó las preocupaciones sobre la ontología del mexicano y consagro preferente atención a los temas relacionados con la estética. Destacan entre sus obras: Hipótesis (1928), El caso Stravinsky (1929), El perfil del hombre y la cultura en México (1934), Ensayo sobre Diego Rivera (1935), Más allá de la moral de Kant (1938), Hacia un nuevo humanismo (1940), Veinte años de educación en México (1951), La filosofía de la vida artística (1955), El problema del a priori y la experiencia y las relaciones entre la filosofía y la ciencia (1955) y Nuevo ensayo sobre Diego Rivera (1958).

dinámica de transformación conduce de por sí a una radical apertura intercultural”⁸⁰. Asegura que el encuentro entre filosofía y cultura ha sido limitado e insuficiente, y da cuatro razones para ello: 1) el uso colonizado de la inteligencia, que se intentó superar con la llamada emancipación mental del siglo XIX; 2) la opción de facto por una visión civilizatoria tributaria del proyecto de la modernidad centroeuropea que se encarna, entre otras cosas, en los programas de educación nacional; 3) el hecho de que la filosofía latinoamericana conoce solo dos lenguas de trabajo: el español y el portugués. Las otras lenguas que se hablan en América Latina no hablan en la filosofía latinoamericana; y 4) que el proyecto de filosofía latinoamericana se ha centrado preferencialmente en la tendencia de reducir la realidad cultural de América Latina al mundo cultural definido por la llamada cultura mestiza. Esa cultura es, ciertamente, latinoamericana, pero no se puede olvidar que no toda América Latina es mestiza y que la cultura mestiza, el mestizaje cultural latinoamericano, por tanto, no es expresión suficiente de la diversidad cultural de América Latina.

Entonces, no puede ser referente únicamente la cultura dominante (mestizos – criollos), ni tampoco una cultura machista excluyente que parece solo reconocer a patriarcas y fundadores. A América Latina le falta todavía carácter cultural.

Propone que se debe realizar una convocatoria al diálogo, la comunicación y la interacción entre la inteligencia crítica de América Latina, lo que podría ayudar a encontrarnos en un esfuerzo común y a trabajar mancomunadamente a favor de un quehacer filosófico más

⁸⁰ FORNET-BETANCOURT, Raúl. Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. Editorial Trotta. Madrid. 2004. p. 21

conforme con las formas y contextos de Abya Yala⁸¹. Para eso sugiere algunas pistas de trabajo⁸²:

a) Recuperar las formas alternativas en las que se ha expresado el pensamiento en América Latina, línea abierta por A. Roig, pero “no solo una ampliación interdisciplinar que recupere las manifestaciones del pensamiento latinoamericano en el teatro, la música, la literatura o el cine, sino que significaría ir justamente más allá de los esquemas heredados del orden hegemónico del saber con sus tradicionales divisiones disciplinares para abrir la búsqueda de ideas filosóficas en nuestra historia a las visiones y saberes que han transmitido a su manera otras tradiciones.

Rehacer interculturalmente la historia de las ideas (filosóficas) en nuestro continente significa trabajar por la manifestación de la interculturalidad en la historia intelectual de América Latina. Se trata de ampliar el horizonte de la historia de las ideas que se ha

⁸¹ FUNDACIÓN ABYA YALA. Abya Yala es el nombre con el que el pueblo Kuna de Panamá nombró al continente que ahora se llama América. Hoy día esta palabra se ha convertido en un concepto universal para los Pueblos Indígenas del subcontinente llamado Latinoamérica y otorga sentido de unidad y de pertenencia.

II CUMBRE CONTINENTAL DE LOS PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS DE ABYA YALA, Declaración de Kito. [En línea] “Somos pueblos originarios de Abya Yala. Nuestros antepasados, nuestros abuelos nos enseñaron a amar y venerar nuestra fecunda Pacha Mama, a convivir en armonía y libertad con los seres naturales y espirituales que en ella existen. Las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales que tenemos, son herencia de nuestros antepasados y son la base para la construcción de nuestro futuro. Los valles y las pampas, las selvas y los desiertos, los cerros y los nevados, los mares y los ríos, el águila y el cóndor, el quetzal y el colibrí, el puma y el jaguar, han sido testigos de nuestros sistemas socio políticos colectivos basados en la sustentabilidad humana y ambiental. Fuimos despojados de nuestros territorios originales por los colonizadores y los estados nacionales; divididos para garantizar el control político y empujados a lugares inhóspitos. Los territorios que hoy habitamos se caracterizan por la conservación de la biodiversidad y existencia de recursos naturales que son ambicionados por las multinacionales por lo que nuevamente estamos sufriendo el despojo”. Disponible en: <http://www.cumbreindigenabyayala.org/>. [Consultado en Agosto 20 de 2008]

⁸² Ibid. pp. 108 – 120

cultivado hasta el presente. Rehacer sus medidas y dimensiones. Es entrar en diálogo con las memorias que nos recuerdan que cada una de ellas es una historia propia.

La principal tarea sería impulsar con proyectos concretos la reconfiguración de la historia de las ideas desde todas sus historias alternativas que cuentan las memorias de las culturas de Abya Yala.

b) Fomentar el desarrollo de las filosofías contextuales (sobretudo indígenas y afroamericanas), pero acentuando su elaboración como expresiones de la diversidad cultural con la que convivimos en nuestro presente.

Sería una aportación al diálogo hacia adentro, que debe mantener y cultivar la filosofía latinoamericana, si quiere de verdad que su rostro se transforme y sea el espejo de muchos rostros al mismo tiempo.

c) A nivel institucional habría que fortalecer la crítica de las instituciones educativas y culturales apuntada, entre otros, por Luis Villoro, Diana V. Picotti y Fidel Tubino, pues las facultades de filosofía en América Latina son reflejo de la cultura hegemónica y apuntalan, con metodologías que transmiten y los contenidos que enseñan, la hegemonía cada vez más monocultural de la cultura filosófica dominante.

En un primer momento habría que concretar un plan y estrategia de trabajo para cambiar los planes de estudio y los criterios de reconocimiento académico y de la llamada excelencia académica. Y en un segundo momento, ir más allá de la crítica intercultural de

las instituciones de enseñanza de la cultura hegemónica y comenzar a fundar centros alternativos de reflexión y de comunicación filosóficas.

d) Trabajar por relativizar el peso de la cultura del texto escrito en la práctica de la filosofía en América Latina. De este modo se crearían los vacíos necesarios para redimensionar la cultura filosófica hegemónica, de la cual la filosofía latinoamericana todavía forma parte, con los relatos de las culturas orales y sus formas específicas de generar y transmitir pensamiento para la vida en comunidad.

e) Cultivar activamente el aprendizaje de lenguas de los pueblos autóctonos para quebrar el monopolio lingüístico que ejercen el español y el portugués en la creación, transmisión y difusión de filosofía en América Latina, y encontrar todas las tradiciones de pensamiento que configuran hoy el rostro de Abya Yala.

f) Desarrollar de manera sistémica el intercambio y el diálogo con el pensamiento latino que se elabora desde la experiencia socio-cultural de las comunidades latinoamericanas como población migrante en el contexto de los Estados Unidos de América.

g) Impulsar, al mismo tiempo, el diálogo con las formas pasadas de filosofar, pasadas y presentes, de África, Asia, Oceanía y la Europa reducida por los excesos de su propia modernidad capitalista, para que por ese intercambio a escala mundial entre tradiciones y prácticas de saberes alternativos las filosofías de nuestra América sean una fuerza más de los procesos de intermundialización por los que se busca el equilibrio epistemológico y social, que es necesario en el mundo para que la historia de la humanidad pueda

convertirse en una escuela abierta de recíproca capacidad intercultural.

En América Latina el giro de la filosofía hacia la interculturalidad es hoy una realidad palpable en muchos campos del quehacer filosófico. Este no es un mero programa de futuro sino un proceso real que ya hace camino.

Hablar de interculturalidad o mejor de interculturalización del trabajo filosófico en América Latina tiene su justificación en que es algo que aún está pendiente en el marco de la filosofía latinoamericana.

Con ese interés es que Fornet-Betancourt realiza un planteamiento crítico respecto a lo realizado por destacados filósofos latinoamericanos y toma como punto de partida una colección de textos titulada “500 años después”⁸³, que en 1989 y con motivo de la cercanía del V centenario del descubrimiento recogía las apreciaciones de varios de ellos, pues para esa época se quería hacer una reflexión filosófica y contextualizada de lo ocurrido en 1492.

⁸³ Fue un conjunto de 17 publicaciones realizadas por la Universidad Autónoma de México, referente a diversos temas latinoamericanos: Descubrimiento e identidad latinoamericana, de Leopoldo Zea; Bolívar y el poder, de Gustavo Vargas; Utopías en América Latina, autores varios; Presagio y tópicos del descubrimiento, de Horacio Cerutti; El descubrimiento de la integración latinoamericana, de Carlos Bosch; Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia, de Mario Magallón; Estudios de filosofía latinoamericana, Raúl Fornet; Descubrimiento y conquista de América. Temas para su estudio, de Ernesto de la Torre; El descubrimiento americano en la historia de los Estados Unidos de América, de Alicia Mayer; La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos, de Héctor Alfaro; Estudios de cultura colonial hispanoamericana, de Elisa Vargas; El buen salvaje y el caníbal, de Sofía Reding; Latinoamérica, variaciones sobre un mismo tema, de Beatriz Ruíz; El pensamiento de Francisco Morazán, de Adalberto Santana; América Latina y latinidad, de Arturo Ardao; El regreso de las carabelas, de Leopoldo Zea; Sexo y conquista, de María Aracelli Barbosa.

Respecto a Leopoldo Zea dice que aunque en un principio denunció el

“eurocentrismo que trasluce la categoría del descubrimiento, sus escritos posteriores a este respecto no dejan duda de que para él la conmemoración de los 500 años de historia común no es una ocasión para recoger el desafío de un diálogo (intercultural) hacia adentro de América Latina sino ante todo la oportunidad histórica de trabajar por la reconciliación de la comunicad iberoamericana”⁸⁴.

Leopoldo Zea percibe 1992 como una situación histórica favorable para forzar la dinámica de desarrollo del proceso de mestizaje de ese único mundo latinoamericano en el que el indio y el afroamericano tienen que ser asimilados. Por eso no puede entender el reto intercultural que plantean esos pueblos. Para él no existe el indígena pues considera que la conquista lo ha vencido, proceso además apoyado por la mexicanización que es un proyecto mestizo de nación en donde sus derechos ya no son los de su etnia, sino los del mexicano.

Fornet-Betancourt le reconoce a Zea haber tenido un cambio en su posición filosófica a partir de 1992, pues su discurso latinoamericanista (que acentuaba la diferencia entre América Latina frente a España y a Europa) era sustituido por un discurso iberoamericanista preocupado por subrayar la comunidad de origen y destino entre América Latina e Iberia. “Eso no es apertura al intercultural sino un programa de reconciliación entre América Latina y la Europa Romántica en la herencia de la latinidad.

⁸⁴ Ibid. p. 28

No percibe, por lo tanto, que 1992 es el kairós⁸⁵ del encuentro de muchos mundos en el interior de América Latina”⁸⁶.

Es por eso que considera que en Zea la filosofía latinoamericana continua promoviendo su selectiva y reductora visión de la diversidad cultural de América Latina, sin decidirse a iniciar un proceso de corrección reparadora que la reconcilie, por el diálogo intercultural, con las culturas amerindias y afroamericanas. Por tanto su filosofía no representa ninguna ampliación del horizonte intercultural de la filosofía latinoamericana, pues no dialoga con su diversidad cultural.

Posteriormente Fornet-Betancourt se refiere a Arturo Ardao⁸⁷ de quien considera tiene una posición muy parecida a la de Leopoldo Zea, pues en

⁸⁵ Kairos, según Fornet-Betancourt, es la reconfiguración intercultural que no niega ni la latinidad ni el mestizaje como referencias identitarias, pero que sí los reubica al verlos como parte de un proceso de relaciones y prácticas culturales, y no como la espina dorsal del desarrollo cultural de América Latina.

⁸⁶ Ibid. p. 31

⁸⁷ Nació en 1912, en Barriga Negra, Dpto. de Lavalleja, Uruguay. Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad de la República, Uruguay. Fue Miembro del Consejo Central de la Universidad de la República, Director del Instituto de Filosofía, y Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias. Doctor "Honoris Causa" de la Universidad de la República, Uruguay. Exilado en Venezuela a partir de 1976 (durante la dictadura militar), es Profesor en la Universidad Simón Bolívar de Caracas y actúa como investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Formó parte de la Delegación del Uruguay en la Asamblea de UNESCO (Paris, 1958) y de la Delegación de la Universidad de la República por Convenio con UNESCO (Paris, 1967). En 1937 aparece su primer libro "Vida de Basilio Araújo", del que es coautor con el maestro Julio Castro, prologado por Carlos Quijano - Editorial Acción, Montevideo, Uruguay. En 1939 participa, junto a Carlos Quijano y Julio Castro de la fundación del semanario Marcha, en el que colabora durante treinta y seis años, hasta su clausura por la dictadura militar uruguaya. En 1945 inicia, con su libro "Filosofía pre-universitaria en el Uruguay", una investigación sobre la historia de las ideas en el Uruguay. Escrita con estilo preciso y claro, objetiva, documentada y minuciosa, inaugura un campo de investigación hasta ese entonces inexplorado. En 1950 publica "Espiritualismo y Positivismo" - (F.C.E. - México), en 1956 "La filosofía del Uruguay del siglo XX" - (F.C.E. - México), y en 1962 "Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay" - (Universidad de la República - Uruguay). Independientes entre si, conforman, junto a "Filosofía pre-universitaria en el Uruguay", una detallada y objetiva historia de las ideas en el Uruguay hasta mediados del siglo XX. Luego se agregan una infinidad de estudios, algunos reunidos bajo el título "Etapas de la inteligencia uruguaya" (Universidad de la República - 1971 - Uruguay). Sus últimos trabajos se desplazan hacia el ámbito latinoamericano. Entre estos se destaca "España en el origen del nombre América Latina" - Montevideo, 1992.

su discurso no se nota ningún giro diferente al de proyectar a América Latina como región cultural de la romanidad, propuesta que venía haciendo desde la década del sesenta , reduciendo la pluralidad de América Latina a la dualidad cultural sajón – latino, y con base en ello y en el “estudio de las ideas filosóficas (europeas) en América Latina, su concepción de filosofía latinoamericana como filosofía en su curso de constitución como tal alcanza ciertamente grados notables de autenticidad y de autonomía, pero justo como expresión cultural de la herencia latina, esto es, de la adaptación y transformación de la misma en lo que el llama América Latina”⁸⁸

Con lo anterior concluye Fornet-Betancourt respecto a Ardao que sus planteamientos de filosofía latinoamericana nacen y se desarrollan sin diálogo alguno con las culturas autóctonas.

De Arturo Roig⁸⁹ comienza diciendo que éste asume una posición crítica y se distancia de toda interpretación que pretenda presentar 1992 como

⁸⁸ Ibid. p. 33.

⁸⁹ Nació en Mendoza, Argentina, el 16 de julio de 1922. Músico y notable pintor de las gentes, el paisaje y la historia mendocinos. Estudió filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, donde obtuvo su título de grado en 1949. A partir de 1959 se desempeñó como catedrático en la misma Facultad, cargo que debió dejar en 1975, cuando el terrorismo de Estado desatado en la Argentina lo obligó a tomar el camino del exilio. Luego de una estancia en México, donde fue profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México, se radicó en Ecuador; allí se desempeñaría en la Pontificia Universidad Católica, en la Universidad Central y en FLACSO-Quito. Su importante labor como maestro e investigador del pasado intelectual ecuatoriano y latinoamericano le ha sido reconocida en el país andino en muchas ocasiones. Además de ser miembro de la Academia Nacional de la Historia del Ecuador, la Presidencia de la República de ese país lo designó Miembro de la Orden Nacional “Honorato Vázquez” en 1992; también el Ministerio de Educación del Ecuador le otorgó la “Condecoración al Mérito Cultural” en 1993.

En 1984 Roig regresó a Argentina, donde fue restituido en su cargo universitario, del que se jubiló unos años después, e incorporado en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) como Investigador Principal. En tal condición, fue director del Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza (CRICYT) entre los años 1986 y 1989. Posteriormente dirigió el Área de Ciencias Sociales de ese centro regional (1990-1995). Finalmente, fue creador y primer director del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) del CONICET (1995-2002). Desde ese Instituto, Roig realizaría hasta

una fecha que se debe celebrar, denunciando el supuesto encuentro como violencia colonizadora por parte de Europa y convoca a hablar de conquista como un acto de posesión y de imposición y construcción de formas culturales. Fue el autodescubrimiento de la cultura conquistadora como empresa imperial. Esto es lo que para Roig tiene que pensar la filosofía latinoamericana respecto a la situación histórica de 1992, es decir, hacerse cargo de que en 1492 América no fue descubierta y que por tanto, tiene que hacer de la tarea del descubrimiento parte esencial de su trabajo como filosofía justamente latinoamericana.

Pero le critica a Roig que parte de la América Latina mestiza y criolla, la que toma como eje central para enfocar el problema de la identidad cultural de América Latina, desconociendo la alteridad de otras culturas no mestizas. “Este aspecto es revelador pues en él aparece de nuevo en primer plano el fantasma de una América Latina como sujeto del diálogo intercultural con Europa y otras regiones del mundo; un fantasma que oculta que América Latina tiene una deuda de diálogo intercultural consigo misma, tanto en el pasado como en el presente”⁹⁰.

el presente una incansable labor de formación de recursos humanos y de producción científica, que lo iría convirtiendo paulatinamente en una de las figuras más representativas y reconocidas de su tierra natal (Mendoza) y en una prestigiosa personalidad del mundo académico nacional y continental.

Son numerosas las distinciones que ha merecido el trabajo de Roig en los últimos tiempos. En la Argentina, obtuvo en 1996 el “Premio Konex a las cien mejores figuras de la última década de las humanidades argentinas”, por su aporte teórico en el campo de la Ética. Ha sido galardonado con el Doctorado Honoris Causa por las Universidades Nacional Autónoma de Nicaragua (Managua, 1994), Nacional de Río Cuarto (Argentina, 1996) y Nacional del Comahue (Argentina, 2001). Ha sido designado “Profesor Honorario” de la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, 1994) y “Profesor Emérito” de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, 2003). En 1989 la Universidad de Guadalajara (México) publicó en su homenaje el libro Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas, y en 1993 la Universidad de Santo Tomás (Bogotá) le dedicó un número especial de su Revista Análisis (Nº 53-54). Su nombre ha sido incorporado en la Encyclopédie Philosophique Universelle, editada por Presses Universitaires de France.

⁹⁰ Ibid. p. 36

Sin embargo, Roig no se queda en el nivel del historiador de las ideas que se contenta con recuperar una tradición marginada y constatar historiográficamente la preocupación intercultural en el pensamiento filosófico de América Latina. "Al superar este nivel hace de la tradición intercultural silenciada por la cultura académica y por las élites europeizantes un punto de vista legítimo para criticar la filosofía latinoamericana misma"⁹¹.

Reconoce Fornet-Betancourt que Roig entiende la filosofía intercultural como una forma determinada de filosofía, como una especie de etnofilosofía, que, lejos de superar el horizonte abierto por las filosofías de liberación, se inscribe en dicho horizonte justo como una variante de su luz.

"Roig maneja la perspectiva de la interculturalidad como una perspectiva que posibilita una crítica immanente de la historiografía de la filosofía latinoamericana, pero por eso mismo extraña que siga manteniendo por otra parte el discurso de los textos fundacionales, de los textos clásicos de la filosofía latinoamericana, para referirse con ello solo a obras de autores criollos a partir del siglo XVII. Con lo cual excluye las tradiciones y los textos de las culturas autóctonas"⁹².

Continúa Fornet-Betancourt con su crítica, haciendo referencia a Enrique Dussel⁹³, quien plantea desde el punto de vista del "otro", de la víctima,

⁹¹ Ibid. p. 38

⁹² Ibid. p. 40

⁹³ Nació en Mendoza (Argentina), radica desde 1975 en exilio en México (donde adquiere la nacionalidad mexicana). Licenciado en Filosofía (Mendoza, Argentina, 1957), Doctor en Filosofía (Complutense, Madrid, 1959), Licenciado en Ciencias de la Religión (Inst. Católico, París, 1965), Doctor en Historia (La Sorbonne París, 1967), Dr. Honoris Causa (Fribourg, Suiza, 1981) y en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia, 1995). Profesor de Ética (Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa), y en la UNAM (México),

que en 1992 había que hablar de la conmemoración de un enfrentamiento violento entre desiguales, y reclama no una celebración sino de un desagravio histórico al indio americano. Su tesis central muestra el lugar de América en la historia universal de la que se le ha excluido. Para Dussel la opción racional y ética que se debe tomar ante 1992 es la Amerindia, sacándola del encubrimiento eurocéntrico, - y no como Leopoldo Zea que propone una opción criolla y mestiza -, pues desde lo amerindio se pueden encontrar creencias que eran producto de una racionalización altamente conceptualizada y abstracta.

Sin embargo, Dussel presenta un déficit en cuanto a su argumentación desde la interculturalidad, porque a pesar de su esfuerzo por ver con "los ojos del otro", no logra superar el horizonte conceptual de lo que se conoce como filosofía comparada, y depende aún de las referencias identitarias desarrolladas en la tradición filosófica occidental contemporánea.

Crítica de Dussel que "mantiene como paradigmática la cultura filosófica occidental en su vertiente dominante de auto comprensión de la filosofía como un saber técnico, profesional, que, para ser tal, tiene que alcanzar un alto grado de abstracción, de reflexividad y de articulación racional, sin

Coordinador de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL). Profesor invitado por un semestre en las Universidades de Frankfurt, Notre Dame, California State University, Vanderbilt University, Loyola University (Chicago), Duke University, Harvard University (semestre de otoño del 2000), etc.

Autor de más de 50 libros en diferentes lenguas, destacando: Para una ética de la liberación latinoamericana, Filosofía de la Liberación, Ética comunitaria, El último Marx y la liberación latinoamericana, 1492: El encubrimiento del Otro, Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación, Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación, Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión, La Ética de la Liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K.-O.Apel, Beyond Philosophy: History, Marxism, and Liberton Theology, Rowman and Littlefield, Maryland, Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863, Hacia una Filosofía Política Crítica, Desclèe de Brouwer.

olvidar obviamente el dominio del método"⁹⁴. Además, Dussel sacrifica la diversidad de América en aras de un programa político - cultural de unidad popular.

De Luis Villoro⁹⁵ dice Fornet-Betancourt que a partir de 1992 y del levantamiento neozapatista en enero de 1994 presentó un giro en su obra filosófica. Da una reorientación en la dirección de una filosofía ético-política que reconoce la diversidad y las relaciones culturales y políticas de los pueblos y sobre todo a partir del contexto de América Latina.

⁹⁴ Ibid. p. 52

⁹⁵ Nació el 3 de noviembre de 1922 en Barcelona, España, de padres mexicanos. Obtuvo su doctorado en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En 1948 comenzó su labor docente como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras. Ha sido investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas desde 1971. Ha participado en diversas conferencias, coloquios, simposios, etc., tanto a nivel nacional como internacional. Es miembro de El Colegio Nacional desde 1978. En diciembre de 1986, obtuvo el Premio Nacional de Ciencias Sociales, Historia y Filosofía. En 1989 le fue otorgado el Premio Universidad Nacional en Investigación en Humanidades. El 19 de octubre de 1989 fue designado Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Entre sus publicaciones, podemos señalar: Los grandes momentos del indigenismo en México; El proceso ideológico de la revolución de Independencia; Páginas Filosóficas; Signos políticos, y Creer, saber, conocer.

Cabe mencionar algunos de los cargos importantes que ha desempeñado: embajador, Delegado Permanente de México ante la UNESCO en París (1983-87); Secretario de la Rectoría de la UNAM (1961-62); Director de la revista Universidad de México; fundador y coeditor de Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía.

Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Miembro de El Colegio Nacional. Coordinador de Filosofía y Jefe de Estudios Superiores de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. (1967-1972). Director de la División de Humanidades de la UAM Iztapalapa (1974-1978). Miembro de la Junta de Gobierno de la UNAM y de la Junta Directiva de la UNAM (1972-1984). Embajador de México en la U.N.E.S.C.O. (1983-1987). Premio Nacional de Ciencias Sociales, Historia y Filosofía (1986). Autor de varios libros y artículos de filosofía y de historia intelectual, entre ellos destacamos: Volúmen "El conocimiento" en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, España, 1999. "Los linderos de la ética", CIICH, UNAM. México, DF, 1999. "Hacia un nuevo proyecto de nación", Fundación Heberto Castillo, México, 1999. "Los grandes momentos del idigenismo en México", Fondo de Cultura Económica. "El proceso ideológico de la revolución de independencia", S.E.P. "Creer, Saber, Conocer", Siglo XXI. "El pensamiento moderno (Filosofía del Renacimiento)", Fondo de Cultura Económica. "El poder y el valor (Fundamentos de una ética política", Fondo de Cultura Económica. "Estado plural, pluralidad de culturas", Paidós.

Identifica en la obra de Villoro⁹⁶ cuatro momentos: 1) La defensa del derecho de autonomía de los pueblos indígenas, donde pone en relieve el déficit de consenso intercultural. Su defensa del derecho de autonomía de los pueblos indígenas no se queda en el plano abstracto, ni en un reclamo general, sino en términos de una demanda histórica de y para seres humanos históricos; 2) El reconocimiento de los valores de las comunidades indígenas. Se trata de reafirmar el derecho de autogobierno, que es también derecho a una cultura e identidad propia, su forma específica de ver el mundo, de organizar su vida cotidiana, de respetar las relaciones de sus miembros y de éstos con la naturaleza. Además, son pueblos que conservan vivos todavía valores imbuidos de sentido comunitario; 3) El replanteamiento recontextualizante de los (falsos) dilemas peculiaridad – universalidad y autenticidad – enajenación, reconociendo que la tendencia a la universalización de la cultura no ha sido obra de la comunicación racional y libre, sino de la dominación y la violencia; y 4) El planteamiento de perspectivas para una nueva política cultural: La primera, que es el colonialismo y la dominación cultural lo que genera conflicto entre tradición propia e innovación; la segunda, reestructurar las relaciones entre la cultura hegemónica de un país con las culturas minoritarias del mismo.

De esta forma Villoro asume realmente el desafío intercultural. Con él la filosofía latinoamericana ha dado un gran paso en el camino hacia su apertura intercultural.

Sin embargo, le critica que

“desde el punto de vista de crítica intercultural, su planteamiento también presenta ciertas deficiencias o limitaciones, ya que parece

⁹⁶ Ibid. pp. 58 – 68

detenerse a medio camino y no llegar hasta las últimas consecuencias implicadas en la aceptación del desafío de la diversidad cultural como tarea de radical revisión y recreación de nuestros hábitos de pensar y construir cultura”⁹⁷.

Crítica Fornet-Betancourt de Villoro, que éste manifiesta que existen formas de culturas más racionales que otras. Su orientación da la impresión de orientarse preferencialmente en un modelo de racionalidad, del que no se puede decir que sea intercultural, donde se privilegian formas que son reconocibles como occidentales, para discernir y definir lo que puede y debe ser considerado como racional. Al igual que Roig y Dussel, en Villoro el concepto de razón y de racionalidad está demarcado por el horizonte del paradigma occidental.

Si bien existe un esfuerzo y continuado por contextualizar la filosofía en nuestro medio, no se ve en ello que se haya tomado conciencia, en los autores que cita Fornet-Betancourt, que seguirá siendo incompleto y deficiente mientras no se de una apertura de la filosofía a la diversidad cultural que conforma la realidad de los contextos de vida en América Latina.

“Así, por ejemplo, Enrique Dussel insiste en proyectar mundialmente su proyecto filosófico de la filosofía de la liberación en la figura de una ética universal de la vida; Arturo Andrés Roig propone priorizar la reflexión sobre la constitución de la subjetividad latinoamericana a la luz de la categoría de la dignidad humana; Luis Villoro subraya la importancia de fundamentar una nueva ética y Leopoldo Zea resalta como línea de futuro prioritaria la perspectiva orteguiana de pensar en diálogo con las circunstancias y experiencias propias. Proyectos, todos ellos, sin duda,

⁹⁷ Ibid. p. 68

fundamentales para el desarrollo contextual de la filosofía en América Latina, pero que no se hacen cargo todavía de que la diversidad cultural con que los confronta la misma contextualidad del continente, los reta con la tarea prioritaria de rehacer la filosofía latinoamericana desde el diálogo entre todas las culturas que componen la riqueza plural de América Latina”⁹⁸.

En el texto Fornet-Betancourt, cita a otros autores de quienes manifiesta que sí están realmente apropiándose del tema de la interculturalidad para definir un modelo de filosofía latinoamericana. De Dina Picotti dice que su propuesta tiene un sentido ampliamente pertinente, pues se basa en un quehacer filosófico desde la experiencia del sujeto comunitario, Para ella se debe luchar por el reconocimiento efectivo de la aportación real de las culturas autóctonas de nuestra América así como de las culturas afroamericanas al mestizaje latinoamericano; y que hay que ver en realidad como parte esencial de lo anterior, la crítica de las instituciones latinoamericanas en todos los ámbitos de la sociedad.

De Josef Estermann manifiesta que su planteamiento está estrechamente ligado al despertar de la teología india y a clausurar en América Latina la época de la Misión e iniciar la del diálogo interreligioso entre todas las tradiciones sagradas del Abya Yala. Su punto de partida es la afirmación de la diferencia y la reivindicación del pensamiento contextual como forma específica de expresar eso que nombramos (con el vocablo griego) filosofía.

De Diana de Vasllescar dice que es la primera que en América Latina ha vinculado el planteamiento de la filosofía intercultural a la condición

⁹⁸ Ibid. p. 74

femenina no solo de aplicar la categoría filosófica de la interculturalidad al análisis de la situación concreta de las mujeres y sus plurales mundos, sino ensayando además reinterpretar lo intercultural desde las experiencias culturales de la mujer o desde las culturas de la mujer. De modo que se puede decir que su esfuerzo se distingue por el intento de desarrollar la interculturalidad con y desde el feminismo desde y con la interculturalidad.

Cita también a Fernando Ainsa, quien a pesar de ser escritor y ensayista, su obra se puede ver como documentación de la incidencia del desafío teórico de la interculturalidad en el ámbito del pensamiento latinoamericano. En él, el espíritu del análisis intercultural se manifiesta en tres puntos: 1) su comprensión de la cultura como un proceso de migración; 2) su idea de desterritorializar las identidades culturales y las culturas en general; y 3) la importancia que le concede a las interacciones culturales en la constitución de lo que llamamos cultura propia.

Rescata de Ricardo Salas Astrain su preocupación por el campo de la filosofía de la educación, intentando introducir el prisma intercultural como un eje de interpretación y de visión que permite no solo revisar y reordenar los saberes y tareas de la enseñanza o transmisión de los mismos, sino incluso replantear el tema del mismo ideal del conocimiento en el trabajo pedagógico de la formación de profesores de enseñanza media.

Y finalmente de Fidel Tubino dice que éste reclama liberar en discurso intercultural, mejor dicho, el asunto mismo de la interculturalidad, de los estrechos límites en que lo ha encapsulado la pedagogía de la educación bilingüe y aboga incluso por una despedagogización de la interculturalidad, para poder ampliar su radio de acción, su significado y sus posibilidades de incidencia en la esfera política. También, concentra

su esfuerzo en la tarea de repensar y recrear la idea de la democracia desde la interculturalidad como alternativa ético – política. Tubito presenta la interculturalidad como un proyecto que, a diferencia del multiculturalismo, busca la interacción dialógica y la transformación mutua de las diferencias e identidades.

3.3.3 Horacio Cerutti: La Filosofía de la Liberación

Es necesario, desde el análisis que hace Horacio Cerutti Guldberg, hablar un poco más respecto a la filosofía de la liberación latinoamericana. Él identifica de ella algunos rasgos comunes a partir de diferentes corrientes que de ella existen, tales como, que con ella se pretendía crear una auténtica filosofía de América Latina, acabar con su dependencia, realizar una crítica de su situación de pobreza y opresión, y reconocer que este es un pueblo que tiene una novedad histórica la que es necesaria identificar y poner en términos filosóficos. También, encontró que existen cuatro corrientes: la filosofía analéctica (un método para la tarea filosófica), de Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Oswaldo Ardiles; la historicista de Leopoldo Zea y Arturo Ardao; la problematizadora de José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y él mismo; y la ontologicista de Amelia Podetti, Carlos Caalla y Gunter Rodolfo Kusch. Así, como que hay propuestas metodológicas para una filosofía latinoamericana, y una cuestión del sujeto del filosofar. En una como en otra, existe un sector populista (en el que se tratan, tanto el dogmatismo de la ambigüedad concreta, como el populismo de la ambigüedad abstracta) y uno crítico de ese populismo (subdividido en un subsector historicista y otro problematizador).

Dice Cerutti que dentro del dogmatismo de la ambigüedad concreta del sector populista que hace propuestas metodológicas para una filosofía

latinoamericana, “la lógica de Kusch parte de la postulación de varias racionalidades posibles que deberían ser toleradas mientras se avanza en la búsqueda de una racionalidad más profunda y más próxima a nuestros conflictos. Según Kusch, en definitiva la racionalidad más profunda o seminal es la que se da en la lógica de la negación propia del pueblo o del indígena.

Allí enfrenta dos concepciones del mundo que funciona según lógicas opuestas”⁹⁹. Separa el mundo espiritual del de los objetos, tiempo y espacios. Le critica Cerutti que de acuerdo con su posición no puede haber actividad científica en América, que su concepto de ciencia es un poco abusivo al decir que ella es un conjunto de estadísticas, y que su concepto de verdad es una puerta abierta para todo tipo de arbitrariedades.

Adiciona que “la escasa elaboración de cuestiones metodológicas por parte de este subsector del populismo coincide con su negación de toda epistemología, en tanto cualquier reflexión epistemológica forma parte de la racionalidad imperial. La poca precisión de lo que puede entenderse por esta nueva lógica que dicen sustentar impide mayores observaciones al respecto.

Sin embargo, conviene advertir que el criterio de verdad que la hace siquiera imaginable es sumamente peligroso. Es interesante anotar también que esta misma línea de desarrollos permite afirmar que la convocatoria a la científicidad constituye un elemento de la política de toda doctrina interesada simultáneamente en expulsar la política, entendida como dimensión esencial de lo social. Lo cual configura para nosotros, cada vez de un modo más firme, una capacidad para expulsar

⁹⁹ CERUTTI GULDERBER, Horacio. Filosofía de la liberación Latinoamericana. Fondo de Cultura Económica: México, 1983. p. 226

el problema político nacional, de las cosas racionales. Afirmar esto y decir que es imposible una ciencia al servicio y en función de la política, es lo mismo. Allá aquellos que, pretendiendo negar la posibilidad de un análisis científico de la política, ocultan los verdaderos objetivos de la política nacional que sustentan, intentando justificarla con todos estos juegos de artificios maquillados de nueva lógica, ciencia o racionalidad”.¹⁰⁰

Mientras tanto para el populismo de la ambigüedad abstracta lo que se requiere es constituir una alternativa al pensar moderno europeo. Es pensar la realidad latinoamericana. Sólo que aquí se presenta un problema: ¿cómo hacerlo?.

“Pareciera que la filosofía no puede dar cuenta por sí misma de la complejidad de la realidad. La noción ‘analogía’ no parece suficiente, por su misma imprecisión, para resolver la cuestión. El método analéctico indudablemente tiene un sentido si se parte de la reducción ontológica de los fenómenos sociales como lo hace Heidegger, si se entiende la dialéctica como un saber primero y fundante que se identifica, pero que es más, que la misma filosofía y si se piensa que la facticidad se expresa en lenguaje simbólico, lenguaje que requiere un tratamiento hermenéutico”¹⁰¹.

Entre tanto, surgen dos subsectores que critican el populismo: el historicista y el problematizador. Según Cerutti, los primeros tienen como problema encontrar una elaboración teórica que permita la incorporación justificada del tratamiento de las ideologías junto a las filosofías académicas en una historia crítica de las ideas. En esta propuesta metodológica Cerutti cita de Arturo Roig que “así como puede hacerse un tratamiento de las filosofías académicas en relación con las ideologías

¹⁰⁰ Idem, p. 230

¹⁰¹ Idem, p. 239

que sustentan al sistema, también puede establecerse un paralelismo entre las ideologías de los oprimidos y la filosofía de la liberación”¹⁰².

Contempla que hay posibilidades para una filosofía latinoamericana, que se requiere de una ampliación metodológica para ello y que existen las posibilidades de acceso correlativo al discurso político, que permitiría delimitar el alcance del discurso filosófico. Sostiene que así como se le da un tratamiento a las filosofías académicas en relación con las ideologías que sustentan al sistema, también puede establecerse un paralelismo entre las ideologías de los oprimidos y la filosofía de la liberación. Se trata de una autocrítica de la conciencia que descubra los modos de ocultar-manifestar, de una filosofía crítica, en la medida que sea autocrítica, en donde el discurso político surge como reformulación de una demanda social justificada filosóficamente. Dicha demanda puede ser abordada por las ciencias sociales, mientras que la reformulación es lo propio de la dimensión política, y la justificación de dicha reformulación es tarea de la filosofía. A lo anterior concluye Cerutti que ello es el resultado de un continuado, paciente y riguroso esfuerzo de investigación sobre la filosofía latinoamericana llevado a cabo durante más de dos décadas. Lo importante en ello es la labor historiográfica que permitirá hacer rectificaciones necesarias a cada uno de los fenómenos por estudiar desde la filosofía latinoamericana.

