

Supersticiones de origen europeo

La filosofía en la América colonial
Germán Marquínez
y Mauricio Beuchot (editores)
Editorial El Búho, Santafé de Bogotá,
1996, 383 págs.

La introducción de la filosofía en América

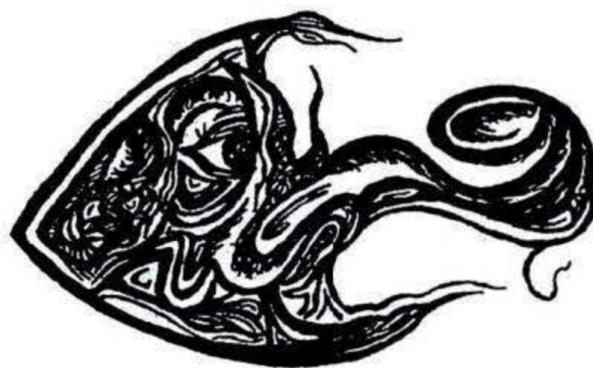
El primer semestre de 1981, un estudiante de filosofía de la Universidad de Santo Tomás le preguntó a Hans Georg Gadamer —al final de una conferencia pronunciada en la Academia Colombiana de la Lengua— que cómo podía contribuir su libro *Verdad y método* a una aproximación al ser de Latinoamérica. La pregunta era tan absurda, que Gadamer no la entendió y se la tuvo que hacer traducir tres veces. Al final, habiendo advertido tal vez que no había entendido no por un problema de traducción sino porque no había nada que entender en la pregunta, despachó a su interlocutor con una respuesta cortés y evasiva.

Muy probablemente, más de una persona que tenga o haya tenido algo que ver con el mundo de la filosofía en Colombia recuerde —no sin espanto— escenas como la anterior cada vez que alguien se le acerca para hablarle de filosofía latinoamericana. El tema, sin duda, despierta cierta prevención, ocasionada por las múltiples especulaciones sobre cosas que nada tienen que ver con la filosofía —y acaso tampoco con Latinoamérica como realidad histórica— como el ser de América o la identidad latinoamericana. Sin embargo, el término *filosofía latinoamericana* —a pesar del descrédito a que lo han llevado sus apologetas— puede significar otra cosa.

Lo mismo que el término *literatura latinoamericana* no se refiere necesariamente a la literatura que se ocupe de Latinoamérica sino a la literatura producida por latinoamericanos o, en un sentido más amplio, a la manera que han tenido los latinoamericanos de relacionarse con la literatura, el término *filosofía latinoamericana* puede referirse,

por ejemplo, a la forma peculiar como quienes se han ocupado de la filosofía en Latinoamérica se han ido acercando a la discusión filosófica universal.

En este sentido, los temas de estudios para alguien que se ocupara de filosofía latinoamericana no serían el ser de América o la identidad latinoamericana sino la manera como han sido recibidas, difundidas y transformadas las ideas filosóficas en América Latina y también el papel que estas ideas puedan haber desempeñado en el devenir histórico del continente. Una compilación de trabajos sobre filosofía colonial en la América Hispana, publicada recientemente por Germán Marquínez y Mauricio Beuchot, permite abrigar la esperanza de que quienes se ocupan del tema de la filosofía en Latinoamérica estén en camino de alejarse de preocupaciones como la identidad cultural y hayan empezado a trabajar en otras direcciones.



Hay un momento, sin embargo, en que en uno de los trabajos del libro —el ensayo de Beuchot sobre “La filosofía en el México colonial”— se incurre, aunque sólo de pasada y como por accidente, en el tópico de la identidad latinoamericana. El resbalón de Beuchot es sintomático y merece la pena detenerse en él porque muestra los problemas que implica la sola utilización del término *identidad latinoamericana*. En su apartado sobre fray Bartolomé de Las Casas, Beuchot dice que Las Casas “fomentaba la identidad latinoamericana de los indios” (pág. 24).

Ante esta afirmación, lo primero que cabe señalar es que, cuando Las Casas se ocupaba de defender los derechos de los indígenas, Latinoamérica, como realidad histórica, no existía. En ese sentido era imposible reconocerle a alguien una presunta identidad todavía no definida. Además, afirmar que Las Casas atribuía a los indígenas una iden-

idad frente a los españoles —es decir, una diferencia esencial frente a ellos— es tergiversar toda su obra. Lo que hizo Las Casas fue precisamente lo contrario: señalar que los indígenas no eran distintos —como aseguraban, por ejemplo, quienes les atribuían una identidad muy concreta al señalar como diferencia específica que carecían de alma— sino iguales a los españoles.

