

A detailed watercolor illustration in shades of grey and brown, showing a person's face in profile at the top, with hands positioned near the face. The style is soft and textured, with visible brushstrokes and washes of color. The entire illustration is framed by a dashed line.

Detalle de acuarela de Martha Herrera, profesora del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes.

Estudios sobre el pensamiento colombiano.

Pachón, Damián. 2011. *Estudios sobre el pensamiento colombiano*.
Bogotá: Desde Abajo [351 pp.]

Juan Camilo Betancur*

* Filósofo de la Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Profesor del Colegio Campoalegre, Sopó. Correo electrónico: juancamilo_betancur@yahoo.com

El título del libro se explica desde la primera página. Al ocuparse del pensamiento colombiano se está ensayando una historia de las ideas en su conexión con las circunstancias sociales en que ellas tuvieron lugar. De ahí que el autor comience por una explicitación del sentido amplio en que entiende las “ideas” por estudiar: no sólo como elaboración rigurosa y metódica (así entiende el pensamiento filosófico), sino también como intuiciones valiosas que terminaron dejando un aporte a la sociedad y, “en últimas, a nuestra autocomprensión”. Con este modo de entender las ideas se introduce un criterio valorativo con el que el autor quiere ir más allá de la “simple historia de las ideas” y alcanzar un estudio crítico que toma partido, dilucida o esclarece, fundando sus afirmaciones. En esto cifra el autor el aporte de sus *Estudios* y su diferencia fundamental respecto de otros textos ya clásicos sobre la filosofía en Colombia.

El esfuerzo por hacer una historia que no prescinda de la valoración, pero que a la vez justifique y haga explícitas sus posiciones de valor, se mantiene firme a lo largo del trabajo. Se evidencia en el autor un interés constante por *dejar hablar* a los filósofos de nuestro pasado, sin tergiversarlos con sesgos tendenciosos o silenciarlos con el ruido de juicios externos a ellos. Muy en la línea del estilo ensayístico de Danilo Cruz Vélez, en el libro de Pachón tanto el conjunto como las partes están dispuestos de tal manera que, *antes de* emitir el juicio crítico (o valorativo), viene un momento expositivo, ya para mostrar los hechos sociales involucrados con las ideas en cierto momento del proceso de la filosofía en Colombia, ya para esbozar una aproximación a los pensadores en cuestión. Esto se puede ver en los ensayos críticos de la segunda parte, que rescatan cuestiones abiertas por pensadores colombianos. Por nombrar sólo algunas de ellas: los aportes de Luis Eduardo Nieto Arteta y las críticas de Estanislao Zuleta a la historiografía colombiana; la esencia del derecho y su finalidad en Rafael Carrillo; la posibilidad de una filosofía latinoamericana, la propuesta de una ética de la técnica y la cuestión del paso de Husserl a Heidegger, en Danilo Cruz Vélez; los problemas de la educación y la burocratización de la enseñanza filosófica en autores como Estanislao Zuleta, Danilo Cruz Vélez y Cayetano Betancur.

Cabe destacar que al reabrir la discusión sobre tales cuestiones, el autor está re-anudando los hilos dispersos

de una tradición de pensamiento que todavía está por consolidarse. Ya Cayetano Betancur hacía ver que sólo a partir del reconocimiento de los temas y problemas recurrentes en la historia de nuestras ideas podremos alcanzar un pensamiento más situado y auténtico (Betancur 1945). En esto radica el aporte de los *Estudios sobre el pensamiento colombiano*.

Acerca del proceso de la filosofía en Colombia, la primera parte del estudio hace un repaso de distintas etapas (Colonia, “Ilustración”, siglo XIX, hegemonía conservadora, normalización filosófica), para extraer de allí un balance de los límites y obstáculos que ésta ha tenido y proyectar perspectivas de futuro. Las ideas del “ingreso de la filosofía moderna” y de la “normalización filosófica” están presentes a todo lo largo de su exposición y se ponen en juego incluso en los juicios críticos del autor. Por eso parece pertinente hacer algunas anotaciones sobre cómo se entienden tales conceptos en estos *Estudios*.