Mientras que los segundos, entre ellos Hugo Assmann, plantean toda una problemática del lenguaje en relación con la ideología. Se preguntan si el lenguaje existencial y personalista no tiende a desvirtuar la fuerza de la conflictividad real y la lucha por la liberación. El tendría la misma función ideológica en pro del statu quo de cierto lenguaje irenista frecuentemente empleado por la iglesia, que no toma en serio la conflictividad.

¹⁰² Idem, p. 242

Respecto a la cuestión del sujeto de filosofar dice Cerutti del sector populista que éste ha sido uno de los problemas que más ha elaborado la filosofía de la liberación, y sobre el que más se ha escrito. Es importante por ser el punto donde más discrepancias se han dado entre los dos grandes sectores de la filosofía de la liberación y en donde se nota de amplia manera el antimarxismo del sector populista. Se pregunta entonces Cerutti ¿cuál es el sujeto del filosofar, qué función o papel social se le asigna al filósofo, y cuál es la posición ante el marxismo?, ya que estas son tres cuestiones íntimamente ligadas al planteamiento del sector populista.

Referencia que la primera versión de “pueblo” como sujeto del filosofar aparece en un artículo de Casalla en 1973, quien partió de la opinión de algunos filósofos argentinos para decir que “frente al planteamiento liberal-burgués del sujeto, el individuo, el hombre en abstracto, como punto de partida del filosofar, una filosofía latinoamericana situada comprenderá al pueblo como sujeto histórico del filosofar. Ello le permitirá, superando el ya citado egoísmo filosófico moderno, encarnar su problemática en el motor real de la dinámica histórica y filosófica de nuestras tierras; ya que no es el individuo sino la comunidad organizada como pueblo la posibilitadora y efectuada de esa vocación de totalidad y trascendencia que se expresa como filosofía. La comunidad organizada como pueblo es el reducto primero y el último del filosofar”¹⁰³. El mismo Casalla critica que el marxismo no elabora correctamente la cuestión nacional y que es incompetente para elaborar teóricamente la realidad de los pueblos colonizados.

¹⁰³ CASALLA, Mario. Algunas precisiones en torno al concepto de Pueblo. En Oswaldo Ardiles y otros. Cultura popular y filosofía de la liberación: una perspectiva latinoamericana. Buenos Aires, 1975. p. 44 y 57

En definitiva, concluye Cerutti que

“la postulación del pueblo como sujeto del filosofar dio en poner en boca del pueblo lo que conviene a ciertos sectores políticos en defensa de sus intereses grupales, sectoriales, culturales o lo que fuere. Bajo la fórmula del pueblo como sujeto del filosofar se sigue ocultando el filósofo. El papel del filósofo es, al modo más reaccionario, el de regir el pensamiento de una nación”¹⁰⁴

Entretanto los pensadores del populismo de la ambigüedad abstracta, hacen mayor énfasis en la función del filósofo. Son conductores de un socialismo criollo pero no para destruir a la burguesía sino para convertirla, algo así como humanizar el capital. La alteridad no se manifiesta en el proletario sino en el burgués. Aquí con Scannonne surgen dos posibles usos del término pueblo: como aquel que forma parte de una categoría histórico-cultural y como aquel, que basado en la idea clasista y socioeconómica, es el proletario y campesinado.

El subsector historicista, del sector crítico del populismo, poco se ha interesado por el problema del sujeto del filosofar, y propone que la tarea debe girar en torno del hombre político, aquel que vive inserto en un medio social, que interpreta al pueblo sin que haya entre uno y otro sujeto algo que impida una relación transparente. En este aspecto, se debe tener en cuenta que el discurso filosófico necesariamente está al interior del discurso político. Ello garantizará que el filósofo pueda expresarse de una manera transparente y no manifieste los intereses de la clase o sector social a que el mismo filósofo pertenece. Este subsector intenta insertar en las ambigüedades del populismo toda una problemática ideológica para la elaboración de la filosofía latinoamericana. Finalmente, el

¹⁰⁴ CERUTTI GULDERBER, Horacio. Filosofía de la liberación Latinoamericana. Fondo de Cultura Económica: México, 1983. p. 254

subsector problematizador, asumió el problema del sujeto del filosofar con actitud abiertamente crítica a las formulaciones populistas. Con ello pretendió elaborar la negación del sujeto a partir de la lingüística, el psicoanálisis, y la teoría de las ideologías. Vio necesario distinguir entre cosmovisión mística y apocalíptica, a la que tiene la mentalidad popular en momentos de crisis, de lo cual se puede elaborar toda una hermenéutica y cuyos símbolos se pueden potenciar y recrear en función del proceso histórico de liberación¹⁰⁵.

De la filosofía de la liberación se puede decir que tiene un carácter salvacionista, un saber por el cual el hombre se puede salvar, y con características de una filosofía primera. Su contra imagen es la llamada modernidad nordatlántica que se expresa privilegiadamente en el marxismo. Respecto a los sectores que la estudian, ellos coinciden en que se comprende como una ontología de lo pre-óntico o una filosofía de la cultura y de la historia en búsqueda de la recuperación ontológica del ser americano. El subsector de la ambigüedad abstracta se entiende como una filosofía primera ético-política. Es una filosofía que tiene como tarea la comprensión de lo cotidiano y para ello debe construirse su propio piso conceptual, que permita dar cuenta de la riqueza y multiformidad del fenómeno cultural americano. Es colocar lo cotidiano en un lenguaje filosófico adecuado.

En la filosofía de la liberación se debe dar una visión crítica del mundo, la cual, entendida como pensamiento estratégico del pueblo, puede ser llamada con toda propiedad filosofía, que por ser del pueblo, puede romper con toda dependencia, empezando por la epistemológica. Dentro de ella el filósofo tiene un papel importante, que es el de construir una conciencia crítica de la realidad, tarea que se cumple por fuera del pueblo

¹⁰⁵ Ibid. p. 270

mismo y que sólo él es capaz de asumir debido a que puede abrirse a la interpelación del “otro” relacionado con las ciencias humanas y sociales, y les puede dictar sus límites y posibilidades epistémicas.

Para el subsector historicista ella debe ser una filosofía de integración, de liberación, y no ser entendida como una teoría de la libertad. La integración debe romper con el modelo de filosofar que se ha utilizado siempre como parámetro para medir la existencia o no de un filosofar americano.

“La filosofía de la liberación no nace del vacío, no surge de la nada. Surge en primerísimo término de las ideologías de los movimientos de masas y el proletariado. Pero, también hay en la herencia recibida del saber de cátedra, del saber elaborado en las universidades, valiosos antecedentes”¹⁰⁶.

Es la filosofía matinal que se encuentra en situación semejante a la aurora del pensamiento griego. Asume la denuncia de la normalización filosófica y de las formas académicas de saber que, escudadas en el modelo del filosofar europeo y sus tecnicismos, reniegan de la realidad latinoamericana.

3.3.4 Santiago Castro: Valorar la cultura

Santiago Castro Gómez¹⁰⁷, hace una crítica al concepto eurocentrista de razón de la modernidad, y propone realizar una valoración de las culturas propias de la región, las luchas sociales contemporáneas y su relación con la filosofía. Llama a comprender la diferencia, y sostiene que la filosofía de la liberación se queda enredada en el tema de la modernidad,

¹⁰⁶ Ibid. p. 285

¹⁰⁷ CASTRO GÓMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1996

ya que ésta debe ir más allá, para construir una identidad latinoamericana, acabar con la homogenización de la modernidad y trabajar en favor de la cultura popular.

Afirma que en América Latina han sido los Estudios Culturales quienes en la década de los noventa han afrontado el desafío de pensar a Latinoamérica, y propone que una de las primeras reflexiones que se debe realizar es la llegada del continente a la modernidad, pues ésta no ha sido producto de un desarrollo cultural, ni de modelos pedagógicos, ni de posturas intelectuales e ideológicas, sino de lo que llega a través de las tecnologías de la información y la comunicación.

A diferencia de lo acaecido en Europa, la consolidación de la modernidad cultural en América Latina no precede al cine, la radio y la televisión, sino que se debe precisamente a ellos. En este sentido cabe hablar de una "modernidad periférica" en donde se entremezclan diferentes tiempos y diferentes lógicas.

Respecto a lo filosófico y en lo referente a la reflexión de este mundo llamado Latinoamérica, algo parecido ha ocurrido. Si bien es cierto que en los 70's y 80's la filosofía latinoamericana era una especie de conciencia crítica de la emancipación, una axiología de los imaginarios utópicos, como un filosofar de la historia para reconstruir racionalmente su memoria o una hermenéutica de una identidad colectiva nacida de la tierra y de la sangre, a partir de los años 1990 se presenta una reflexión filosófica sobre lo latinoamericano que Castro denomina "Ontología crítica del presente". Se trata de una posición anti-normativista frente al presente de las sociedades latinoamericanas y frente a las contingencias que lo constituyen, como por ejemplo, el modelo monopolizador del pensamiento de la modernidad.

Para mostrar en qué consiste este programa filosófico debe partirse del modelo de "crítica de la sociedad" esbozado por Foucault, en el que se consideran los factores históricos, para crear una historia del presente, que no arranque de la idea particular moderna de lo que significa ser "hombre". Se trata de examinar el status ontológico del presente, destacando precisamente las contingencias históricas y las estrategias de poder que configuraron sus pretensiones humanistas de validez universal.

El programa de la "Ontología crítica del presente" conlleva, por lo menos, dos tareas diferentes: a) Contemplar el presente como resultado de contingencias históricas, es decir, como una configuración intempestiva en la que se combinan diferentes prácticas sociales. En este contexto, la filosofía deberá interrogarse por el papel de la "verdad" en la legitimación de todas esas prácticas; y b) la filosofía deberá interrogarse también por la red de instituciones que la modernidad genera para que los agentes sociales se "apropien" normativamente de ella.

También, se requiere dar una mirada a los regímenes de verdad sobre lo latinoamericano. Sugiere Castro

"Tener en cuenta para ello el modo en que la Ontología del presente ha sido puesta en juego para una crítica de la sociedad latinoamericana en tiempos de globalización. Es necesario comenzar diciendo que abordar el presente de las sociedades latinoamericanas como una configuración intempestiva es un programa bastante diferente al planteado en los años setenta por filósofos como Leopoldo Zea, para quien la historia de nuestro continente ha seguido una especie de "lógica" inmanente, que el mexicano caracteriza como la paulatina "toma de conciencia" de su propia humanidad. Para Zea, el presente de América Latina sería resultado de una serie de continuidades históricas susceptibles de

ser reconstruidas mediante el pensamiento y, concretamente, por una "filosofía de la historia". La misión de esta filosofía sería, entonces, señalar el modo en que los latinoamericanos han venido tomando conciencia de su propia identidad cultural, de su propia especificidad en tanto que hombres. Pero desde el punto de vista de la Ontología del presente, la investigación sobre la historia de las sociedades latinoamericanas adquiere un perfil bastante diferente. Pues aquí ya no se trata de descubrir el modo en que la "razón latinoamericana", expresada en la obra de sus mejores intelectuales, se ha "desplegado" históricamente, sino de mostrar cuáles han sido los mecanismos sociales de disciplinamiento que han producido tanto a esa razón como a esos intelectuales. Es decir, no se trata ya de delinear la "lógica" de una supuesta "razón latinoamericana", sino de poner de relieve cuáles han sido las tecnologías de control social que generaron el perfil psicológico de un intelectual que se siente compelido a desentrañar el misterio del "ser latinoamericano", y cuáles han sido los dispositivos de saber-poder desde los cuales se produjo discursivamente un objeto de conocimiento llamado "Latinoamérica". Antes que reflexionar sobre la historia de los discursos sobre la identidad latinoamericana, tomándolos como objetivaciones humanistas de la conciencia letrada, la Ontología del presente se propone escribir la historia discontinua de la producción de esos discursos, mostrando su anclaje en ciertos dispositivos de organización, selección, agenciamiento, jerarquización y legitimación del conocimiento. En tanto que investiga genealógicamente las condiciones de posibilidad de los discursos teóricos sobre Latinoamérica, la Ontología del presente se convierte así en una Crítica de la razón latinoamericana"¹⁰⁸.

¹⁰⁸ CASTRO GÓMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1996

Referencia que Roberto Salazar Ramos se preguntó ¿cómo se ha construido un determinado orden de las palabras y las cosas a partir del cual hemos podido generar un saber sobre "lo propio" y lo "ajeno" en América Latina?, pregunta que provoca cierto escozor en algunos sectores de la intelectualidad latinoamericana, pues estaban pensando a América Latina como el lugar de la utopía y el realismo mágico, como la sede de un proyecto autóctono y alternativo a la modernidad occidental, o bien como el espacio de las carencias y los enmascaramientos que han impedido alcanzar la "verdadera modernidad", esa que sí lograron Europa y los Estados Unidos. Pero la pregunta de Salazar Ramos no va dirigida hacia el "ser" de América Latina o hacia los "fundamentos normativos" de la modernidad, sino hacia el ordenamiento epistémico-social que ha posibilitado la construcción de objetos de conocimiento tales como "Latinoamérica", "Occidente", "Europa" y "Modernidad". La pregunta establece, entonces, una línea de fuga con respecto a la episteme desde la que unos y otros se habían venido planteando el problema: de ambos lados se persistía en cuestionar el acceso de América Latina a la Modernidad, sin reparar en que ambas categorías, "América Latina" y "Modernidad", no denotan absolutamente nada fuera del orden simbólico desde el que fueron construidas.

Castro Gómez plantea que la pregunta filosófica que se debe hacer en la actualidad es ¿desde qué tipo de prácticas hemos sido inventados como agentes colectivos (latinoamericanos, colombianos, mexicanos, brasileños, etc.) que "entran" o "salen" de algo llamado "la modernidad"?.

Esto sin desconocer lo escrito desde la filosofía y la sociología sobre la "identidad latinoamericana" en relación con la modernidad, que son parte clave para reconocernos socialmente. Esos escritos serían un punto de referencia, funcionarían como memoria histórica, ayudarían a formar un

sentimiento de pertenencia e identidad cultural, pilares para la construcción de nuestras naciones.

Es importante para la ontología del presente tener en cuenta la formación disciplinaria del sujeto nacional y lo relaciona con la terca posición política sobre lo nacional o latinoamericano, que parecieran indicar que todavía nos resistimos a asimilar la globalización como condición de nuestro presente. Para Castro Gómez, de nada sirve llorar y colocar flores en la tumba de proyectos históricos que, como el "autoctonismo" y la "modernidad", quedaron rebasados ya por los procesos de transnacionalización económica y cultural.

Otro punto de la agenda teórica para una Ontología del presente es examinar los dispositivos históricos de subjetivación que hicieron posible el modelado de unos cuerpos dóciles y útiles al proyecto decimonónico de la nación. La creación de las nacionalidades latinoamericanas suponía forjar los actores que sirvieran de base - de "sujetos" - para levantar el edificio de la sociedad moderna postindependentista. Para ello cita a la pensadora venezolana Beatriz González Stephan, quien identifica tres prácticas disciplinarias que contribuyeron a forjar los ciudadanos latinoamericanos del siglo XIX: las constituciones, los manuales de urbanidad, las gramáticas de la lengua y todos los documentos que regulaban a la sociedad. Incluso, aquellos que unificaron el idioma, la urbanidad y el civismo. Pues, para ser civilizados, para entrar a formar parte de la modernidad, para ser ciudadanos colombianos, brasileños o venezolanos, los individuos no solo debían comportarse correctamente y saber leer y escribir, sino también adecuar su lenguaje a una serie de normas.

3.3.5 Carlos Beorlegui: una historia objetiva debe ser descrita con máxima objetividad

Entre tanto, Carlos Beorlegui¹⁰⁹ considera que sobre el pensamiento latinoamericano existe un problema de métodos de investigación. Cuando habla del método se refiere al conjunto de cuestiones que se presentan a la hora de realizar la amplia tarea de recoger los datos pertinentes que conformarán la historia del pensamiento latinoamericano. Ello es necesario para cualquier proyecto de historizar una época o una cultura. Reconoce que quienes han intentado historiar el pensamiento latinoamericano son cada vez más conscientes de requerir una metodología con tal propósito.

Para tal fin lo primero que hay que plantearse es si la historia es mera descripción explicación. Si se desea tener una historia objetiva se debe describir con la máxima objetividad, respetando todo los datos que se presenten, entresacándolos ordenadamente, discriminando unos en favor de otros, dando más importancia a unos que a otros, y ordenándolos todos en función de un proyecto previo. Lo anterior quiere decir que para poder escribir una historia del pensamiento o de las ideas filosóficas se requiere un esquema teórico ordenador.

Coincide Beorlegui con Arturo Roig en que se requieren dos modos de historiar el pensamiento latinoamericano: el academicista y el historicista:

“... el primero presenta la historia de las ideas sin atender al contexto, como si fueran realidades autónomas y etéreas, que no tienen nada que ver con el entorno en que han surgido y se han desarrollado. La postura historicista, en cambio, es consciente de

¹⁰⁹ BEORLEGUI, Carlos. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Publicaciones de la Universidad de Deusto: Bilbao, 2006

que no hay ideas sin contexto, y es fundamental advertir tal contexto como base y condicionante del surgimiento de las ideas”¹¹⁰.

Adicional a ello se debe tener en cuenta el contexto sociológico, ya que todas las ideas se dan en el entorno socio político.

Respecto al comienzo de la filosofía latinoamericana considera que ello depende del punto del que se tome. Si se hace desde lo academicista, la filosofía en América comenzaría desde el momento de la emancipación política. Sin embargo, se abandonaría todo el pensamiento de las diferentes culturas precolombinas, que para algunos era cuasi filosófico. Ahora bien, si se busca el arranque del pensamiento hispanoamericano dentro de la originalidad o autenticidad, éste se ubicaría a comienzos del siglo XIX, cuando surge la necesidad de construir un pensamiento latinoamericano autóctono. También, menciona la posibilidad de que la filosofía latinoamericana se inició a comienzos del siglo XX de la mano de una generación de fundadores, que descalificaba toda la producción anterior como no filosófica, en la medida en que el criterio de correcta filosofía se establecía desde una línea muy concreta de ella: el personalismo, que no es una corriente filosófica sistematizada, sino como una línea de pensamiento que tiene como centro de sí a la persona, que considera al hombre un ser autónomo, social, comunitario, libre, moral, capaz de amar, y trascendente con un valor en sí mismo que le impide convertirse en un mero objeto.

Para Beorlegui la periodización de la historia también se constituye como un problema en el caso latinoamericano. De ello hay dos posturas significativas: la universalista y la indigenista.

¹¹⁰ Ibid. p. 51

“La primera, punto de vista que hasta no hace mucho se ha seguido por los historiadores latinoamericanos, consistía en partir de las grandes periodizaciones históricas utilizadas por los europeos, y tratar de meter la historia de Latinoamérica en esos mismos moldes. Pero el problema estaba en que no todos los momentos históricos permitían fácilmente ser moldeados con esas estructuras foráneas, produciéndose distorsiones y deformaciones evidentes. La postura contraria empujaba a establecer las épocas y divisiones históricas específicas de lo latinoamericano, sin tener en cuenta para nada el resto de la historia universal “¹¹¹.

Ninguna de las dos posturas es correcta para el caso latinoamericano. Lo mejor sería un modelo mixto, que no pecara de narcisista, ni desconociera el contexto internacional.

Referente a las escuelas o corrientes del pensamiento en Latinoamérica, dice Beorlegui, que estas siempre han recibido influencia de Europa. Durante la colonia española y portuguesa fue fuerte el pensamiento escolástico, destacándose el tomismo, escotismo y suarismo. En el siglo XIX el positivismo y el krausismo. Y en el siglo XX el marxismo, el historicismo, la fenomenología, el vitalismo, el existencialismo, y el personalismo, entre otros. Sin embargo, de manera original el pensamiento latinoamericano se da con la aparición de la filosofía de la liberación.

¹¹¹ Ibid. p. 53

3.3.6 Leonardo Tovar González: Beorlegui desconoce el caso colombiano

Un analítico de la obra de Carlos Beorlegui, “Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de identidad” ha sido Leonardo Tovar González, quien reconoce que es un trabajo monumental, más considera que el autor es una persona mínimamente familiarizada con la historia de las ideas filosóficas de varios países de América Latina, entre ellos Colombia, situación, que entre otras cosas, obliga a los colombianos a preguntarse cuál es su puesto en la reflexión filosófica del continente.

El desconocimiento de Beorlegui del caso colombiano, es debido, quizás, a que en los momentos históricos más importantes de Colombia, sus expresiones filosóficas no han sido representativas para la región, contrario a lo ocurrido en México, Argentina o Cuba. Si ello es así, quizás los historiadores se hayan cuestionado para qué detenerse en Ezequiel Rojas, Miguel Antonio Caro, Carlos Arturo Torres, o Antonio García, si a cambio existen nombres de la trayectoria de don Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, José Martí, José Carlos Mariátegui o José Vasconcelos.

En la parte introductoria de la crítica de Tovar González, éste menciona que los nombres de Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Luis Villoro, Mario Bunge, y Mauricio Beuchot, han relegado en el continente a los de Danilo Cruz Vélez, Guillermo Hoyos, Juan José Botero, y Germán Marquínez, advirtiendo que no es una jerarquización injusta, ni un intento por reivindicar el valor de los exponentes del filosofar colombiano. Para Tovar, en cualquier caso, admitir la preeminencia sobre los nuestros de esos y otros de los pensadores extranjeros mencionados, no debería implicar que aquellos se relegaran al ostracismo en las

reseñas del quehacer filosófico latinoamericano. Luego de otras aclaraciones respecto a por qué no se va a referir al trabajo emprendido por autores colombianos, retoma su análisis del texto de Beorlegui recalcando que éste no tiene en cuenta ninguno de los desarrollos colombianos en torno a los problemas de la identidad filosófica y cultural, o el del enfoque de la historia de las ideas en el estudio del pensamiento latinoamericano.

“De igual manera, existe vacío sobre el caso colombiano en el capítulo dedicado a las cosmovisiones de los pueblos nativos de América, tanto respecto de las culturas aborígenes al tiempo del arribo de los invasores españoles, como respecto de expresiones posteriores y actuales como la consignada en el proyecto de una filosofía andina. De igual manera, tampoco es considerada de forma directa bibliografía colombiana en la discusión sobre el estatuto protofilosófico de estas expresiones míticas, ni a propósito del papel político de resistencia que han jugado desde la Conquista”¹¹².

Reconoce Tovar que en el capítulo sobre la filosofía latinoamericana en la Colonia, existen datos sobre la educación y la filosofía neogranadinas. Se referencian allí las fechas de fundación y otros datos de la universidad Tomista y Javeriana, y se mencionan algunos autores coloniales colombianos, como Agustín Alarcón y Castro, el jesuita Mateo de Mimbela, y el dominico Jacinto Antonio Buenaventura.

Aborda Beorlegui la decadencia de la escolástica y la irrupción de las ideas ilustradas, así como la sátira filosófica de José María Duquesne

¹¹² TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo. Colombia en la Historiografía filosófica latinoamericana: rastros de una ausencia. Documento presentado en el “II Congreso Colombiano de Filosofía” en la Universidad de Cartagena en septiembre de 2007.

“Historia de un Congreso tenido en el Parnaso por lo tocante al impeio de Aristóteles”. También, el fracasado proyecto de reforma de estudios impulsado por Moreno y Escandón.

“Sin embargo, brillan por su ausencia consideraciones sobre personajes tan notables como el Obispo Juan del Valle, émulo de Bartolomé de Las Casas en la defensa de los indígenas de la Nueva Ganada, y ya en el estricto plano de la filosofía y teología escolásticas, ni siquiera se menciona al jesuita Juan Martínez Ripalda, cuya obra de 1704 “Del uso y el abuso del Divino Tomás” ha sido justamente apreciada por Germán Marquínez por su originalidad y sus rasgos modernizantes. De paso, anotemos que se incluye en la bibliografía de este apartado el proyecto de Manuel Domínguez en la U. Javeriana, orientado a identificar, virtualizar y analizar la filosofía colonial neogranadina, pero a juzgar por los resultados, Beorlegui no tuvo oportunidad de consultar los avances específicos de esta investigación”¹¹³.

Referente al pensamiento latinoamericano del siglo XIX, en lo que tiene que ver con las ideologías de la Independencia y la formación de las repúblicas en la primera mitad de dicha centuria, no se tiene en cuenta los aportes de Florentino González, José Eusebio Caro y José Felix de Restrepo, quien fue el primer autor hispanoamericano que publicó un tratado filosófico en la República independiente, hecho demostrado Daniel Herrera Restrepo.

En lo que tiene que ver con el krausismo en Colombia se omite que aquí no se recibió la influencia de Krause impulsada desde España por Julián Sanz del Río y por Gines de los Ríos.

¹¹³ Ibid. p. 4

De la generación de 1900, destaca los nombres de José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Deustúa y Alejandro Korn, sin que ningún representante colombiano merezca alguna mención. Entre tanto, de la generación de 1915, menciona a los mexicanos Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes, el argentino Coroliano Alberini, el peruano José Carlos Mariátegui y el dominicano Pedro Henríquez Ureña, dejando de lado a autores procedentes de Colombia.

De la llamada “generación de los forjadores”, aquellos que iniciaron su trabajo académico en los años treinta para normalizar el quehacer filosófico en el sub-continente, menciona a José Gaos en México y Juan David García Bacca en Chile y Venezuela, al argentino Francisco Romero y al mexicano Samuel Ramos, abandonando por completo el caso Colombiano.

Respecto a la filosofía de la liberación, los representantes del movimiento en Colombia no ameritaron ni una línea, desconociendo lo dicho por Germán Marquínez, Luis José González y Rubio Angulo, entre otros. Exclusión injusta porque para bien o para mal la Universidad Santo Tomás diseñó una propuesta curricular de formación en filosofía a través de la modalidad a distancia que impactó de manera importante en los educadores colombianos en esta área.

La tendencia de desconocer la producción colombiana se revierte en el último segmento del libro, ya que toma los textos de Santiago Castro, en particular su crítica de la razón latinoamericana. Beorlegui lo toma como término de referencia para definir la corriente, y no como mera alusión epigonal a lo originado en otras zonas del Continente.

Tovar González no culpa de esta ausencia colombiana a Beorlegui, sino a que Colombia ha estado al margen o ha sido penúltima en desarrollar las expresiones del filosofar. Al respecto menciona que durante la Colonia, el chileno Alfonso Briceño saltó del Perú a Venezuela, sin que el escotismo haya tenido mayor repercusión en la escolástica neogranadina. En el siglo XIX, mientras en otros países el debate se centraba en el positivismo, en Colombia la querella sobre la ética utilitarista duraba más de la cuenta, para ser cancelada por la imposición de las doctrinas neotomistas en la Regeneración. Un pensador de evidente hondura y originalidad como Carlos Arturo Torres, se ve eclipsado por la fama continental de José Enrique Rodó.

El reconocimiento internacional de Luis Eduardo Nieto Arteta o de Danilo Cruz Vélez, no alcanzó para que ellos o alguno de sus compañeros de generación, fueran incluidos por Frondizi y Gracia en la Antología sobre el hombre y los valores en el siglo XX. La compilación de estudios sobre el latino americanismo filosófico contemporáneo preparada en Chile bajo el título "Semillas en el tiempo", apenas toca a Colombia de refilón al hablar de Pablo Guadarrama. Como lo demuestra la propia referencia de Beorlegui, apenas en el más reciente pensamiento posmoderno, por derecho propio se ha incluido a Santiago Castro Gómez, pero curiosamente este autor se autodeclara por fuera de todo canon filosófico.

Y estima Tovar González que en varios casos las omisiones han sido injustas, en la medida que las expresiones colombianas han tenido tanta o mayor entidad que las de otras naciones del Continente. Por ejemplo, los trabajos en torno a la teoría de los valores producidos por Rafael Carrillo, Cayetano Betancourt, Jaime Vélez Sáenz, entre otros, en nada desmerecen los de autores de otros países compilados en la ya mencionada selección de Frondizi y Gracia. No obstante, como en las encuestas de percepción, exclusiones como la referida son perversas,

pues operan como una especie de profecía autocumplida de la falta de repercusión y por tanto de importancia de las expresiones filosóficas colombianas. Por ello, cree que se debe invertir la perspectiva para analizar el problema, y cuestionarnos sobre el estado de la investigación historiográfica sobre el pensamiento filosófico en Colombia. Por ello, cree que se debe invertir la perspectiva para analizar el problema, y cuestionarnos sobre el estado de la investigación historiográfica de los propios, sobre el pensamiento filosófico en Colombia; pues si los investigadores extranjeros no encuentran estudios generados desde los mismos historiadores de la filosofía o de las ideas filosóficas en Colombia, es imposible pedirles que sean ellos quienes realicen dichas indagaciones.

3.4 La historia de las Ideas en el grupo de investigación Fray Bartolomé de Las Casas (GBC)

Resulta recurrente plantear que el programa de investigación que se fijó desde sus inicios el Centro de investigaciones de la Facultad de Filosofía, en torno a la Historia de las Ideas en Colombia y América Latina, tuvo tres ejes que organizaron el trabajo: la recopilación documental y bibliográfica, el estudio temático y la divulgación de la investigación mediante el proyecto editorial. Dicho programa se convirtió, como también hemos dicho, en la manera de hacer de la Filosofía Latinoamericana, una práctica constructiva y un quehacer visible que realizara las tareas derivadas de la opción teórica asumida por el grupo de profesores de la Facultad, constituida por el pregrado y la Maestría en Filosofía latinoamericana, opción compartida y oficializada por la decanatura de Filosofía, la dirección del Centro de Enseñanza Desescolarizada y el área de Humanidades, dependientes, las dos últimas, de la primera en ese momento.

El programa de investigación estuvo en cabeza del mismo grupo de docentes identificado como Grupo de Bogotá, con algunas modificaciones y adiciones. Cabe destacar que precisamente en el momento de la crítica externa y la autocrítica, (1985 -1986), se dan los primeros resultados editoriales del trabajo sobre Historia de las Ideas, con la publicación del “Tractatus de actibus humanis” de Fray Jacinto Antonio de Buenaventura, manuscrito transcrito y traducido por el latinista Rafael Pinzón Garzón en 1984, y publicado en el 85 como No.1 de la Biblioteca Colombiana de Filosofía. “La Filosofía en Colombia. Bibliografía del siglo XX”, investigación dirigida por Germán Marquínez A., la cual marcó un hito muy importante en el reconocimiento de la Facultad de Filosofía y su labor investigativa por parte de la comunidad filosófica nacional, independientemente de su acuerdo o desacuerdo con los planteamientos teóricos que sustentaban su trabajo.

La incorporación del reconocido fenomenólogo Daniel Herrera Restrepo y su labor en la dirección de la Biblioteca colombiana de Filosofía, dio como fruto la publicación de obras como “De Hegel a Marcuse” del filósofo Danilo Cruz Vélez, con entrevista introductoria de Rubén Sierra Mejía; “Escritos filosóficos. Filosofía contemporánea”, de Rafael Carrillo, con entrevista de Roberto Salazar Ramos y “Escritos sobre Fenomenología” del mismo Daniel Herrera R., cuya entrevista y edición estuvo también a cargo de Salazar. De esta misma época es “La Filosofía en Colombia. Bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII (1ª parte), recopilada por Rafael Pinzón G.

Se podría decir que en esta etapa, la preocupación fundamental fue la de dar impulso al programa de investigación sobre Historia de las Ideas en Colombia, dando el espacio editorial para el reconocimiento y la divulgación de los aportes de filósofos colombianos a la filosofía en

nuestro país, más allá de pronunciamientos teóricos en torno a cómo se entendía este trabajo y sobre qué bases o métodos se llevaba a cabo.

En la década de los noventa, continúa el trabajo investigativo en la Facultad, como ya se ha dicho, incluyendo a los docentes de las áreas de Letras y Pedagogía en el programa de investigación que se reformuló como “Historia de las Ideas filosóficas y educativas, las mentalidades y los imaginarios, en Colombia y América Latina”. Dicho cambio tiene una conexión directa con la reflexión expuesta en el libro ya comentado “Ideas y Mentalidades”, publicado en 1994.

El programa se realizó a través de tres grupos de investigación, alrededor de tres líneas activas relativas a las áreas de conocimiento de Filosofía, Literatura y Filosofía de la Educación y Pedagogía, con tareas particulares para cada uno, de acuerdo con la metáfora o el modelo de estratos geológicos, inspirado en el texto mencionado, en términos de una actividad independiente pero correlacionada, en la que un grupo se ocuparía de los imaginarios, como el estrato más profundo, inconsciente y casi soterrado; otro, del intermedio, referente a las mentalidades presentes en las diversas colectividades humanas y sus producciones culturales y, finalmente, otro al estrato más superficial, en donde se encuentra la actividad propiamente intelectual y las manifestaciones ideológicas explícitas, éste estudiaría la historia de las ideas a través de los textos producidos por autores individuales dentro de contextos sociales, políticos, religiosos, educativos, etc. Dichas especificidades y correlaciones se encuentran expresadas en el siguiente cuadro¹¹⁴:

¹¹⁴ GRUPO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. Marco teórico. En: Segundo Encuentro de investigadores en Filosofía y Cultura. 2005 p.9

NIVEL	ESTRATO	DESCRIPCIÓN	EJEMPLO	GRUPO
Historia de los imaginarios	Profundo	A través de herramientas analíticas tomadas del psicoanálisis y de la psicología social, estudia los supuestos ideológicos implícitos en las obras y acciones de los grupos humanos	Estudio de los imaginarios tradicionalistas en las obras literarias y artísticas colombianas durante la última parte del siglo XIX	Antón de Montesinos
Historia de las mentalidades	Intermedio	En el marco de la historia social de la cultura, estudia las Transformaciones en las creencias colectivas de las comunidades humanas	Estudio de la mentalidad tradicionalista en los discursos y prácticas educativos colombianos en la última parte del siglo XIX	Saturnino Gutiérrez
Historia de las ideas	Superficial	Derivada de la historia de la filosofía, estudia las manifestaciones ideológicas explícitas generadas a través del tiempo y sus relaciones con la vida política, social y cultural	Estudio de las ideas de Miguel Antonio Caro como expresión del pensamiento tradicionalista en Colombia y de su influencia en la sociedad, la política y la cultura nacionales durante la última parte del siglo XIX	Bartolomé de Las Casas

De lo presentado se puede deducir que la tarea de elaborar una historia de las Ideas en Colombia y América Latina, no es considerada por el grupo fray Bartolomé, como el rastreo del desarrollo de un concepto o corriente de pensamiento a través de la historia independientemente de las circunstancias de su emergencia o utilización, sino más bien como el análisis de las condiciones culturales, políticas, económicas, que habrían posibilitado las formaciones preconceptuales colectivas (imaginarios), que pudieron organizarse en conceptos y creencias compartidas por un grupo social (mentalidades), de manera que sirvieran de “condición de posibilidad” para permitir la recepción y el uso de determinadas corrientes, conceptos o “filosofemas”, en las actuaciones discursivas de uno o varios

autores dentro de un contexto específico. Otro elemento que parece importante en este modelo, es que sugiere un trabajo por parcelas de problemas o asuntos, cuya indagación tiene un sentido de exploración del fondo a la superficie o viceversa, más que un recorrido histórico lineal, omniabarcante y totalizador.

Sobre la puesta en práctica del modelo se puede decir que, si bien se plantearon proyectos específicos y se culminaron investigaciones en cada uno de los grupos con los propósitos particulares mencionados, no se llegaron a establecer las pretendidas correlaciones que permitieran visiones integrales acerca de los asuntos estudiados.

Con la exigencia de Colciencias, de inscribir los grupos y presentarlos a clasificación, en 2003, éstos se reorganizan y plantean nuevos proyectos y líneas de investigación, de manera que la prioridad es el trabajo al interior del grupo, más que la correlación entre los mismos, y lo que se comparte es el “desde donde” se investiga y el horizonte de sentido que sigue animando la investigación en la Facultad. El programa de investigación se reformula como “Pensamiento filosófico y Culturas en Colombia y América Latina”.

El actual grupo de investigación en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina, Fray Bartolomé de Las Casas (GBC), aunque mantiene la visión del modelo planteado, ha reelaborado su marco teórico, o mejor, ha puesto las bases de lo que podría ser considerado hoy un trabajo de Historia de las Ideas, posterior a las críticas y aportes de los distintos filósofos y corrientes de pensamiento contemporáneas. La pregunta a partir de la cual estructura su reflexión es:

¿Cuáles son los alcances y límites del enfoque de la *Historia de las ideas* como marco conceptual de las investigaciones en torno al pensamiento filosófico en América Latina?

Para responderla, en primer lugar, a manera de *Génesis conceptual de la "historia de las ideas"*, el GBC, plantea que *la historia de las ideas* fue inaugurada paralelamente por Lovejoy y Ortega y Gasset, como lo hemos expuesto anteriormente, y que ésta analiza los elementos ideológicos presentes en la cultura, por lo general mediante la interpretación de textos escritos. Examina cómo los cambios en la concepción sobre la 'historia de la filosofía', sirven de contexto a la constitución de la historia de las ideas y su utilización en América Latina.