Es justo reconocer, sin embargo, que —a pesar del desafortunado uso del término *identidad latinoamericana* en ese contexto—, Beuchot parece darse cuenta de lo anterior en la medida en que señala cómo el universalismo tomista fue la base de Las Casas para defender los derechos de los indios. Según el universalismo tomista, dice Beuchot, la ley natural debía ser aplicada no sólo a los europeos sino también a los indios (pág. 25). Beuchot dice que “sobre todo” a los indios. Ese “sobre todo” no tiene mucho que ver con el universalismo tomista sino con un ataque de emoción de Beuchot que es mejor dejar pasar sin comentario.

En todo caso, ya el ejemplo de Las Casas —aunque él no fuera filósofo en sentido estricto— muestra un poco el camino que se puede seguir para hacer una investigación sobre la filosofía en la América Hispana; esto es, viendo qué presencia han tenido las ideas filosóficas en la discusión americana. En el caso del libro editado por Marquínez y Beuchot, esta pregunta se limita a la época colonial, incluyendo la conquista, y, en algunos casos particulares, extendiéndose hasta las primeras décadas del siglo XIX.

Germán Marquínez distingue en el prólogo tres períodos en que se puede dividir la época colonial en lo que a la actividad filosófica se refiere. El primer período abarca la primera mitad del siglo XVI. En este período la filosofía no se cultiva todavía sistemáticamente pero es una especie de acompañante de las discusiones sobre la legitimidad de la conquista y los derechos de los indígenas suscitadas por Montesinos, Vitoria y Las Casas. Manuel Domínguez Miranda —en el capítulo sobre “La filosofía en Centroamérica durante el periodo colonial”— alude a sermones de esta época sobre la obediencia debida a las autoridades y so-

bre la dignidad de los nativos en los que en ocasiones se argumenta con herramientas filosóficas. Sin embargo, agrega Domínguez Miranda, la perspectiva y la intención de estos sermones eran pastorales, no filosóficas. Algo parecido, según Domínguez Miranda (pág. 68), puede decirse de la obra de Las Casas, que tal vez deba ser considerado como el representante más importante de ese primer período. En Colombia, Marquínez señala la figura de Juan del Valle como el más destacado representante del lascasianismo en nuestro país, donde esta etapa todavía no académica tiene sus prolongaciones en el siglo XVII con la discusión acerca de la naturaleza de los esclavos negros y la legitimidad o no legitimidad de la esclavitud.



En el marco de esta discusión, Marquínez diferencia tres actitudes que encuentra encarnadas en tres figuras representativas. En primer lugar está la actitud meramente caritativa encarnada en san Pedro Claver. Pero además de esta actitud está también la actitud comprensiva, representada por Alonso de Sandoval y por su obra *De instauranda Aethiopia salute* (1647), y la actitud crítica, representada por Francisco José de Jaca con su obra *Relación sobre la libertad de los negros* (1647). Sandoval según da cuenta Marquínez, tiene una visión que cabría calificar más de etnológica que de filosófica. En lo que Marquínez llama uno de los primeros intentos de antropología aplicada, Sandoval recoge numerosos datos acerca de diversas tribus africanas. Con todo, y aunque su intención, según dice Marquínez, era crear un marco teórico para un trato más humano a los negros, en el cuestionamiento de la esclavitud Sandoval no parece haber sido radical. Sobre él pesaba, según Marquínez, “el arraigado prejuicio del origen camítico de los negros, debido al cual eran considerados serviles por naturaleza” (pág. 147). Para justificar la tibieza de Sandoval en este punto, Marquínez

señala como el mismísimo Montesquieu, ya en el siglo XVIII, argumentaba en favor de la justificación de la esclavitud. Jaca, en cambio, parece representar una actitud más acorde con el universalismo tomista al asegurar que la esclavitud es algo que está en contra de la naturaleza racional del hombre.