La revisión de la filosofía en la Colonia se resuelve en un juicio negativo. No sólo porque en esta época se ve el comienzo de varias limitaciones del pensamiento (anacronismo cultural venido de España, acceso restringido a la educación, rechazo del propio pasado, etc.), sino porque en el contexto mismo de la discusión escolar colonial, el autor sólo ve un “malabarismo verbal” (Pachón 2011, 20). Reconoce que se dieron casos como el de Juan Martínez de Ripalda o Denis Meslan, pero en lugar de preguntarse por las condiciones sociales que hicieron posible el surgimiento de esos casos excepcionales (cosa que dijo proponerse en su prólogo), su balance general es negativo: “no se puede deducir que la Colonia fue un período productivo, crítico, progresista e innovador en filosofía”. Y si bien esta filosofía no se redujo a la escolástica medieval, sino que se enriqueció con las cuestiones suaristas, “era una filosofía en contravía de la modernidad y sería la causante de desarrollos muy diferentes a los europeos” (Pachón 2011, 27). A juicio del autor, el estudio de la filosofía en la Colonia no se dio en el contexto de una educación libre dedicada a la investigación, sino encaminada a sustentar la fe, y, en consecuencia, “la universidad en la época no contribuyó al desarrollo de la sociedad” (Pachón 2011, 20).

Ahora bien: el anterior juicio parece apoyarse en un criterio relativo y, en consecuencia, puede ser ambivalente. Se exige de la filosofía y la universidad coloniales que hayan contribuido al “desarrollo de la sociedad”, pero se niega que lo hayan hecho. La ambivalencia de este juicio se debe a que no queda claro de cuál sociedad se está hablando: según se trate de la sociedad colonial,

o de la sociedad colombiana actual, el criterio de desarrollo y de contribución social será muy distinto. Si se trata de aquella sociedad que el mismo autor ya ha descrito como fundamentalmente religiosa, ¿por qué decir que la universidad no aportó a su desarrollo? Más aún, el rol social de la filosofía estaba muy definido: la sustentación racional de la fe. El sesgo que impide ver esto se debe a que el autor da una carga moderna a la exigencia de contribuir al “desarrollo de la sociedad”. Pero le hace falta precisar y distinguir qué sería el “desarrollo social” para la sociedad colonial. Hoy la fe cristiana no tiene ya un papel tan importante en la sociedad como lo tenía entonces. Pero si queremos valorar el aporte de la universidad y de la filosofía a la sociedad colonial, habría que decir tal vez que éste sí se adecuaba a ella. El juicio crítico del autor se revela entonces como externo. Lo criticable sería que en épocas o contextos sociales posteriores la filosofía pretendiera mantener las mismas funciones que le asignó la sociedad colonial: por ejemplo, cuando los filósofos dieron la espalda a la Expedición Botánica y los aires científicos del siglo XVIII, y se quedaron encerrados en las disputas escolares. Esto, sin embargo, no puede reprocharse de toda la tradición española, pues, como se recuerda más adelante, el pensamiento político ilustrado y las ideas gestantes de la Independencia se plantearon principalmente sobre bases hispano-escolásticas.

Lo anterior se relaciona con otro reparo constante del autor a las filosofías pasadas: su falta de sentido crítico sobre la sociedad y sobre las modas intelectuales recibidas. La filosofía no sólo debería estar a la altura de su época y cumplir un papel adecuado a la sociedad, sino que ese papel tiene que ser eminentemente crítico, público y libre. Y esto, según el autor, faltó en la filosofía, ya por su uso religioso en la Colonia, ya por los usos ideológicos que recibió en el siglo XIX. También cabe aquí recordar su rechazo al marxismo parroquial (dogmático, reverencial) introducido en la década de 1930. Leonardo Tovar (2009), al hablar de las “Fundaciones de la filosofía latinoamericana”, también propone la criticidad como una de las notas para un concepto analógico de “filosofía latinoamericana”; pero aclara que el uso de dichas notas conceptuales no debe ser deductivo, sino abductivo, en función de los usos efectivos que corregirán el alcance semántico del concepto. En cambio, el parámetro de criticidad en que se apoya Pachón para juzgar el pensamiento colombiano es tomado de la filosofía moderna, en un sentido unívoco que no permite dar cuenta de otros modos de pensamiento crítico. En otras palabras, la valoración de los usos religiosos e ideológicos de la filosofía como acrílicos y serviles está

sólo en función de que la filosofía ganara su autonomía como disciplina. Apunta con ello a mostrar el siguiente paso en el proceso de la filosofía en Colombia: la normalización. A continuación, se someterán a revisión dos aspectos que Pachón comprende de este momento: el primero será el problema de la equivalencia entre normalización y modernidad; el segundo, la reducción institucional de la normalización filosófica.