En segunda instancia, el marco teórico del grupo propone el tema de las *Transformaciones en la historia de la filosofía*, como camino para el acercamiento entre ésta y la historia de las ideas. El artículo "Historia de las ideas y pluralismo en América Latina" de Leonardo Tovar, amplía este aspecto y para ello analiza cómo desde Aristóteles, la referencia a las doctrinas del pasado, ha sido una constante en el quehacer filosófico, pero sólo con Hegel, la historia de la filosofía alcanza la categoría de una disciplina filosófica. Para Hegel la historia filosófica debe considerar en conjunto la génesis de los diferentes conceptos y los vínculos lógicos que se constituyen como armazón especulativo de la realidad. Tanto la historia general (Filosofía de la historia) como la historia conceptual, (Historia de la filosofía), obedecen a una sola teleología, encaminada al progreso del espíritu hacia el reino de la libertad¹¹⁵. Del concepto hegeliano de historia de la filosofía como reconstrucción sistemática de la verdad constituida a través de las corrientes filosóficas, se pasa a

¹¹⁵ TOVAR G, Leonardo. Historia de las ideas y pluralismo en América Latina. En: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. N° 82-85 (2001) p.74

enfoques hermenéuticos como los de Ricoeur y Rorty, que proponen un tratamiento narrativo del pasado filosófico.

Ricoeur no acepta que la historia de las ideas represente la búsqueda de la verdad inherente a la historia de la filosofía, debido a que dicha tarea consiste en iluminar el avance de los planteamientos ante los interrogantes filosóficos que han tratado de resolver los filósofos, mediante el diálogo que han entablado a través de los tiempos. Sin embargo, al introducir la categoría de diálogo, afirma que “el orden en la historia filosófica no lo impone una lógica dialéctica ciega para las contingencias, sino la narración de los esfuerzos singulares de cada gran filósofo por repensar los problemas legados por la tradición”¹¹⁶. Al alejarse de la postura hegeliana, Ricoeur rescata la historicidad y la posibilidad de interpretación, en la historia filosófica. El grupo considera que esta postura es un abandono de la tesis determinista hegeliana y un acercamiento a la dinámica histórica en la construcción del pensamiento. Tovar considera que Richard Rorty no acepta normativizar la historia del pensamiento bajo un modelo de plan o antiplan que excluya cualquier variante. Propone más bien, una radicalización de la perspectiva hermenéutica en la que se reconoce que cada filósofo ha inventado su propia verdad en la interpretación de su contexto, la cual no se puede comparar con la verdad de otro en respuesta al suyo propio. En Rorty, la historia de la filosofía se confunde con la historia de las ideas pues la sucesión de las diferentes doctrinas carece de unidad dialéctica o narrativa y sólo se puede referir a las funciones sociales que ha cumplido en su momento cada una de ellas.

En este sentido es solidario del abandono del proyecto de articular todos los aportes filosóficos de los seres humanos o de los “grandes” filósofos, en un único y total discurso y por lo tanto tampoco comparte la idea de

¹¹⁶ Ibid. p.76

canon filosófico, lo cual significa que acepta las reconstrucciones históricas o conceptuales en donde los aportes históricos se tomen como argumentos para analizar cualquier problema sistemático.

Las posiciones de Ricoeur y Rorty muestran cómo la historia de la filosofía y la historia de las ideas, como disciplinas, se han transformado mutuamente en oposición a posturas deterministas y relativistas con respecto a la historia, y a favor del respeto por la variedad de concepciones filosóficas, estéticas, políticas que aparecen como opciones individuales o culturales a través de la historia.

En tercer lugar, el marco teórico del GBC, reconoce el trabajo que para la constitución de esta disciplina en América Latina, desarrollaron Zea, Ardao, Miró Quesada, Roig y otros pensadores latinoamericanos, quienes, como hemos visto, la aplicaron para rastrear la influencia de las diversas corrientes de la tradición filosófica en los sucesivos momentos de la historia continental. Valora la magnitud de la tarea emprendida por dichos autores y la influencia que ejercieron en la adopción del programa de investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, del cual se considera depositario particular el mencionado grupo.

El cuarto apartado del marco, plantea que a estas alturas del trabajo y la reflexión filosófica en el continente, es necesario asumir la *Crisis de la historia de las ideas*, revisando los cuestionamientos teóricos que algunos filósofos han formulado al enfoque de la misma, para tenerlos presentes en la reconstrucción teórica que debe fundamentar su trabajo presente y futuro. Entre las críticas que vale la pena considerar, está la de *Michel Foucault*, quien cuestiona la pretensión de la historia de las ideas por establecer continuidades entre los procesos históricos y los procesos ideológicos.

De pensadores latinoamericanos, la crítica de J. Sasso, parece ser la de mayores repercusiones en cuanto se centra en el trabajo específico del historiador de las ideas, cuyo análisis asume no desde la validez de la propuesta frente al quehacer filosófico como tal, sino frente a los supuestos y los modos de hacer historia de las ideas con respecto a la organización que los historiadores del pensamiento latinoamericano han dado a los materiales que investigan. Reprocha especialmente el asumir periodizaciones calcadas sobre los sucesos políticos, sin más; intentar dar visiones globales del pensamiento de los autores o las épocas, ubicar en éstos su vertiente filosófica o forzar los textos para descubrir coherencias con el conjunto de la historia o de la cultura en solución de continuidad. Considera que resultaría más fácil, como ya lo hemos dicho en otro lugar, aceptar la fragmentación de las historias, que construir una narrativa pretendidamente unificada; que renunciar al papel rector del plano filosófico, para nada significa que él carezca de relevancia en la trama correspondiente de por lo menos algunas de las historias concretas; y que quien desee practicar el arte de historiar ideas debe centrarse resueltamente alrededor de las prácticas discursivas.

De Fornet Betancourt, cuya posición ante la filosofía latinoamericana, se puede hacer extensiva a la historia de las ideas, retoma el énfasis crítico intercultural, en cuanto cree que el trabajo desarrollado no ha realizado suficientemente un proceso de contextualización y de diálogo con la historia y la cultura latinoamericanas. El hecho de que la historia de las ideas se centre en la interpretación del texto escrito, cuyo contenido es un pensamiento eurocéntrico ajeno a las culturas propias, hace de dicha práctica, un trabajo excluyente que conserva el paradigma de la cultura filosófica occidental y una comprensión de la filosofía como un saber técnico, que para ser tal, tiene que alcanzar un alto grado de abstracción, de reflexividad y de articulación racional, sin referencia a las culturas orales y sus modos específicos de generar y transmitir el pensamiento.

La autocrítica de Roberto Salazar lleva a plantearse un cambio de perspectiva en cuanto la historia de las ideas se esfuerza por descubrir en los discursos de los letrados, aquellos rasgos que nos permitirían identificarnos como una unidad geográfica llamada Latinoamérica, con una historia y un destino común, es decir, siguiendo el proyecto de Zea, se trataría de una preocupación metafísica y antropológica, en busca del ser latinoamericano. Considera Salazar que el problema es epistémico y que se debe indagar por cuál ha sido el ordenamiento epistémico social que ha permitido la construcción de objetos de conocimiento que en sí mismos no significan nada fuera del orden simbólico desde el que fueron contruidos. Desde esa perspectiva se han creado nociones tales como "Latinoamérica", "Occidente", "Europa" y "Modernidad", que es necesario ubicar desde los saberes que han permitido generarlas y no pretender responder cuestiones accesorias basadas en supuestos. El programa iniciado por Salazar, es el que retoma Santiago Castro Gómez, a partir de su texto "Crítica de la razón latinoamericana".

Castro Gómez plantea que en la Historia de las ideas, los filósofos asumen el trabajo de los historiadores sin pensar en cómo se construye la historia. La genealogía propone mirar la historia, no desde el punto de vista de los sujetos, las instituciones o los valores, sino desde el punto de vista de las prácticas. Al analizar las prácticas, se encuentra lo que ellas han producido. En lugar de mirar textos, es necesario revisar archivos, determinar corpus diferentes a los textos tradicionales, ver por ejemplo cartillas, reglamentos, actas, fotografías, expedientes, historias clínicas, periódicos, etc. Castro Gómez establece la diferencia de este trabajo con el de la historia de las ideas, afirmando que en los setentas y ochentas la filosofía latinoamericana era una especie de conciencia crítica de la emancipación, una axiología de los imaginarios utópicos. El interés radicaba en descubrir las ideas en las obras de sus mejores intelectuales.

A partir de los noventa se presenta una reflexión filosófica sobre lo latinoamericano que denomina “Ontología crítica del presente”. Se trata de descubrir cuáles han sido los mecanismos que han producido a esos intelectuales, cuál es la historia de la producción de esos discursos y cómo se relacionan con ciertos mecanismos de legitimación del conocimiento, que han posibilitado su producción. Tal programa, ya ha sido desarrollado en parte por el autor y su grupo de investigación y su propuesta se constituye en una provocación para el grupo Bartolomé de Las Casas, que considera necesario reflexionar sobre sus relaciones con dicha perspectiva teórica y metodológica.

En quinto lugar, pero como asunto prioritario, el grupo Bartolomé de Las Casas reconoce, en su marco teórico, la necesidad de adelantar un trabajo de mayor profundidad que lleve a fundamentar suficientemente la llamada *Reconstrucción de la historia de las ideas*. Sin embargo, deja en claro los postulados fundamentales desde los cuales ha seguido adelantando su programa de investigación en esta línea¹¹⁷.

Las paulatinas transformaciones tanto en el sentido de la historia de la filosofía como en el sentido de la propia historia de las ideas, llevan a revisar los respectivos dominios de estas disciplinas y su interpelación. En primer lugar, la filosofía ya no se concibe como especulación pura desarraigada, sino como praxis conceptual articulada con las demás prácticas culturales, por lo cual su historia abandona el enfoque internalista que le era propio como exposición del desenvolvimiento de los sistemas filosóficos, para apropiarse de los métodos contextualistas de la historia de las ideas. Recíprocamente, ésta al referirse al pensamiento filosófico, debe recordar con Ricoeur que cada filosofía al interpretar desde dentro de sus tesis su propia situación histórica, trasciende el

¹¹⁷ GRUPO Bartolomé de Las Casas. Marco Teórico. En: Tradición, Producción y Estado del arte de la investigación en la Facultad de Filosofía y Letras. Bogotá: Usta, 2009 p. 66-69

contexto donde se originó, para abrirse a la reflexión universal sobre el sentido de la existencia humana. Más allá del enfoque causalista extrínseco que indaga por el reflejo contingente de la época en los discursos y del enfoque internalista restringido a la filiación occidental del pensamiento latinoamericano, el GBC considera que la historia de las ideas filosóficas debe simultáneamente asumir el carácter filosófico de su objeto de estudio y reconstruir sus mediaciones históricas.

En lugar de eliminar la noción "historia de las ideas" y la trayectoria investigativa que ella evoca, el GBC opta por reconstruir, como sostiene Javier Sasso, el enfoque historicista de la "historia de las ideas" y avanzar desde allí a interpretaciones que articulen la reconstrucción conceptual y la reconstrucción histórica del filosofar en el continente.

Por otra parte, el GBC declara que, aunque en su práctica investigativa siempre ha sido pluralista y algunos de sus integrantes han desarrollado proyectos desde estas visiones, como grupo está en mora de plantear un enfoque que recoja las discontinuidades históricas y las rupturas teóricas, mediante el diálogo con modelos conceptuales alternativos, entre otros:

- La hermenéutica, incluyendo la hermenéutica analógica y la hermenéutica fractal.
- La arqueología y genealogía de Foucault.
- El análisis pragmático del discurso, en especial el ACD (análisis crítico del discurso) de E. Van Dijk.
- El enfoque pragmático textual propuesto por Roig

En lo referente al Estatuto Epistemológico de la "Historia de las Ideas", el grupo de investigación, al continuar con su estudio, lo entiende de la siguiente manera:

Como campo de Investigación: Designa el conjunto de problemas relativos a las transformaciones ideológicas en el seno de la cultura.

Como perspectiva de Investigación: Se refiere al análisis de las expresiones ideológicas en vinculación con los contextos culturales de génesis e inserción.

Como programa de Investigación: Engloba los métodos y prácticas dedicadas a indagar sobre la función de las ideas en el seno de la cultura, con énfasis en las ideas filosóficas.

A nivel de los métodos de análisis, el grupo de investigación propone los siguientes:

- **Exegéticos:** Identifican las ideas a través de la lectura de los textos representativos de un período dado.
- **Hermenéuticos:** Buscan articular las ideas dentro de la configuración general de sentido propia de una época.
- **Arqueológicos:** Establecen el modo como las ideas manifiestan las fisuras en las epistemes sociales.

4 El Positivismo

Dado que el corpus de trabajos seleccionados para aplicar el análisis sobre el modo de hacer historia de las ideas, versa sobre el Positivismo y su desarrollo en Colombia, este capítulo está dedicado a presentar brevemente el ideario comtiano y spenceriano y a revisar las condiciones de su presencia en Latinoamérica y Colombia.

Paradójicamente, en un trabajo que pretende analizar cómo se hace la historia de las ideas en otros trabajos de grado, es necesario recoger la parte de esta historia que ha sido construida quizás sobre los mismos desaciertos que han señalado los críticos citados, mientras podemos tener acceso a historias específicas elaboradas desde otros supuestos teóricos.

4.1 Generalidades

El positivismo fue una teoría, con pretensiones científicas y basada en el método de las ciencias naturales, de la evolución de la sociedad, que surgió en contra de la teología y el feudalismo hacia finales del Siglo XVIII y en un principio se le consideró como algo utópico. Su principal postulado fue estudiar la sociedad y sus fenómenos, de la misma manera como, epistemológicamente, se estudiaba a la naturaleza: observación y explicación de manera causal, y razonamientos objetivos y neutrales. Cualquier planteamiento, entonces, debería ser verificable y carente de juicios de valor. Surgió en un momento de inestabilidad social en Europa. Con el, Auguste Comte, generó una confrontación intelectual en contra de quienes defendían el antiguo régimen que ya había sido abolido, y no había una clase social dominante.

Por ello, es importante para este trabajo hacer una descripción de esta corriente filosófica, que tuvo su mayor auge en el siglo XIX y que fue iniciada por Augusto Comte¹¹⁸, aunque Saint - Simon ya había utilizado la expresión “filosofía positiva” para designar una filosofía que pudiera adaptarse al nuevo período orgánico que debería seguir al período crítico representado por la revolución francesa.

¹¹⁸ Isidoro Augusto María Francisco Javier Comte nació en Montpellier en 1798. En 1814 ingresa en la elitista Escuela Politécnica, de la que será expulsado en 1816, acusado de republicanismo e indisciplina. En esta época comienza a estudiar a los pensadores del siglo XVIII y conoce a Saint-Simon, para el que trabaja como secretario desde 1818, hecho que le permitió publicar artículos en diversas revistas: *La Politique*, *L'Industrie*, *L'Organisateur*.

La colaboración entre estos dos autores se irá deteriorando hasta su definitiva ruptura en 1822, fecha que inicia las dos etapas fundamentales del pensamiento de A. Comte: La primera (1826-1845), de un marcado carácter positivista, queda sintetizada en sus dos grandes obras: *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) y el *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), escrito que apareció como introducción preliminar al Tratado filosófico de astronomía popular. La segunda etapa del pensamiento de Comte viene marcada por un hecho personal que le afectó hondamente: la muerte en 1846 de Clotilde de Vaux, a quien conoció en 1845 y de la que estaba profundamente enamorado. A partir de entonces el pensamiento de Comte se tiñe de un carácter romántico y místico que derivará hacia posturas cada vez más conservadoras, convirtiendo el positivismo en una religión de la que él se autoproclama Sumo Sacerdote. De esta época datan sus obras *Sistema de política positiva* (1851-1854), *Catecismo positivista* (1852) y el primer volumen de *Síntesis subjetiva* (1856), obra que quedó incompleta debido a su muerte, acaecida el 5 de septiembre de 1857.

El pensamiento de A. Comte: La filosofía de Comte entronca con la revuelta moderna contra los antiguos que inició Francis Bacon y extendió L'encyclopédie francesa y que consistió, a grandes rasgos, en la asunción de la razón y la ciencia como únicas guías de la humanidad capaces de instaurar el orden social sin apelar a oscurantismos teológicos o metafísicos. La evidente intención de reforma social de su filosofía se adhiere, sin embargo, a una postura conservadora y contrarrevolucionaria en claro enfrentamiento con las propuestas ilustradas de Voltaire y Rousseau.

Tomando como trasfondo la Revolución Francesa, Comte acusa a estos dos autores de generar utopías metafísicas irresponsables e incapaces de otorgar un orden social y moral a la humanidad.

Los problemas sociales y morales han de ser analizados desde una perspectiva científica positiva que se fundamente en la observación empírica de los fenómenos y que permita descubrir y explicar el comportamiento de las cosas en términos de leyes universales susceptibles de ser utilizadas en provecho de la humanidad.

Comte afirma que únicamente la ciencia positiva o positivismo podrá hallar las leyes que gobiernan no sólo la naturaleza, sino nuestra propia historia social, entendida como la sucesión y el progreso de determinados momentos históricos llamados estados sociales.

Lo que diferenci3 a Comte de su maestro Saint-Simon fue que para el primero lo importante era que la sociedad deber3a ser m3s cient3fica que industrial. No conceb3a que los problemas de dicha sociedad fueran a causa de su estructura, sino que ellos se produc3an a partir de la educaci3n y los valores, ya que produc3an desgarros y divisiones. Fue a partir de dichos planteamientos de donde surgi3 su “f3sica social”, que no buscaba otra cosa que darle un tratamiento cient3fico a los problemas sociales, como se ampliar3 m3s adelante.

Con Augusto Comte es tarea de la filosof3a determinar el desarrollo de cada ciencia y captar, desde dentro de ella, su l3nea directriz. Para ello descubre lo que denomina la ley de los tres estadios, la cual afirma que, en todos los campos de su actividad, la humanidad evoluciona al pasar por tres fases sucesivas: los estadios teol3gico, metaf3sico y cient3fico o positivo.

“El primer estado, aunque en principio indispensable en todos los aspectos, siempre debe concebirse en adelante como puramente provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye en realidad m3s que una modificaci3n disolvente del anterior, no posee nunca m3s que un simple destino transitorio para conducir gradualmente al tercero, es en este, el 3nico plenamente normal, donde radica en todos los g3neros, el r3gimen definitivo de la raz3 humana”¹¹⁹.

En la fase teol3gica se buscan conocimientos absolutos, el origen de las cosas, las causas esenciales, sean primeras o 3ltimas; “la filosof3a inicial experimenta la m3s profunda transformaci3n que pueda registrarse en el conjunto de su destino real, consistente en que al fin se retira la vida a los objetos materiales, para ser misteriosamente trasladada a misteriosos

¹¹⁹ COMTE, Augusto. Discurso sobre el esp3ritu positivo. Bogot3: Editorial El B3ho. 1981. p. 15

seres ficticios, habitualmente invisibles, cuya continua intervención activa, pasa a ser la fuente directa de todos los fenómenos exteriores, e incluso enseguida de los fenómenos humanos”¹²⁰.

Para Comte las investigaciones basadas en el positivismo “deben reducirse, en todo, a la apreciación sistemática de lo que es, renunciando a descubrir su origen primero y su sentido final, sino que importa además darse cuenta de que este estudio de los fenómenos en lugar de poder llegar en modo alguno a ser absoluto, debe permanecer siempre relativo a nuestra organización y a nuestra situación”¹²¹.

Mirado desde el positivismo, los fenómenos humanos no son de los individuos como tal, sino de un orden social, ya que éstos responden a una evolución colectiva, continua e interconectada. De tal modo que se debe partir de una existencia individual, subordinada a un grupo social, para comprender los movimientos de esos grupos. Esta síntesis de todo el fenómeno social de la época, dio origen a lo que se denominó “física social”, que posteriormente se se conoció como sociología: un intento de explicar científicamente la sociedad.

Se debe recordar que la filosofía de Comte tuvo gran influencia en Francia, Inglaterra y América, y varios seguidores entre los cuales se cuentan, P. Laffite, Émile Littré, Taine y Ribot, en Francia, entre otros. La mayoría de ellos centró su interés en la sociología, concebida como el estudio preciso y escrupuloso de las formas de las sociedades humanas en las diversas fases de sus desarrollos. Entre éstos sociólogos positivistas los más importantes fueron Durkheim, Tarde y Lévy - Bruhl. También, pueden considerarse de orientación positivista los filósofos A.Fouillée, Cournot, Ravaisson, Renouvier y Jean-Marie Guyau.

¹²⁰ Ibid. p. 17

¹²¹ Ibid. p. 28

Durante las últimas décadas del siglo XIX, en casi todos los países de Europa, tuvo lugar un vasto y profundo movimiento anti positivista, articulado en varias tendencias, que acabaron dominando gran parte del pensamiento filosófico del siglo XX, y que basaron sus posiciones especialmente en la crítica a la fe ingenua. Estos movimientos se cristalizaron en un anti positivismo espiritualista, opuesto también a la izquierda hegeliana, también anti positivista, y a sus derivaciones, representadas fundamentalmente por autores como Ravaisson-Mollien, Lotze, Spir, Hartmann y Eucken. Comte usó el término “positivo” para ir en contra de la filosofía negativa, entre ella la dialéctica hegeliana, que se encargó de contradecir metodológicamente los postulados del positivismo, y que negaba las cosas tal y como son, pues contempladas a la luz de la razón son negativas.

Según sus cultores, la importancia del positivismo radica en que no busca causas sino leyes, las que logra con precisión y certeza. Es un resultado y, a la vez, es algo histórico que encuentra la razón de su carácter en la relatividad, sobre la que se fundan la capacidad de progreso de la filosofía positiva, que influye en la condición misma del hombre y de su naturaleza.

Fue el surgimiento de la industrialización a partir de maquinaria compleja, así como de la tecnocracia, un novedoso ordenamiento basado en sistemas industriales. Colocó a la ciencia, a la política, a la moral y a la propiedad al servicio del aparato productivo. Sin embargo, Comte y Saint-Simon no estaban de acuerdo con lo individual, la igualdad, el sufragio universal y el derecho de las mayorías. Lo que proponían era una sociedad dirigida por una élite de técnicos (Saint-Simon) o por una de sacerdotes positivistas (Comte). Ambos eran optimistas respecto a los progresos de la sociedad basados en la aplicación de la ciencia.

Sobrepasando diferencias y antagonismos, con el trabajo, el fomento de las comunicaciones y los transportes, se pretendía generar un régimen de abundancia y prosperidad para todos. La industria, transformadora de materia, sería la fuente de riqueza, poder y bienestar.

Es necesario mencionar también a Herbert Spencer¹²², pues fue considerado por los seguidores del positivismo evolucionista como el Aristóteles del siglo XIX. Desde sus primeros trabajos filosóficos planteó la opción de concebir la evolución social de manera análoga a la orgánica y se propuso demostrar la importancia del concepto general de evolución en los distintos campos del saber, entre los cuales otorga un destacado lugar a la biología, la psicología, la sociología y la moral, aunque también se refirió con especial interés a la política y a la educación. Su sistema parte del análisis de las relaciones entre ciencia y religión y llega a la deducción de que la ciencia se mueve en la esfera de lo relativo o condicionado, mientras las religiones asumen lo incognoscible como su objeto propio, atribuyendo, en cuanto más avanzadas son, una importancia cada vez mayor al misterio, y sólo a él.

Ciencia y religión, para Spencer, se complementan y se integran mutuamente, pues la ciencia, al llegar a los márgenes de lo condicionado, nos pone en contacto con un absoluto inasible que escapa a la relatividad del conocimiento científico y que constituye el ámbito específico de la religión.

La filosofía es para Spencer el conocimiento en su más alto grado de generalidad y debe apoyarse en las más altas verdades descubiertas por las distintas ciencias, que son los principios de la conservación de la materia, la conservación de la energía y la ley de la evolución que regula

¹²² MARTÍNEZ ECHEVERRY, Leonor. Diccionario de Filosofía Ilustrado. Panamericana: Bogotá, 2005

la continua redistribución de materia y energía. De esta manera, se concluye que la filosofía deberá ser una teoría generalísima de la evolución cuya misión será aclarar los más profundos problemas sobre la naturaleza y la humanidad.

La sociología de Spencer es fuertemente individualista, hasta el punto de explicar el desarrollo de la sociedad exclusivamente en referencia a las relaciones entre sus componentes. En cuanto a la ética, éste filósofo explica los deberes como frutos del patrimonio ético lentamente acumulado por la especie, y transmitido por herencia a cada hombre. La tendencia interior hacia los sentimientos elevados es simplemente fruto de la experiencia que enseña que son el medio más fácil de alcanzar el bienestar. Como el estado de la evolución humana no puede considerarse perfecto, la ética es sólo relativa, puesto que la ética absoluta surge en una sociedad perfecta, donde no existe la coacción y el único límite es la libertad del otro, pudiendo cada individuo dar pleno desarrollo a su vida y, sin embargo, armonizándola con la de los demás mediante un acuerdo recíproco, espontáneo e inquebrantable.

Para lograr esta sociedad perfecta, todos debemos ayudar siquiera un mínimo al despliegue de lo humano.

En resumen, el llamado positivismo evolucionista, que erige el principio de la evolución en ley unificadora, no sólo de los fenómenos biológicos, sino de todo el mundo natural y humano, pretende garantizar científicamente el indefectible triunfo final de la humanidad. Da una visión evolucionista de la realidad, que genera unas consecuencias sociales y políticas. Es una propuesta basada en el desarrollo intelectual de la humanidad, que rechaza la metafísica y que plantea la ciencia social como la única forma para estudiar la sociedad.

Tanto el individuo como la sociedad son dos entes que para sobrevivir estar en constante transacción con el ambiente. Esa es una realidad que debe considerarse como fundamental.

Para Spencer todo conocimiento debe surgir de la experiencia, la cual es fenoménica y debe ser observada. Dicha experiencia debe dividirse epistemológicamente en: lo cognoscible y en lo incognoscible. Dentro de lo primero cabe lo conocido y lo que se puede conocer, es decir, la experiencia misma, de donde brotará el conocimiento. Mientras que de lo incognoscible, aquello que no se puede experimentar o concebir, se puede tomar lo que está detrás de la experiencia, la metafísica y la religión. Por ejemplo, la naturaleza como origen de las cosas, Dios, el tiempo, el espacio, la conciencia, la materia y el movimiento, entre otros. Manifiesta que el error de la metafísica es suponer que así como los cognoscibles, los incognoscibles tienen puntos de referencia y que las cosas que se piensan tienen que ir más allá del pensamiento. Considera que lo anterior, como parte de la ley de la evolución, tiene una aplicación universal.

Herbert Spencer planteó que la filosofía es un conocimiento completamente coherente y unificado, cuyo objeto es la concepción unitaria del por qué de las cosas.

A continuación se presenta una breve visión del positivismo en Latinoamérica y se amplía el caso colombiano, lo que tiene como propósito establecer qué fue lo articulador, que se tomó del positivismo, para el desarrollo político – social del país. Ello será la base para el análisis de los trabajos de grado mencionados en la Introducción.

4.2 El Positivismo en Latinoamérica

Como se mencionó anteriormente, al finalizar el proceso de independencia los países latinoamericanos quedaron con fuertes problemas sociales, políticos y económicos, con una división geográfica arbitrariamente delimitada, y sin verdaderos proyectos educativos. Los Estados no tenían la capacidad suficiente para sustituir el sistema colonial y generar estructuras que los llevaran a un nuevo ordenamiento. Es por ello que el positivismo, asociado con los avances económicos y sociales, fue asumido por los intelectuales, los comerciantes y los políticos para sacar adelante a sus países. Incluso filósofos positivistas latinoamericanos como Domingo Faustino Sarmiento, fueron quienes propusieron la integración de los países latinoamericanos para alcanzar el orden, el progreso, y por supuesto, la paz.

El único país que no tenía los problemas descritos en el párrafo anterior era Estados Unidos, que para mediados del siglo XIX estaba ampliamente industrializado, y se presentía ya que económicamente iba a absorber al resto de países del continente. Una de las razones que podrían explicar el avance estadounidense fue la forma como asumieron la ciencia a través de la razón.

El positivismo, al que algunos consideran un hijo de la ilustración que llegó tarde a Latinoamérica, propició un alejamiento de la escolástica y un rechazo al dogmatismo que desde la iglesia católica y la corona española se había implementado en la región. Por supuesto estas dos instituciones no estaban de acuerdo con el postulado de que la razón fuera el criterio para cuestiones ideológicas y de creencias. Además, los intelectuales estaban convencidos de que la escolástica era la culpable de todos los males de la región, pues impedía el libre planteamiento de ideas

intelectuales y políticas, y a cambio propiciaba el tradicionalismo y el conservatismo.

Si bien es cierto que en Latinoamérica se acogió el positivismo como base para proponer cambios políticos, sociales y económicos, también lo es que algunas propuestas originales de la región ya apuntaban en el sentido de las propuestas de Comte. De eso existe como constancia una carta que Simón Bolívar le dirigió al general Rafael Urdaneta en 1830 en donde le pregunta que si acaso en los mismos momentos en que Comte hacía sus planteamientos, aquí ya no se había partido de concepciones similares para una filosofía de la historia en América Latina¹²³.

En México durante el gobierno de Benito Juárez, Gabino Barreda, quien había sido alumno de Comte, realizó toda una reforma educativa soportada con argumentos positivistas, destacándose como característica “un fondo de verdades”, que era un conjunto de presupuestos compartidos con miras a establecer el orden y desarrollo. Otro de los propósitos de Barreda era alejarse del oscurantismo y propiciar el pluralismo que la escolástica había erradicado.

Leopoldo Zea en su texto “El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia”, dice que “...a la idea revolucionaria de una libertad sin límites opuso la idea de una libertad ordenada, de una libertad que sólo sirviese al orden. A la idea de igualdad, opuso la idea de una jerarquía social. Ningún hombre es igual a otro, todos los hombres tienen determinado puesto social. Este puesto social no podría estar determinado a la manera como lo hacían en el siglo anterior, es decir, por la gracia de Dios o de la sangre, sino por el trabajo”¹²⁴.

¹²³ QUINTANILLA, Pablo. La recepción del positivismo en Latinoamérica. Logoslatinoamericano: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006. p. 10

¹²⁴ SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. Historia general de España y América. Ediciones Rialp. 1981

Brasil también recibió influencias del positivismo. Antes de comentarlo, habría que decir que a diferencia de los demás países latinoamericanos allí no hubo guerra de independencia, ya que debido a la avanzada napoleónica en Europa el rey Juan VI de Portugal tuvo que abandonar su país y refugiarse en Brasil y allí directamente otorgó a los súbditos los mismos derechos que tenían los portugueses. Dicho asunto influyó para que Brasil se independizara de Portugal pacíficamente en 1823, siendo su primer gobernante Pedro I, hijo de Juan VI. Sin embargo, los locales también querían acabar su pasado de colonialismo, tradicionalismo y dogmatismo, y lo hicieron ajustando tesis positivistas a su región, siendo pioneros de ello Raimundo Teixeira Mendes y Miguel Lemos.

En cuanto a Perú y Bolivia, además de las luchas independentistas, la Guerra del Pacífico contra Chile los sumió en un caos aún mayor y les generó serios cuestionamientos respecto a su identidad. En el caso peruano aparece entonces una primera generación de positivistas entre quienes se puede mencionar a los académicos Javier Prado, Jorge Polar, Mariano Cornejo y Manuel Vicente Villarán, y al político Manuel González Prada.

Si hay algo que se puede destacar de los peruanos es que no asumieron las propuestas de la primera generación de positivistas liderados por Comte, sino que se basaron en los postulados evolucionistas de Herbert Spencer, Taine y Guyau, que si bien es cierto planteaban el progreso basado en el cientificismo, pensaban que no necesariamente deberían ser naturalistas o reductivistas. Haber optado Perú por esta visión, hizo que el positivismo allí fuera más amplio que en los demás países del continente y que aquellos que más adelante se convertirían al espiritualismo tuvieran un paso menos traumático.

Según Pablo Quintanilla Pérez-Witch, "aunque la mayoría de historiadores de la filosofía latinoamericana diría que el positivismo cumplió su ciclo vital, naciendo a mediados del siglo XIX y desapareciendo a comienzos de XX, creo que es justo sostener que muchas formas del positivismo sobrevivieron con otros nombres en el pensamiento filosófico de nuestros países. Después del auge del positivismo, hubo florecimiento de posiciones espiritualistas que adoptaron tesis de muy variado tipo: del intuicionismo de Henri Bergson, del pragmatismo de William James, e incluso del neohegelianismo de Benedetto Croce. Sin embargo, en muchos casos sobrevivieron las tesis evolucionistas, la de la unidad del concepto de conocimiento, o una concepción de las ciencias naturales básicamente representacionista y positiva. Por ello no sería totalmente exacto decir que el positivismo desapareció; sería quizá más apropiado afirmar que se transformó y adoptó otras características, evolucionando y mezclándose con otras posiciones. Al evolucionar, se deshizo de algunas inconsistencias de sus primeras épocas, como su obsesión en contra de la metafísica que terminó conduciéndolo a proponer tesis metafísicas, así como los elementos reductivistas. Al mezclarse con otras posiciones, el positivismo las enriqueció en algunos aspectos, así como también fue enriquecido por algunos otros. En líneas generales diría que el positivismo se fue diluyendo en la diversidad y complejidad de las discusiones filosóficas actuales, pero es de esa forma como ha sobrevivido hasta nuestros días, especialmente en aspectos epistemológicos.

Por otra parte, es indudable que el positivismo cumplió un importante papel en la consolidación de nuestras sociedades. Afianzó la necesidad de integrarse alrededor de proyectos comunes de progreso, industrialización, orden y paz social, y fomentó la investigación científica en países donde ésta era casi inexistente. En el trabajo en historia y ciencias políticas, permitió que se elaboraran una gran diversidad de investigaciones empíricas con base en la recolección de datos y

evidencias. Estas evidencias podrán ser, naturalmente, interpretadas de maneras diferentes, pero están ahí presentes, fundamentalmente gracias a los presupuestos positivistas que las impulsaron. Así, pues, creo que la presencia del positivismo, por sí mismo, por las reacciones que suscitó y por la incorporación implícita a la discusión filosófica posterior, ha cumplido un papel fundamental en la formación del pensamiento y la cultura latinoamericana, de manera que su análisis y estudio siempre tendrá que enseñarnos algo más acerca de lo que nosotros somos”¹²⁵.

Carlos Beorlegui considera que el positivismo es una de las corrientes más estudiadas dentro de la historia del pensamiento filosófico hispanoamericano. Le atribuye ser el primer intento, tras la escolástica, de proponer un sistema completo para la situación del continente, ya que otras teorías tan sólo se habían dedicado a criticar la escolástica conservadora. Algunos lo han considerado como original y autóctono, debido a que se amoldó a las circunstancias de los pueblos latinoamericanos.

Beorlegui, citando a Francisco Larroyo, hace la siguiente precisión: El positivismo no debe entenderse como una corriente homogénea y bien definida, sino que comprende diversas doctrinas, no siempre concordantes sino opuestas, que van desde el positivismo de Comte al psicologismo de Stuart Mill, y de éste al evolucionismo de Spencer, sin contar con los elementos materialistas de la doctrina de Littré y de Taine; la mayoría de las veces los historiadores del positivismo “en vez de ocuparse de los filosofemas mismos de las corrientes positivistas, de estudiar cómo fueron éstos trasplantados en las nuevas tierras, qué modificaciones, si las hubo, ofrecieron de su desarrollo, cómo lucharon entre sí, y cómo, al fin, declinaron, detienen la mirada en las mil

¹²⁵ QUINTANILLA PÉREZ-WITCH, Pablo. La recepción del positivismo en Latinoamérica. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima: 2006

resonancias que las doctrinas de Comte, Mill y Spencer, han ejercido en el campo de la política y de la educación”¹²⁶; y dice que Larroyo no está de acuerdo con quienes pretenden que el positivismo es una doctrina autóctona, pues aunque en la mayoría de países hispanoamericanos maneja parámetros comunes, también es cierto que depende de postulados europeos.

“El caso del positivismo en Hispanoamérica representa un caso especial de originalidad y de acomodación a unas circunstancias propias, en las que estas doctrinas europeas cumplieron una especial misión para entender y acomodar la realidad a unos intereses del grupo dominante en todas las naciones hispanoamericanas”¹²⁷

Para Beorlegui el positivismo tuvo tres fases: a) la representada por Comte, que proponía un saber riguroso sobre el hombre individual y social, basado en la experiencia y en la razón, y que sirviera de instrumento para solucionar los problemas sociales del medio, a través de un sistema que conjugara el método científico con su rigor y precisión, con una cosmovisión filosófica, social y religiosa, distinta del cristianismo. Los tres estadios de Comte se interpretaban así: la época de la colonia correspondía al teológico, la de los ilustrados y liberales de la independencia al metafísico, y lo posterior a ello, al inicio del estadio científico, es decir, al positivo; b) la influenciada por Spencer que sustituyó a la de Comte, con una propuesta evolucionista denominada darwinismo social y en contra del lema comtiano de “orden y progreso” que no favorecía ni la independencia, ni la libertad. Así mismo, sugería un progreso más libre y permanente, como una mayor tolerancia frente a

¹²⁶ BEORLEGUI, Carlos. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Publicaciones de la Universidad de Deusto: Bilbao, 2006. p. 266

¹²⁷ Ibid. p. 267

todo dogmatismo y evolución; y c) la de finales del siglo XIX y comienzos del XX cuando se produce su decadencia y desaparición. Ello se debió a que los seguidores de las corrientes positivistas, utilizaron sus tesis para legitimar dictaduras y para convertir la democracia y la libertad en meras palabras. Fue razón esto para que el confort, riqueza y educación no llegaran a todos, y en cambio se produjera el desencanto. El militarismo y el clero seguían presentes como fuerzas negativas, sólo que aliadas con los nuevos poderes económicos.