El segundo período abarca desde la segunda mitad del siglo XVI—cuando se fundan los primeros centros docentes— hasta el final del siglo XVII, y está marcado por una escolarización de la actividad filosófica y una hegemonía de la escolástica. Domínguez Miranda hace una enumeración de diversos centros docentes fundados en este período en Centroamérica, desde el convento de Santo Domingo, fundado en Ciudad de Guatemala en 1560, hasta la Universidad de San Carlos de Guatemala, fundada en 1676 siguiendo el modelo de la Universidad de México, que, a su vez, seguía el modelo de Salamanca. Un mapa con todas las universidades fundadas en la época de la Colonia, y con la fecha de su fundación, aparece en la página 100 del libro de Marquínez y Beuchot.

La filosofía tenía en el modelo educativo colonial un lugar estratégicamente importante, ya que el título de bachiller en filosofía era la llave para las otras facultades, lo que implicaba que todo el que pasara por la universidad tenía que recibir al menos un mínimo de formación en esta materia que, a través de la lógica y la física aristotélica, procuraba darle ciertas bases científicas a los estudiantes y, a través de la ética y la metafísica, transmitirles una cosmovisión cristiana. Según Celina Lertora, en el capítulo sobre el Río de la Plata, la enseñanza en esta época era primordialmente mnemotécnica (pág. 278).

La enseñanza filosófica—como la enseñanza en general—estaba controlada por las órdenes religiosas. Guadarrama llega incluso a afirmar que el carácter laico de la enseñanza de la filosofía sólo vendría a imponerse después de la independencia y en algunos casos, como el caso colombiano, mucho más tarde. Cada una de las órdenes seguía más o menos rigurosamente una corriente de la escolástica. Así mientras los dominicos procuraban ser rigurosamente tomistas, los franciscanos se dejaban

guiar por Duns Escoto y los jesuitas por Francisco de Suárez. En alguna parte del libro se sugiere—sin profundizar en ello—que la demolición de la escolástica había empezado por dentro, con el uso de los textos de Suárez por parte de los jesuitas (pág. 122).



Entre los escotistas se destaca sin duda el franciscano Alfonso Briceño (1587-1668), que, según se informa en varias partes del libro, fue llamado incluso pequeño escoto o escotico. Briceño, aunque nacido en Chile, viajó siendo niño a Perú, donde se hizo franciscano, y más tarde enseñó en Venezuela. Dentro de los suarecistas es destacado en Nueva Granada el jesuita Juan Martínez de Ripalda (1641-1707), el título de cuya obra—*Sobre el uso y el abuso de santo Tomás*—muestra ya las controversias que se daban entre jesuitas y dominicos.

Antes que ellos, el agustino fray Antonio de la Veracruz (1504-1584) había sido una especie de puente entre el período en que se llevó a cabo una práctica pastoral con argumentación ocasionalmente filosófica y el establecimiento de la filosofía académica en el nuevo mundo. Este fraile—según informa Beuchot—escribió y dio cursos formales de filosofía y promovió con vigor la institucionalización de la enseñanza de esta en México, pero a la vez discutió, en su obra *Relectio de dominio infidelium*, temas típicos de la primera etapa, como la legitimidad de la conquista y los derechos de los indígenas.

Más de una vez a lo largo del libro aparecen vindicaciones más o menos reservadas de la escolástica. En general—para quienes han tenido una formación filosófica laica—, la escolástica en general y—por extensión—la escolástica tardía que se dio en España y América resulta algo poco menos que sospechoso. La escolástica—y sobre todo la escolástica tardía—es para muchos algo así como un compendio de la negación de la modernidad. En el caso

concreto americano, tal como lo dice Mirko Skarika (pág. 322) en el capítulo sobre "Los inicios de la filosofía en Chile", esta valoración negativa de la escolástica se suele contraponer, desde el siglo XIX, a la "presunta influencia positiva del pensamiento ilustrado en la gestación de la independencia".

Como contraposición a lo anterior, Skarika recurre —para el caso chileno— a la obra de Luis Eyzaguirre *Ideario y ruta de la emancipación chilena*, donde se sostiene la tesis de que la escolástica, "a la vez que mantiene viva la concepción monárquica en los chilenos, les da a éstos suficientes luces para la emancipación". Esas luces para la emancipación las habría dado la escolástica en la medida en que rechazaba la concepción absolutista del Estado y de la monarquía y conservaba "la vieja postura tradicional que reconoce la participación del pueblo en la generación del poder, la limitación ética del mismo y el repudio a la tiranía".