En cuanto al primer aspecto, así como la anormalidad había llegado a Latinoamérica como eco de la anormalidad peninsular, de la misma manera la normalización filosófica española de comienzos del siglo XX repercutió en Hispanoamérica. Visto en clave del atraso español, y también remitiendo a tesis de Weber y de Gutiérrez Girardot sobre la relación entre capitalismo, racionalización y secularización, Pachón ve la normalización filosófica como consecuencia de estos procesos modernos y termina identificándola con el ingreso de la filosofía moderna.

Con lo anterior, no obstante, y afirmando que España y por ende sus colonias vivieron cuatro siglos al margen de la modernidad europea, “en una posición de atraso respecto de Europa” (Pachón 2011, 84), o en lo que Cruz Vélez calificó de “anormalidad” cultural (1991), Pachón se acerca mucho al “paradigma eurocéntrico” que él mismo critica más adelante: al hablar de recepción o ingreso de la filosofía moderna, toma la modernidad como proyección europea y llega a insinuarla como única alternativa o inevitable paso posterior a la tradición colonial. Así como Gutiérrez Girardot termina sobrevalorando la literatura comprometida con la modernidad (Pachón 2011, 249), Pachón también da mayor valor a la producción filosófica que considera como más moderna y desde allí subestima, como vimos, la filosofía colonial. El mismo paradigma se evidencia también en la tesis de Pachón según la cual los problemas de “atraso” y “recepción acrílica” de la filosofía en Colombia se han debido a una “falta de tradición” en la asimilación de filosofías como la alemana (Pachón 2011, 86, 131 y 284-285).

La segunda parte del libro insiste en resaltar el aporte del Grupo Modernidad/Colonialidad como una nueva perspectiva filosófica desde América Latina, pero llama la atención que falte allí el apartado crítico posterior al momento de exposición del giro decolonial y su proyecto emancipatorio. Si la Transmodernidad propuesta por Dussel exige una reescritura no colonial de la historia, queda faltando una relación clara de estas teorías con la primera parte del libro, que señale en cuáles puntos la revisión histórica de Pachón deja de ser deudora del paradigma eurocéntrico y de los problemas que

el propio autor les atribuye a lecturas como la de Rafael Gutiérrez Girardot o Rubén Jaramillo Vélez. Por ejemplo, quedó pendiente, o tímidamente implícita, la exhibición de los aportes hechos en la línea de un “pensamiento decolonial crítico” desde tiempos de la Colonia en los pensadores colombianos (Pachón 2011, 327). Ciertamente, Pachón no acude a la tesis de la falta de reforma protestante como explicación del atraso latinoamericano; y en coherencia con ello, el autor llegará a decir que frente a la crisis actual de los presupuestos modernos, “América no tiene por qué repetir un proyecto que fracasó en Europa y Estados Unidos” (Pachón 2011, 292-293). Con todo, la primera parte de su libro parece impregnada del mito civilizatorio de la modernidad, al darle tanto peso a la oposición entre “secularización” y “catolicismo” para sopesar el *progreso* de la filosofía y, más aún, al reducir este “avance” al ingreso de la filosofía moderna (con excepción del caso de Gómez Dávila, pierde de vista los aportes del pensamiento católico a los problemas de la modernidad en el siglo XX).

La identificación normalidad-modernidad en lo filosófico desconoce, además, que el concepto de “normalidad filosófica” es sólo relativo a ciertas condiciones culturales de producción de la filosofía. A partir de esa equivalencia, nos vemos en la extraña situación de concluir, por ejemplo, que la filosofía propiamente dicha sólo alcanzó su “normalidad” cultural con el pensamiento moderno, y no con los griegos. Tendríamos, asimismo, que negar la posibilidad de una filosofía en otras culturas distintas de la cultura moderna europea. En el caso de la filosofía en Colombia, se introduce un sesgo que impide explicar mejor la producción escrita desde la interesante encrucijada entre “tradición católica” y “modernidad secular” en los escritores criollos, y se pierde también la oportunidad de preguntar por las condiciones que hicieron posible dicha producción.