Para ampliar esta tercera fase del positivismo en Hispanoamérica habría que decir que en la mayoría de países, sus gentes se polarizaron entre quienes querían volver a la situación que se daba en el pasado colonial y quienes miraban al futuro en búsqueda de una nueva realidad e identidad. Se presentaron cuatro razones para el rápido declive del positivismo en la región: a) la decepción que genera, al no producir los rápidos y eficaces frutos que prometía. Una cosa era afirmar grandes principios para la convivencia y otra cosa era hacerlos realidad para solucionar los grandes problemas: b) los discípulos de Comte, tras su muerte, no supieron continuar su trayectoria, ni adaptar sus postulados a nuevas situaciones; c) la libertad social propuesta por los comtianos produjo gran insatisfacción, pues al aplicar el principio de causalidad a todo lo existente sin distinciones, se llegaba a negar la libertad al hombre. Por tanto, la psicología se convertía en una biología, y la libre elección o creación desaparecían bajo la orientación científicista. También, desde la estética se gestó una oposición al positivismo; al hallarse el latinoamericano especialmente dotado de sensibilidad artística, no se podía aceptar una exclusiva explicación mecanicista del proceso creador; por ello muchos se opusieron al positivismo, por su incapacidad de explicar la creación en el arte; y d) Aparecieron teorías filosóficas que relativizaron el monismo metodológico del positivismo, tales como el método comprensivo de las ciencias del espíritu de W. Dilthey, y la distinción entre ciencias

nomotéticas e idiográficas de Rikert. Con ellas el positivismo quedó encerrado en el terreno de la realidad física y biológica. Con la caída de la influencia del positivismo se recuperó el valor de la experiencia estética y religiosa, vuelve la metafísica, y se inicia una fuerte lucha contra el positivismo institucionalizado.

Al respecto concluye Beorlegui que

“el positivismo fue la historia de un pensamiento que fracasó. Y ello se debió a dos razones fundamentales: a sus insuficiencias teóricas, y al hecho de ser un pensamiento extraño a las circunstancias de Hispanoamérica, y más propio de la situación cultural e histórica de Francia e Inglaterra. Las reformas que propugnaba iban dirigidas a una minoría dominante de la población. La mayoría restante quedaba al margen del proceso. Además, el positivismo defendía ideas racistas, que postergaban al mestizo y al indígena, e incluso al hispanoamericano. Por eso, el intelectual latinoamericano llegó a sentir y a creer en su propia inferioridad respecto a los europeos”¹²⁸.

4.3 El Positivismo en Colombia

Para trabajar este numeral se han tenido en cuenta los aportes históricos no sólo de los textos que se han venido mencionando, sino además de lo recopilado por los autores de los trabajos seleccionados.

"El positivismo comtiano en Colombia tuvo una gran influencia y mucha acogida en la segunda mitad del siglo XIX, por ser opuesto a la filosofía escolástica. Se pensó que sería el sistema filosófico que conduciría al país hacia el desarrollo; que impulsaría el

¹²⁸ Idemp. 332

progreso integral de nuestra patria, llevando la solución a múltiples problemas, que desde la conquista hasta nuestros días se viven en nuestro territorio nacional... Aquí se entendió el positivismo como aquella reacción contra una cultura intelectual demasiado especulativa y verbalista y la orientación del espíritu moderno hacia la experiencia y el contacto vivo con la naturaleza"¹²⁹.

Para continuar revisando al autor de la "Historia del pensamiento filosófico Latinoamericano" en cuanto al positivismo en Colombia, de manera muy breve menciona a Rafael Núñez, a Carlos Arturo Torres y coloca como personaje central de esta corriente, seguramente por sugerencia del texto de Leopoldo Zea, a José María Samper, cuestión por demás discutible. Se debe mencionar que, a la luz de la ausencia de fuentes en el texto de Beorlegui y de la crítica que hace Tovar González, es interesante tener en cuenta a uno de los colombianos que más profundamente ha estudiado el positivismo en Colombia, Óscar Saldarriaga. A través de los textos "Gramática, Epistemología y Pedagogía", y "Tradicionalismos y Positivismos", establece una relación entre la curiosidad filosófica histórica y la modernidad a partir del vínculo entre los aspectos teóricos de la época y las manifestaciones intelectuales de la última parte del siglo XIX.

En el primer texto, plantea que el fenómeno intelectual que se dio en Colombia en 1867 fue la base del pensamiento moderno positivista. Fue un debate denominado "Cuestión de Textos" que intentó reinstaurar la doctrina del Conde Detust de Tracy en el pénsum de la enseñanza de la filosofía en la Universidad Nacional, pues eran textos que no eran del gusto de los padres de familia, por considerarlos contrarios a los principios fundamentales de la religión católica. Además, en varios

¹²⁹ ANGULO ESTUPIÑAN, Miguel Luciano. Por qué se rechazó en Colombia el positivismo comtiano en los últimos treinta años del siglo XIX. Universidad Santo Tomás, Facultad de Filosofía: 1987

certámenes se propusieron temas que escandalizaron a los jerarcas de la iglesia y a otras personas que formaban parte de la jurisprudencia canónica. Tampoco faltaron hombres astutos que explotaron para fines políticos estos sentimientos de personas piadosas. Les manifestaban que el gobierno y los liberales que lo componían, atacaban la religión de sus padres y querían entibiar primero y después arrancar del corazón de los jóvenes granadinos las legítimas y antiguas creencias del catolicismo, enseñándoles tan inmorales como perniciosas doctrinas (las de Tracy). Unidos estos sentimientos al profundo rencor que ardía en el pecho de antiguos militares de la Independencia, a quienes el gobierno liberal de Obando había borrado de la lista militar y que ahora se veían degradados, insultados por muchos y reducidos a la miseria, eran combustibles más que suficientes para causar un incendio.

En esas discusiones tuvo lugar la Bisagra Bernardiana, punto de partida desde el que se proyectó la relación básica de las ideas tradicionales y la filosofía moderna. La Bisagra Bernardiana fue la oportunidad para reformular el soporte epistémico sobre el que se desarrollarían las bases teóricas de la Regeneración.

Las hipótesis que sustentaban los textos, evocaban el carácter moderno de dicha postura política a partir de sus vínculos filosóficos con el positivismo. Una hipótesis es que a partir de la Bisagra Bernardiana, la epistemología de los saberes apropiados en Colombia no podía dejar de convertirse en positivista-crítica; no podía dejar de entrar en una configuración epistémica regida por la tensión entre lo empírico y lo trascendental, pero sin que ello significara la desaparición o la exclusión de conceptos, objetos y métodos procedentes de la configuración epistémica racional.

La posibilidad del proyecto regenerador, desde lo ideológico, se comprende por las relaciones de los círculos intelectuales por los que

fluyeron los discursos que oxigenaban el pensamiento de Occidente. Ello es importante destacarlo, pues se dio bajo el domino Norte-Sur, y donde las ideas se fundamentaron eurocéntricamente, factor que subordinó la encrucijada colombiana en una experiencia globalizante como lo fue el paso al nuevo siglo.

Lo anterior permitió la ruptura con la filosofía clásica y la exploración de las preguntas trascendentales del hombre a partir de una filosofía moderna. En el proceso colombiano, es a partir de allí que se inicia un recorrido de carácter más filosófico en que se pretende situar el genio de Comte en el punto de consolidación de una legitimidad teórica para la filosofía moderna en su expresión positiva. Menciona que aunque en la obra de Comte se definen los rasgos esenciales de una filosofía en torno a la ciencia (cumpliendo una función integral en lo teórico), la trascendencia de ella va mucho más allá de las definiciones concretas bajo las cuales se instaura una teoría de la historia a partir de la dupla estática/dinámica, más una política social basada en orden/progreso y una ética de los deberes sobre los derechos, todo basado en el saber biológico y social.

En el segundo texto, “Tradicionalismos y Positivismos”, la definición de positivismo es tomada de Foucault, que da la posibilidad de relacionar distintas corrientes del pensamiento de finales del siglo XIX y los postulados del positivismo, todo desde una interpretación de la verdad que parte del hombre en su experiencia con el entorno.

Fueron diversos los planteamientos que a partir de la filosofía positivista de Augusto Comte se dieron en Colombia¹³⁰. Quizá quien primero escribió sobre ello fue José Eusebio Caro, quien aplicó muchos de sus conceptos

¹³⁰ TORRES PINZÓN, Gustavo. Recepción de la filosofía de Augusto Comte en Colombia durante la segunda mitad del siglo XIX. Universidad Santo Tomás, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Investigaciones. Bogotá: 1996)

en su Ciencia Social, mezclándole algo del tradicionalismo de la religión católica. Elogió siempre la técnica y la industria, pues ellas eran el motor del progreso de la humanidad. Se consideró que su posición era contradictoria por lo ilógico de combinar positivismo y religión, ya que a esta última se le acusaba, por su dogmatismo, de frenar el progreso, principal postulado comtiano. Fue un defensor del derecho a la búsqueda del progreso y de la libertad de pensamiento.

En Colombia se quiso trabajar con postulados positivistas que permitieran el progreso de la ciencia en beneficio del país pero siempre dentro del marco del cristianismo, pues ello garantizaría un desarrollo social donde el principal valor fuera la espiritualidad.

Con el positivismo se pretendía reducir todo el conocimiento al modelo de las ciencias naturales y obtener una solución, sobre bases científicas, para todos los problemas humanos. Entre otras cosas, por ello fue que varios colombianos no estuvieron de acuerdo con lo planteado por Comte, pues éste desconocía el papel de lo metafísico.

De todo lo dicho por Comte, se considera que es útil para este trabajo referirse únicamente a esa necesidad de ordenar unitariamente el saber científico, y organizar la vida social, pues, al parecer, esta fue la principal razón que algunos tuvieron en Colombia durante el Siglo XIX, para adoptar algunos postulados positivistas. Se hacía necesario darle un ordenamiento social, económico y político a un país que había quedado desorientado después de la gesta libertadora.

A manera de contextualización, habría que comentar que una vez terminadas las batallas de la independencia, para dar orientación política, social y económica al país se tomaron varios modelos ideológicos de Europa y Estados Unidos, pero pronto se dieron cuenta que no eran

apropiados para esta región. Ello originó varias inconformidades, las que generaron guerras civiles, movimientos sociales, controversias constitucionales y luchas de poder. Es a partir de tales hechos que debe empezar a comprenderse el pensamiento político de la época. Con varias las Constituciones Políticas desde 1810 hasta 1886, se normatizaron innumerables situaciones: la libertad de los esclavos y la abolición de resguardos; el traspaso de Cundinamarca de provincia a monarquía; la conformación de la República de Colombia por tres grandes departamentos; la disminución de rasgos centralistas; el reforzamiento del poder para las provincias y para el presidente; la descentralización, es decir, la división de la República en Estados federales bajo un régimen unitario; la suscripción de pactos de unión; el carácter presidencialista, autoritario y confesional, y finalmente, entre otras cosas, el reconocimiento alternado entre Dios y el pueblo como fuente de toda autoridad¹³¹.

En lo económico, incluso desde finales del siglo XVIII podría decirse que España había empezado a perder el control de las rutas marítimas y con ello su capacidad para seguir dominando y defendiendo sus posesiones. Y en lo religioso todo seguía girando alrededor del catolicismo. Es importante mencionarlo, pues el antiguo sistema económico feudal y la vida en torno a la religión, fueron dos elementos que desde el Positivismo fueron atacados.

En el siglo XIX el peso social de la iglesia católica representaba problemas para los estados en formación, que como el colombiano, trataba de extender su autoridad sobre una nación en proceso de integración, pero que carecía de recursos fiscales y de personal suficiente para hacer presencia a todo lo largo de su territorio. En cambio, la iglesia

¹³¹ ROMERO, José Luis. Situaciones e ideologías en América Latina. Editorial Universidad de Antioquia: 2001

gozaba de mayor legitimidad y autoridad en el conjunto de la población, lo mismo que de mayores recursos económicos y humanos, lo que le permitía una mayor cobertura del territorio nacional. Esta situación es la raíz de los enfrentamientos entre la iglesia y el partido liberal que caracterizaron a la historia de las ideas y la historia de Colombia durante el siglo XIX. Las pugnas llegaron a tal punto que se produjo el destierro del Arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera; en 1853 se estableció la separación entre la Iglesia y el Estado y fueron expulsados del país los jesuitas y varios diplomáticos de la Santa Sede. Las cosas empeoraron con el general Mosquera y su idea de imponer una educación completamente laica. Varias de estas situaciones fueron factores que ayudaron a que se desencadenara la guerra civil de 1876. Todo lo anterior y lo permitido por la Constitución de 1863, fueron las razones para que una vez finalizada la guerra de 1876 el nuevo presidente, General Julián Trujillo, pidiera al Congreso la derogación de la ley de inspección de cultos y el indulto de los obispos desterrados y buscara la celebración del Concordato con la Santa Sede. Con lo anterior se quiere decir que uno de los documentos más interesantes del siglo XIX fue el que estableció el estado Colombiano con el Vaticano; relaciones que posteriormente serían la causa para la evolución del pensamiento político (ideología) de Rafael Núñez, como se mencionará más adelante.

Los últimos veinte años del siglo XIX llegaron con un cambio sensible para las posiciones ideológicas y políticas liberales, debido a la penetración de las obras fundamentales del positivismo y del cientificismo, especialmente las de Comte y Spencer. Ello le permitió al liberalismo dejar de ser tan sólo la doctrina predominante en política que inspira al sistema institucional de la mayoría de los países, para convertirse en la filosofía predominante entre las clases cultas y la fuente más o menos reconocida de las opiniones generalizadas respecto al sentido de la vida, la moral y la convivencia.

Sin embargo, la interpretación que el liberalismo le dio a las tesis positivistas fue duramente criticada pues creó un tipo de sociedad en la que las clases productoras se aprovechaban de las clases desheredadas, a las que despreciaban por ser elementales e ignorantes. La educación fue convertida en un signo de status. Las clases populares fueron marginadas por las cultas y poderosas, que controlaban la vida económica y política. Lo que contradecía los planteamientos originales del positivismo, que proponía un mundo mejor y la necesidad de liberar las fuerzas de producción para que el planeta diera a partir de ello sus mejores frutos.

El positivismo se proponía como un elemento civilizador y no para tomar ventaja de clases, en donde el comercio, la industria y la población se combinaban para una mejor sociedad. La mecanización y tecnificación debían ser sinónimo de progreso y no de dominación. Personajes de la época como Alexis Peyret opinaban que “la aplicación de las ciencias físicas y sociales disolverían la miseria, la ignorancia, las clases, las fronteras, para establecer el reino de Dios y la paz perpetua”¹³²

El positivismo forma parte de la filosofía colombiana, su historia, y la historia de las ideas, y plantea un debate sobre lo original del pensamiento filosófico en Colombia. Varios pensadores colombianos quisieron someter lo existente a las tesis positivistas basándose en los problemas relacionados con los conflictos políticos y sociales. Esta corriente filosófica entra a reforzar la situación social vigente en el siglo XIX. Se podría pensar que por ello iba a tener alcances estrictamente académicos, pero fue más una herramienta que ayudó a validar el derecho a dominar y a las intenciones políticas, sociales, económicas e

¹³² BIA GINE, Hugo E., El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX. Edición de Arturo Roig. Trotta. Pg. 328

ideológicas de los grupos que estaban en el poder. A las masas populares se le presenta a través de líderes políticos con pretensiones referentes al orden y al progreso. Sin embargo, la historia se encargó de demostrar que el positivismo no era la solución a los problemas colombianos, tanto así que sus principales seguidores posteriormente fueron sus detractores. Su importancia se debió a que sus principales conceptos fueron utilizados para manejar la realidad social del siglo XIX.

En Colombia los criterios centrales fueron el orden, el progreso y la libertad social. Se tomó como fundamento para un nuevo orden teológico - colonial, pero con los ajustes necesarios para incrementar el capitalismo. El positivismo fue la herramienta que la clase cansada por el desorden de la independencia utilizó para reorganizar al país pero con la intención de darle el control a los sectores comerciales y a las nuevas fuerzas sociales progresistas. Sólo tomaron de ésta corriente lo que les permitió consolidarse en el poder, dejando de lado la disputa por lo espiritual. Los presupuestos políticos fueron tomados de Bentham y Mill. Sin embargo, no se tomaron los grandes tratados sino los manifiestos, los artículos periodísticos, los ensayos sociológicos, históricos y políticos.

Fue en la presidencia de José Hilario López, (1849- 1853), en la que en el país se inicia una época romántica de tinte positivista, llena de creatividad histórica y mucha lírica. Comenzó a darse la abolición del orden colonial, sobre todo en lo económico mediante reformas de carácter liberal, con la pretensión de cambiar la cultura mediante una revolución social y política, siempre orientada por la naciente burguesía comercial y liberal. El proceso fue apoyado posteriormente por Manuel Murillo Toro, quien siempre manifestó su anhelo de progreso industrial.

Aparecen entonces los Gólgotas, una fracción del Partido Liberal que representaba a los comerciantes, quienes adoptan posiciones románticas

nutridas de la filosofía positivista y defendiendo los principales postulados liberales clásicos. Mezclan la doctrina liberal con el socialismo democrático y a partir de ello se abanderan de las reformas liberales.

Todo el proceso fue apoyado por hombres importantes de la época como Miguel Samper, y Florentino González quienes forjan grandes proyectos para el desarrollo técnico e industrial granadino. Hábilmente mezclan el positivismo sociológico con la cultura, con el romanticismo, con el pragmatismo, el empirismo positivo y la fe. Es en ese momento en que aparece una nueva noción del trabajo, sobre todo en lo relacionado con las manualidades, la manufactura y las haciendas tabacaleras. Se cambia la concepción del trabajo degradante e indigno, por el de uno alegre y brillante, dentro de la concepción moderna del capitalismo y de la cultura. Todo lo anterior con una característica especial: la diferencia entre oficios nobles y plebeyos. Los primeros se dedicaban al trabajo intelectual, exclusivo de los nobles, de los puros en sangre. Mientras que el trabajo manual, considerado innoble, era para los mestizos, los indígenas y los negros.

Los intelectuales de la Nueva Granada, poetas, novelistas y dramaturgos toman lo romántico de los franceses y crean expresiones literarias donde el tema principal eran los pobres, los mendigos, los presidiarios, la mujer desgraciada, y la prostituta, entre otros, lo que se convierte en una característica de la sociedad positivista e industrial y las nuevas relaciones de producción a partir de 1850. Sin embargo, se critican cosas tales como que el tema de la esclavitud era sólo un problema de abogados, debatido con pobre argumentación filosófica y casi sin presencia en la literatura.

Ese tipo de hombres, de trabajo, y forma de interpretar el mundo desde el positivismo, fue el marco que rodeó a Colombia durante la creación de la

Carta Magna de 1886 y dio nuevas bases a partidos políticos como el Conservador. Mariano Ospina Rodríguez y José Eusebio Caro habían adoptado para la colectividad la ideología de la Iglesia Católica, la filosofía escolástica y cierto número de principios liberales de origen positivista, todo subordinado a la libertad y al orden. Entre tanto el partido liberal colombiano de la mano de Ezequiel Rojas y Vicente Azuero asumía una plataforma ideológica de fuertes ideas democráticas y capitalistas de esencia positivista. De la Iglesia Católica se puede decir que se identificó más con las propuestas del Partido Conservador, quienes las utilizaron hábilmente para agitar políticamente al país y luchar contra los sectores más progresistas y radicales.

Las bases de cada uno de los partidos posteriormente fueron las que los enfrentaron, sobre todo en los temas que tenían que ver con la reforma agraria, la reforma del régimen fiscal español, el libre comercio, la abolición de la esclavitud, la supresión de la pena de muerte, la eliminación del monopolio del tabaco, el desmonte de los estancos, la lucha por las libertades democráticas, la expropiación a la iglesia de sus inmensos latifundios y bienes, las guerras civiles y la guerra de los mil días.

El Partido Liberal defendió los derechos individuales y libertades democráticas, la libertad de cultos, la separación de la Iglesia del Estado y su sometimiento a él, la política de impuestos con libre juego económico sin monopolios, y fueros o privilegios. Mientras tanto el Partido Conservador se opuso a las reformas liberales y estuvo ligado al monopolio latifundista, posición que lo llevó al poder después de 1880, momento en el que la filosofía positivista tenía más fuerza¹³³.

¹³³ Ibid. pp. 165 - 167

Los liberales nunca representaron los intereses de una sola clase. Ellos reunían a los comerciantes y a los artesanos quienes luchaban contra el régimen fiscal de la colonia impulsando la revolución democrática de los primeros años de vida independiente. Pero se distanciaron cuando por el mismo desarrollo del país se exigió una libertad de comercio. Paralelamente el Partido Liberal sufre una división liderada por Rafael Núñez quien con una teoría de liberal independiente mezcla con los principios de este partido las tesis conservadoras terratenientes. Fue una situación difícil para la colectividad que los llevó a negociar con los conservadores prácticas que en últimas traicionaron a las masas campesinas y proletarias. En esos conflictos el positivismo fue instrumentalizado tanto por liberales como por conservadores para justificar sus prácticas políticas.

Las reformas liberales pusieron en crisis la economía de tipo colonial descomponiendo su base fiscal, agraria y metafísica. Al desmonopolizar la industria del tabaco y al suprimir los tributos y cargas fiscales, se facilitó en cierta medida la acumulación de capitales y se transformó la vida colonial en todos sus niveles.

Para la segunda mitad del siglo XIX la inconformidad y el descontento general producen una crisis histórica profunda ante la cual surge la sociología como autoconciencia positiva de la intelectualidad. Las intensas luchas políticas generan una separación de las instituciones legadas por España y marcan el fin de la estructura colonial, surgiendo la idea de nacionalidad, y despegando el capitalismo¹³⁴.

La noción de sociedad nace a partir de 1850 con Salvador Camacho Roldán y Miguel Samper quienes afirman de manera especial la existencia de leyes naturales y universales reguladoras de la vida

¹³⁴ Ibid. pp. 171 - 173

económica. El segundo afirma que los hechos sociales están sujetos a leyes difíciles de combatir y su cumplimiento genera una armonía especial y providencial. Son dos ideólogos positivistas que precisan y explican una teoría liberal que abandona la cultura impregnada de metafísica de la sustancia. Sostienen que la vida económica del hombre está sometida a la regulación de leyes inevitables y naturales. Transforman los hechos económicos en fenómenos exteriores ubicados en el espacio y en el tiempo, sujetos a leyes precisas y universales. Surge el orden sociológico como ciencia, una de las primeras adquisiciones del pensamiento nacional para intentar hacer una apreciación científica de los hechos. De ello se vale Miguel Samper para buscar las causas de los hechos o fenómenos sociales con miras a adquirir la verdad. Fue partidario de que la construcción del país debía ir en función de un orden político estable, tomando como modelo el proceso adelantado en los Estados Unidos con libertad económica y religiosa. Estaba de acuerdo en que comerciantes y manufactureros funcionaran libremente pero dentro de la ley. Era un defensor del legado espiritual y social recibido de España, y pensaba que no era necesario definir los comportamientos sociales a la luz de la ciencia. Además, planteó que las orientaciones políticas, educativas y económicas debían tomar un nuevo rumbo que hicieran de Colombia un país particular. Sus ideas de mejorar el país a partir de un sistema educativo diferente al hispano, pero sin desconocer su legado (idioma, religión,...) y propio de la región, coincidieron con las de Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro.

En Colombia la época marcada por el positivismo deja para sus ciudadanos libertades absolutas garantizadas por el Estado y el límite de la soberanía estatal es el punto hasta donde la acción del individuo se ejerce. Es el Estado quien garantiza las facultades individuales, de tal manera que la soberanía nacional comienza donde concluye la individual.

En Colombia, aunque fueron varios los intelectuales que se apoyaron en el positivismo, así como sus contradictores, fue el presidente Rafael Núñez quien bajo el lema de libertad y orden y con una profunda reforma educativa, lo utilizó para organizar el país político y económico, y abiertamente anunció que era necesario adoptar la lógica de Stuart Mill y la sociología de Spencer como parte de la educación política.

Entre 1878 y 1898, Rafael Núñez con ayuda de Miguel Antonio Caro, intenta poner fin, bajo la idea positiva de paz y orden, al federalismo y a la anarquía que se estaba generando a partir de la vida revolucionaria. El periodo se conoció como Regeneración¹³⁵. Con mensajes tales como que ante la guerra, prevalece la paz; ante la anarquía, el orden; ante el caos federal, la autocracia; ante las libertades democráticas, autoridad; ante el libre cambio, proteccionismo; ante el dogmatismo, pragmatismo sin

¹³⁵ OCAMPO LÓPEZ, Javier. Historia ilustrada de Colombia. Publicado por Plaza y Janes Editores Colombia: 2006. Pp. 154 – 158. Uno de los periodos mas importantes de la historia de Colombia es el de la denominada Regeneración. De esta forma fue llamada por la trascendencia que tuvieron sus propuestas en la formación de la nación y en el ámbito político, consignadas fundamentalmente en la constitución de 1886. Las figuras mas relevantes de esta época fueron el liberal Rafael Núñez y el conservador Miguel Antonio Caro. El proyecto político de la regeneración planteó los lineamientos de la unidad nacional y los incorporó en la nueva constitución política, en aspectos como la aspiración a un férreo régimen presidencial, una organización político-administrativa centralista, el fortalecimiento del Banco Nacional, la creación de un ejército nacional profesional y el estrechamiento de los lazos entre el estado y la iglesia católica, especialmente en lo relacionado con la educación, la moralización de la sociedad y la censura de escritos. Aunque los gobiernos de la regeneración y el espíritu de la constitución de 1886 se impusieron, esto no fue obstáculo para que la inestabilidad política y las persistentes guerras civiles continuaron. Entre 1886 y comienzos del siglo XX, se presentaron dos nuevas contiendas: la guerra civil de 1895 y posteriormente la guerra de los mil días. Esta última, que les costo la vida a centenares de colombianos, redundó en la separación de Panamá, acaecida en el año de 1903

La Regeneración restituyó el Centralismo, restringió libertades y estableció un concordato con la iglesia católica. Los principales gestores de la regeneración fueron Rafael Núñez presidente de Colombia varias veces entre 1880 y 1888, y Miguel Antonio Caro presidente de Colombia desde 1892 y 1898. Otros gestores del proyecto fueron: José María Campo Serrano, Eliseo Payán y Carlos Holguín.

principios; ante la competencia mercantil, monopolio estatal; y ante la proletarianización, vigencia de los artesanos, Núñez instauro el proceso regeneracionista.

Núñez y Caro diseñan una estrategia política, fundamentados en la filosofía positiva y autoritaria, para imponer un régimen autocrático, y contrarrestar el libre cambio y las fuerzas progresistas capitalistas. Sin embargo, detrás de todo ello, estaba el propósito de abrir las puertas al imperialismo y dejar al país por fuera de un verdadero desarrollo capitalista.

La Constitución de Rionegro de 1863, que entre otras cosas, había cambiado el nombre del país a Estados Unidos de Colombia, declarado la separación de la Iglesia y el Estado, desaparecido el nombre de Dios de la Carta Magna, y se había convertido en la garantía de libertades personales ilimitadas, tendría que ser superada y con ella todos los conflictos y desórdenes que había traído al país. Los radicales amparados en las ideologías liberales, etapa que Comte llama estadio metafísico y caracterizado por la combatividad, el exceso de ilusión y esperanza, habían buscado desplazar las fuerzas opuestas al progreso spenceriano, pero no habían logrado el éxito.

A partir del positivismo de Núñez y Caro, el país entra en un nuevo orden donde la libertad triunfa sobre el espíritu teológico de la colonia, y donde se impulsa eficientemente el progreso. En otras palabras, se deseaba un progreso al servicio de la libertad pero dentro del orden, superando todo lo anárquico que representaba la Constitución de Rionegro y el liberalismo radical. Este modelo finaliza las revueltas y se establece con orden el desarrollo y la industrialización, y los individuos quedan subordinados a la marcha del progreso y sus conciencias quedan libres de las trabas teológicas y coloniales.

El positivismo se presenta en Colombia con características similares a las dadas en Europa, convirtiéndose poco a poco en un estandarte ideológico de las clases reaccionarias. Éste se convierte en el último estadio en la expresión depurada de un liberalismo que expresa el orden y el progreso, y sirve como argumento para que los terratenientes en el poder instauren una dominación cruel. Por ejemplo, el libre cambio en el reino del orden y el progreso, queda a favor del proteccionismo. La libertad se somete al orden natural y al curso gradual de las leyes para alcanzar el máximo desarrollo, porque de lo contrario se convertiría en obstáculo a la natural evolución, se quedaría en el desorden y destruiría las mejores metas sociales. Por tanto, toda manifestación de libertad debe estar sometida a las leyes del desarrollo social¹³⁶. Con la Constitución de 1886 se amplían las libertades del individuo, pero independientemente de las actividades y actitudes que se asuman a partir de ella, no se ha de estorbar el orden y el progreso. Todo debe pensarse dentro de las fronteras del orden y de la autoridad.

Respecto a este orden positivo, como ejemplo, se podría citar, del discurso que Rafael Núñez dirigió al general Julián Trujillo de abril de 1878, una frase que recoge el sentido de lo que quería implantarse en el país: "regeneración administrativa fundamental o catástrofe".

El objetivo del positivismo se centró en el orden como superación de la anarquía que había apoderado el país. Buscó el desarrollo de la sociedad sobre el fortalecimiento de las individualidades. Se reglamentó el orden político pero no fue capaz de establecer el orden económico. La riqueza

¹³⁶ GONZÁLEZ ROJAS, Jorge Enrique. Positivismo y tradicionalismo en Colombia. Editorial El Buho: Bogotá. 1997

se garantizó a quienes asumieron la ley del progreso y el Estado los protegió.

Liberales y Conservadores realizaron coaliciones para mejorar su situación económica. El nuevo orden positivo se llevó adelante por un grupo conservador - liberal, denominado el Partido Nacional, que entre otras cosas, ideologizó la libertad con un método conservador: el orden. En otras palabras, para alcanzar la libertad auténtica, se ha de establecer y conservar el orden. Y debía ser así, pues consideraban que no había madurez en el pueblo para otro tipo de libertad. De esta manera los Regeneracionistas llenaban el vacío que dejó la Constitución de Rionegro al promulgar libertades absolutas, pero no los mecanismos para alcanzarlas.

Es así como el periodo denominado Regeneración, ante el proceso revolucionario, instaura y da fuerza al concepto evolución, asumido desde el positivismo spenceriano¹³⁷. Al proceso revolucionario se le superpone la idea de progreso dentro del orden.

Para los regeneracionistas el concepto de Comte de tolerancia resulta importante como instrumento de adecuación de la filosofía positiva a las nuevas circunstancias nacionales. El nuevo orden ha de estar condicionado por la tolerancia, la justicia, la paz positiva, y la reorganización de la vida política para detener las bruscas revoluciones amenazantes del status quo.

¹³⁷ Las concepciones sobre la evolución de Spencer son acogidas por la Regeneración como instrumento para alcanzar el progreso del pueblo colombiano. Es un camino gradual, no revolucionario, como el de las generaciones anteriores. Por ello la primera medida de la Regeneración es integrar y homogenizar al país políticamente, y estabilizándolo para alcanzar la libertad y el orden. Dentro de la visión spenceriana, la colectividad es considerada como un organismo integrado, mediante un estado fuerte y un partido que lo organiza. La Regeneración se considera destinada a guiar y orientar al país políticamente por su capacidad, e identifica plenamente el organismo social con los intereses de su clase, y la nación con el partido.

Rafael Núñez supo unir los planteamientos de Spencer y Comte para crear una autoridad reguladora de lo político y lo social, que garantizara el progreso y la estabilidad social, y ello se convirtió en la base de la Constitución de 1886.

4.4 Algunas reacciones positivistas y antipositivistas en Colombia

José Eusebio Caro. Considerado como uno de los primeros en conocer y asumir el positivismo colombiano, propuso que el sistema educativo debía redefinirse y desarrollarse a partir de las ciencias naturales, y de la incorporación de carreras de carácter técnico a las Universidades. Pero no podría decirse que se apoyara completamente en los postulados del positivismo, porque pensaba que no había ninguna contradicción entre el principio científico y el principio religioso.

Para él era posible el orden y el progreso sin dejar de lado a la religión. Progreso con religión, orden con revolución técnica y económica. Convergencia de todas las ciencias en una ciencia de la sociedad. Nunca se vio en sus planteamientos una coincidencia con Comte o Saint-Simón respecto al rechazo de ellos a las teorías individualistas y atomistas de la sociedad, lo mismo que sus corolarios, la igualdad, el sufragio universal y el derecho de las mayorías. Tampoco la idea de éstos de que la sociedad debía ser dirigida por una élite de técnicos.

Defendió la idea positivista de Spencer de que el comercio y la industria terminarían con las guerras y las oposiciones de poder. Para Caro la estabilidad política podría alcanzarse con el desarrollo de la riqueza industrial y comercial. Caro era un convencido de que la salvación de Colombia estaba en la técnica, en la ciencia y en el dominio de la

naturaleza, pero excluir a la religión y a lo moral era peligroso pues ello era lo que mantenía la cohesión social.

Es necesario referenciar su obra *La Mecánica Social*¹³⁸ en donde observando con parámetros de la física (movimiento, velocidad, ...) intentó explicar la realidad social del país, método que lo inscribió como uno de los primeros positivistas de la región.

Su pensamiento, producto de su estrecha relación con las letras francesas, tuvo tres etapas. La primera de ellas marcada por Saint-Simón, Comte y Bastiat; la segunda con un rasgo político más realista y equilibrado influenciada por Tocqueville y J. Stuart Mill y algunos escritores católicos; y la tercera, en los últimos años de su vida, por escritores positivistas y economistas de la escuela liberal. Con sus escritos trató de destruir filosóficamente la contradicción entre el principio científico y el principio religioso. Con influencia positivista intentó plantear la unión entre cristianismo y ciencia, es decir entre progreso y religión, orden con revolución técnica y económica, es decir asumió la consigna de Augusto Comte: orden y progreso¹³⁹.

Durante su destierro a Estados Unidos y preocupado por el futuro político del país y de América en general, retomó las ideas positivistas y planteó una ciencia social en un proyecto denominado “La ciencia de la libertad”, impregnado de realidad social y política. Fue un planteamiento en busca de la paz social, bajo los mismos parámetros de la sociología comtiana, cuyo propósito central era mantener la cohesión social en la época de crisis europea.

¹³⁸ CARO, José Eusebio. *Mecánica Social o Teoría del Movimiento Humano*, considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas. Transcripción y notas por Juliana Vargas Arbeláez. Instituto Caro y Cuervo: Bogotá. 2002

¹³⁹ JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Temis: Bogotá. 1974. P. 166

José Eusebio Caro pensaba que este mundo no solamente sería de los ingenieros, sino del hombre blanco, pues siguiendo un principio del darwinismo, las razas superiores aniquilarían a las inferiores, lo que sustentaba con la casi desaparición de los indios de América. También, que al desarrollar el comercio y la industria terminarían las guerras y las oposiciones de poder, lo que harían superfluos los gobiernos y se establecería la paz universal, ya que por su esencia los medios de acción del comerciante y del industrial eran opuestos a los medios militares¹⁴⁰.

A Caro se le relaciona con el positivismo por utilizar el método de las ciencias naturales y la física para comprender la sociedad, y atenerse a los hechos dados. Manifestaba que “el que quiere aprender la ciencia del cielo, sale al campo, y comienza por observar la apariencia general que le presenta el cielo; el que quiera aprender la ciencia de las sociedades, salga a la plaza, y comience por observar la apariencia general que le presentan las sociedades”¹⁴¹

Analizó al hombre como un ser en acción continua, en movimiento. Mismo que lo hace diferente a los demás. Así que, estar inmóvil es ser cadáver. Y una sociedad en ese estado, es un cementerio. Es el hombre el motor de una sociedad y por tanto debe estar en permanente movimiento.

Mediante sus observaciones comprobó “1. que el hecho mas aparente de toda sociedad es el hombre en movimiento; 2. que para que el hombre, como hombre, exista, es necesario que un movimiento cualquiera exista... luego en el hombre el movimiento es continuo”¹⁴²

¹⁴⁰ Ibid. p. 180

¹⁴¹ Op. Cit. p. 123.