Para respaldar esta postura de Eyzaguirre, Skarika analiza dos obras representativas de la ideología de la emancipación en Chile —el *Catecismo político-cristiano* (1810) de José Amor de la Patria y el *Memorial a Fernando VII* de Juan de Egaña—, en donde los autores argumentan en favor de la independencia —e incluso en favor del republicanismo— con argumentos y modos de argumentación de clara raíz escolástica. Skarika reconoce que hay

quienes, como Sergio Villalobos, han visto en ello más una estratagema para poder difundir las ideas ilustradas pero agrega que "si este fuese el caso, como lo señala Villalobos, serían en todo caso las ideas escolásticas las expresadas directamente" (pág. 337).

Lamentablemente, los otros capítulos del libro no dan pie para juzgar si en otros lugares de América hay obras similares a las de Amor de la Patria y Egaña que permitan extrapolar la tesis de Eyzaguirre —que Skarika parece compartir— a todo el continente o si ellas sólo son una excepción y una peculiaridad chilena. Sólo María Luisa Rivera de Tuesta (pág. 228), en el capítulo sobre el Perú, afirma en este sentido que la filosofía de Francisco Suárez tuvo cierta influencia sobre la independencia americana a causa de sus teorías sobre la autoridad.

Con todo, es innegable que en ciertos aspectos —por ejemplo, en lo relativo a las ciencias naturales— la escolástica tardía y su influencia constituían un obstáculo en el camino del mundo hispánico hacia la modernidad. Por eso en el siglo XVIII la escolástica empieza a entrar en decadencia. Eso tenía que ver parcialmente con las disputas entre las escuelas, pero también era una consecuencia de la introducción de las ideas cosmológicas modernas que dinamitaban la cosmovisión aristotélico-tomista. A eso hay que sumar las ideas de la Ilustración francesa, que habían empezado a abrirse camino en España gracias en parte a la apertura provocada por el reinado de Carlos III. En Madrid se organizaban tertulias extra-universitarias —a las que asistía, entre otros, Feijóo—, en las que se daba cabida a nuevas ideas antiperipatéticas. Para mostrar esa reacción antiperipatética del siglo XVIII en España, Ángel Muñoz González cita (pág. 178) un pasaje de *Los aldeanos críticos* (1758), del conde de Peñaflorida, que contiene una diatriba contra Aristóteles.

A la especulación propia de la escolástica se oponía la física experimental. Así, por ejemplo, ya en 1765, según informa Pablo Guadarrama (pág. 127) en el capítulo sobre Cuba y las Antillas, se creó en La Habana la cátedra de *Philosophia experimentalis*. Y a partir de 1760, en el Río de la Plata, la

enseñanza de los jesuitas había dejado de ser rigurosamente tomista-suarecista y se había convertido en ecléctica.



Según Domínguez Miranda, en los últimos cuarenta años del siglo la crítica a la escolástica ya es abierta en Centroamérica, y empieza a haber un esfuerzo intelectual por conciliar eclécticamente modernidad y cristianismo. Naturalmente, también había reacciones contra la introducción de la modernidad. Esta evolución —y las reacciones contra la misma— la documenta Domínguez Miranda con la historia de cómo José Simeón Cañas pidió, en 1803, que se descalificara como profesor de filosofía en San Carlos a cierto fray Luis de Escoto, porque éste no aducía razones sino sólo improprios contra la filosofía moderna. En cuanto a la Nueva Granada, resulta curioso el caso de José Domingo Duquesne, sobre cuyo opúsculo *Historia de un congreso filosófico tenido en el Parnaso por lo tocante al imperio de Aristóteles* (1791) llama la atención Marquinez. Este cuento filosófico defiende el eclecticismo contra la escolástica dogmática. Los eclécticos, según Duquesne, son quienes representan los ideales de la Ilustración, porque, cita Marquinez, "no teniendo escuela particular abrazan la verdad donde quiera que les parece encontrarla" (pág. 164).