En el segundo aspecto: la normalización, como proceso institucional de profesionalización de la filosofía, tuvo su inicio en los años cuarenta, si bien la tesis principal de Pachón es que este proceso se vio truncado por la Violencia de mediados del siglo XX, de manera que su completa realización se dilataría hasta los años setenta, cuando se verían los frutos de los filósofos colombianos formados en Alemania que volvieron al país en la década del sesenta. Según esta tesis, todo lo que se fundó entre los años cuarenta y setenta, como el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional (1946), o revistas como *Ideas y Valores* (1951), *Mito* (1955), *Eco* (1960), etc., fue sólo una semilla de lo que florecería en las últimas tres décadas del siglo XX. La tesis, referida a los *resultados* de

la normalización en un sentido institucional, puede resultar plausible. Sin embargo, hace falta preguntar también si lo que *se entendió y se pretendió* como normalidad filosófica en los años cuarenta permaneció inalterado en el transcurso de las tres décadas en que pareció estancarse, y si es identificable con los resultados institucionales mencionados. Para dar una respuesta hace falta precisar qué se esperaba de la filosofía en los años cuarenta y qué lugar se le daba a su profesionalización.

Es claro, por lo menos, que para la “generación normalizadora” de los años cuarenta (al menos para Rafael Carrillo, Danilo Cruz Vélez, Cayetano Betancur), la institucionalización de la filosofía tenía también unos riesgos: la remuneración como finalidad, según Rafael Carrillo; la burocratización y pérdida de libertad, para Danilo Cruz Vélez; el reemplazo del filosofar mismo por una filosofía meramente profesoral, según Betancur. De hecho, ellos no le apostaron sólo a la profesionalización de la filosofía. Carrillo llegó a decir del Instituto de Filosofía que su misión no era graduar profesionales, sino completar esa tarea propia de la universidad mediante la formación de una cultura general e investigadora; Cruz Vélez, a pesar de sus años de dedicación a la enseñanza de la filosofía, criticó la figura del filósofo burócrata y decidió abandonar las facultades para dedicarse a la escritura; Betancur, por su parte, mantuvo una pretensión divulgativa, pues no sólo publicaba en revistas académicas de su especialidad (derecho), sino también en revistas de filosofía y columnas de opinión en varios diarios colombianos. Se trata de tres caminos complementarios a los de la mera profesionalización profesoral, que reclaman una revisión de lo que hemos entendido por “normalización” y “normalidad” filosóficas.

Este concepto y esta aspiración planteaban pues, desde sus inicios, una relación entre la filosofía y la cultura. Y no sólo como una relación referida al “clima apto” para el ejercicio filosófico, sino que además suponían que la filosofía tenía que cumplir una función cultural para el mundo hispánico. Pero además es notable que sigan circulando entre nosotros después de setenta años. Así, en el balance final de las limitaciones pasadas y presentes de la filosofía en Colombia, Damián Pachón introduce un criterio valorativo que parece mantener este sentido cultural de la normalización, cuando pide que las modas europeas sean recibidas desde una tradición crítica que permita discutir *si aportan algo a la cultura* (Pachón 2011, 130), o cuando denuncia la marginalidad del filósofo en la sociedad. De hecho, al final de su balance concluye que “podemos esperar [...] un futuro por donde la normalización filosófica no se entienda

únicamente la existencia de un clima filosófico apto, de discusión, expresión, sino de creación o de filosofía primaria [...], una filosofía que piense nuestro mundo y nuestros problemas de forma rigurosa y universal” (Pachón 2011, 140). Se ve pues cómo el intento por ir más allá del sentido institucional y profesoral de la normalización, hacia una relación más estrecha de la filosofía con la cultura local, aun cuando no hubiera sido conseguida del todo por la generación de los años cuarenta, sigue transmitiéndose subterráneamente por la historia de las ideas en Colombia, en espera de su realización. ٥

Referencias

1. Betancur, Cayetano. 1945. La filosofía en América. *Revista de las Indias* 84: 229-246.
2. Cruz Vélez, Danilo. 1991. *Tabula rasa*. Bogotá: Planeta.
3. Tovar, Leonardo. 2009. Las fundaciones de la filosofía latinoamericana. En *Sobre la filosofía y filosofía latinoamericana*, eds. Daniel Herrera y Leonardo Tovar, 25-46. Bogotá: USTA.