¹⁴² Ibid. p. 139

A partir de ese movimiento es posible clasificar los elementos de una sociedad, lo que permitiría agruparlos en clases: una agregación de individuos y una segregación de un todo. “ Clasificar no es más que reunir al mismo tiempo que separar, y que un principio de clasificación, no es más que un principio de asignación de semejanzas combinado con un principio de asignación de diferencias”¹⁴³

Manifiesta Caro que la velocidad es una propiedad necesaria que tiene cualquier movimiento, sin importar cual fuere. Es por ella que el movimiento existe, si no, muere. Estos planteamientos le sirven para tratar de construir una teoría social, que lo acercan a la física social de Comte, así como cuando se refiere a los mínimos y máximos de la velocidad de un movimiento. Escribe sobre las propiedades de ese ser en movimiento, como distinguirlo, asemejarlo, darle identidad, encontrar en él diferencias absolutas u oposiciones, y separarlo. De esto último dice que “separar en la operación clasificativa, no sólo a los que tienen algo de los que no tienen nada, sino también, en los que tienen algo, a los que tienen más de los que tienen menos; es dejar reunidos en los que tienen más y en los que tienen menos, únicamente a los que tienen el mismo más y a los que tienen el mismo menos. Luego el modo de clasificar separando hasta las simples diferencias, se traduce exactamente por el modo de clasificar dejando reunidas únicamente las identidades”.¹⁴⁴

Todo lo escrito en la Mecánica Social se enmarcó dentro de la observación científica y sistemática del comportamiento social. Además de lo ya mencionado escribió respecto a: a) la voluntad, como una sensación particular para realizar una acción, que se compone de volución y deseo; b) al motivo, que siempre es un racionio, que es una serie de juicios, que no son más que sensaciones. Mientras más fuerte es

¹⁴³ Ibid. p. 143

¹⁴⁴ Ibid. pp. 152 y 153

el motivo, más fuerte es el deseo, más la volición, más enérgica la acción. Si el motivo se dirige a una acción mala, pues, mientras más fuerte sea el motivo, más mala será la acción. Este es un principio de la física que tiene que ver con la acción - reacción, causa - efecto; c) al recuerdo, como una representación de una sensación pasada; d) a la libertad, que es ejecutar nuestra voluntad. “Quien dice libertad dice no existencia de otro deseo vencido (o no cumplido). Quien dice falta de libertad, dice existencia de otro deseo subyugado, deseo que al no existir el otro o la necesidad instintiva, hubiera triunfado”¹⁴⁵

José María Samper. Quizás fue uno de los hombres que primero abordó el tema de la evaluación del legado español, en su “Ensayo sobre las revoluciones políticas y las condición social de las repúblicas colombianas”, en donde criticó duramente los aspectos negativos de la obra de España en América. Lo dicho por Samper fue asumido “por casi todos los escritores de la segunda mitad del siglo XIX que se ocuparon en la sociología colombiana y en examinar las causas de la inestabilidad política de la nación, de su pobreza económica y de sus escasos rendimientos culturales”.¹⁴⁶ Lo que sucedía en Latinoamérica siempre fue comparado con lo anglosajón, y permanentemente se criticó la organización económica que estableció España en América, pues carecía de ser robusta y equilibrada. No fue España practicante de un liberalismo económico y político.

Cita Jaramillo Uribe que según José María Samper

“la libertad personal y el sentido de la eficacia de la personalidad eran patrimonio de los pueblos germánicos, mientras los

¹⁴⁵ Ibid. p. 223

¹⁴⁶ JARAMILLO URIBE, Jaime. El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Temis: Bogotá, 1974. p 39

mediterráneos, griegos y latinos, los mestizos semíticos de origen helenístico, sólo conocían la acción multitudinaria y correctiva”¹⁴⁷.

Eso multitudinario llevó a los latinos a ser deficientes en la dirección del Estado. Ese era el espíritu de la época.

Políticamente los españoles europeos ocupaban todos los cargos públicos de gran relevancia y despreciaban la raza indígena y mestiza, así como a los criollos. Situación que se agravaba aún más por la ausencia de patriotismo y de falta de capacitación de los nacionales para ayudar a administrar al Estado.

En lo social e intelectual, la instrucción pública estaba “descuidada y reducida a proporciones muy mezquinas y entrabada por la inquisición, la censura, el fanatismo y las superstición. Una población esencialmente inconólatra más bien que cristiana; pervertida por los ejemplos de mendicidad, de disipación por el juego y de soberbia en las costumbres de las clases privilegiadas”¹⁴⁸.

El monopolio cedió bajo todas formas posibles en el comercio exterior, en la industria, en la agricultura y en la minería.

“La herencia que el imperio español dejó a los nuevos países fue la turbulencia e inestabilidad de una sociedad compuesta de los más heterogéneos grupos raciales, sin clases dirigentes capaces de afrontar las nuevas tareas administrativas y políticas, donde la intolerancia y el recelo hacia el extranjero, el vicio de la empleomanía y el desdén por el trabajo, la falta de confianza en la acción individual propia y el hábito de esperarlo todo del Estado,

¹⁴⁷ Idem. p. 40

¹⁴⁸ Idem. p.43

cerraban el paso a la creación de una sociedad civilizada, que, naturalmente, para ser civilizada, debería tomar como modelo a las naciones anglosajonas”¹⁴⁹,

que no nacieron como producto de una conquista armada, ni fueron un instrumento codicioso y destructor, sino una colonización realizada por los mismos ciudadanos que recibieron el apoyo del gobierno británico en cuanto a lo que tenía que ver con patentes, concesiones y protección.

José María Samper y Miguel Samper fueron analíticos de la situación que se presentaba en Colombia. El primero, en sus escritos, siempre fue un crítico de la administración española y resaltó muchos de los aspectos negativos. Destacó el desarrollo desigual de las dos Américas, su evolución social en cuanto a la tolerancia, la libre iniciativa de los individuos y la libertad económica, entre otros. También, en sus ensayos sugirió que era a partir del estudio basado en las ciencias naturales y de la fundación de Universidades con carreras de carácter técnico que podría empezar a superarse el Estado en lo industrial, político, moral y religioso, planteamiento que lo acercaba a las tesis positivistas.

El segundo, admiraba las formas sajonas de educación, política y administración de recursos, y al compararlas con las nuestras concluía que aquí en todos los departamentos del gobierno había corrupción, insolvencia y bancarrota. Para él, el problema fundamental radicaba en no tener Colombia un orden político estable y de cohesión nacional, y no como lo proponía su hermano, quien basaba la problemática en lo social y en las diferencias de raza entre quienes habían colonizado el norte y los españoles que llegaron a estas tierras. Contrastó Miguel Samper las dos colonizaciones y planteó que estas tenían diferencias geográficas,

¹⁴⁹ Idem. p. 46

políticas. Económicas, sociales y demográficas. Geográficamente en el Norte no se dio el provincialismo. El Norte no tenía grandes poblaciones indígenas, lo que evitó la complejidad de las prácticas culturales. Y sus inmigrantes eran en la gran mayoría miembros de una clase media sajona que buscaba libertad religiosa y política, y plantearon un sistema económico de beneficio general. Características todas, contrarias a las de los españoles, quienes a partir de la llegada de Carlos V suprimieron todas las libertades municipales y personales, montaron las industrias y el comercio bajo la figura del monopolio, le quitaron a los criollos los cargos importantes, solo les brindaron formarse profesionalmente en sacerdocio y jurisprudencia, y hasta les impidieron la investigación libre en bibliotecas.

José María Samper terminó sus días desilusionado de la ciencia y de la técnica, pues nunca dio razón de las cuestiones fundamentales del hombre. Al igual que otros antipositivistas, enjuició los resultados de las ciencias modernas pues no habían contribuido a resolver los problemas más intrincados que se presentan en el espíritu humano. Por ejemplo, las relaciones del hombre con la fuente suprema de donde emana. Se preguntó si ellos habían podido crear o suprimir los cuerpos, la materia, la inteligencia o los objetos que le sirven de asunto para sus investigaciones, o se habían encontrado en la naturaleza algún principio que les sirviera de espíritu.

Para él la obra de España en América fue negativa para el desarrollo futuro de las naciones conquistadas, pues su papel fue interventor, paternalista y reglamentador, e individualista en su concepción de sociedad y no liberal en materia económica, lo que requería la libertad en todos los campos. Postuló que reglamentar la vida de un país es estancarla. El espíritu español que se heredó impidió a los colombianos hacer empresa y los convirtió en rutineros.

Su concepción de derecho, sociedad y Estado debe remontarse a la Ilustración y a su aplicación del concepto naturaleza, que para él no es otra cosa que el origen y fundamento de las verdades. Respecto a la ciencia jurídica, que fue su fuerte, pensaba que el elemento empírico, así como el absolutismo metodológico, debía ser eliminado, y a cambio realizarla basada en el método positivo de las ciencias naturales, con verdades no temporales, no históricas y evidentes a la razón¹⁵⁰.

Enjuicia al positivismo preguntando ¿los positivistas han inventado algo que reemplace el poder de las religiones positivas que rechazan o de las cuales prescindan?, ¿han hallado en la naturaleza algún principio que reemplace al espíritu del cual parecen renegar, en obsequio de la razón también irreductible?. Y responde que todo está por resolver y ninguna solución en ningún ramo científico, es hasta el presente satisfactorio. Así, “todo lo que me alucinaba 40 años ha, poco, poquísimo queda intacto en mi corazón. Y lo que hace cuarenta años me faltaba, es lo único que ahora tengo: la única luz que iluminó tantas ruinas: la fe religiosa”¹⁵¹. La ciencia no es el absoluto camino al conocimiento.

Sergio Arboleda, fue otro político y pensador de la época, quien fue quizás uno de los pocos personajes que defendió la obra española en América. Consideraba que el liberalismo romántico, producto de tendencias europeas como las planteadas por Comte, era anárquico y peligroso, y estaba en contra de la moral y las creencias católicas.

¹⁵⁰ Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas. Ministerio de Educación Nacional de Colombia, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá, sin fecha – Curso elemental de ciencia de la legislación. Bogotá Imprenta Gaitán: 1873)

¹⁵¹ FILOSOFÍA en Cartera. P. 310. Bogotá: 1887

Su posición queda clara en el siguiente entrecomillado: “Dígase lo que se quiera, la colonia nos dejó pueblos constituidos sobre firmísimas bases, y bien organizados en lo moral, lo social y lo civil aunque su constitución y régimen, como todas las constituciones humanas, adolecerían de faltas y lunares. Sin duda había un atraso en las ciencias y las artes; la industria y el comercio se sentían oprimidos por las restricciones; la sociedad estaba dividida en clases, y la esclavitud de los africanos mantenía abierta una úlcera peligrosa; pero España nos dejó buenas costumbres, admirablemente constituida la familia, un clero virtuoso, creencias religiosas morales uniformes, cristianizados y puestos en vías de civilización los indios y los negros, y unidas por lazos de sincera fraternidad todas las razas que se iban confundiendo en una sola familia... digamos con franqueza: en cuanto era posible a la imperfección humana, el español supo cumplir su difícil y complicada misión. ¡Cosa admirable! ¡obra portentosa del catolicismo!. En siglos de ignorancia, ese pueblo atrasado constituyó estas sociedades con sabiduría; esa nación esencialmente monarquista echó en América los cimientos de una república; ese gobierno, el más despótico de la Europa cristiana, nos preparó para la libertad. Si, España cumplió su misión providencial; ahora bien, nosotros que recibimos de sus manos esta sociedad ya formada, nosotros que tan frecuentemente la acriminamos, haciéndola responsable hasta de nuestros propios excesos, nosotros que nos preciamos de liberales y ponderamos tanto las luces de nuestro siglo, nosotros ¿hemos cumplido, por ventura, la nuestra?”¹⁵²

Arboleda era partidario del sufragio universal con restricciones, de la eliminación de monopolios, y de la incorporación en los planes de estudio de las universidades las ciencias naturales y la enseñanza de carácter técnico, para lo que no es necesario una ruptura completa con el pasado

¹⁵² JARAMILLO URIBE, Jaime. El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Temis: Bogotá, 1974. p 39

hispánico, pues consideraba que de todas las naciones europeas España era la más indicada para formar en América una sociedad perdurable, pues los ingleses habrían acabado con toda la raza primitiva, y los franceses habrían realizado proyectos, escrito libros, y fundado empresas, hasta donde creyeran que eso les darían nombre y gloria y después nos hubieran abandonado, como le sucedió a Canadá.

No considera que se necesitara un cambio radical con respecto a la tradición hispánica, para desarrollar óptimamente a la sociedad colombiana. Si bien es cierto que validó el proceso de Independencia, nunca estuvo de acuerdo en la forma como se quiso adelantar la revolución, rompiendo radicalmente con España. Y sobre todo, fue un defensor de la tradición religiosa, pues consideraba al catolicismo, como una obra portentosa. Colombia no supo responder a lo que dejó España. Elogió sus buenas costumbres, a pesar de ser consciente del atraso de las ciencias, de las artes, de las restricciones que oprimían a la industria y al comercio, de la división de clases y de la esclavitud. También, fue partidario del sufragio universal y de la eliminación de la concentración de capital, con sus prácticas monopolísticas.

Para él, España era la única nación europea que podía habernos colonizado y capaz de formarla socialmente. Fue un convencido de que lo que sucedió aquí, debía venir de las manos de un pueblo con sentimiento católico que dominara los demás sentimientos.

A pesar de querer mantener la tradición religiosa católica creía que era necesario una nueva forma de organización del Estado. Unir tradición y progreso, para garantizar estabilidad social. Para ello era importante incorporar en los planes de estudio modernas ciencias naturales y la enseñanza de profesiones de carácter técnico.

El abogado *Salvador Camacho Roldán* fue también una de las figuras más representativas de mediados del siglo XIX en la línea de las tesis positivistas. A él se asocia la fundación del pensamiento sociológico en Colombia, así como el desarrollo del análisis económico y la organización moderna del Estado nacional. Promovió la construcción de ferrocarriles y caminos carretables, la innovación de la agricultura, la industria y el comercio, la expansión de la educación pública, y el fortalecimiento de la democracia y del Estado de Derecho. Todo lo anterior fue tema de numerosos artículos políticos y económicos que aparecieron en la prensa nacional.

Incursionó rápidamente en el mundo político. A los 33 años ya había sido gobernador de Panamá, representante y senador por Casanare. En el Senado promovió un juicio al presidente José María Obando por anomalías de su administración.

Entendió que las relaciones entre economía, sociedad y política, producían necesarias transformaciones sociales. Necesidades que estaban relacionadas con los requerimientos de seguridad, educación, mejora material, y asistencia pública de los miembros a la sociedad.

“Sus Memorias como ministro de Hacienda de 1871 y 1872 son conocidas en su género por la precisión de la narración ofrecida, por el conocimiento de los problemas económicos del país y la claridad de las políticas defendidas en sus páginas. En ellas hizo especial énfasis en el desarrollo de las comunicaciones y en sus consecuencias económico - políticas. A su juicio, al poner en contacto los hombres de los lugares más lejanos y distantes del territorio, las vías facilitaban las relaciones y creaban la noción de afecto y pertenencia, de sociedad de costumbres, de idioma, de

recuerdos, de estado social, pero sobre todo de intereses y esperanzas”¹⁵³.

Durante la época conocida como “La Regeneración”, Camacho se alejó de la política y a cambio se dedicó a la escritura y la docencia. En 1882 pronunció en la Universidad Nacional su famoso discurso sobre la sociología, un documento de reconocida originalidad y en donde acepta algunos postulados de Comte y muchos de Spencer.

Definió la sociología como la ciencia que se refiere a las leyes que por medio de las tendencias sociales del hombre, presiden el desarrollo histórico de los seres colectivos llamados naciones. Es un concepto de sociología proveniente de las observaciones de la experiencia colombiana y latinoamericana. Su interés estuvo volcado al estudio de cómo los individuos que viven en un territorio determinado, comienzan a adquirir sentimientos comunes y visiones solidarias.

“Para Camacho la idea de nación es un equivalente al concepto de *sociedad*, al de unión de hombres conscientes de sus intereses y de sus semejanzas, al de grupo de personas ligadas por idénticos lazos materiales, intelectuales y morales. Y esto era lo que encontraba en la historia reciente de la América española. Después de las varias y repetidas guerras y luchas intestinas que siguieron al período de independencia, aquellas antiguas extensiones ibéricas se estaban convirtiendo en sociedades organizadas: en naciones”¹⁵⁴.

¹⁵³ CATAÑO, Gonzalo. Salvador Camacho Roldán: Fundador de la Sociología en Colombia. Biblioteca Virtual del Banco de la República: Bogotá, 2005

¹⁵⁴ CATAÑO, Gonzalo. Salvador Camacho Roldán: Fundador de la Sociología en Colombia. Biblioteca Virtual del Banco de la República: Bogotá, 2005

De esta forma Salvador Camacho Roldán le permitió a la ciencia de Comte permear teóricamente y en la práctica el desarrollo del Nuevo Mundo.

Lepoldo Zea, en la compilación que realizó respecto al pensamiento positivista latinoamericano incluye a dos colombianos: a José M. Samper y a Salvador Camacho Roldán. De este último transcribe el discurso que pronunciara para inaugurar el estudio de la Sociología en la Universidad Nacional de Colombia.

Tal discurso también fue publicado por dicha Institución Universitaria al cumplirse los 100 años de la Sociología en Colombia en 1982. Es de destacar que en la presentación de esa edición, realizada por Fernando Cubides Cipagauta, éste dice que

“el aspecto específicamente sociológico del pensamiento de un Rafael Núñez o de un Salvador Camacho Roldán ha sido soslayado por los biógrafos, en el caso del primero, y omitido por sus compiladores en el caso del segundo... Si el radicalismo liberal es culpable de la práctica disolución de los estudios superiores a nombre de la libertad de enseñanza, hacia 1852, el error es enmendado con la creación de la Universidad Nacional en 1867 y con la reglamentación de la educación secundaria y normal en 1870. Don Salvador Camacho Roldán es de los adalides de esa rectificación, y en su discurso se puede ver cómo comprendiendo el valor de la ciencia, comprende a la vez que el espacio propio para que ésta se desarrolle es la Universidad.”¹⁵⁵

¹⁵⁵ CIEN AÑOS DE LA SOCIOLOGÍA EN COLOMBIA (1882 – 1982). Fascículo conmemorativo que contiene documentos de la época e interpretaciones actuales a cargo de los profesores Carlos H. Uribe, Alberto Henao V., Miguel A. Hernández del Departamento de Sociología). Universidad Nacional: Bogotá, 1982

Se intentará aquí recoger algunas de las tesis positivistas planteadas por Camacho Roldán en su discurso. En primer lugar, habla de una nueva ciencia con leyes referidas a las tendencias sociales del hombre, las que presiden al desarrollo histórico de los seres colectivos llamados naciones, y comienzan a ganar espacio de jerarquía en las ciencias sociales, aplicando los mismos procedimientos de observación y experiencia de las ciencias físicas y naturales, método que les ha permitido su progreso. Una ciencia que se refiere a las leyes que, por medio de las tendencias sociales del hombre, presiden el desarrollo histórico de los seres correctivos llamados naciones. Dijo de la sociología que era

“esa nueva rama de la filosofía que la poderosa inteligencia de los griegos del siglo de Maratón apenas alcanzó a vislumbrar; en la que por un procedimiento empírico, y por lo tanto expuesto a error dio grandes pasos el pueblo romano en las épocas de su asombrosa virilidad, y que sólo de un siglo a esta parte empieza a tomar un número y lugar determinado en la jerarquía de las ciencias sociales, a merced de los trabajos de Rousseau y de Turgot, de Montesquieu y de Wilberforce, de Concordet y de Gibbon, de Kant y de Augusto Comte, de Spencer y de Bluntschli, de Bockle y de Summer Maine, que han aplicado al estudio de sus fenómenos el mismo procedimiento de observación y experiencia a que tienen su progreso en los tiempos modernos las ciencias físicas y naturales.”¹⁵⁶

Reconoce que el Consejo Académico de la Universidad Nacional con los estudios de sociología tuvo muy en cuenta a los pueblos americanos que han surgido en la historia sin tradiciones bien conocidas y que por tanto requieren estudiar las leyes fisiológicas que presiden a los seres colectivos, como los seres individuales.

¹⁵⁶ Idem. p. 1

Precisa que es necesario investigar sus orígenes, observar los materiales de que están compuestos, determinar sus afinidades, sus tendencias físicas, intelectuales inmorales, ya que ni el hombre ni las sociedades son obra de la casualidad, ni tampoco viven bajo leyes caprichosas y variables. Así como nacer, crecer, decaer y morir, son fenómenos inevitables para un individuo, también la vida de una nación tiene etapas que pueden ser atravesadas por momentos tristes, atormentados y coléricos.

“Investigar las causas de estas diferencias enormes, tanto en los orígenes geológicos de la especie humana como en las fuentes etnológicas de las razas; en la formación psicológica de las ideas y de las creencias comunes; en los periodos de quietud cuando se forman las costumbres por un procedimiento semejante al de precipitación inconsciente de las moléculas sólidas al fondo de los líquidos, y en las épocas de agitación y lucha en que nacen las instituciones por medio de movimientos más o menos conscientes de la inteligencia y de la voluntad, tal es, en compendio, el teatro de los estudios sociológicos; en el cual atrevidos investigadores que todavía extienden sus velas, como Colón, a través de ignotos mares en busca de un mundo nuevo, marchan, como él, de lo conocido a lo desconocido, estudio de la desigual condición presente de los diversos pueblos de la tierra hasta los orígenes primitivos de la civilización”¹⁵⁷

Para Salvador Camacho Roldán, tanto individuos como colectivos, cumplen la ley de crecer y multiplicarse, y evolucionan hasta obtener la plenitud de sus fuerzas. Luego se entra en una etapa de descomposición y decadencia que finaliza con la muerte. Por tanto, posteriormente hay una regeneración de la materia que va a hacer aparecer nuevamente otra

¹⁵⁷ Idem. p. 2

vida. A todo este proceso lo llama la evolución de los seres. Ello es característico no sólo de los individuos sino de la sociedad, que es una aglomeración de los primeros. Igual que los individuos, las sociedades heredan lo intelectual y lo moral, así como los accidentes físicos de la raza. Planteó que la descendencia del salvaje conserva los rasgos incultos, feroces e indolentes de sus progenitores, así como la del hombre civilizado da productos naturalmente dóciles a las exigencias de la vida social, adoptados a la adquisición de las verdades de la ciencia y ricos en facultades efectivas.

Hacía la reflexión respecto a la multiplicación de las especies, concluyendo que existe una desigualdad entre el número y la reproductividad de los seres como para dar con la escasez de los medios de subsistencia.

Utilizando el método de la observación, narra que

“los vegetales se disputan entre sí los jugos alimenticios de la madre tierra, la sombra del árbol mata al arbusto, el pez grande vive el chico, en león devora al cordero. El hombre vive de la carne del animal inferior y de los vegetales; éstos se alimentan de despojos de los animales muertos y de la descomposición de sus propios congéneres. Esta lucha incesante mantiene el equilibrio entre los reinos y las especies de la naturaleza... en este combate pertenece siempre la palma de la victoria al más fuerte, al más ágil, al más astuto, al más inteligente”¹⁵⁸.

Todo para afirmar que en este desafío universal de todos contra todos no existe una barrera donde uno pueda refugiarse. Tanto hombre como sociedades viven entre sí en el seno de una misma guerra universal. En ellas hay supremacías, límites territoriales, países colonizados, intereses

¹⁵⁸ Idem. p. 5

comerciales, tierras de religión, propaganda política, sucesión de dinastías, problemas de seguridad exterior, conquista e independencia, y competencia industrial, entre otros. Todo ello lleva a una selección natural, en la que sobreviven quienes tienen fuerza para luchar y vencer. Igual sucede en el reino vegetal. Con todo lo anterior, Salvador Camacho Roldán, no hacen más que justificar el método científico para entender el desarrollo de las sociedades, acercándose así a los postulados positivistas.

Se deben mencionar otros planteamientos que al respecto del positivismo se dieron en la época. Por ejemplo, *Manuel Ancizar* decía que el avance de la ciencia y la técnica estaba dando ganancias a unos pocos, lo que generaba no sólo un empobrecimiento económico, sino moral en la población colombiana. Mientras que para Salvador Camacho Roldán la sociedad debía estar en función del individuo y no lo contrario. Sin embargo, estaba de acuerdo en que el estudio de los diversos fenómenos sociales ayudaba a construir una mejor sociedad.

Marco Fidel Suárez, opinaba que la ley de los tres estadios de Comte no confirmaba en la historia de la ciencia su veracidad. Que sólo era aplicable a las ciencias naturales y no a las demás ciencias. Por ejemplo el positivismo de Comte no puede explicar por qué las verdades matemáticas son evidentes y no así las de la física. Ellos (los positivistas) pretenden reducir el mundo a un inmenso mecanismo regido por las leyes rigurosas del cual ni el hombre mismo quedaría excluido. Negar la libertad sería negar la base de la vida moral y colocarse en contra de las exigencias del sentido común¹⁵⁹. Consideró ilógica la postura de Comte

¹⁵⁹ FILOSOFÍA-ANTIFILOSÓFICA, Biblioteca popular de autores colombianos. Bogotá: 1952

de dividir la historia del hombre en una parte teológica, una metafísica y otra de espíritu positivo, desconociendo a Dios como el creador del universo.

La llamada religión de la humanidad propuesta por Comte fue duramente criticada por *Manuel María Madieto*, pues era una posición existencialista que generaba una negación del Dios cristiano, del alma y de la vida más allá de la muerte. Pero también, era consciente de que el tradicionalismo estaba siendo la causa de que Colombia fuera una nación petrificada por el fanatismo. Consideró Madieto que el progreso de los pueblos era necesario y éstos debían perfeccionarse siempre y cuando no fueran en detrimento de lo moral. Fue adverso a la revolución francesa por su carácter antirreligioso y negativo, pues opinaba que una combinación entre cristianismo y ciencia moderna podría ser la solución para la sociedad.

Por otro lado, aceptaba del positivismo la idea de la soberanía popular, dada por un sufragio universal. Se identifica con Saint-Simón en lo referente a que el Estado debe ser tecnocrático, gobernado por técnicos, por hombres inteligentes, de influencia moral y con riquezas. Así como que los gobiernos eran un mal transitorio de la humanidad susceptible a ser eliminados por el progreso técnico y la educación.

Consideró que lo económico de una nación era enteramente científico, que con el aumento de las poblaciones, aumentan sus necesidades sociales, que con los progresos de las ciencias físicas y las matemáticas, la facultad de producir, sólo queda en unas pocas manos dueñas de las máquinas, y las masas dejan de participar en la producción, lo que deja las ganancias en los dueños de la tecnología, produciendo hambre en dichas masas e inestabilidad social. Algo planteado por Saint-Simón y otros positivistas franceses.

Rafael Núñez, cuyo pensamiento es considerado parte de la vida cultural, política y social colombiana, era un admirador y discípulo del espíritu británico, quizás debido a que con ellos se formó política y filosóficamente. “Asimiló todos los rasgos característicos de la educación inglesa: la política como arte de la transacción, el realismo y la desconfianza por los sistemas ideológicos regidos, un sentido práctico sobre la función del sentimiento religioso en la vida humana y la vida política; en una palabra, el arte de atenerse al momento, al aquí y al ahora”¹⁶⁰. Por eso para Rafael Núñez el estilo español era un obstáculo para el progreso de la civilización y para el avance técnico e industrial de la nación.

De Rafael Núñez podría decirse que fue quien verdaderamente intentó, a partir de la Regeneración, realizar una transformación del país apoyado en su admiración por la ciencia y la tecnología. Ello no quiere decir que fuera un verdadero positivista, pues siempre intentó mezclar lo científico con lo religioso. Eran importantes los logros científicos y técnicos, siempre y cuando no reemplazaran la razón humana.

Para él,

“los conocimientos científicos son relativos, no porque tengan validez universal, sino porque se limitan a darnos conocimientos respecto a las relaciones espacio-temporales de los objetos. Pero las ciencias no pueden darnos conocimiento de lo absoluto, de aquello que no cabe bajo el dominio de los sentidos y que sólo nos es accesible por medio del sentimiento, y sobre todo del

¹⁶⁰ JARAMILLO URIBE, Jaime. El pensamiento colombiano en el Siglo XIX. Temis: Bogotá. 1974 p. 66

sentimiento religioso”¹⁶¹.

Pensaba que para comprender el mundo inteligente era necesario referirlo a la inteligencia suprema, así que como para comprender la vida humana hay que examinar al hombre vivo y no un cadáver en el laboratorio.

“Ciencia y religión son en nuestro concepto, entidades que giran en muy diversa órbita. Ni es desengaño, pues, de la ciencia, ni abandono al escepticismo, a la duda negativa, ni entrega a una actitud mística, pero tampoco situación de sentimiento, de fe y de religión por una religión de la ciencia o por una romántica religión de la humanidad”¹⁶².

A pesar de creer en la ciencia, consideró que era impotente para dar respuesta a los interrogantes filosóficos más radicales, pues ella estaba hecha de muchas incertidumbres y saltaba de error en error.

De España consideró que esa nación era un obstáculo para el progreso de la civilización política y para el avance técnico e industrial de la nación

Decididamente defendió sus ideas políticas, que siempre estuvieron dirigidas a definir cómo debía constituirse el país. Muchas de ellas fueron expresadas desde sus artículos periodísticos, los cuales fueron influyentes durante su época y una manera de participar activamente en la construcción del Estado. A través de ellos destacó los avances de la civilización, razonando que mientras el mundo progresaba en materia de

¹⁶¹ TORRES PINZÓN, Gustavo. Recepción de la filosofía de Augusto Comte en Colombia durante la segunda mitad del siglo XIX. Universidad Santo Tomás, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Investigaciones. Bogotá: 1996. P. 16

¹⁶² EL POSITIVISMO, En reforma, Vol VII, pp. 193 - 195

educación y de ciencia, los colombianos aun presentaban índices de analfabetismo que llegaban hasta un 80%.

Vivió en Estados Unidos entre 1863 y 1874 desde donde manifestó todo su ideario político a través de la correspondencia con varios periódicos colombianos como La Opinión y El Tiempo de Bogotá y El comercio de Cúcuta. Muchos de sus escritos, reproducidos además en Nueva York y Lima, fueron agrupados en su libro “Ensayos de crítica social”.

“El conocimiento profundo que tenía del desarrollo de la economía capitalista, la atención con la que seguía el progreso de las naciones industrializadas y la constatación diaria del estado de postración y miseria de la república, previnieron a Núñez desde muy temprano contra la ingenua creencia de que bastaba con una reforma política adecuada para darle solución a los males de Colombia. Él sabía más que nadie que si no se concentraban todas las fuerzas en procura de crearle condiciones favorables al crecimiento de la industria y de la prosperidad económica en general, todos los otros esfuerzos por pacificar el país serían inútiles”¹⁶³.

Pensaba que era necesario dotar al país de infraestructura moderna de producción. Ello podría despolitizarlo y disciplinarlo socialmente.

Políticamente Núñez, fue un convencido de la importancia de las creencias religiosas como elemento de unidad en la vida de los pueblos (en ello coincidió con Sergio Arboleda, quien consideraba que lo religioso era el primero y único factor de cohesión social de los pueblos americanos). Admiraba la institución del Papado y su estilo se acercaba

¹⁶³ NÚÑEZ, Rafael. Ensayos de crítica social. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de Cartagena. Editorial Lealón: Medellín. 1994. Prólogo Alfonso Múnera Cadavía, p. 15.

al pensamiento social católico de las encíclicas de León XIII. Para él (Nuñez) era imposible realizar ninguna tarea social y política del Estado en contra de los sentimientos religiosos de la mayoría de los ciudadanos y sin la colaboración de la Iglesia Católica. Estas ideas reforzaron su posición frente a los Estados liberales de toda Hispanoamérica. Paradójicamente, coincidían bastante con las del conservador Miguel Antonio Caro y que se verían plasmadas en la Constitución de 1886.

Siempre fue crítico de la religión y de algunas actuaciones de la iglesia, a la que en ciertos momentos calificó de ser una teocracia, y parte del desarrollo de la sociedad. Al referirse al papel de ella en países como Estados Unidos en donde el sentimiento religioso ejercía especial influencia decía que

“llaman no poco la atención estas sencillas costumbres en una sociedad al parecer tan idólatra del Becerro de Oro, y que ha tomado su forma en el molde de una civilización fríamente racionalista y calculadora. Pero, sea o no una antítesis, la verdad es, lo repito, que una gran dosis de sentimiento religioso hace parte de la savia vital del pueblo americano”¹⁶⁴.

Pensaba que la iglesia Católica era una mala yerba que había que sacar del país, sin importar su costo. En muchas ocasiones criticó al Vaticano, pues el catolicismo era más una teocracia que una religión y representaba todo lo contrario a las fuerzas de civilización y de progreso. Sin embargo, consideraba que la influencia clerical era buena y necesaria cuando era ejercida libremente.

¹⁶⁴ Ibid. p. 27

Creía que los desarrollos políticos de un país se debían, en cierta parte a sus instintos religiosos. Pues a falta de un principio de autoridad, el orden podría encontrarse en los dominios de la moral. También, que “en todas las sociedades políticas, así como en las demás cosas del mundo, un elemento conservador es indispensable como principio de existencia y de progreso”¹⁶⁵. También pensaba que

“la religión es algo mucho más vasto y sublime que los cultos propiamente dichos, y no se puede por consiguiente legislar acerca de ella sin agraviarla y desvirtuarla. Es como el sentimiento artístico en su fuente íntima, una emoción tan indefina como indefinible”¹⁶⁶.

Según Eduardo Lemaitre, Núñez

“era un espíritu sagaz y un sociólogo veterano, al que no podía escapársele que así como un solo hombre no puede poner en movimiento por su sola e imperiosa voluntad todo un proceso sociológico y político, tampoco un solo hombre puede detener el curso de los astros, ni menos impedir que se cumpla ese ciclo de sístole y diástole que a grandísima escala agita las entrañas de las sociedades, porque una vez puesto en marcha el péndulo, éste ha de llegar necesariamente a su clímax, para luego regresar arrollador e inexorable al punto de partida”.¹⁶⁷

Con sus escritos periodísticos desde Europa identificó las fortalezas educativas de los países del viejo continente y de los Estados Unidos, un país que ofrecía educación gratuita y de escuelas exclusivamente laicas, y el negocio de éstas correspondía a entidades comunales. De los

¹⁶⁵ Ibid. p. 32

¹⁶⁶ Ibid. p. 141

¹⁶⁷ LEMAITRE, Eduardo. Epistolario de Rafael Núñez con Miguel Antonio Caro. Instituto Caro y Cuervo: Bogotá. 1977. p. 16 y 17

países europeos básicamente destacó que a pesar de las escuelas ser laicas, los niños eran habituados a todas las virtudes cristianas y sociales, que en algunos era gratuita y con asistencia obligatoria.

Núñez fue un testigo de la guerra civil en Estados Unidos, de los intentos revolucionarios contra la monarquía en España, de la crisis del imperio francés y del surgimiento de la Tercera República; vivió de cerca la primera administración de William Gladstone, en Inglaterra, y su caída en 1874. Para Núñez, España era el país clásico de malos gobiernos, donde la intolerancia religiosa y la persistencia del elemento militar impedían cualquier progreso material o espiritual; y no encontró en el programa revolucionario de 1868 nada que no se hubiese experimentado en Colombia desde las transformaciones de medio siglo.

Sostenía que al francés le faltaba iniciativa y que el espíritu de rutina obraba sobre sus actos y que era incapaz de gobernarse a sí mismo, quizá por la organización centralista del estado, mientras que el inglés, gracias a la descentralización administrativa, gozaba de una posesión de sí mismo. En esos paradigmas contrarios que encontraba entre las dos naciones, vislumbró que Francia no tenía convicciones seriamente formadas en materia de organización política, al contrario de Gran Bretaña, de quienes, además, admiraba su Constitución, pragmatismo y su habilidad para evitar la violencia extrema en la resolución de conflictos y la tendencia de vincular el libre cambio a la paz internacional. Su admiración por los británicos no le impidió reconocer y criticar sus niveles de pobreza e ignorancia, frente a los adelantos educativos de otras naciones como Alemania, Bélgica y Suiza.

Siempre expresó su deseo de que los comentarios económicos, religiosos y sociales, que hacía como corresponsal de prensa, fueran aplicados en los países a donde llegaban. Estos estaban dirigidos a las formas

alternativas de organización política, los problemas del orden, la cuestión religiosa y la economía política. En ellos rechazaba el valor absoluto de las instituciones republicanas y los gobiernos minoritarios para las mayorías, mientras que apoyaba la libertad de enseñanza y la expansión del sufragio. Justificaba la guerra como un elemento de renovación o civilización y creía que la paz no era lo superior a todo, pues si sus antepasados la hubieran preferido, aún Colombia sería una colonia de España.

Sus ideas del libre comercio estaban encaminadas a la ventaja que cada país podía tener para producir mejor y a más bajos precios. Compartía el criterio de quienes veían en el intercambio comercial la prosperidad.

Se le criticó su cambio de posición de federalista a promotor de una Constitución Política netamente centralista, y de ser un reconocido liberal a convertirse en el arquitecto de la Regeneración y puente para que los conservadores regresaran al poder.

Se atribuye a Herbert Spencer haber ejercido cierta influencia en el pensamiento de Núñez, pues en su condición de Presidente contribuyó a la difusión de doctrinas spencerianas, sobre todo en lo referente al desarrollo industrial, hasta el punto de recomendar su lectura a los estudiantes de la Universidad Nacional, en 1881.

Sin embargo,

“el método de Spencer y de Núñez, en filosofía social, son enteramente opuestos: Spencer es naturalista, considera a la sociedad animalmente, y funda la sociología en la biología. Núñez es espiritualista, tiene profunda fe en el gobierno temporal de la Providencia, indica en la historia una revelación, una columna

luminosa. Cuando él habla de sociología, toma este término en un sentido noble, el de la filosofía social fundada en el estudio de la historia... y Spencer condena como ocio el estudio de la historia”¹⁶⁸,

y dice que el destino de las sociedades se basa en el examen de las tendencias del hombre primitivo.

Para él era necesario educar en ciencia pues ella era necesaria para el desenvolvimiento de la actividad intelectual y para encontrar verdades, para posteriormente aplicarlas en beneficio de la sociedad.

“La instrucción científica es, indispensable a la mano de obra. No hay una sola industria, comenzando por la que suministra directamente el pan, que no dependa de ella para vivir y desenvolverse”¹⁶⁹.

Rescató de M. Pauster que las grandes innovaciones prácticas son el resultado de las reflexiones profundas de ilustres matemáticos, de las elaboraciones de sabios físicos y consumados químicos, y de las observaciones de naturistas de genio.