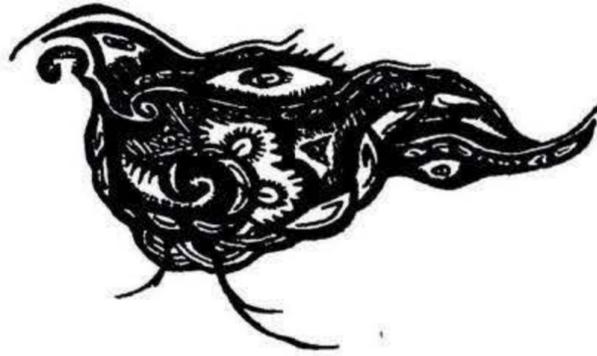
Ese así llamado eclecticismo permitió la entrada de algunas ideas modernas en la América Hispana. A lo largo del libro se encuentran referencias a influencias de Wolf, Descartes, Condillac y Bentham en algunos autores americanos, así como a una acogida de la lógica de Port-Royal. Sin embargo, en muchos casos el presunto eclecticismo no parece haber sido más que

una serie de concesiones estratégicas a la modernidad para mantener incólume la espina dorsal de la escolástica. Había, como anota Domínguez Miranda, un intento por conciliar modernidad y cristianismo (pág. 68), pero ese intento muchas veces significaba sólo una aproximación formal a la modernidad. Así, por ejemplo, Beuchot dice del jesuita Diego José Abad (1727-1799) que él tomaba de los modernos aquellas cosas en las que coincidieran con la escolástica. Ese eclecticismo meramente formal tiene en parte su explicación en que la estructura misma de los estudios universitarios no permitía argumentar por fuera del marco de la escolástica.

Para romper ese marco fue necesario el inicio, hacia finales del siglo XVIII, de una actividad intelectual extraacadémica que se desarrolla en tertulias y se expresa a través de revistas. En Centroamérica, Domínguez Miranda menciona *La Gaceta de Guatemala* donde colaboró José Celestino Mutis, y, ya en el siglo XIX, *El Amigo de la Patria*, dirigida por José Cecilio del Valle, y *El Salvadoreño*. Pablo Guadarrama, en su capítulo sobre Cuba y las Antillas, señala que hubo publicaciones, como *El Mercurio Peruano* y *La Gaceta Literaria*, publicada en México, cuya influencia iba más allá de las fronteras de su jurisdicción administrativa. Estas dos publicaciones, por ejemplo, tuvieron, según Guadarrama, una gran acogida en Cuba, en donde, a partir de 1790, *El Papel Periódico de La Habana* se convirtió en uno de los principales vehículos de expresión de las ideas modernas. En Ecuador, en 1791, se funda una asociación patriótica y en 1792 aparece un periódico de esa sociedad. También el cuento filosófico de Duquesne podría considerarse dentro de esta actividad extrauniversitaria.

Paralelo a ello hubo, naturalmente, también intentos de reforma de los estudios universitarios, como el planeado por el Deán Funes en la Universidad de Córdoba, en el virreinato del Río de la Plata, o también el propuesto por Francisco Moreno y Escandón en 1774 con su *Método provisional de Estudios para los Colegios de Santafé de Bogotá*. Estos intentos, sin embargo, seguían

siendo relativamente tímidos, y su puesta en práctica fue todavía más tímida, como lo indica el hecho de que los estudiantes y profesores que fomentaron —ya en el siglo XX— la reforma universitaria de Córdoba todavía se veían forzados a argumentar en contra de la escolástica para defender sus propósitos reformistas.



En general, a la mayoría de los autores del libro esa timidez ecléctica les parece loable. Más de una vez, a lo largo del mismo, se encuentran críticas a la visión negativa que ciertos intelectuales del siglo XIX tuvieron de la colonia y de la escolástica. En ese sentido, podría decirse que detrás de este libro hay una defensa tácita de la escolástica que, sin embargo, en pocos y aislados momentos se tematiza con claridad. Por eso podría decirse que a este libro le falta un capítulo que trate sobre la escolástica en general e intente una valoración de la misma. Lo más claro en ese sentido es el capítulo sobre Chile, pero ello no es suficiente.

Ese vacío tiene que ver con un problema estructural del libro, que también es responsable de otras carencias. Marquínez y Beuchot optaron por dividir el libro en capítulos por países. Eso lleva a que problemas generales, como el de la escolástica española, que afectan a todos los países, no sean tratados en ninguna parte sistemáticamente y su tematización se reduzca a indicaciones aisladas a lo largo de todo el libro. Por otro lado, personalidades como Las Casas o Briceño, que tuvieron que ver con más de un país, aparecen en varios capítulos. A mi modo de ver, hubiera sido mejor en estos casos dedicar un capítulo a Las Casas y otro a Briceño. Ambos, además, hubieran podido ser considerados como paradigmas de una de las épocas señaladas por los autores del libro.