“En el punto a que ha llegado lo que se llama civilización moderna, el cultivo de las ciencias es quizás más necesario a la moralidad de una nación que su propio material”¹⁷⁰.

¹⁶⁸ LEMAITRE, Eduardo. Epistolario de Rafael Núñez con Miguel Antonio Caro. Instituto Caro y Cuervo: Bogotá. 1977. p. 192 y 193. Esto forma parte de la crítica que al final del texto hace Lemaitre de la Colección de artículos de Rafael Núñez publicados en los periódicos *la Luz* de Bogotá y *el Porvenir* de Cartagena entre 1881 y 1884.

¹⁶⁹ Ibid. p. 239

¹⁷⁰ Ibid. p. 240

Se mencionó líneas atrás que alguien que ayudó a Núñez en su proyecto de Regeneración, fue *Miguel Antonio Caro*.

“Todas las grandes transformaciones tienen precursores. De la que se ha realizado en Colombia es los últimos años lo ha sido el Sr. D. Miguel A. Caro por medio del periódico El Tradicionalista, cuyo correcto estilo y nítido lenguaje todos o casi todos admiraron, pero cuyas ideas fundamentales parecieron a muchos inaceptables por atrasadas. El que escribe estas líneas fue de los pocos que prestaron seria atención a esas ideas como asunto digno de examen... Cuando una pluma imparcial y competente narre con filosofía los hechos extraordinarios de la Regeneración de Colombia, tendrá que señalar en ellos al Sr. Caro el puesto más culminante”¹⁷¹.

Así se expresaba Rafael Núñez de su amigo y uno de sus mayores soportes, Miguel Antonio José Zoilo Cayetano Andrés Avelino de las Mercedes Caro Tovar.

A la muerte de Núñez, éste lo sucedió como Presidente de Colombia (1892 – 1898), y por sus fuertes creencias religiosas propició una Constitución Política fundada en valores religiosos católicos.

Caro siempre estuvo atraído por los pensamientos de Núñez, en especial lo que concernía a la reorganización de la sociedad y darle al Estado la oportunidad de centralizar el poder y a su vez aumentar el orden en todas las instancias de la sociedad. Como muchos otros contemporáneos eran fieles a la tradición española. Nunca consideró como valor absoluto el progreso industrial, ni las ciencias, ni el liberalismo económico, ni la

¹⁷¹ LEMAITRE, Eduardo. Epistolario de Rafael Núñez con Miguel Antonio Caro. Instituto Caro y Cuervo: Bogotá. 1977. pp. 197 y 198

sociedad individualista, ni el positivismo, ni el método de las ciencias naturales en el campo de las ciencias del espíritu.

Para él la independencia política era necesaria, pero la ruptura con la tradición era una catástrofe y un imposible, pues consideraba que todo lo que América poseía se lo debía a España, a pesar de los errores en la gestión colonizadora y gubernativa. No se detuvo en un análisis de la organización económica colonial para hacer de él la base de reproches históricos. No estaba convencido del mercado libre, que al parecer era planteado por muchos como una fórmula salvadora, ya que pensaba que el valor de una nación o de una cultura no dependía de la magnitud de su riqueza. A cambio, manifestaba que las grandes creaciones españolas estaban en el campo de las ciencias del espíritu y de la cultura.

Concibió la sociedad como un todo y no como una sumatoria de cada uno de los individuos que la componen, en donde el Estado sería un instrumento para la perfección del hombre. Sus propósitos fundamentales como pensador y como político fueron los de educar un ciudadano cristiano para un estado católico. No debe sorprender entonces que hubiera puesto tanto énfasis en el problema de la educación, concretamente en defensa de la educación religiosa en contra de la laica, que para la fecha se había impuesto en Colombia, a través de la Constitución Política de Rionegro. El asunto no lo planteaba como la posibilidad de que los colombianos pudieran tener una educación religiosa desde las aulas de las escuelas públicas sino en que esa educación debía ser obligatoria¹⁷². Caro tampoco aceptaba una educación que se limitara a enseñar lo básico de las ciencias sin formación religiosa.

¹⁷² SIERRA MEJÍA, Rubén. Miguel Antonio Caro y la cultura de su época. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. 2002. p. 24

No sólo consideraba que la religión debería permear la educación, sino también la ciencia misma, y que el control de su enseñanza era una función de la iglesia, pues las verdades teológicas no podían estar en contradicción con las de la ciencia, y esta última no podría intervenir en asuntos teológicos. Para él, como principio conservador, la iglesia era una sociedad perfecta y un modelo para cualquier sociedad civil.

Fue un crítico de las ideas utilitaristas¹⁷³ que para entonces formaban parte la enseñanza universitaria, pues consideraba que el placer no podía ser el bien último o supremo de la humanidad y menos ser la base para una ciencia que legislara al hombre. Lo que es placentero para un individuo no tiene por qué serlo para todos. Y lo que es placentero para muchos no tiene por qué ser éticamente bueno para una sociedad. El bien público no es el bienestar, no es solo una gran suma de placeres. Es algo más en el que se involucra la verdad, la justicia, el amor, la ciencia. Mientras que un goce (placer) extendido indefinidamente absorbe la actividad humana, quebrantando bienes de orden espiritual. El goce no es la felicidad, sino un elemento de ella, que debe estar limitado por la razón.¹⁷⁴

Caro consideraba la sociedad como un organismo y lo social como un elemento que primaba en la vida del hombre. Su pensamiento social y político estaba basado en la tradición, y en lo religioso, con profunda admiración por el papel desempeñado por la iglesia católica y por el papado en la historia de occidente¹⁷⁵.

¹⁷³ Para Jeremy Bentham, el mayor representante del utilitarismo, era una forma de encontrar en el placer el fin de las aspiraciones del hombre. Tiene un carácter social y de justicia en cuanto se trata de obtener la mayor felicidad al mayor número de personas. Uno de los principales postulados es que algo es valioso, si es útil y a partir de ello se debe proveer el placer, el bien o la felicidad, y evitar el dolor, el mal y la desdicha.

¹⁷⁴ Ibid. 227

¹⁷⁵ JARAMILLO URIBE, Jaime. El pensamiento colombiano en el Siglo XIX. Temis: Bogotá. 1974 p. 292

Referente a la ciencia creía que era el resultado de la civilización y espíritu cristiano, por eso la ciencia más sublime de todas era la teología.

“Contra la idea positivista de que sólo la ciencia natural, y más precisamente, la física matemática, o las disciplinas que tengan idéntica estructura lógica, son ciencia; o contra la alternativa de que las realidades de la cultura y del espíritu para poder ser tratadas como ciencia habían de reducirse a “naturaleza”, Caro afirma la unidad de la realidad y su posibilidad lógica de ser reducida a conceptos científicos como un resultado de la unidad de la razón”¹⁷⁶.

Sin embargo, sería un error pensar que Caro rechazaba tener contacto con la ciencia y la técnica de otras culturas. A lo que se oponía era a que se intentase alterar el núcleo, las capas profundas de carácter y los patrones básicos de valores que constituyen la personalidad de una nación y que no pueden desconocerse ni modificarse sin causar conmociones profundas y de consecuencias irreparables. Lo que nunca aceptó fue la idea de la superioridad de una civilización basada en la técnica, sobre otras, que, como la española, ejercitaban su genio en la creación de valores artísticos, religiosos o metafísicos.

Creía que

“vale más el evangelio que cuantos libros antes y después de él se han escrito; y que el Decálogo, que sólo consta de diez renglones, ha hecho más bien a la humanidad que todos los ferrocarriles y telégrafos, y velas y vapores, y máquinas, cuyas resurrecciones, si no invenciones, aprecio y disfruto agradecido”¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Ibid. p. 89

¹⁷⁷ Ibid. p. 92

Miguel Antonio Caro, siempre estuvo de lado de las costumbres españolas en América: religión, pensamiento, literatura, formas de producción, y todo ello se convirtió en la estructura de la Constitución de 1886, que por más de un siglo rigió a Colombia, impidiéndole al país abordar otras concepciones de organización social y científica que se estaban dando en el resto del mundo. Fue quizás el más radical opositor al positivismo, pues no aceptaba nada que fuera contrario al dogma y a la moral católica. Se declaró enemigo de las corrientes liberales europeas. Para él primaba el espíritu tradicionalista heredado de España, como garante de rectitud. No concebía que todo pudiera reducirse a lo meramente experimental desconociendo lo metafísico y lo teológico. Caro rechazaba el positivismo comtiano porque éste afirmaba la perfectibilidad indefinida del hombre.

Fiel a la tradición española, consideraba que ni el progreso industrial, ni las ciencias, ni el positivismo eran valores absolutos para el cambio, ni objetos de veneración y culto. No estuvo de acuerdo con que el equilibrio social y de beneficio para todos se lograba automáticamente cuando los individuos satisfacían sus propios intereses.

Consideró que romper con la madre patria podría ser catastrófico, ya que todo lo que América posee se le debe a España y ve en la obra de esa nación solo aspectos positivos. Las grandes creaciones de España estaban en el campo de las ciencias del espíritu y de la cultura, y eso era suficiente para participar en la civilización de entonces, que pretendía que todas las naciones hicieran contribuciones a las ciencias de la naturaleza y sus aplicaciones técnicas. Nunca aceptó la superioridad de una civilización basada en la técnica, sobre las que tenían creaciones en

valores artísticos, religiosos o metafísicos. Respecto a la relación religión – ciencia, su postura fue que, la última era el resultado del espíritu cristiano.

No lo convencía la idea de una economía de mercado libre como fórmula salvadora. En ese aspecto creía que el orden colonial era bueno, y que el valor de una nación no dependía de la riqueza de ésta. Era partidario de la libertad del consumidor, tanto así que se opuso a la protección aduanera para beneficiar a los artesanos nacionales, quienes carecían de talleres para producir con calidad.

Por lo dicho de Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro es que se puede pensar que la Constitución Política de Colombia de 1886, fue redactada por dos anti positivistas, quienes aceptan algunos postulados positivistas, como la libertad y el orden, dejando por fuera las tesis principales. Sólo basta leer en su preámbulo que “Dios es fuente suprema de toda autoridad”, principio de la religión católica.

También, a finales del siglo XIX monseñor Rafael María Carrasquilla creó una escuela anti positivista en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, y desde allí varios pensadores como Samuel Ramírez y Luis Vergara, criticaron al liberalismo y a las corrientes europeas existencialistas. Se apoyaron en elementos de pensamiento filosófico tradicional. Finalizando siglo XIX criticaron fuertemente el espíritu positivo desde un espíritu romántico. Sin embargo, reconocieron la función histórica de la ciencia moderna.

5 Análisis de Trabajos de Grado

En el Capítulo II se hizo un rastreo sobre el concepto de Historia de las Ideas y un análisis de las principales críticas que se han dado respecto al concepto mismo de ésta como disciplina, y sobre la forma de abordar la tarea de historiar las ideas filosóficas en América Latina.

En los dos propósitos descritos, se llegó hasta la visión sustentada por la Escuela desarrollada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás y específicamente en la Maestría en Filosofía Latinoamericana, a través del grupo de Investigación Fray Bartolomé de Las Casas. Dicha indagación permitió responder a la cuestión de ¿Cuál ha sido la posición teórica que ha venido construyendo la Maestría, especialmente a través de quienes investigan en la línea de Historia de las ideas? o ¿Cómo entienden la Historia de las Ideas los que hacen o pretenden hacer Historia de las Ideas, en la Maestría en Filosofía Latinoamericana? Con lo que se alcanzó el primer objetivo dirigido puntualmente a reconstruir el enfoque teórico expresado en los documentos más representativos de la investigación en la Facultad de filosofía en sus diferentes épocas.

El propósito de este capítulo está dirigido a revisar la muestra de trabajos de grado escogida para dar razón de la segunda cuestión, o sea: ¿Qué concepción de Historia de las Ideas manejan los estudiantes de la Maestría en sus trabajos de grado? Asunto correlativo al primero y que para efectos del análisis, se enunció así: ¿Qué hacen, cuando desarrollan tesis relativas a la Historia de las Ideas, en sus trabajos de grado, los estudiantes de la Maestría?, lo cual nos va a permitir identificar en la práctica investigativa, cómo conciben ellos la tarea de historiar las Ideas y de esta manera responder al segundo objetivo de este trabajo que se concreta en identificar los procedimientos y

prácticas que desarrollan los estudiantes de la maestría cuando realizan trabajos relativos a la historia de las ideas filosóficas.

Para realizar el análisis de cada trabajo, en primer lugar se identificará el problema fundamental que plantea el autor; enseguida, se describirá la estructura y el contenido del trabajo; a continuación se intentará rastrear las fuentes y corrientes de pensamiento que lo sustentan; se revisará el método utilizado, y finalmente, se evaluará la concepción de Historia de las Ideas que se evidencia en el texto analizado.

5.1 La nacionalidad como intencionalidad: estudio fenomenológico sobre nuestro presente viviente¹⁷⁸

5.1.1 Generalidades

Título:	La nacionalidad como intencionalidad: estudio fenomenológico sobre nuestro presente viviente
Autor:	VARGAS GUILLÉN, Germán.
Año:	1990
No. de páginas:	78

5.1.2 Problema que se plantea el autor

A partir de la historia de las ideas, asumida desde una perspectiva fenomenológica genética, Vargas Guillén intenta interrogar desde el presente viviente al pensar precedente, acerca de cómo se intencionó ese futuro que hoy es la realidad, y cómo se explicitaron en José Eusebio

¹⁷⁸ VARGAS GUILLÉN, Germán. Reelaboración del estudio: La nacionalidad como intencionalidad. Aproximación fenomenológica al pensamiento de José Eusebio Caro. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1990. Trabajo de grado para optar por el título de Magister en Filosofía Latinoamericana..

Caro las posibilidades de experiencia humana en cuanto a lo político y ético-político, a partir de propuestas educativas, para llenar de contenido esa “mención vacía” de la nacionalidad.

5.1.3 Estructura del desarrollo del trabajo de grado

Comienza Vargas Guillén haciendo una reflexión de qué es nación y presenta algunos significados del término: es lo que designa una localidad, un territorio, un conjunto de valores, una articulación de personas con vida cultural común que les permite tomar conciencia de sujetos particulares, un espacio vital en el cual se desarrolla una experiencia del mundo, un lugar en donde la vida sedimentada históricamente en formas de ser se hace significativa, un terreno de la intersubjetividad, y un lugar de nacimiento del sujeto individual, entre otras definiciones.

Luego explica por qué recurre a la fenomenología para el desarrollo de su investigación, argumentando que “la investigación fenomenológica sobre historia de las ideas es genética; vuelve la atención a las intencionalidades que dieron origen a lo que aparece sedimentado en el presente viviente. La fenomenología genética es estudio de lo que posibilita y lo que abre perspectivas en el presente en razón del futuro”¹⁷⁹

En el primer capítulo del documento hace referencia al estudio fenomenológico de la historia, tomando ésta como *a priori* fundante de la experiencia humana. Dice que la historia es el núcleo fundante de la experiencia humana, tanto en lo comunitario como en lo individual, y que es la fenomenología quien le da cuerpo a la historia.

¹⁷⁹ VARGAS GUILLÉN, Germán. Reelaboración del estudio: La nacionalidad como intencionalidad (aproximación fenomenológica al pensamiento de José Eusebio Caro. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1990. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana 46-47. Universidad Santo Tomás. 1991. p. 56

La historia es lo que permite que las generaciones se comuniquen para lograr la autocomprensión y la autodeterminación del presente viviente, donde se le puede dar sentido a lo que históricamente ha experimentado una comunidad. Es a partir de ella que se puede analizar como el pasado fue generando nuevas posibilidades y hallando nuevos horizontes. El pasado es la razón del futuro, es el que permite vislumbrar nuevos panoramas.

Según Vargas Guillén

“la reflexión fenomenológico-genética sobre la historia de la cultura protiende hacia explicaciones sobre las ciencias, cuando se intente superar el positivismo, que olvida la génesis mundano-vital que motiva o induce la subjetividad a constituir explicaciones o comprensiones sobre el mundo circundante”¹⁸⁰

Presenta una relación entre teleología e historia, diciendo que la relación fenomenológico-histórico-genético es un intento de llegar a las causas finales, con lo que se puede llenar o ampliar el sentido de la praxis presente.

Habla de la relación entre el *telos* y la *teología*, exponiendo que el primer término es el presente viviente y que rige la vida subjetiva al interior de una comunidad, mientras que el segundo es la reflexión que trata de explicar las intenciones de sujetos y comunidades. También, relaciona la teleología y voluntad (deseo que experimenta un sujeto en el mundo), diciendo que esta última puede aparecer en dos sentidos: tanto en lo individual, como en lo comunitario. Que cuando se produce en lo

¹⁸⁰ Idem. p. 59

comunitario, se generan Personalidades de Orden Superior, y que se dan en comunidades, naciones o grupos de naciones.

“En esa dialéctica teología-subjetividad se aclara y tiene realización la voluntad propia, personal; ésta se caracteriza porque adquiere claridad de sí, en el modo de autoconciencia, cuando reflexiona sobre las condiciones dentro de las cuales se encuentra situado como individuo”¹⁸¹

Finaliza el primer capítulo diciendo que cuando un sujeto no puede alcanzar sus intenciones las busca a través de una comunidad; que la dialéctica sujeto-teología son una serie de interrelaciones existentes entre el mundo-vital-histórico y el mundo-biográfico-personal; y que el mundo vital-cultural-histórico posibilita la biografíasubjetiva individual.

El segundo capítulo comienza por descifrar por qué las ideas y el pensamiento son elementos significativos para los seres humanos. Las ideas son la semblanza significada de la experiencia vivida. Ellas corresponden siempre a algo que se ha experimentado en la vida, a una percepción o apropiación subjetiva del mundo. Lo que a su vez puede convertirse, en algún momento, en la diferencia entre vivir y conocer, experimentar y racionalizar, y entre saber y conocer.

Fenomenológicamente el cuerpo sabe más del mundo, que lo que se logra a partir de las ideas que generamos. Ellas son tan solo un indicador de la experiencia y no contienen todo lo que es o ha sido, ni todo lo que se quiere o se ha querido. Son un camino a lo que otros sujetos vivieron y solo se hacen comprensibles si se logra explicar qué significaron y qué pueden significar al ser humano.

¹⁸¹ Idem. p. 61

“Las ideas son la expresión de la autoconciencia; son la búsqueda de la autodeterminación; en ellas, la experiencia humana ha promovido la facticidad a nivel de utopía; las ideas son la manifestación de los deseos que han movido la historia humana desde los niveles de autoafirmación individual hasta los niveles de autocomprensión de sí mismo del sujeto como miembro de un grupo humano que le es correlativo y si el cual su propia existencia carece de todo sentido, se toda proyección, de todo horizonte”¹⁸²

De ahí la importancia de historiar las ideas, pues ello se constituye en un esfuerzo por darle sentido a lo que de ellas permanece en el ser humano. Además, permite: establecer el diálogo con lo vivido por sus autores, la época en que se dieron y el presente; saber si motivaron acciones; descubrir lo que con ellas se pretendió en el pasado y hacer presente lo que en el pasado era presente y futuro; reconstruir lo vivido por las conciencias humanas, a través de formas lingüísticas; descubrir las intencionalidades del pasado; aclarar lo que se quería para el futuro, tanto de las voluntades individuales, como de las colectivas; descubrir lo que se ha querido, lo logrado y lo posible; develar o explicitar lo que de ellas quedó silencioso; reflexionar históricamente desde el presente, a partir de una tematización precisa, lo ocurrido en el pasado; y utilizar el lenguaje para autoaclararnos en el presente nuestra situación histórica vigente. “La historia de las ideas es un recurso a la vida, a la vida que se vivió y a la vida que se puede vivir”¹⁸³

Líneas atrás Vargas Guillén escribió de las personalidades de orden superior tema que amplía en el tercer capítulo. Comienza diciendo que es una forma promover la intencionalidad de realización del hombre en comunidad. Aquí la vida personal se desarrolla con fines comunitarios. Es

¹⁸² Idem. p. 64

¹⁸³ Idem. p. 66

la expresión de la voluntad comunitaria, reconociendo la interdependencia de los sujetos en relación con los demás. Todo se traduce a los ámbitos de la vida cultural, donde se promueve la realización del sujeto.

Dice que si bien es cierto que las personalidades de orden superior se dan al interior de una comunidad, antes que ella está la familia, ya que lo es posible al interior de una de ellas se correlaciona con muchas otras que tiene por común alguna meta. A pesar de ello, desde el punto de vista político, económico, cultural e histórico, la intencionalidad de lo común no es motivo de reflexión, sí en pequeños grupos que forman parte de alguno de ellos: el barrio, las comunidades académicas, las juntas de acción comunal...

Finaliza el capítulo diciendo que “Las personalidades de orden superior... son camino, proyecto, para que lo más propio, individual o subjetivo, se torne en colectivo, comunitario-histórico, cultural intersubjetivo”¹⁸⁴

Luego del marco referencial expuesto en los tres primeros capítulos, Vargas Guillén presenta en el cuarto, los tres aportes de la reflexión de José Eusebio Caro referente al presente viviente.

El primero de ellos fue su postura filosófica de asumir la vida como principio y fin de toda experiencia de reflexión, supuesto fundamental que actualmente tiene vigencia y que es útil para el caso de la historia de las ideas en Colombia. A Caro se le reconoce haber colocado la vida como principal supuesto de su pensamiento, mas en una época de precariedades y vacíos de formación. Ello abre caminos para lo que fue el filosofar de la segunda mitad del siglo XIX.

¹⁸⁴ Idem. p. 71

El segundo, la política, que lo asumió como el elemento para dirimir el presente viviente y las distintas alternativas para los fines comunes. Caro “la comprendió como la manera para que la vida de una nación se orientara en la realización de las intencionalidades”¹⁸⁵. Al respecto, Vargas Guillén dice que

“en¹⁸⁶ el presente viviente falta aún la conformación radical y estructural de partidos políticos en los cuales funcionen mecanismos y medios de participación para que los adherentes se congreguen. En esas estructuras la voluntad individual aún no tiene expresión verdadera”

Y el tercero, lo educativo, que lo propuso como mecanismo para que se entregara de manera ordenada un proyecto de ser a las nuevas generaciones, que debería tener como supuestos los dos planteamientos anteriores, la vida como manera de realizar las intencionalidades, bajo una praxis política.

A partir de ello Vargas Guillén se pregunta si en el presente viviente la educación permite que los sujetos encuentren nociones para vivir la participación ciudadana, si en nuestras prácticas educativas se encuentra lo que puede significar qué es ser un ciudadano, así como encontrar un mundo de derechos y responsabilidades frente al otro. También, parte de esas concepciones de Caro para hacer su propio análisis de cómo la educación se relaciona con la moralidad.

Posteriormente presenta dos análisis de Husserl respecto al tema de la educación, la política y la cultura, y concluye que dichos planteamientos fenomenológicos están presentes en el pensamiento de Caro.

¹⁸⁵ Idem. p. 73

¹⁸⁶ Idem. p. 73

Luego, en el escrito, Vargas Guillén comienza a desarrollar el tema de la intencionalidad de nacionalidad en el proceso de fundación y génesis de la nación colombiana desde la fenomenología, a partir de vivencias que dieron origen a la toma de conciencia para fundamentar el surgimiento del Estado en el contexto de la sociedad civil organizada en partidos políticos.

Presenta una visión eidética de nacionalidad desde la concepción de sujetos nacionales que en un territorio tiene un desarrollo intersubjetivo. Apunta que desde la fenomenología, la nación colombiana se ha ido construyendo con base en las evidencias que ofrecen las experiencias de lo que es ser nacional, y que han sido aterrizadas a expresiones jurídicas, lo que permite un análisis fenomenológico más preciso. Dice que se asumen “expresiones jurídicas como índices en los cuales los colombianos ven señales o el delineamiento de caminos que deben ser recorridos y que tendrán que ser retomados para las variaciones y transformaciones conducentes a una vida consciente y plena”¹⁸⁷.

Determina, a partir de la Constitución Política de 1886, que la visión de ser nacional es enteramente positivista y naturalista, pues se denomina así a tal ser por el solo hecho de haber nacido en éste territorio, sin tener en cuenta que en un mundo intersubjetivo cuentas otros aspectos. Y que fenomenológicamente el Estado presupone la nación y la nacionalidad, y a partir de ello se da la intencionalidad de organizar políticamente las formas de interacción. “Colombia, como nación o como Personalidad de Orden Superior, fue la intencionalidad comúnmente acordada – en 1886 – para lograr afianzar la unidad nacional y asegurar los bienes de la justicia, la libertad y la paz”¹⁸⁸. También, asegura que “la Nación colombiana,

¹⁸⁷ Idem. p. 79

¹⁸⁸ Idem. p. 81

como intencionalidad, es una utopía política; es una divisa histórica; es una propuesta cultural; es expectativa para los individuos considerados aisladamente o como colectividad”¹⁸⁹.

Posteriormente hace una descripción fenomenológica genética a partir de las Constituciones que se sucedieron entre 1832 y 1886, proponiendo que para tener conciencia de Colombia como Nación es necesario develar lo intencionado en ese ámbito. Encuentra que esa organización jurídica pretendió crear una organización de beneficio común en medio de pugnas internas entre esclavistas, terratenientes, burgueses, minifundistas, demócratas, artesanos, ideologías partidistas.

Analiza Vargas Guillén que los conservadores consideraban que crear nación era lo mismo que defender la civilización, mientras que para otros era defender la iniciativa privada; que lo regional se antepuso a lo nacional; y que fueron las ideologías partidistas las que primaron y permearon la conciencia del pueblo.

Luego se encuentra un apartado referente a la conquista y la colonia como vivencia de la paternidad y el paternalismo. En el se identifica al orbe cristiano como ideología de la conquista y la colonización. Fue un paternalismo desde un marco de referencia teológico, que sugería que la conquista y la colonización se enmarcaba dentro de una acción de salvación divina. La colonización fue presentada como el desarrollo de una tarea mesiánica y la evangelización se convirtió en la conciencia explícita de los colonizadores. Además, ellos quisieron trasladar todas las intencionalidades de su entorno natal al Nuevo Mundo. Con ello pretendían crear un nuevo ser y un modo diferente de ser, justificando que la tierra y sus gentes les pertenecía por la sangre que derramaron cuando llegaron a conquistarlas.

¹⁸⁹ Idem. p. 82

Para él lo granadino como la voz de una tradición, mientras que lo neogranadino es el encuentro con formas de ser y de experimentar el mundo. “Lo neogranadino es una mención que pone de manifiesto el descubrimiento de un presente viviente que contiene lo retenido (ancestro) y lo novedoso (neo, paisaje y vida que se experimenta con el Nuevo Mundo)”¹⁹⁰

En mención al patriarcalismo y a paternalismo, los ve como una vivencia que se fundamenta ideológicamente en la concepción del orbe cristiano, que fue la concepción política de Felipe II y la manera de expansión de los clérigos.

También, hace referencia a las intencionalidades de Jiménez de Quezada cuando solicita al Consejo de Indias a que trajesen mujeres de España o que los españoles solteros se casaran con mujeres nativas, no con propósitos morales o religiosos, sino para buscar arraigo en la nueva patria. Con ello se traería de España su modo de ver el mundo y de proyectar su intencionalidad, y afianzar el paternalismo y el patriarcalismo.

Posteriormente, incluye un apartado referente a la Ilustración como reconocimiento del mundo-entorno, en donde sostiene que los transterrados vieron con ella la posibilidad de, a través del conocimiento, dominar el entorno colombiano y hacerlo propio, y también, con base en el progreso que ello generara, dar mayor gloria a España. Fue con la Ilustración que la población entró a la concepción moderna de la filosofía y la ciencia.

En este apartado Vargas Guillén sostiene que “genéticamente la fundación intencional de la nación aparece cuando: en el suelo

¹⁹⁰ Idem. p. 91

neogranadino se reconoce que hay una patria; el suelo natal - la nación – se convierte en tema expreso de la preocupación de quienes lo habitan...”¹⁹¹ . Y en términos fenomenológicos dice que “el mundo-entorno se estaba concibiendo como supuesto o como fondo de la experiencia mundano – vital; este aparece, entonces, como la intención de llevar a a cabo un proyecto de nación”¹⁹² . El suelo ya habitado se convierte en materia de estudio y se desea comprenderlo y dominarlo.

Referente a la génesis del proyecto de construcción de la nacionalidad dice que

“desde la fenomenología genética, la labor periodística que se inició el 9 de febrero de 1791... se señala el encuentro con la posibilidad de construir y consolidar la vida neogranadina bajo una Personalidad de Orden Superior: una patria, una nación propia, en la cual se buscaba hacer común la utilidad de lo social”¹⁹³.

Referente a la filosofía considera que ella se orientó a comprender qué era el hombre es el mundo – entorno colombiano y como éste podía realizar su horizonte vital. Intentó contribuir a hacer un hombre nuevo que dejara de moverse en el orbe cristiano.

Para Vargas Guillén, algunos de los elementos mencionados arriba, fueron los que permitieron que el pueblo comenzara a aceptar que patria y nación era un proyecto común para todas sus intencionalidades y proyectos.

En la segunda parte del documento amplía la realización de la nacionalidad como intencionalidad, haciendo en un primer momento una

¹⁹¹ Idem. p. 95

¹⁹² Idem. p. 96

¹⁹³ Idem. p- 97

lectura fenomenológica – genética del pensamiento de José Eusebio Caro, así como de las intuiciones que le permitieron la realización de la nacionalidad como intencionalidad, tomando como partida la temática del bipartidismo.

Comienza diciendo que en el pensamiento de Caro hay una clara diferenciación entre lo filosófico y lo político. Sin embargo, lo primero le sirve de base para ubicar lo político a nivel de la Personalidad de Orden Superior. Identifica las siguientes tres hipótesis centrales con las cuales se puede revisar la producción de Caro:

“Primera: los partidos tienen el sentido de ser instrumentos para dirimir estructuralmente el significado de la praxis nacional, esto es, un partido aparece cuando se tiene una forma orgánica de ordenar la experiencia mundano-vital procurando realizar la intención de nación que quiere llenar de sentido un pueblo; Segunda: Los partidos son estructuras mundano-vitales que permiten superar el personalismo (en sus formas de caudillismo y gesta dictatorial) configurando propuestas colectivas para realizar la intención de nación; y Tercera: Los partidos son propuestas o proyectos de organización del pueblo en torno de las metas que, en principio, generan el bien común y la felicidad ciudadana”¹⁹⁴.

Posteriormente desarrolla estas tres hipótesis, de lo que se puede destacar que, pertenecer a un partido político implica: sustentar unos valores a modo de ideología como sistema de resolución de problemas que impiden alcanzar la felicidad, la concordia y la convivencia; tener una causa como propia y defender una orientación de la vida nacional; asumir una posición y desde ella juzgar la pertinencia y validez de otras opciones; convertirlo en una posibilidad de vivir la nacionalidad;

¹⁹⁴ Idem. pp. 104 y 105

estructurar propuestas que interpreten a las mayorías populares; tener un programa o un proyecto con principios éticos y morales para lo comunitario; no confundir el caudillismo con el partidismo, pues el personalismo debe ser superado por propuestas colectivas; tomar partido y que el sujeto reaccione desde su concepción de las cosas pero fundamentadas en el telos de la nación que motiva la experiencia histórica; y comprende que

“el juego de la racionalidad, de un partido frente a otro, permite que perder el poder, perder las elecciones, se asuma como el triunfo de una interpretación de la praxis política entendida como proyecto que tiene más adeptos”¹⁹⁵.

Menciona que para José Eusebio Caro un gobierno tiene tres objetos: la educación, la justicia y la defensa nacional. Al desarrollar el tema de la educación, que ya lo había mencionado Vargas Guillén al comienzo de su documento, indica que para Caro la moralidad es un fundamento de su pensamiento educativo, por ser un elemento madre de la civilización. Sostiene que la educación es el medio que se utiliza para que los sujetos adopten patrones comunes de convivencia. También, para que el ciudadano genere condiciones para disfrutar de la riqueza y continuar produciéndola. Es un factor para convertir a la nación en proyecto político de vida, y que permite la autorreflexión y la autodeterminación, tanto en el plano de la experiencia social como individual.

Además, dice Vargas Guillén que “Caro supone que la educación es tanto instrumento para la dominación como para la liberación; en el primer caso es motivo de enajenamiento mientras en el segundo el sujeto tiene ocasión de autorresponsabilizarse y emanciparse”¹⁹⁶. También, presenta

¹⁹⁵ Idem. p. 109

¹⁹⁶ Idem. p. 120

un corto análisis de la Constitución como instrumento educativo, pues desde ella se establece la legitimidad de la educación para el pueblo, permitiendo que el gobierno oriente el hacer de los maestros. Considera que el gobierno es el primer educador político en tanto su comportamiento sirve de modelo a los ciudadanos.

Para finalizar, dice que fenomenológicamente la educación es la realización de una Personalidad de Orden Superior; es recibir la vida desde los predecesores, es un modo de democratizar los bienes de la cultura. Con ella “se sintetiza el proyecto político de una nación. Por la educación la experiencia nacional, provinciana, se abre al mundo de la experiencia del ser humano en el mundo”¹⁹⁷.

Fuentes y corrientes desde donde se sustenta el trabajo

Fundamentalmente el trabajo de Germán Vargas, se ubica en la corriente genética de la fenomenología y desde allí hace sus aportes a la historia de las ideas en Colombia, especialmente a la idea de nacionalidad y ciudadanía. Las fuentes que tiene en cuenta respecto a la fenomenología son las obras de Edmund Husserl, Merleau - Ponty y Daniel Herrera Restrepo.

En cuanto a la documentación sobre asuntos históricos, consulta frecuentemente a Tirado Mejía, complementado en algunos aspectos con Juan Friede, Francisco Posada, Briceño, Liévano Aguirre y Salazar Ramos. Presenta además, citas de fuentes primarias consultadas a través de compiladores como Hernández de Alba, de las transcripciones y comentarios de autores como Renán Silva y directamente como en el caso de la edición facsimilar del Papel Periódico de Santafé de Bogotá.

¹⁹⁷ Idem. p. 124

De José Eusebio Caro, consulta y cita: Obras Escogidas, Escritos filosóficos y Escritos histórico- políticos.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA. 1886

FRIEDE, J. Los gérmenes de la emancipación americana en el siglo XVI. Boletín Cultural y Bibliográfico, Vol. VI, Bogotá, 1969.

HEIDDEGER, Martín. Conceptos fundamentales. Alianza Editorial, Madrid, 1989.

HERRERA RESTREPO, Daniel. La filosofía en la colonia. En Ideas y Valores, 1979.

HERRERA RESTREPO, Daniel. Pensamiento filosófico de José Felix de Restrepo. Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá, 1989.

HUSSERL, Edmund. Crisis. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. México, Folios, 1984. Trad. H. Steinberg.

HUSSERL, Edmund. Experiencia y juicio. México, UNAM, 1980. Trad. J. Reuter.

HUSSERL, Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. México, 1986, Trad. J. Gaos.

HUSSERL, Edmund. Investigaciones lógicas. Madrid, Revista de Occidente, 1976. Trad. M. García Morente – J. Gaos.

HUSSERL, Edmund. La fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente. Buenos Aires, Nova. Trad. O. E. Langfelder

HUSSERL, Edmund. La filosofía como ciencia escrita. Buenos Aires. Nova, 1981. Trad. E. Tabering – P. Baader.

HUSSERL, Edmund. La idea de la fenomenología. México, 1982. Trad. M. García-Baró

HUSSERL, Edmund. Lógica formal y lógica trascendental, México, UNAM, 1962. Trad. L. Villoro.

HUSSERL, Edmund. Meditaciones cartesianas. Madrid, Tecnos 1986. Trad. M. A, Presas.

LEAL, F. Partidos políticos y orígenes de la nacionalidad, II Congreso de Historia de Colombia, Universidad del Valle, Cali, 1979

LIÉVANO AGUIRRE, I. Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia. Bogotá, Tercer Mundo, 1980.

MERLEU-PONTY, Maurice. Las voces del silencio. Buenos Aires, 1970.

POSADA, F. El movimiento revolucionario de los comuneros. Cali, Editorial Tiempos Nuevos, 1970

TIRADO MEJÍA, Álvaro. El estado y la política en el siglo XIX, en: Manual de Historia de Colombia. Procultura, Bogotá, 1982

5.1.4 Método utilizado

El autor parte de la fenomenología genética como método para realizar una historia de las ideas, identificando las ideas y su función, la posibilidad de historiarlas, ellas como pretensión de la experiencia vivida, como camino para encontrar el pasado y para delinear el futuro.

A partir de un estudio fenomenológico de textos como la Constitución Política de 1886 y las ideas planteadas respecto a educación, nación, moralidad y jurisprudencia de José Eusebio Caro, intenta identificar el nacimiento de la nación, la Personalidad de Orden Superior de Colombia, y las intencionalidades de la época (siglo XIX) que ayudaron a fundar esta patria.

5.1.5 Cómo hace Historia de las Ideas

Vargas Guillén asume que su estudio se mueve en el campo de la historia de las ideas y considera que la fenomenología genética le permite la fundamentación y el análisis del pensamiento de José Eusebio Caro en torno al significado de la nacionalidad. El rigor de su propuesta filosófica para entender desde la fenomenología el trabajo de historiar las ideas, parece salir al paso de la objeción de cómo hacer filosofía desde la historia de las ideas.

Explica con amplitud y claridad qué son las “ideas”, por qué es importante historiarlas y cómo ellas se convierten en el camino de acceso, desde el presente viviente, a lo que otros sujetos vivieron en el pasado. Deja claro que ellas son la experiencia, la racionalidad, e incluso la ciencia de otros tiempos. De ahí la importancia de explicar lo que significaron. Es enfático en decir que esa explicación solo se puede hacer a través del lenguaje.

Todas sus definiciones en torno a las “ideas” o a la “historia de las ideas” parecen ser de su propio intelecto y experiencia, pues no hace ninguna referencia bibliográfica. Tan sólo menciona *Crisis*, en texto de Husserl, para decir que en el terreno de las ideas, las vivencias motivan más de lo que fue consciente el sujeto que las experimentó y que dichas experiencias sirven para interrogar a la historia de las ideas.

Explica la fundación de Colombia como nación a partir de la historia de las ideas, y del momento político y jurídico del siglo XIX. Hay claridad en su concepto de nación (presenta cerca de diez definiciones) y relaciona el término con todos los aspectos sociales, políticos, culturales y geográficos. También, fenomenológicamente, hace las preguntas claves para entender al sujeto-nación, y sustentado en Husserl, explica por qué la investigación fenomenológica sobre historia de las ideas es genética. Y al aplicarlo al pensamiento de José Eusebio Caro, permite comprender cuáles fueron sus planteamientos y cómo sirvieron para continuar fundando esta nación.

Es repetitivo en su planteamiento de que una nación busca el bien común, que la suma de intencionalidades de todos los individuos se transforma en el Pensamiento de Orden Superior y que los modos de realizar las intencionalidades no sólo tienen que ver con el presente, sino que se proyectan al futuro.

Le critica al positivismo que éste se olvida de la génesis mundano-vital que motiva o induce la subjetividad a constituir explicaciones o comprensiones sobre el mundo circundante.

También, del mismo texto de Husserl, toma el término de “Personalidades de Orden Superior” para justificar que es necesario plantearse una

ontología ética de la experiencia humana, que no es otra cosa que hacer un intento sistemático para esclarecer la común voluntad del ser.

Se queda corto al solo tomar lo dicho por José Eusebio Caro y relacionarlo con el positivismo como corriente del pensamiento influyente para la época en Colombia, dejando de lado a otras figuras de la nación como las que se mencionan en capítulos anteriores del presente trabajo de grado.

Además, si bien es cierto que analiza de Caro sus presupuestos fundamentales tales como la necesidad de racionalizar lo efectivamente vivido, su proyecto político, y la educación como camino para la realización de un proyecto político, no existe un cómo esas “ideas” circularon en el país o cómo fueron asumidas, mas, cuando Vargas Guillén tiene una reconocida claridad en torno a “historiar las ideas”. Tampoco se asocia con esa Colombia como nación de Personalidad de Orden Superior.

Es claro que aunque Vargas justifica filosóficamente la validez de la investigación en historia de las ideas, no pretende criticar otros enfoques ni entrar en polémica con quienes consideran esta disciplina, lejana del ejercicio filosófico.

Al analizar los textos del autor, descubre categorías que lo acercan a la comprensión fenomenológica de la experiencia, como sucede con la inserción de su pensamiento en el supuesto fundamental de la vida.

Después de conocer las críticas realizadas a la forma de historiar las ideas en algunos autores, se puede decir que Vargas no cae en el historicismo a ultranza que pretende reducir el trabajo de historiar las ideas a un reflejo nato del acontecimiento político o a considerar la

Filosofía como rectora de los procesos ideológicos dados socialmente. Tampoco se dedica a buscar cómo incluir o excluir al autor en el grupo de los seguidores de determinada corriente o autor, lo cual permite afirmar que asume el proyecto de historia de las ideas desde una perspectiva filosófica que vale la pena tener en cuenta en los trabajos futuros.

5.2 La práctica positiva en Colombia, una mirada desde la perspectiva de Salvador Camacho Roldán

5.2.1 Generalidades

Título: La práctica positiva en Colombia, una mirada desde la Perspectiva de Salvador Camacho Roldán
Autor: RAMÍREZ ORJUELA, Luis Alejandro
Año: 1994
No. de páginas: 169

5.2.2 Problema que se plantea el autor

Aduce a partir del texto “El pensamiento colombiano en el siglo XIX”¹⁹⁸, de Jaime Jaramillo Uribe, que es muy poco lo que se destaca de Salvador Camacho Roldán, siendo uno de los representantes del más puro espíritu spenceriano¹⁹⁹, y que por tanto, es necesario rescatar algunos de sus enunciados teóricos, que de manera concreta se manifestaron en las prácticas sociales, y en la instauración y configuración del Estado-Nación en Colombia.

Estructura del desarrollo del trabajo de grado

Se parte de la premisa de que en el trabajo no se trata de saber quién es el autor y si encarna el espíritu positivista, como tampoco si es o no un portavoz spenceriano en Colombia, sino de qué habla y de qué manera

¹⁹⁸ JARAMILLO URIBE, Jaime. “El pensamiento colombiano en el Siglo XIX. Bogotá, Temis: 1974

¹⁹⁹ RAMÍREZ ORJUELA, Luis Alejandro. “La práctica positiva en Colombia, una mirada desde la perspectiva de Salvador Camacho Roldán”. Trabajo de grado Maestría en Filosofía latinoamericana. Universidad Santo Tomás: 1994. p. 3

circulan sus propuestas en el país. Pretende rescatar, política y filosóficamente “Los escritos varios” de Salvador Camacho Roldán.

Para ello se propone hacer lectura arqueológica de los escritos, partiendo de cómo se sustituyen las prácticas confesionales por la instauración de prácticas económicas como instrumento de control social sobre los individuos; de la demostración de prácticas de la propiedad territorial que exige nuevos comportamientos en concordancia con las reformas de producción que se desean asumir; de la necesidad de vincular al país al orden económico mundial, entendiéndolo como una forma de civilizarse; y cómo el gamonalismo forma parte de la construcción del Estado-Nación.

Se analiza al estamento religioso como forma de control social y cómo la Iglesia estaba involucrada en el desarrollo político del país, situación que debía cambiar para instaurar una estructura más eficaz en el control de los individuos, bajo un dispositivo policiaco de vigilancia. Tema en el que Camacho Roldán tomó partido, y que, a partir de postulados positivistas, sostenía que se debía confiscar para el Estado ese monopolio, y dejar a la Iglesia lo meramente espiritual. A este respecto, en el trabajo de grado se identifican los postulados positivistas planteados por el autor estudiado y cómo se adecuaron algunos de ellos para generar cambios en el país: la secularización del poder, sometimiento eclesiástico a la Constitución Nacional, traspasar elementos de control de la iglesia a lo sociedad civil, prácticas económicas de los individuos, eficacia del Estado, racionalidad política, libertad social, política, económica y religiosa de los individuos, maquinarias administrativas, impuestos, instauración del Estado Nación, hacienda pública, la educación, el control sobre cómo viven y deben vivir los ciudadanos, la servidumbre, y por supuesto, qué es lo que debe controlar la policía.

El tema de la propiedad territorial también es analizado a la luz del positivismo, sobre todo en lo que respecta a la adopción de una nueva tecnología agrícola, tema que condujo a Salvador Camacho Roldán a que desarrollara la idea de asociación, como forma de producción y de propiedad, lo que se convirtió en ideario liberal y centro del desarrollo de la sociedad colombiana. Todo ello tenía como objetivo la invención de una nacionalidad a partir de prácticas positivistas. Dicha nacionalidad se constituiría en la verdadera independencia.

Además, se identifica en los escritos de Camacho Roldán, todo bajo una estricta mirada desde tesis positivistas, su percepción sobre la industria del campo: progreso tecnológico para el desarrollo agrícola, tierras aptas para el cultivo, abonos, rendimiento de las cosechas, el trabajo agrícola, el problema del hambre, procesos de producción, causas de los problemas agrícolas, seguridad de la vida campestre, mayorazgos, desarrollo industrial, la apropiación para la Nación de bienes raíces pertenecientes a comunidades religiosas y a grupos anónimos.

Se muestra cómo la idea de República en los Positivistas está relacionada con la adopción de una técnica de gobierno que administra la vida de los ciudadanos y que provee de los recursos necesarios para su supervivencia, y que el conflicto Estado – Iglesia va más allá de lo meramente religioso.

El libre cambio merece un capítulo, en el que se rescata que el positivismo es marco para la actividad económica de las naciones y por ende en la evolución de los individuos, siendo el comercio internacional el más significativo dentro de dicha práctica y la moneda el instrumento de intercambio comercial.

Se explica que para ello es que se instaure como instrumento de libre cambio la moneda, pues argumenta el autor que dentro de las perspectivas positivistas, ese el núcleo estratégico para la creación de la riqueza. Junto a la emisión de monedas, se reconoce que Salvador Cacho Roldán, también desarrolla las vías de comunicación como el mecanismo ideal para impulsar el libre cambio, que además sirve para: resolver el conflicto de la civilización, proveer a los hombres de los bienes de la naturaleza, generar apertura a los mercados tanto nacionales como internacionales, tener óptimos medios de transporte, asociarse, convertir la industria como el alma del país, insertarse en el mundo civilizado (característica suprema del positivismo, según el autor del trabajo de grado), convertir el mercado en el punto de partida de nuevas prácticas económicas, poner a circular la propiedad, y desmontar monopolios como el de la sal. Y es que el monopolio, además de consolidar la barbarie, se argumenta, es la restricción del cambio, es el obstáculo para la creación de riquezas, esquema rígido que es enfrentado por el positivismo.

Posteriormente se muestra, lo que considera el autor, el gran combate del Siglo XIX, por encima del conflicto religioso y la lucha por el poder de los partidos tradicionales: el Estado moderno que se quiere instaurar con el inicio de la época Republicana, basado en tesis positivistas, y que encuentra en el gamonalismo y el caudillismo uno de sus mayores impedimentos, ya que no se debe estar subordinado a personas, sino a la ley, lo que además genera un individuo civilizado y disciplinado socialmente, y que puede opinar. Y es que a través de la opinión pública el individuo participa en la creación y constitución de los saberes que el Estado impulsa, y además, fortalece la libertad, no sólo económica, social, política y religiosa, como era propuesto por el positivismo, sino que evita estar subordinado a caudillos y gamonales.

Se identifica cómo Salvador Camacho Roldán define y ve en esos dos fenómenos un atentado contra la libertad y el orden, que impide que individuos civilizados a través de la razón, lleguen a la verdadera libertad y a diseñar un tejido social de verdaderos seres humanos, y acabar con el modelo de sometimiento y de “secuestro” para someter a los individuos a la máxima productividad. También, que la falta de educación en temas como el de “la razón”, era lo que había generado el enfrentamiento entre los partidos y la religión. Pues sin razón no hay paz, y sin ella no se pueden calmar los ánimos, como se intuye en postulados positivistas. Se argumenta que la tensión entre formas políticas y convicciones religiosas, su anulación o exaltación, es apenas uno de los elementos en la lucha por imponer una determinada forma de racionalidad política. Además, que lo político y lo religioso pertenecen a niveles diferentes de prácticas sociales.

Finalmente, se analiza cómo positivistas, como Camacho Roldán tienen que enfrentar no sólo el monolítico poder de la Iglesia Católica y los fantasmas del colonialismo, sino otras formas “pastorales” (gamonalismo y caudillismo), que produjo flujo y reflujo de Constituciones Políticas y guerras sin fin, en donde se debatía la imposición de una racionalidad política específica, que de manera radical se quiso instaurar como Estado Moderno.

5.2.3 Fuentes y corrientes desde donde se sustenta el trabajo

Asume como fuente principal de estudio los “Escritos varios”²⁰⁰ de Salvador Camacho Roldán, con la pretensión de hacer su descripción intrínseca, haciendo una lectura arqueológica de los mismos.

²⁰⁰ CAMACHO ROLDÁN, Salvador. Escritos varios. Incunables. Vol. I, Bogotá: 1983

Fundamenta en términos de Foucault, que para el desarrollo del trabajo se utilizará como herramienta de trabajo *el comentario* pues “limita el azar del discurso por medio de una identidad que tendría la forma de repetición y de lo mismo. En otras palabras tiene como objeto decir por fin lo que estaba articulado silenciosamente allá lejos”²⁰¹. Para lo anterior referencia dos textos: ¿Qué es un autor? y la Arqueología del saber.

En la parte introductoria del Capítulo V, en lo referente a la institucionalización de la moneda como elemento del libre cambio, y de representación de la riqueza cita el texto “Las palabras y las cosas” de Michael Foucault. Para fundamentar el axioma del uso de la Razón del Estado se cita el texto de Michael Foucault, “Las tecnologías del yo”.

Se hace una corta referencia respecto a las “lealtades de sangre” del texto de Edgar Varela Barrios, “La cultura de la violencia en Colombia durante el Siglo XIX”.

5.2.4 Método utilizado

Es una mezcla entre el análisis crítico del discurso, la lectura arqueológica y el comentario, citando textualmente, de manera repetitiva y no secuencial, los “Escritos varios” de Salvador Camacho Roldán, partiendo del discurso del 10 de diciembre de 1882 en la Universidad Nacional, en el nacimiento de la Facultad de Sociología.

²⁰¹ Idem. p.5

5.2.5 Cómo hace Historia de las Ideas

El autor del trabajo de grado trata de demostrar cómo circularon en el país las ideas en torno al concepto de orden y que este no estaba ligado al discurso jurídico, sino a las propuestas educativas y la conformación de una nueva sociedad a partir del positivismo.

Al identificar que existe en el discurso un concepto de evolución y transformación de la sociedad a través de la ciencia, de prácticas sociales basadas en ella y de un nuevo individuo a partir de la ciencia social, queda claro que sí puede catalogarse al pensamiento individual de Salvador Camacho Roldán como un positivista y que con su posición contribuyó al sistema filosófico de la época. Sin embargo, el trabajo no presenta un referente o por lo menos una definición del positivismo que permita darle validez a lo anterior o a comentarios del autor del trabajo de grado, tales como “la práctica positivista requiere de un nuevo individuo. No solo porque el positivismo es una episteme que implanta una nueva calidad moral de vida sino, porque además, diseña una conducta social de los individuos que favorece la instauración de nuevas prácticas económicas y productivas”²⁰², y otros que se presentan a lo largo del trabajo. Ello no quiere decir que el análisis que desde el positivismo se realiza, carezca de validez, o se estén utilizando conceptos alejados de esa corriente filosófica.

El autor del trabajo identifica las ideas que sobre estado, libertad, propiedad, religión, raza, industrialización, división del trabajo, educación, ordenamiento territorial, producción agrícola, comportamientos políticos, seguridad, y ahorro, entre otros, formaban parte de los planteamientos políticos de Camacho Roldán, pero no dice de qué manera circulaban en

²⁰² Idem. p. 28

el país, como se anunció en la presentación del trabajo grado, sí como a través de leyes fueron implementadas. De muchos de los planteamientos de Salvador Camacho Roldán de no existe ninguna referencia respecto a fueron o no implementados en el país, o solo se quedaron en el discurso. Además, es de anotar que cerca de 18 entrecomillados no tiene ningún referente.

En el documento se hace una arqueología de los “Escritos varios”, pero de ninguna manera se demuestra cómo circuló el positivismo en Colombia, al no encontrarse ningún tipo de opiniones en contra o a favor. Y aunque no se menciona que es un trabajo bajo la premisa de la Historia de las Ideas, se identifica en el un claro propósito de identificar en Camacho Roldán, una postura filosófica basada en premisas positivistas y que formaron parte del pensamiento de la época.

En varios apartados se menciona a la Iglesia como estamento que impedía instaurar políticas o formas de convivencia diferentes a las que regían desde el clero, más en ningún momento se confronta con documentos si ello era así. Igual se podría decir de los caudillos y gamonales. No hay equilibrio en la información para determinar cómo rodaron los planteamientos positivistas en Colombia.

Aunque no era parte de la propuesta del trabajo de grado, hubiese sido interesante, al menos en las conclusiones, determinar si ello (la posición de Camacho Roldán) formó parte, y de que manera, del desarrollo de la Historia de las Ideas en Colombia. De la misma manera, si los planteamientos de Salvador Camacho Roldán tenían un trasfondo filosófico o simplemente era entrar en la moda de una corriente filosófica.

Sin embargo, el hecho de haber encontrado en la obra de Camacho Roldán, “Escritos varios”, expresiones originales con fines específicos y

pensamientos concretos relacionados con el momento histórico del país, así como haber identificado como se adoptaron ideas provenientes de una corriente filosófica, se puede decir que el trabajo puede catalogarse como un documento que está en el marco de la Historia de las Ideas.

5.3 El pensamiento de Marco Fidel Suárez frente al Positivismo

5.3.1 Generalidades

Título: El pensamiento de Marco Fidel Suárez frente al Positivismo
Autor: LIZARAZO SÁNCHEZ, Felix
Año: 1984
No. de páginas: 149

5.3.2 Problema que se plantea el autor

Entendiendo, por parte del autor del trabajo, como pensamiento filosófico colombiano el conjunto de ideas que pensadores del mismo país han asimilado, reelaborando y expuesto desde sus propios puntos de vista, y justificando que tanto Jaime Jaramillo Uribe en su obra “El pensamiento colombiano en el siglo XIX” no dio la suficiente importancia a Marco Fidel Suárez (tan solo 65 líneas), dejando por fuera sus escritos sobre Utilitarismo o positivismo moral así como “sobre el progreso y la evolución; sobre el escepticismo y el relativismo; sobre el arte; sobre el derecho, la libertad, la política, la educación y la religión, que no aparece perfectamente sistematizados sino que se hallan dispersos a través de todas sus obras”²⁰³, como Roberto Salazar Ramos no logra aclarar si Suárez es netamente antipositivista como lo afirma Jaramillo Uribe, y que la obra “Marco Fidel Suárez” del historiador Agustín Rodríguez Garavito, a pesar de la expectativa, hace apenas unas pocas referencias a los escritos filosóficos, el autor del trabajo de grado se propone realizar una investigación respecto a cuál fue la real actitud de marco Fidel Suárez

²⁰³ LIZARAZO SÁNCHEZ, Felix. El pensamiento de marco Fidel Suárez frente al positivismo. Trabajo de grado. Universidad Santo Tomás. Bogotá: 1984. p. 6

ante el positivismo, preguntándose qué concepciones acepta y cuáles rechaza²⁰⁴

5.3.3 Estructura del desarrollo del trabajo de grado

Inicialmente se hace una corta reflexión en torno a la incidencia del Positivismo en Latinoamérica y en especial el impacto que tuvo en Colombia, mencionando a Marco Fidel Suárez como uno de los personajes que fijaron una posición ante dicha corriente filosófica.

También, se refiere a algunos autores que identificaron el pensamiento colombiano en el siglo XIX y que desconocieron en gran medida los planteamientos de Suárez, tales como Jaime Jaramillo Uribe y Agustín Rodríguez Garavito.

Se sostiene que para entender la actitud de Suárez ante la controversia positivismo-antipositivismo, debe partirse de tres consideraciones: 1) que el positivismo europeo no se introduce de forma pura, sino que se adapta al régimen establecido; 2) que los antipositivistas como Suárez reciben influencia, así sean subterráneas e inconscientes, del movimiento positivista; y 3) como consecuencia de lo anterior, el positivismo colombiano constituye una línea intermedia entre los dos extremos²⁰⁵.

En el marco teórico se aclara que se tendrán en cuenta los postulados fundamentales de la filosofía positivista. Para ello se comienza con una sencilla contextualización del mundo para la época de Suárez, en cuanto al capitalismo, y los procesos industriales, financieros, y científicos, así como el surgimiento de Estados Unidos como potencia con fines

²⁰⁴ Idem. p. 11

²⁰⁵ Idem. p. 10

expansionistas, y a partir de ello la transformación que sufre el mundo en lo político, social y bélico.

Se menciona el poder de los terratenientes en Latinoamérica y el desarrollo de la industria ligada a la minería y la agricultura, y el surgimiento de las sociedades anónimas. La pérdida del canal de Panamá, la Primera Guerra Mundial y por ella la disminución de las exportaciones. La confianza en que a través de la ciencia todo se solucionaría y a partir de ese optimismo científico el surgimiento del positivismo.

Se narra de manera corta lo ocurrido en términos de ciencia, política, conflictos armados, y el ambiente en que se movió Suárez. Se destaca la República Conservadora, el liberalismo radical, el proteccionismo, el papel de la iglesia y la época en que fue elegido Presidente y por qué no culminó su periodo debido a acusaciones de tener actividades comerciales con personas que tenía negocios pendientes con el Estado. También, someramente, se escribe respecto a la sociedad colombiana y sus actores: trabajadores, obreros, profesionales, blancos, mestizos, familias y poder económico, cultura, y concordato.

Se anuncia que la delimitación conceptual del trabajo de grado estará dada por la acepción más amplia del positivismo y se hace una corta reseña de lo que se trata este postulado filosófico, tocando algunos aspectos de lo dicho por Comte y Spencer. También se tiene en cuenta puntos de vista de Bentham y Ezequiel Rojas, y cómo al llegar a Colombia se le despoja de todo lo que iba en contra de la iglesia católica. Se destaca que referente a la recepción del positivismo en Colombia, no es muy amplio lo que se dice.

Antes de empezar a hablar de la libertad, del positivismo, del utilitarismo y el antibenthamismo en términos de Marco Fidel Suárez, se realiza una descripción introductoria de qué es la moral y la ética, citándose de manera corta a Sócrates, Platón, Aristóteles, Confucio, Buda, Hegel, Marx y Stuart Mill. A partir de ello se intenta confrontar “el pensamiento de Suárez con el de los positivistas en los aspectos de mayor trascendencia de lo moral”²⁰⁶.

Justificando que para comprender a Suárez se requiere de un análisis detenido de los sistemas de moral que se presentaban en la época, el autor del trabajo de grado desarrolla un capítulo en donde habla del origen de la moralidad, sus criterios, su obligatoriedad y su relatividad, concluyendo cosas tales como que Marco Fidel Suárez, en tal sentido, sigue la línea platónica y lo contrasta con lo planteado por los utilitaristas; que su juicio de moralidad es de carácter teológico e identifica el bien con los sublimes motivos señalados por la religión católica; que el placer es predominantemente sensual, corruptor y que a veces es necesario, pero que “cuando se refiere al utilitarismo, da por supuesto que se trata de placeres de carácter puramente sensual, que nos asimila al animal, que rebajan nuestra naturaleza humana, y que son causa de destrucción... ...Apreciación de Suárez que no compagina con la realidad pues el concepto de placer de los utilitaristas va mucho más allá”²⁰⁷; que en términos de obligatoriedad de la moral, ella viene de la ley y la razón divina, y por tanto es inmutable y eterna, mientras que para los positivistas es de carácter natural y relativa.

Analiza el concepto de libertad de Suárez, contrastándolo con lo planteado por el Positivismo, así como lo asumido por los benthamistas neogranadinos. Posteriormente dice que para Marco Fidel Suárez la

²⁰⁶ Idem. p. 36

²⁰⁷ Idem. p. 45

libertad era individual y la consideraba como factor fundamental para el progreso; que éste se fundamentaba en la definición cicerioniana, según la cual ella es el poder obrar y vivir como quiere la voluntad, pero no como desea el apetito; que para él la libertad estaba sobre el orden y la ley, y no lo contrario, como lo proponían los positivistas; que defendía libertades como la de la expresión y se oponía a la de enseñanza, pues las universidades y colegios solo debían enseñar los dogmas y la moral cristiana; y que estaba de acuerdo con la libre participación política, pero no con la libertad de cultos.

En el trabajo de encuentran los argumentos históricos, de autoridad, de influencia del cristianismo, de perjuicios del placer y teológicos en contra el utilitarismo.

Posterior a ello, dice el autor del trabajo que Suárez era un idealista, mientras que los positivistas, materialistas; que no buscó en los hechos, en la evolución biológica, histórica, psíquica y social, la explicación de los aspectos de la moralidad, como si lo hacían los positivistas; que no correspondía a la realidad sus apreciaciones a lo que es el bien y el mal en las doctrinas positivistas; que sus argumentos contra el utilitarismo, que conoció por referencias y no en forma directa a través de Spencer o Stuart Mill, carecen de solidez; y que sus refutaciones contra el utilitarismo no las hizo a los colombianos, pues no los menciona en sus escritos.

Luego aparece un capítulo referente a la ciencia, en donde se comienza realizando una introducción al concepto como tal, y cómo a través de la historia se ha venido entendiendo. También, sobre cuál es la utilidad del saber científico, su valor y realidad.

Dice de Marco Fidel Suárez que él la vio desde dos puntos de vista: “el político en cuanto la ciencia origina la técnica y ésta a su vez el progreso; y el religioso, en cuanto considera su deber preservar los dogmas cristianos de cualquier desvío o contradicción originado en la ciencia”²⁰⁸. Se dice que Suárez defiende la ciencia mientras ella no interfiera con los credos religiosos. Para él, el hombre debe considerar primariamente los motivos sublimes que señala la religión cristiana. Por lo demás, Suárez, en lo que respecta al tema de la ciencia, está de acuerdo con todo lo planteado por los positivistas, según el autor del trabajo de grado.

Se hace un análisis del método inductivo y la posición de Marco Fidel Suárez en contra de éste. Además, el trabajo presenta un apartado respecto a los tres estadios de Comte, y la argumentación de Suárez para no aceptarlos; y uno referente a ciencia y metafísica, positivismo y metafísica, y la opinión de Suárez al respecto: 1) que está de acuerdo con que la realidad está constituida propiamente por la metafísica; 2) que la abstracción de la mente humana nos distingue de los animales; 3) que el hombre es capaz de captar la idea de sustancia, de infinito y de causa; y 4) que si la inteligencia no estuviera dotada de leyes independientes de la percepción, desaparecerían tales ideas que son la base de todos los actos inteligentes²⁰⁹.

En lo referente a la clasificación de las ciencias se dice que Suárez no introduce novedad alguna al respecto. Acepta el ordenamiento que de ellas hace la filosofía tradicional.

Para cerrar el capítulo denominado “La Ciencia”, el autor del trabajo de grado presenta unas conclusiones que recogen la postura de Marco Fidel Suárez frente a los planteamientos que de ella hacen los Positivistas.

²⁰⁸ Idem. p. 75

²⁰⁹ Idem. pp 92 a 99

El tercer capítulo, “La Sociedad”, se refiere a “la vida humana en sociedad, a las relaciones entre los hombres, sus instituciones, sus comportamientos, su economía y su gobierno”²¹⁰, tal como lo conciben los positivistas, así como la posición idealista de Suárez.

A este respecto, se hace un rápido recorrido desde Aristóteles, pasando por el Renacimiento, el Racionalismo, el Empirismo, y el Siglo XVIII, hasta llegar al XIX. Se recuerda cómo llega la sociología a Colombia y la posición de Suárez ante ello, manifestada en artículos de su autoría, como “La sociedad y la religión”.

Se analiza las coincidencias entre el pensamiento positivista y el de Suárez frente a la crisis de la sociedad de su época, en cuanto la considera como un todo ordenado, pero proveniente de la autoridad divina que se deja leer a través de la ley natural. Dice el autor del trabajo de grado que “el orden, la ley y la autoridad, son por lo tanto elementos comunes en la concepción social de los positivistas y en la de Suárez”²¹¹.

Se presenta la visión de realidad social, de Estado (que para Suárez es de origen divino), de economía, del derecho a la propiedad, del trabajo, de la política y de las identidades liberales y conservadoras. De esto último se dice que Suárez establece los linderos exactos entre los dos partidos tradicionales de Colombia, en un ensayo titulado “Las doctrinas sociales de Núñez”, identificando más analogías que diferencias, y advirtiendo que si no fuera así, no podrían juntarse sin perturbar el orden político y social.

Se identifica que para Suárez, la única solución posible para los problemas sociales está en el evangelio; que se debe aceptar que lo

²¹⁰ Idem. p. 104

²¹¹ Idem. p. 114

político, económico y social es lo que defiende el statu quo, con una clara orientación procapitalista; y que la educación es regeneradora del hombre y luz de la humanidad, pero siendo moral y religiosa, y no puramente científica y técnica como lo concibe el positivismo.

Para cerrar el capítulo denominado “La Sociedad”, el autor del trabajo de grado presenta unas conclusiones que recogen la postura de Marco Fidel Suárez referente al Individualismo y el Socialismo, el ordenamiento social, y la educación.

Finalmente en el trabajo se presenta un capítulo de Conclusiones en donde se escriben las concepciones del positivismo que acepta y rechaza Marco Fidel Suárez; sobre su relación con positivistas colombianos, y con el orden político; y respecto al valor de su pensamiento filosófico.

5.3.4 Fuentes y corrientes desde donde se sustenta el trabajo

El marco teórico es sustentado con citas de textos como: JARAMILLO URIBE, Jaime. El pensamiento colombiano en el siglo XIX, Editorial Tenis, Bogotá, 1974; ABBAGNANDO, Nicolás. Historia de la filosofía, Montaner Editores, Madrid, 1955; OCAMPO, José Fernando. Colombia. Siglo XX, Bogotá, 1982.

Para la política expansionista de los Estados Unidos y lo sucedido con el Canal de Panamá se sustenta en PIRENE, Jaques. Historia Universal. Barcelona, 1973;

En lo referente a cómo se asumió el tema de la ciencia y la sabiduría, así como la corta mención a la física newtoniana, cita a RUSSELL, Bertran. Sabiduría de occidente. Aguilar, Barcelona, 1964;

Para presentar una perspectiva histórica de Colombia se basa en textos de MELO, Jorge Orlando. La nueva historia de Colombia, (no se cita la editorial), Bogotá, 1976; MOLINA, Gerardo. Las ideas liberales en Colombia, Bogotá, (no se cita la editorial), 1982; CRUZ SANTOS, Abel. Historia Extensa de Colombia; MESA, Dario. Manual de Historia de Colombia, (no se cita la editorial), 1982; NARANJO VILLEGAS, Ángel, Historia Extensa de Colombia, (no se cita la editorial, ni año) ; América Latina, historia del medio siglo (no se cita autor, editorial, ni año);

En cuanto a lo que se escribe de la Personalidad de Marco Fidel Suárez, cita a MAYA, Rafael. Prologo al volumen VI de los “Sueños de Luciano Pulgar”, (no se cita la editorial), Bogotá, 1954; MOTA SALAS, Julián. Prólogo al volumen VII de los “Sueños de Luciano Pulgar”, (no se cita la editorial), Bogotá, 1954 ; RODRÍGEZ GARAVITO, Agustín. Marco Fidel Suárez, (no se cita la editorial), Bogotá, 1983. Y para todo lo referente al Positivismo, tan solo cita a JARAMILLO URIBE, Jaime, El pensamiento colombiano en el siglo XIX, Editorial Tenis, Bogotá, 1974.

En el segundo capítulo, que es todo referente a “La Moral” desde lo filosófico y en especial de la corriente positivista, la libertad, algunos aspectos del hombre latinoamericano y el contexto en el que vivió Marco Fidel Suárez, se hacen citaciones de los siguientes textos: RUSSELL, Bertran. Fundamentos de la filosofía, Aguilar, Buenos Aires, 1980; El Progreso, en ob. Comp., p. 1277; El Utilitarismo, en ob. Comp, p. 1240; Marquínez A. G. op. Cit .; MILL, J. S. Sobre la libertad. Buenos Aires, 1964; RODRÍGUEZ, E., Introducción a la Filosofía Latinoamericana, Notas de clase, Usta, 1983; ROJAS, E., Carta a varias academias, en

Benthamismo y Anttibhentamismo en Colombia; Sobre el principio utilitario, en Benthamismo y Antibenthamismo en Colombia, El Buho, 1980; SPENCER, H., Fundamentos de la moral, Biblioteca Científico Literaria, Madrid, 1981; ZUBIRI, Xavier. Cinco lecciones de filosofía, Alianza Ed. Madrid, 1980.

Para el capítulo destinado a “La Ciencia”, en donde se habla del valor del conocimiento científico, la realidad, el método inductivo, la evaluación de los argumentos de Suárez contra la inducción, la evolución del saber, la teoría de los tres estadios, la ciencia y la metafísica, y los positivistas y la metafísica, se toma conceptos básicos de la filosofía y se utilizan textos de: ABBGANANO, Nicolás, Historia de la Filosofía, Montaner, Barcelona, 1955; CASSIRER, Ernest. Antropología filosófica. México. 1955; COMTE A., La Filosofía positiva, Edit. Porrúa, México 1979; RODRÍGUEZ H. A., Prólogo al Discurso sobre el Espíritu Positivo, Aguilar, Buenos Aires, 1965

Para identificar el pensamiento y la postura de Marco Fidel Suárez, se utilizan textos tanto de él, como de otros autores. Los siguientes son los citados: ARANGO H., Rubén, Marco Fidel Suárez, Medellín. Imp. Deptal, 1949; BÑLAIR GURIÉRREZ, Bernardo. Don Marco Fidel Suárez. Universidad de Antioquia. 1965; COCK ARANGO, Alfredo. Memorias del Señor Suárez. Universidad Pontificia Bolivariana; LOZANO CABALLERO, Abilio. Marco Fidel Suárez. Imp. Deptal. Bogotá, 1965; RODRÍGUEZ GARAVITO, Agustín. Marco Fidel Suárez. Colección Nueva civilización. Bogotá, 1983; SÁNCHEZ CAMACHO, Jorge. Marco Fidel Suárez. Academia de Historia de Santander. Bucaramanga, 1955; SHUZZT, Herber. Marco Fidel Suárez. Imp. Deptal. Cali; SUÁREZ, Marco Fidel. Obras. Edición preparada por Jorge Ortega. Instituto Caro y Cuervo. 1953 (Clásicos Colombianos).

Se hace la aclaración que los referentes bibliográficos en algunos casos omiten el autor, o la editorial, o la fecha. En otras palabras se anotan tal cual aparecen referenciados.

5.3.5 Método utilizado

Se realiza una revisión bibliográfica para establecer un estado del arte en lo referente al contexto histórico, económico y social del país en la época de Marco Fidel Suárez, y posteriormente se hace un análisis de textos tanto de Suárez, como de historiadores de la época y posteriores escritores que tomaron como eje de sus documentos el positivismo y antipositivismo.

5.3.6 Cómo hace Historia de las Ideas

El autor del trabajo de grado realiza un buen esfuerzo por identificar el pensamiento propio de Marco Fidel Suárez e incluso se arriesga a no aceptar algunas de sus ideas, pues no encuentra en él referentes teóricos que sustenten su postura frente a corrientes como el utilitarismo. También, cómo fue su personalidad, su vida y el contexto en que vivió (político, social y religioso), lo que ayuda a entender su posición frente a la corriente filosófica en mención.

Existe una amplia descripción del Positivismo a nivel universal, y cómo éste fue asumido, en algunos de sus aspectos, en Colombia. En otras palabras, contextualiza y relaciona parte del proceso que las ideas positivistas tuvieron en el país. También, identifica cuáles fueron las posturas de quienes estaban a favor y en contra de sus tesis principales. Incluso, encuentra en Suárez elementos comunes y no comunes que éste tomó del Positivismo.

Lo anterior quiere decir que, en términos de Arturo Ardao, el autor del trabajo de grado está haciendo Historia de las Ideas, al particularizar las ideas, que basadas en el Positivismo, desarrolló Marco Fidel Suárez.

Se considera acertado haber presentado una perspectiva histórica mundial y luego aterrizar en el caso latinoamericano, y por supuesto el colombiano, pasando por esos momentos iniciales del imperialismo estadounidense, la industrialización y el capitalismo.

En el trabajo quedan claro dos cosas: cuál era la posición de Marco Fidel Suárez frente al Positivismo, y que quienes han escrito referente a dicho tema se han quedado cortos con éste colombiano del Siglo XIX, por ejemplo Jaime Jaramillo Uribe.

La descripción que se hace respecto al tema de la moral es amplia y permite entender la posición de Suárez y por qué en lo religioso se aparta tanto de los planteamientos positivistas. Aunque no en la misma extensión, algo parecido sucede con el Utilitarismo, con sus argumentos basados en los perjuicios del placer y su antibenthamismo.

También, queda claro que Suárez es un idealista cristiano y que reconoce en la religión católica una fortaleza para la construcción del país, y que para él la realidad está constituida por la metafísica.

Y referente al tema de lo social, que involucra aspectos les como la política, la economía, el trabajo, la propiedad, y la educación, el trabajo deja ver a un Suárez alejado de lo individual y que le apunta mucho al colectivo del país, sin dejar de desconocer que todo tiene origen divino. Es quizás esto último lo que más lo aparta de los positivistas.

Se considera que el trabajo se queda corto en presentar con quienes se confrontó Suárez, y quienes fueron, por decirlo de alguna manera, sus detractores. También, en presentar algún tipo de debate de la época y cómo sus planteamientos fueron adoptados por el país, así como su influencia en la posterior historia colombiana.

Tampoco, sus ideas se presentan como conceptos filosóficos, o por lo menos cómo ellas hacen parte, de manera explícita, en la historia de las ideas en Colombia.

5.4 Por qué se rechazó en Colombia el Positivismo Comtiano en los últimos 30 años del siglo XIX

5.4.1 Generalidades

Título: Por qué se rechazó en Colombia el Positivismo
Comtiano en los últimos 30 años del siglo XIX
Autor: ANGULO ESTUPIÑAN, Miguel Luciano
Año: 1987
No. de páginas: 154

5.4.2 Problema que se plantea el autor

El autor del trabajo de grado se plantea resolver el ¿por qué se rechazó en Colombia el Positivismo Comtiano en los últimos 30 años del siglo XIX? , justificándolo desde el punto de vista de ser el Positivismo una corriente filosófica que tuvo bastante eco en Latinoamérica.

En el título del trabajo queda delimitado el tema en cuanto a lo conceptual, el tiempo y el espacio.