En el prólogo, Marquínez advierte que a una compilación no se le puede pedir la misma unidad que a un libro de un autor único. Eso es innegable. Sin embargo, a veces la dispersión de este libro rebasa los límites de lo que debe ser una buena compilación. El capítulo sobre México, escrito por Beuchot, parece un diccionario biográfico, y ello lleva a que las muchas apreciaciones interesantes sobre uno u otro autor se pierdan debido a la falta de coherencia con el resto del libro. Los otros autores, en cambio, le dan más importancia a la presentación de la evolución de la actividad filosófica que a las figuras individuales, lo cual no es de extrañar, ya que parece ser que la abundancia de figuras individuales que hubo en México no se presentó en ningún otro lugar del continente. En ello, sin embargo, suelen repetirse los unos a los otros, y eso es inevitable, debido a la cierta unidad que parece presentar esta evolución en la América colonial.

Supersticiones, eclipses y cometas

Hasta aquí, si se exceptúa lo dicho sobre Las Casas y los lascasianos, se ha considerado principalmente en esta nota lo que podría llamarse la historia interna de la filosofía. De hecho, el libro le da más importancia a eso que a cualquier otra cosa. Pero la filosofía no sólo tiene una historia interna, sino tiene también una historia de confrontación con la realidad y con las nociones cotidianas de la realidad. Esa confrontación muchas veces se convierte en una crítica de la superstición en nombre de la razón.



De hecho, la filosofía —según la opinión tradicional— empieza con la crítica de Tales de Mileto a sus contem-

poráneos, a quienes el filósofo jónico trató de convencer de que los eclipses no eran un anuncio de los dioses. Cerca de veinte siglos más tarde, el mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), en su *Manifiesto filosófico contra los cometas* —según informa Beuchot—, recurriría a argumentos científicos para contradecir a quienes veían la aparición de un cometa como el anuncio de un castigo divino.

Negarles a los cometas —o a los eclipses— su función de mensaje divino es, en cierto sentido, tratar de reemplazar una visión mágica del mundo por una visión racional del mismo. En este sentido es interesante que María Luisa Rivara de Tuesta, en un aparte del capítulo sobre el Perú titulado "Otras expresiones del pensamiento", se refiera a un fenómeno que se dio en Bolivia y Perú a mediados del siglo XVII y que ella denomina "la extirpación de las idolatrías" (pág. 243).

Según informa la señora de Tuesta, a principios del siglo XVII se evidencia que los indígenas seguían practicando los antiguos cultos y por eso se hace necesario, para hacer más fructífero el proceso de evangelización, una discusión con esos antiguos cultos. La señora de Tuesta cita una serie de obras y autores que se ocuparon de esta discusión que implicaba, al menos de forma implícita, "un diálogo con los oyentes indios". Sin embargo, de manera lamentable no se profundiza en lo que con probabilidad implicó un primer intento de crítica racional de lo sagrado en América, y es precisamente de la crítica racional de lo sagrado de donde sue-

ceso inverso —en el que estamos empezando poco a poco a comprender que no podemos vivir si prescindimos por completo del mito como lo pretendieron los liberales más acérrimos del siglo XIX— no puede ser entendido si primero no se concibe la crítica de lo sagrado como un paso indispensable en la liberación y autonomización de la razón. Sin esta liberación y autonomización de la razón no sería pensable la filosofía. ¿En qué medida hubo en los llamados extirpadores de idolatrías una crítica de lo sagrado que —al criticar las religiones indígenas— preparaba el terreno para una crítica de la religión en general?



La pregunta queda abierta. También queda abierta la pregunta relativa al "diálogo" que pudieron tener los extirpadores de idolatrías con los mitos indígenas. Para que haya un diálogo tiene que haber un terreno común. Se sabe —aunque en este libro no se hace alusión a ello— que entre algunos religiosos fue común el intento de ver las religiones indígenas como un cristianismo deformado. A partir de esta idea se podía intentar crear un terreno común y se podía, desde una perspectiva pastoral, procurar reinterpretar el contenido de las religiones americanas orientándolas hacia el cristianismo. Ese proceso tiene que ver con la hermenéutica en la medida en que se trata de intentar reconocer lo propio en lo extraño para así intentar un diálogo y una aproximación comprensiva.

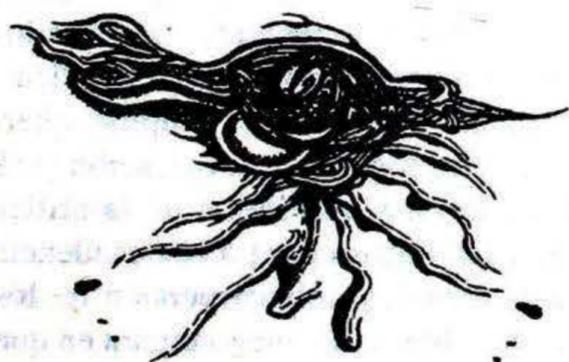
Una alusión a ese intento de diálogo entre dos esferas culturales hubiera po-

dido llamar la atención de Gadamer en aquella noche de 1981 si el estudiante de la Santo Tomás se hubiera referido a eso y no a las nebulosas del ser de América. Hace poco, en un diálogo sostenido en el Kunstmuseum de Bonn, Dieter Nenrich le preguntó a Gadamer si él todavía creía que fuera posible el diálogo entre dos esferas culturales. Gadamer contestó que había algo que lo llenaba de esperanza a ese respecto, y era la recepción que se había dado de la música europea en Japón.

Si los japoneses podían sentir, entender e interpretar la música europea, era entonces porque las culturas no eran mónadas aisladas y porque había posibilidad de comunicación entre ellas. De la misma manera el diálogo entre diversas religiones que se dio en América —y que en muchos casos condujo al sincretismo, como es bien sabido— podría ser un campo interesante para la hermenéutica. El caso del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) —a quien la señora de Tuesta no le dedica suficiente atención— también puede ser un estímulo hermenéutico. El Inca Garcilaso —cuya figura muchas veces es reclamada por los apóstoles del indigenismo— podría ser entendido —y de hecho hay quienes lo han intentado— a la luz de su relación con el neoplatonismo. La señora de Tuesta indica cómo, entre las obras del Inca, se encuentra una traducción de los *Diálogos de amor de León Hebreo*, una obra clásica del platonismo judeo-español. Cabría preguntarse en qué medida hay un eco del platonismo en las otras obras del Inca.

De ser así, la obra del Inca podría leerse viendo cómo él se iba encontrando en lo otro. Aunque, en el caso concreto del Inca, habría que preguntarse dónde estaba lo otro. Cierta tradición americanista tendería a pensar que lo otro, para el Inca, era lo europeo. Pero cabría pensar exactamente lo contrario. En todo caso, ya en el caso del Inca, y en el caso de todo lo que se aproximara a la filosofía en la América, se puede ver un proceso de europeización del pensamiento en nuestro continente y de la visión del mismo.

Pensaba escribir una europeización de la visión de América. Pero sobre la marcha me di cuenta de que eso sería



Desde finales del siglo pasado y a todo lo largo de este siglo ha habido —dentro y fuera de la filosofía— tendencias que, antes que una crítica, procuran una recuperación de lo sagrado. Eso es innegable. Sin embargo, el sentido de ese pro-

un pleonasma. La visión de América no pudo ser nunca europeizada porque América —como una unidad— es desde el comienzo una idea de origen europeo. Incluso quienes miran con nostalgia hacia los indígenas, y se imaginan el mundo indígena antes de la llegada de los españoles como una especie de paraíso, no hacen otra cosa que rendirle culto al mito europeo del buen salvaje. En ese sentido, el llamado americanismo no es más que una superstición de origen europeo contra el cual probablemente la filosofía también pueda ayudarnos a luchar.

RODRIGO ZULETA

Sánchez vs. Botero

El poder de la filosofía y la filosofía del poder

Darío Botero Uribe

Universidad Nacional de Colombia, Esap, Santafé de Bogotá, 1996, 514 págs.