También, identifica que del problema surgen varios sub-problemas, que plantea con las siguientes preguntas: ¿Cuál fue el origen del positivismo Comtiano en Colombia?, ¿cuáles son los fundamentos epistemológicos para rechazar el positivismo Comtiano en Colombia?, y ¿cuáles son los fundamentos éticos para rechazar el positivismo Comtiano en Colombia?

5.4.3 Estructura del desarrollo del trabajo de grado

Este comienza con un capítulo de introducción en el que se hace la presentación del problema, su ubicación, delimitación, planteamiento, análisis y justificación. Para ello, se da una rápida mirada a los planteamientos de Miguel y José Eusebio Antonio Caro. También, se anuncia que se estudiará la hermenéutica de las razones por las cuales se rechazó el positivismo. Respecto a las subpreguntas que se desprenden del problema se pretende dar respuesta de forma amplia, concreta y precisa. Después, se presentan los objetivos de la investigación, alcances y límites, y diseño metodológico.

Hace una breve presentación de lo que fue el positivismo en Colombia, a la luz de autores como Jaime Jaramillo Uribe, y desde lo dicho por Rafael Núñez y Marco Fidel Suárez.

En el mismo capítulo, dentro del análisis del problema, menciona y hace un breve comentario de trece obras en las cuales se rechazó el positivismo comtiano. También, resume los postulados más importantes del positivismo comtiano y como algunos de ellos fueron asimilados en Colombia, llegando hasta a afirmar que la Constitución Política de 1886 fue redactada por antipositivistas que aceptaban algunas tesis del positivismo, y para demostrarlo cita algunos artículos de ella.

Para dar cierre al capítulo, presenta la justificación del trabajo, argumentado, entre otras cosas: que el Positivismo en Hispanoamérica fue tan importante como la Escolástica; que en Colombia se trató de identificar el cristianismo y la ciencia, generando la división entre positivistas y antipositivistas; que la investigación llenará el vacío dejado por positivistas y antipositivistas; y que el trabajo ayudará a comprender parte del proceso cultural colombiano.

El siguiente capítulo, denominado “Positivismo comtiano”, presenta las diferentes acepciones que el término tiene para su fundador, su rechazo a la metafísica, su definición de la educación, la naturaleza relativa de su espíritu y su posición de lo que considera qué es la verdadera ciencia, en donde se afirma que “lejos de estar formada de simples observaciones, tiende siempre a dispensar, en lo posible la observación directa, sustituyendo esta por la previsión racional que constituye en todos los aspectos el carácter principal del espíritu positivista. El cual consiste sobre todo en ver para prever, en estudiar lo que es para deducir a partir de ello”²¹².

Se presenta cuál es la necesidad de un poder espiritual positivo y que éste es directamente social, en donde no solo se busca el bien público y el bienestar privado, sino que es el más completo ejercicio para llegar a ser la principal fuente de la felicidad personal.

En el apartado “Correlación entre la propagación de las nociones positivas y las disposiciones del medio actual”, se dice entre otras cosas que escuelas como la Positiva son un resultado de la situación política de la época, y que tienden a “consolidar todos los poderes actuales... y a imponerles obligaciones morales cada vez mas conformes a las verdaderas necesidades de los pueblos”²¹³

También, se presenta la justificación respecto al por qué se consideraba necesaria la enseñanza del positivismo, pues esta corriente debía convertirse en la base sistemática de la sabiduría humana, y además, de

²¹² ANGULO ESTUPIÑÁN, Miguel Antonio. Por qué se rechazó el positivismo comtiano en los últimos treinta años del siglo XIX. Trabajo de grado. Universidad Santo Tomás. Bogotá: 1987. p. 47

²¹³ Idem. p. 54

esta forma, tener la fuerza suficiente para enfrentar la resistencia que pudiera generarse.

En el segundo capítulo “En Positivismo Comtiano en Colombia”, se comienza referenciando a Ezequiel Rojas como una de las figuras de mayor relieve en la historia de las ideas de Colombia, y como en el país existía una mezcla de varias corrientes, sin identificarse claramente con una, entre las que se encontraban el utilitarismo y el sensualismo. Así también se mencionan a personajes como Miguel Antonio Caro y Rafael María Carrasquilla, quienes fijaron posturas al respecto.

Se menciona cómo llegó la obra de Spencer en 1870 y la prevención que existía frente al pensamiento escolástico. Según el autor del trabajo de grado, fue un momento en el que el país existía un ambiente de fatiga por las posiciones radicales. Para él, la obra de Spencer ofrecía una posibilidad para conciliar la ciencia con la religión.

Luego se encuentra la crítica que hicieron del Positivismo, Miguel Antonio Caro, José María Samper y Rafael Núñez y algunos los neotomistas del Colegio del Rosario.

También se analiza en el capítulo la crisis de la metafísica y de la filosofía a partir de la Crítica de la razón pura de Kant.

A esta altura del trabajo de grado, el autor, basado en las obras de Comte: Curso de Filosofía Positiva, Discurso sobre el espíritu positivo, Catecismo positivista, y Sistema de política positivista, identifica 10 premisas, que él denomina, “plataforma de principios”²¹⁴.

²¹⁴ Idem. pp 74 - 78

Luego esgrime las razones filosóficas del positivismo, teniendo en cuenta dos puntos de vista: como método y como sistema; continúa presentando, de acuerdo con Comte, las razones políticas, las sociales y las económicas de dicha corriente filosófica. Escribe sobre las clases sociales, mencionando, entre otras cosas, que “desde que la acción real de la humanidad sobre el mundo exterior comenzó a organizarse, espontáneamente dos clases distintas, muy desiguales en número, pero igualmente indispensables, se establecen en las relaciones sociales de producción: los empresarios y los operarios”²¹⁵.

Cierra el capítulo exponiendo cual era la idea de Dios en los postulados de Comte, donde se dice que los pensamientos y las acciones religiosas han de gobernarse por la religión positiva, la cual ha de constar de un culto (no adorar a un ser Supremo, sino perfeccionarlo), un dogma (que de al hombre la conciencia del lugar que ocupa en el universo y en la humanidad) y un régimen social.

El tercer capítulo, “Rechazo del pensamiento comtiano en Colombia”, comienza presentando la razón filosófica que hubo para ello, cómo se complementaron filosofía y religión, y la filosofía y la ciencia. Se menciona cómo la ciencia entiende al sujeto y al objeto, y en los mismos términos cómo lo hace la filosofía.

Pero antes, toca el tema de las esencias metafísicas y los fenómenos psíquicos relacionándolos con el materialismo, y se dice que cuando el positivismo no cae en el dogmatismo materialista, se hace independiente de él, en dos aspectos: “el que enseña que la experiencia es el único objeto del conocimiento científico y que la razón es incapaz de conocer la esencia metafísica de las cosas”²¹⁶. También, sobre la relatividad de los

²¹⁵ Idem. p. 89

²¹⁶ Idem. p. 99

conocimientos científicos, el enfrentamiento con lo teológico, y la verdad como generalización de la experiencia.

Se aclara nuevamente que “de toda la argumentación contra el positivismo participan en Colombia Marco Fidel Suárez, Rafael Núñez y Samuel Ramírez Aristizabal”²¹⁷

Después se exponen las razón políticas por las cuales se dio el rechazo del positivismo, destacando que en Colombia se buscaban, entre otras coas, la garantía de la libertad individual, un aparato jurídico cuya fuente fuera la libertad ciudadana y otras categorías como la libre empresa, la igualdad y la democracia.

Dentro de los pensadores críticos del positivismo comtiano se mencionan brevemente las ideas de Sergio Arboleda, Miguel Antonio Caro y Rafael Núñez, que “estaban encaminadas a la búsqueda de los elementos y métodos que permitieran la estabilización, consolidación y forjamiento de una dialéctica de la identidad de la nación”²¹⁸, y que concordaban en que el Estado estaba facultado para intervenir en la empresa privada y tenía también una función espiritual, que para Colombia era la religión católica.

En lo político, también se realiza un análisis de la Constitución de Colombia desde 1863, en la que el positivismo ejerció una gran influencia, notoria desde su preámbulo, al no haberse especificado que se legislaba en nombre de Dios, y a los ministros de los cultos se les exigió obediencia a dicha Constitución y las leyes de la nación, lo que cambió radicalmente con la Constitución de 1886, escrita por antipositivistas. Sin embargo, esa nueva Carta Magna, conservaba algunos aspectos dogmáticos y positivistas, sobre todo en lo que tenía que ver con la filosofía de la

²¹⁷ Idem. p. 102

²¹⁸ Idem. p. 104

organización del estado y la propiedad privada, pero también en contra de lo propuesto por Comte, como la educación para todos, la democracia y la igualdad, según el autor del trabajo de grado.

Se presenta un apartado donde se exponen las razones sociales para haberse rechazado el positivismo. También, las religiosas, pues pretendían reducir la conciencia a lo físico, asunto en el que se mencionan algunos planteamientos de Marco Fidel Suárez, José Eusebio Caro, Sergio Arboleda y Miguel Antonio Caro

Como cuarto capítulo, el autor realiza una crítica y análisis, que divide en dos: aspectos válidos del positivismo comtiano y aspectos deficientes del positivismo comtiano. En lo primero rescata los principales postulados del positivismo de Augusto Comte, mientras que en lo segundo, cuáles fueron esos aspectos que hicieron que en Colombia no se aceptara completamente.

El trabajo de grado finaliza con las Conclusiones del autor, en donde dice que el trabajo le permite afirmar, en 20 items, que en Colombia se rechazó el positivismo de Augusto Comte. Y posterior a la Bibliografía aparece un Anexo que contiene la Biografía de Augusto Comte, firmada por Germán Marquinez Argote.

5.4.4 Fuentes y corrientes desde donde se sustenta el trabajo

En el capítulo introductorio, en dónde se presenta el Problema de Investigación, se hace referencia a los siguientes textos: CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA, 1886; BIBLIOTECA POPULAR DE AUTORES COLOMBIANOS. El positivismo en estudios escogidos; El Positivismo. En reforma, Vol VII; Filosofía en cartera. Bogotá; FILOSOFÍA-

ANTI-FILOSÓFICA. Biblioteca Popular de Autores Colombianos. Bogotá, 1952; JARAMILLO URIBE, Jaime. Pensamiento Colombiano en el Siglo XIX ; RAMÍREZ ARISTIZABAL, Samuel. La filosofía positivista. Bogotá, 1896.

En el apartado donde referencia obras en las que se rechazó el positivismo en Colombia, menciona: La filosofía del cristianismo, La ciencia Social, y La Ciencia de la Libertad de José Eusebio Caro; La ciencia social o el socialismo filosófico derivación de las grandes armonías sociales del cristianismo, de Manuel María Madieto; El conflicto entre la religión y la ciencia, de Francisco José de Caldas; Filosofía de cartera, de José María Samper; Un artículo sobre el positivismo, de Rafael Núñez; Ensayo sobre el positivismo, de Marco Fidel Suárez; La filosofía positivista, de Samuel Ramírez Aristizabal; Religión y poesía en artículos y discursos, de Miguel Antonio Caro; El proceso de la filosofía en Colombia, de Jaime Vélez Correa; El positivismo en estudios escogidos, de la Biblioteca Popular de Autores Colombianos; Discurso sobre el discurso positivo, de Augusto Comte; y Constitucionalismo Colombiano, de Luis Carlos Sáchica.

El segundo capítulo, "El positivismo colombiano en Colombia", en que se habla de la posición de algunos colombianos, mezclando su opinión con los principales postulados positivistas, se utilizan como referente bibliográficos los textos: ABELLÁN, José Luis. Historia de la Filosofía Española. Metodología; CARO, José Eusebio. Nuestro estudio positivismo, romanticismo y utopismo en el pensamiento político colombiano del siglo XIX; COMTE, Augusto. El espíritu positivo, Bogotá. El Búho, 1981; DISCURSO de clausura de estudios del Colegio Mayor de Nstra. Dra. Del Rosario (IN: Carrasquilla, Rafael María); LARROYO, Francisco. La filosofía iberoamericana; M. Francisco. Santo Tomás ante la ciencias modernas, 1918; RAMÍREZ ARISTIZABAL, Samuel. La filosofía

positivista. 1896; RESTREPO HERNÁNDEZ, Julián. Lecciones de Antropología, 1917; ZEA, Leopoldo. El pensamiento latinoamericano.

El capítulo tres, referente al rechazo del pensamiento comtiano en Colombia, a pesar de mencionar lo dicho por varias personalidades de la época y tener varios entrecomillados, no existe ningún referente bibliográfico. Tan solo se intuye la consulta de la Constitución Política de Colombia de 1863, así como la de 1886. A Jaramillo Uribe, se le cita, no textualmente, para un párrafo referente a la poesía, la metafísica y la ciencia.

El capítulo cuatro, “Crítica y análisis” tan solo tiene un referente bibliográfico para un cortísimo texto, no entrecomillado, de ZEA, Leopoldo. El pensamiento latinoamericano.

Se hace la aclaración que en los referentes bibliográficos en algunos casos omite el autor, o la editorial, o la fecha. En otras palabras se anotan tal cual aparecen referenciados.

5.4.5 Método utilizado

No es explícito en su intención metodológica.

Permanentemente en el trabajo se siente que hubo una revisión bibliográfica, y varios conceptos de los antipositivistas son comparados con los postulados positivistas de Augusto Comte.

5.4.6 Cómo hace Historia de las Ideas

Inicialmente habría que decir que el trabajo da razón de cuales fueron las ideas centrales para que en el país se diera un rechazo al Positivismo, aclarando que no fue total, sino que algunas de sus tesis se adaptaron a la vida nacional y al contexto, sobre todo religioso, de la época.

Es interesante la revisión que se hace de documentos escritos por colombianos respecto del Positivismo y su influencia en el país como los de Rafael Núñez, José Eusebio Caro y José María Samper, entre los trece que se citan, así como haber analizado, a la luz de las ideas positivistas, las Constituciones Políticas de 1863 y 1886.

En el trabajo queda clara la influencia que el Positivismo tuvo en el país en aspectos sociales, religiosos, económicos y políticos. Quizás hizo falta profundizar un poco en el tema de la educación.

Hasta aquí, ya podría decirse que el autor del trabajo de grado hace un historia de las ideas al dedicarse a identificar posturas individuales en torno a cómo se asumió el Positivismo y, además, da relevancia a las circunstancias en que dichas ideas se desarrollaron.

Se destaca que permanentemente se hace un comparativo entre los planteamientos positivistas y antipositivistas dados en el país, dejando en el ambiente las razones por las cuales un amplio sector dirigente de colombianos rechazó la implementación total de los planteamientos de Comte. Con lo anterior, se puede decir que lo planteado por el autor del trabajo de grado en el enunciado del problema se resuelve satisfactoriamente y además, dentro del marco de la Historia de las Ideas, presenta una visión de cómo las ideas positivistas tuvieron incidencia en la época.

La forma como se describen en el Capítulo 1 las tesis del positivismo Comtiano, es concreta y suficiente para determinar qué se asimió y qué no en el país. Igual ocurre con el Capítulo 2. “El Positivismo Comtiano en Colombia”. Tan solo, hubiese sido mejor haber dejado el apartado “2.3. Principios de la Filosofía Comtiana”, en el Capítulo 1, por ser parte de las tesis principales del Positivismo y no de cómo se asumió en Colombia.

Finalmente, se puede decir que las razones filosóficas, políticas, sociales y religiosas, que el autor del trabajo de grado presenta citando a varios personajes de la época, son suficientes para entender por qué se rechazó el positivismo comtiano en Colombia. También, que el trabajo es un documento que puede considerarse dentro del marco de la Historia de las Ideas, pues identifica procesos ideológicos que tuvieron influencia en la formación social del país.

6 Conclusiones

Con la creación del programa de Licenciatura en Filosofía y posteriormente la Maestría en Filosofía Latinoamericana en la Universidad Santo Tomás se consolida una etapa investigativa coherente con el desarrollo filosófico latinoamericano, la filosofía de la liberación, y el multiculturalismo, y se genera en la vida universitaria un espacio para reflexionar en torno al filosofar del y para el hombre colombiano, permitiendo ello que la Institución empiece a ser reconocida por estar comprometida con la realidad histórica del país, a partir de una metodología problematizadora enfocada a la Historia de las Ideas.

Aunque el trabajo más fuerte de la Facultad y la Maestría ha estado enfocado al tema de la Historia de las Ideas y cómo se hace filosofía a partir de ello teniendo como perspectiva tanto de pensamiento como geográficamente a América Latina, también se han desarrollado temas torno a la recepción de corrientes filosóficas de otras partes del mundo, sobre todo de occidente, y a las actuales tendencias filosóficas en Colombia.

Un trabajo permanente, y se podría decir principio rector, de la Maestría, ya sea por parte de sus docentes, estudiantes o autores estudiados, es establecer la relación y diferencias entre Filosofía, Filosofía Latinoamericana, Filosofía de la Liberación, Historia del Pensamiento e Historia de las Ideas. Lo anterior ha permitido a algunos preguntarse si existe una Filosofía de América.

Extramuralmente y como mecanismo para convocar el trabajo realizado por otros hombres e instituciones latinoamericanas que trabajan en torno al quehacer filosófico de la región, la actividad más importante que tiene la Universidad en ese sentido desde 1980, es el Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. También, se debe concluir que la única

publicación continuada desde 1976 que recoge la producción de docentes y estudiantes de la Facultad y la Maestría son los Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. También, existen colecciones como la “Biblioteca colombiana de Filosofía”, “Summa cum laude” y “Estudio Generale”. Además, la Institución ha impreso varios textos relacionados con el tema de la filosofía, no solo local sino universal.

Existen un buen número de equipos de trabajo para el desarrollo de la propuesta académico – filosófica de la Universidad. Entre ellos se pueden destacar: “Fray Bartolomé de las Casas”, “Saturnino González”, “Antón de Montesinos”, “Filosofía, Realidad y Lenguaje”, “San Alberto Magno”, “San Alberto Magno”, “Tlamatinime” y “Dominique Pire”.

A lo anterior debe sumarse que el Centro de Investigaciones le permitió a la Facultad darle un realce a la investigación en el campo de la historia de las ideas en Colombia y revisar los planteamientos de varios autores latinoamericanos.

También, que en los trabajos de grado, si bien es cierto que no se encuentra la existencia de una tradición filosófica de América Latina, se siente que existe un interés por identificar algunos elementos e ideas que puedan en algún momento convertirse en una postura filosófica desde la historia de lo político, estético, religioso, social e incluso científicas.

Respecto a la producción documental de la Maestría, debe decirse que se centra en cómo se han asimilado algunas doctrinas, corrientes filosóficas y autores, cuál ha sido su influencia en los movimientos sociopolíticos y culturales, y cómo se combinan con la originalidad del ser latinoamericano, adaptándose a las diferentes épocas y conflictos. Además, se siente que existe una clara diferencia conceptual entre lo que es Historia de la Filosofía e Historia de las Ideas, y que ésta última comenzó en América Latina con una labor historiográfica.

Algo que ratifica, parte de la presente investigación, es que si hay una causa que demoró, y casi anuló, a Latinoamérica en producción filosófica, fue su condición de colonia, que le impidió ser reconocida culturalmente y con una realidad propia, de mucha originalidad. Occidente siempre la tuvo en la marginalidad y sin posibilidades creadoras de un pensamiento y posturas filosóficas propias.

Es por lo anterior que la Historia de las Ideas se convierte en un punto de partida interesante para la comprensión del ser y el hacer latinoamericano. En torno a ello se ha trabajado en ampliar la metodología de investigación que la diferencie de la usada por los historiadores de la filosofía, en elaborar un estatuto epistemológico, en establecer la verdadera relación entre ideas y hechos, y en comprender, desde el análisis del discurso, la función de los textos que han sido producidos en diferentes momentos de la historia.

Es la Historia de las Ideas una especie de redescubrimiento del Continente que permite recuperar, desde la tradición y los textos, un pensamiento propio latinoamericano. En tal sentido la relación entre literatura y pensamiento filosófico ha sido inevitable.

En relación con una filosofía propia del continente, se puede decir que varios latinoamericanos han realizado planteamientos originales en los que sostienen que la misma cultura es un agente de filosofía, que se debe filosofar a partir de ella, y que es el momento de comenzar a hacer una autocrítica, partiendo de la interculturalidad y poniendo a dialogar a la historia desde diferentes perspectivas. Es el contexto histórico de los países el que puede permitir hablar de una filosofía americana. También, se debe decir que, sana y recíprocamente, varios de quienes se dedican a la tarea del filosofar latinoamericano se hacen críticas en torno a la tarea que deben realizar, a los métodos y temas que deben utilizar.

Aparentemente, quienes se dedican a contextualizar el filosofar latinoamericano, no han sabido establecer la relación ni el diálogo con la historia y la cultura de cada país del continente. Y la Historia de las Ideas debe hacerse desde todas las historias alternativas que se cuentan desde cada cultura.

Es necesario reconocer en esta parte final del trabajo que la Filosofía de la Liberación fue un intento por crear un auténtico filosofar latinoamericano, que además permitiría acabar con su situación de dependencia y realizar una crítica de su situación de pobreza y opresión. También, con ella se podría rescatar esa novedad histórica que es América, ponerla en términos de filosofía, ser un pensamiento alternativo al europeo, y aportar a la racionalidad humana. Problemas del lenguaje en relación con la ideología, el sujeto de filosofar, y la función que tendría el filósofo, fueron algunos de los inconvenientes encontrados por varios sectores y subsectores de pensadores. También, que el hacer una valoración de las culturas de la región, identificando sus luchas sociales, comprendiendo la diferencia, podría permitir superar el eurocentrismo y generar una posición diferente al término de razón y construir una identidad latinoamericana. América Latina podría ser el lugar en donde se genere un nuevo proyecto de pensamiento alternativo a la modernidad occidental, a través de la identificación de prácticas propias que nos permitan ser reconocidos socialmente, con verdadero sentido de pertenencia e identidad cultural.

A la luz de las críticas de Carlos Beorlegui, la producción filosófica y de Historia de las Ideas que se hace en las instituciones de educación superior de Colombia, así como sus eventos, al parecer no tienen la suficiente visibilización a nivel latinoamericano para ser reconocidos como generadores de conocimiento.

En Colombia algunos reconocen que sus expresiones filosóficas no han sido representativas para la región, a pesar de haber existido hombres que, basados en corrientes filosóficas de su época, hicieron planteamientos que forman parte de la historia del pensamiento e historia de las ideas. Pero quizás la culpa de ello es la poca visibilización que los mismos colombianos no han hecho del trabajo a nivel latinoamericano.

Referente a corrientes filosóficas que se adoptaron en el proceso histórico de América Latina, se puede concluir que la escolástica fue una de las tendencias que se siguieron en América Latina y sirvió como orientadora de muchos procesos hasta el Siglo XVIII, cuando corrientes modernas y la ilustración, dieron cabida a otras formas de pensamiento moderno, entre ellas el Positivismo, que incidieron en los intelectuales de la época, y que identificar sus principales postulados fue de vital importancia para el presente trabajo de grado.

Las tesis positivistas, que fueron adaptas en la mayor parte de Latinoamérica y que llegaron aparentemente tarde, sirvieron para intentar superar los problemas económicos, industriales, sociales, educativos, religiosos y políticos que quedaron después de la guerra de independencia, y dejar atrás la escolástica y la colonia. Ellas no fueron aplicadas puras, sino que se adaptaron. Se trabajó como un híbrido entre escolástica y positivismo. Sin embargo, se debe reconocer que el modelo permitió generar proyectos para el progreso y orden social, la industrialización y la investigación científica.

Si bien es cierto que en un comienzo fueron los planteamientos de Comte los que se tuvieron en cuenta, fue la idea de orden y progreso de Spencer la que más influyó. Que en últimas, fue lo que dio al traste con el positivismo en Latinoamérica por ser una idea extraña a la región y de insuficiente postulados teóricos que tuvieran que ver con la región.

En Colombia fue José Eusebio Caro, en su obra “La mecánica social”, uno de los primeros en escribir y aplicar conceptos tomados del Positivismo, sobretodo desde la postura de Spencer, en relación con la técnica, la ciencia y la industria, y el ordenamiento de la nación a partir de ello. Utilizó el método de las ciencias sociales y la física para comprender la sociedad. También fue el primero en mezclarle temas religiosos, lo que fue considerado por muchos algo contradictorio.

El hecho de haber sido utilizado (el Positivismo) para implementar el capitalismo en beneficio de las clases sociales dominantes, y haber tomado de él únicamente los postulados que les permitiera afianzarse en el poder, o para mantener el estatus quo, desapareció del país, en medio de detractores e incoherencias. Medianamente ayudó a terminar con el orden colonial y contribuyó a la organización social y política, y tímidamente le ayudó a entrar al mundo de la ciencia y la tecnología, así como a una revolución social y política. Salvador Camacho Roldán y Miguel Samper se valieron de él para argumentar sobre la existencia de leyes naturales y universales reguladoras de la vida económica.

Fueron Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro quienes con la idea de libertad, orden, autoridad, autocracia, pragmatismo y monopolio estatal, impregnaron de positivismo la Constitución Política de Colombia de 1886. Sin embargo, se les critica no haber superado el espíritu teológico de la colonia.

José María Samper fue uno de los personajes colombianos que en un principio asumió las tesis positivista para buscar la solución a los problemas sociales del país, pero al final se desencantó pues ni la ciencia, ni la técnica daban razón de las cuestiones fundamentales del hombre y su relación con el creador.

Se debe reconocer en Salvador Camacho Roldán, quien se movió entre las tesis positivistas, la creación de infraestructura para el desarrollo y

progreso del país, y ser un innovador en procesos agrícolas, industriales y comerciales, así como ser el promotor del pensamiento sociológico en Colombia.

Un claro opositor a los planteamientos de Comte fue Marco Fidel Suárez, entre otras cosas, porque consideraba que no era posible dividir la historia del hombre en teológica, metafísica y de espíritu positivo, y desconociendo a Dios como creador del universo.

En relación con la propuesta del presente documento, cuyo objetivo final fue la revisión de los trabajos de grado presentados por los estudiantes de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, delimitándolos en tiempo al Siglo XIX y temáticamente al Positivismo, se debe decir que el número de ellos, relacionados en el libro de Actas, no corresponde a los que se encontraron tanto en el Centro de Documentación de la Facultad, como en la Biblioteca de la Universidad. En su gran mayoría han desaparecido. Incluso, algunas publicaciones realizadas por la Universidad, y que se tuvieron en cuenta en la presente investigación, no se encuentran y paradójicamente sí están en otras instituciones universitarias.

Los trabajos de grado analizados, y otros que sin ser parte del presente estudio se observaron, cumplen con el objetivo general de la Maestría en lo que tiene que ver con la Historia de las Ideas y las Mentalidades, y permiten reconocernos como una región de diversidad cultural y pensamiento.

No existe en ellos una unidad metodológica. Uno trabaja desde lo fenomenológico, otro desde el análisis crítico del discurso, otro parte de la mera revisión bibliográfica y análisis de textos,... Pero ello no es malo, pues demuestra la amplia variedad de métodos que tienen los estudiantes de la Maestría para desarrollar sus trabajos de grado.

Aunque en la mayoría no es explícito, si hay un intento por realizar una Historia de las Ideas. Aunque adolecen de explicitar como ellas funcionaron en el país, y su aceptación o rechazo.

En varios de ellos el autor supone que el lector sabe respecto al positivismo y por tal razón no profundiza en el tema, ni se presenta una bibliografía.

En todos los trabajos analizados se identificó claramente la relación del autor estudiado con el positivismo, y cómo sus planteamientos y posiciones forman parte de investigaciones que aportan al desarrollo de la Historia de las Ideas.

7 Bibliografía

ANGULO ESTUPIÑÁN, Miguel Antonio. Por qué se rechazó el positivismo comtiano en los últimos treinta años del siglo XIX. Trabajo de grado. Universidad Santo Tomás. Bogotá: 1987.

ARDAO, Arturo. Historia y Evolución de las ideas filosóficas en América Latina. IX Congreso Interamericano de Filosofía. Caracas, 1976. (No cita datos de publicación).

ARDAO, Arturo. Sobre el concepto de Historia de las ideas. En: Revista de Historia de las Ideas. Casa de la Cultura Ecuatoriana, (1959). Citado por RUBIO, Jaime. Historia e Ideas en América. En: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana N° 1,(1979)

BELTRÁN, Francisco, Filosofía medieval y del renacimiento, Ediciones USTA, Bogotá, 1996

BEORLEGUI, Carlos. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Publicaciones de la Universidad de Deusto: Bilbao, 2006

BIAGINE, Hugo E., El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX. Edición de Arturo Roig. Trotta.

CAMACHO ROLDÁN, Salvador. Escritos varios. Incunables. Vol. I, Bogotá: 1983

CÁRDENAS PATIÑO, Alberto. Historia del Primer Claustro Universitario de Colombia. En: Realidad N° 4 (1991).

CARO, José Eusebio. Mecánica Social o Teoría del Movimiento Humano, considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas. Transcripción y notas por Juliana Vargas Arbeláez.. Instituto Caro y Cuervo: Bogotá. 2002.

CASALLA, Mario. Algunas precisiones en torno al concepto de Pueblo. En Oswaldo Ardiles y otros. Cultura popular y filosofía de la liberación: una perspectiva latinoamericana. Buenos Aires, 1975.

CASTRO GÓMEZ, Santiago, Crítica de la razón latinoamericana. Barcelona: Puvill, 1996

CATAÑO, Gonzalo. Salvador Camacho Roldán: Fundador de la Sociología en Colombia. Biblioteca Virtual del Banco de la República: Bogotá, 2005

CENTRO DE INVESTIGACIONES. Estructuración del Programa de Investigación. Documento interno, 1994.

CERUTTI GULDERBER, Horacio. Filosofía de la liberación Latinoamericana. Fondo de Cultura Económica: México, 1983.

CIEN AÑOS DE LA SOCIOLOGÍA EN COLOMBIA (1882 – 1982). Fascículo conmemorativo que contiene documentos de la época e interpretaciones actuales a cargo de los profesores Carlos H. Uribe, Alberto Henao V., Miguel A. Hernández del Departamento de Sociología). Universidad Nacional: Bogotá, 1982

COMTE, Augusto. Discurso sobre el espíritu positivo. Bogotá: Editorial El Búho. 1981.

CONSEJO ACADÉMICO GENERAL. Acuerdo No.25 del 9 de diciembre de 1999.

Cuadernos de Filosofía Latinoamericana 46-47. Universidad Santo Tomás. 1991.

EL POSITIVISMO, En reforma, Vol VII.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. *Documento de acreditación previa*. Universidad Santo Tomás. Santa Fe de Bogotá: 1999.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. Tradición, producción y estado del arte de la Investigación. Bogotá : Usta, 2009.

FACULTAD DE FILOSOFÍA. Reglamento de la Facultad de Filosofía. Boletín USTA, No. 200.

FILOSOFÍA en Cartera. Bogotá: 1887

FILOSOFÍA-ANTI-FILOSÓFICA, Biblioteca popular de autores colombianos. Bogotá: 1952

FORNET – BETANCOURT, Raúl. Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual. Editorial Trotta S.A. Madrid, 2004

FORNET – BETANCOURT, Raúl. Transformación intercultural de la filosofía. Editorial Desclée de Brouwer, S.A. Bilbao, 2001

FOUCAULT, Michel. La Arqueología del saber. México: Siglo XXI Editores, 1979

ADAMER, George, Verdad y Método, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993

GONZÁLEZ ROJAS, Jorge Enrique. Positivismo y tradicionalismo en Colombia. Editorial El Buho: Bogotá. 1997.

HEGEL, G. W. F., Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Editorial Porrúa

HERRERA, Daniel. "Ser y quehacer de la Facultad de Filosofía" En: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, (26) (1986)

II CUMBRE CONTINENTAL DE LOS PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS DE ABYA YALA, Declaración de Kito. Disponible en: <http://www.cumbreindigenabyayala.org/>. [Consultado en Agosto 20 de 2008]

JARAMILLO URIBE, Jaime. El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Temis: Bogotá, 1974.

LEMAITRE, Eduardo. Epistolario de Rafael Núñez con Miguel Antonio Caro. Instituto Caro y Cuervo: Bogotá. 1977.

LIZARAZO SÁNCHEZ, Felix. El pensamiento de Marco Fidel Suárez frente al positivismo. Trabajo de grado Maestría en Filosofía Latinoamericana. Universidad Santo Tomás, Bogotá. 1984

.

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. Documento de actualización ante el ICFES, 1998.

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. Documento presentado ante el Consejo Superior en 1994. Archivo interno.

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. Informe a la Comisión de Maestrías y Doctorados, 2002.

MARQUINEZ A., Germán, Historia de la Filosofía en Colombia, Editorial El Buho, Bogotá

MARQUINEZ A., Germán, Historia de la Filosofía en Latinoamérica, Editorial El Búho, Bogotá

MARQUÍNEZ A., Germán. "El problema de la Filosofía Latinoamericana y su recepción en Colombia". En: Tendencias actuales de la filosofía en Colombia. Bogotá: USTA, 1988

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán, RODRÍGUEZ ALBARRACÍN, Eudoro y NIÑO MESA, Fideligno. Modos Fundamentales de historiar las ideas. Bogotá: Editorial El Buho, 1996.

MARTÍNEZ ECHEVERRY, Leonor. Diccionario de Filosofía Ilustrado. Panamericana: Bogotá, 2005

MIRÓ QUESADA, Francisco, "Leopoldo Zea: De la historia de las ideas a la idea de la historia", en Proyecto y Realización del Filosofar Latinoamericano, México: Fondo de Cultura Económica, 1981

MIRO QUESADA, Francisco, Proyecto y realización del filosofar latinoamericano, Fondo de cultura económica, México, 1981

NÚÑEZ, Rafael. Ensayos de crítica social. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de Cartagena. Editorial Lealón: Medellín. 1994. Prólogo Alfonso Múnera Cadavía.

OCAMPO LÓPEZ, Javier. Historia ilustrada de Colombia. Publicado por Plaza y Janes Editores Colombia: 2006.

Proyecto Educativo de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Santo Tomás: 2001.

Proyecto Educativo Institucional (PROIN) Universidad Santo Tomás.

QUINTANILLA PÉREZ-WITCH, Pablo. La recepción del positivismo en Latinoamérica. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima: 2006

RAMIREZ ORJUELA, Luis Alejandro. La práctica positiva en Colombia, una mirada desde la perspectiva de Salvador Camacho Roldán. Trabajo de grado Maestría en Filosofía Latinoamericana. Universidad Santo Tomás, Bogotá. 1994.

Reglamento de la Facultad de Filosofía, 1981.

Reglamento de la Facultad de Filosofía. Documento de archivo.

RESTREPO GÓMEZ, Bernardo. Conceptos y aplicaciones de la Investigación Formativa y criterios para evaluar la Investigación científica en sentido estricto. http://www.cna.gov.co/cont/doc_aca/index.htm

ROIG, Andrés Arturo. Historia de las Ideas, Teoría del Discurso y Pensamiento Latinoamericano. Ediciones USTA. Bogotá: 1991

ROMERO, Francisco. "Las corrientes filosóficas del siglo XX" En: Cuadernos N° 19 (1956). Citado por RUBIO, Jaime. Op.Cit. p.7

ROMERO, José Luis. Situaciones e ideologías en América Latina. Editorial Universidad de Antioquia: 2001.

RUBIO, Jaime. Hermenéutica y crítica en el filosofar latinoamericano actual. En: Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana Junio 15 – 21 de 1980. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1981

SALAZAR B, Augusto. ¿Existe una filosofía de nuestra América? Méjico: Siglo XXI, 1968, p.131-132. Citado por SALAZAR R, Roberto. Op.Cit.

SARPE, Filosofía antigua, Editorial Sarpe, Barcelona, 1988

SARPE, Filosofía escolástica, Editorial Sarpe, Barcelona, 1988

SASSO, Javier. La filosofía Latinoamericana y las construcciones de su historia. Venezuela: Cátedra UNESCO de Filosofía, Embajada de España, 1998.

SIERRA MEJÍA, Rubén. Miguel Antonio Caro y la cultura de su época. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. 2002.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. Historia general de España y América. Ediciones Rialp. 1981

THOMSON, Garret, Introducción a la práctica de la filosofía, Panamericana Editorial, Bogotá 2002

TIRADO MEJÍA, Álvaro. Introducción a la historia económica de Colombia. El Ancora Editores. Bogotá: 1983

TORRES PINZÓN, Gustavo. Recepción de la filosofía de Augusto Comte en Colombia durante la segunda mitad del siglo XIX. Universidad Santo Tomás, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Investigaciones. Bogotá: 1996.

TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo. Historia de las Ideas y pluralismo en América Latina. En: Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, N° 82-85, (2001)

TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo. Colombia en la Historiografía filosófica latinoamericana: rastros de una ausencia. Documento presentado en el “II Congreso Colombiano de Filosofía” en la Universidad de Cartagena en septiembre de 2007.

TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo. Grupo de Investigación Fray Bartolomé de Las Casas. Marco Conceptual. En: REYES, Gloria. Compiladora. Tradición, Producción y Estado del Arte de la Investigación en la Facultad de Filosofía y Letras. Bogotá: USTA, 2009.

TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo. Transformaciones en el concepto de Historia de la Filosofía. Seminario de profesores “Historia de las Ideas, las mentalidades y los imaginarios

VARGAS GUILLÉN, Germán. Reelaboración del estudio: La nacionalidad como intencionalidad (aproximación fenomenológica al pensamiento de José Eusebio Caro. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1990.

ZEA, Leopoldo. La filosofía americana como filosofía sin más. Méjico: Siglo XXI, 1974.