En este libro, Darío Botero Uribe, profesor y exdecano de la facultad de derecho de la Universidad Nacional, ha compilado varios de sus ensayos sobre asuntos jurídicos y filosóficos, escritos, según él mismo lo señala en el prólogo, durante la década 1986-1996. Clasificados en cinco secciones (Hacia una filosofía propia; Crítica de la filosofía de nuestro tiempo; Crítica del marxismo; Crítica de la libertad, el poder y el saber; La concepción de la democracia), hallaremos en ellos disquisiciones sobre temas múltiples: la justificación de una teoría anarquista de la sociedad, un perfil caracterológico del buen profesor y de la universidad ideal, una explicación sumaria de un libro de moda escrito por Francis Fukujama, una enumeración de las teorías del lenguaje contemporáneas, una apología de Cioran y Foucault, un rencoroso ataque al socialismo real y, como estocada final, una propuesta "propia" sobre lo que debe ser la democracia. En el mismo prólogo, Botero explica que este libro forma parte de un corpus personal más am-

bicioso; esto es, de una "filosofía original, concebida en torno a un proyecto de una filosofía de la vida y del arte, que irá perfilándose en los próximos años" (pág. 9). Después de analizado *El poder de la filosofía...*, esperamos que esta modesta reseña contribuya, en parte por lo menos, a que los presupuestos de esa potencial y extensa obra sean revisados. Veamos por qué.



Botero sueña con un individuo y una sociedad que murieron en mayo de 1968, en medio de las revueltas universitarias de Berkeley y París. Treinta años después —cf. su ensayo "Democracia, violencia y acción comunicativa"—, él cree que no y exige la vuelta a esa utopía social. Un sistema que prescindiera de la tecnología (pág. 18), que dé rienda suelta a la personalidad erótico-estética (pág. 19), que desmonte el poder (pág. 513) son eslóganes reiterados por Botero a todo lo largo del libro y que suenan más bien a eco tardío de Cohn Bendit, Foucault o cualquiera de los profesores que en aquella época proclamaban el apocalipsis revolucionario.

Tras este romanticismo anacrónico, no se sabe si hay un problema de desinformación o de terquedad de litigante. En otro lado (págs. 400-403), la emprende contra el cientificismo y lo culpa de inhumano y burocratizante. Esto lo lleva a una conclusión más dura: hay que acabar con la universidad y

reemplazarla por "una escuela de saber, de sensibilidad, de creación" (pág. 411), y para los jóvenes que quieran conseguir empleo rápido se deben crear "escuelas profesionales". El ambiguo —políticamente— y prestigioso jurista alemán Carl Schmitt definió este romanticismo como reaccionario. En *Romanticismo político* (1925), concluyó que estos personajes "hacen planes atrevidos y osadas promesas, sugieren y anuncian, responden a cada espera de la satisfacción de sus promesas con nuevas promesas, se refugian del arte en la filosofía, en la historia, en la política, pero nunca llegan a convertir en realidad las inmensas posibilidades que ellos oponen a la realidad".

De manera frecuente —véase "El maestro: creador de un saber de la vida y para la vida"— Botero cae en las trivializaciones o en las generalizaciones abstractas: el maestro "no se rige por las modas intelectuales —dice con énfasis—, busca la substancia del tiempo no en un transcurrir cronológico, sino en un discurrir de las formas de la cultura y de la vida. Es un hombre capaz de redescubrir el mundo a partir de cada cosa que hace. Un hombre para el cual no existe un mundo construido y fijo" (pág. 127), es decir, hace resaltar mentiras caritativas que se pronuncian "el día del profesor", y se olvidan los 364 días siguientes del año. En otros casos es arrojado en los juicios, y a uno, como lector, le queda la impresión de que una fuente bibliográfica fue escamoteada: "Se trata de desarrollar una cultura de la vida, de la gratificación, de lo lúdico, del goce. Propongo una erotización de la vida que mine los mecanismos del poder" (pág. 513). También en los momentos más álgidos de su polémica exposición —en "Universidad y saber", por ejemplo— pierde el hilo lógico de la narración y se dispersa en vagas ideas: de la crítica del cristianismo pasa a la decadencia de la novela y a la dispersión de los géneros literarios, luego repara en que "la lectura de Nietzsche por Freud no está muy bien documentada" (pág. 407), salta a cuestionar el vacío epistemológico en que, a su parecer, vive la filosofía, para finalmente concluir que la universidad latinoamericana debe cumplir un papel específico: