



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.77781>

LÓPEZ JIMÉNEZ, CARLOS ARTURO.  
*EL TERRENO COMÚN DE LA  
 ESCRITURA. UNA HISTORIA DE  
 LA PRODUCCIÓN FILOSÓFICA EN  
 COLOMBIA 1892-1910.*

BOGOTÁ: PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
 JAVERIANA, 2018. 311 PP.

DAMIÁN PACHÓN SOTO

Universidad Industrial de Santander - Bucaramanga - Colombia  
 dpachons@uis.edu.co

En el primer semestre de 2018 la Universidad Javeriana publicó el libro *El terreno común de la escritura. Una historia de la producción filosófica en Colombia 1892-1910*, del profesor Carlos Arturo López Jiménez, texto producto de su tesis doctoral en historia en la Universidad Libre de Berlín. El libro cuenta con un laudatorio pero crítico prólogo del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, conocedor de estas discusiones.

Es importante aclarar que el libro es de interés tanto para historiadores como para especialistas en la historia de la filosofía colombiana, y que el autor es filósofo de pregrado y se ha interesado por *problemas* de historiografía filosófica, entre ellos, el de la *normalización* de la filosofía en los años treinta y cuarenta del siglo xx en Colombia y en América Latina (cf. López 2012a), además de haber estudiado la obra de Miguel Antonio Caro (cf. López 2008).

Ahora, ¿cuál es la apuesta específica de la investigación? ¿Cuál es la diferencia con las otras investigaciones? ¿Cuáles son los principales



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

resultados que arroja? Y, finalmente, ¿cuáles son, a mi parecer, algunas de sus limitaciones? En las siguientes líneas pretendo dar respuesta explícita (o implícitamente) a estas cuestiones. Veamos.

## I

La investigación delimita el periodo objeto de estudio teniendo en cuenta que en 1892 se cristalizan las reformas educativas del gobierno conservador que “convirtieron a la filosofía en una carrera independiente bajo el modelo propuesto por el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario” (López 2018 24) e hicieron de la filosofía un puente entre la vida escolar y la educación superior; y 1910, porque en esa fecha se conmemora el primer Centenario de la Independencia, evento que dio lugar a una gran cantidad de escritos que evaluaban nuestra vida republicana. En este periodo apareció el libro *Idola Fori* de Carlos Arturo Torres, de gran importancia para la investigación de López Jiménez, tal como se menciona en el tercer capítulo de su libro.

Desde luego, la delimitación temporal, 1892-1910, implica un “recorte pragmático” que hace manejable el material objeto de estudio que, en este caso, son *textos* concretos, publicados en esa época, especialmente, en Bogotá. Es preciso aclarar que la investigación de López no se trata de la historia de un *proceso*, de la historia de la constitución de un *campo intelectual* o de una historia de las disciplinas; tampoco es una *historia de las ideas* en Colombia durante ese periodo. El trabajo “resulta más cercano a los objetivos” de “*Las palabras y las cosas* de Michel Foucault” (López 2018 40), con el cual presenta “coincidencias”, y del cual se aparta en torno a la noción de “*episteme*” (cf. *id.* 45).

El profesor López no pretende explicar la producción filosófica de este periodo de la Hegemonía Conservadora acudiendo a los contextos, los cambios políticos, la Guerra de los Mil Días, las tensiones partidistas entre liberales y conservadores, las disputas religiosas, la naciente presencia de ideas socialistas; tampoco como producto de la recepción deficiente o no del pensamiento europeo, etcétera. Si bien menciona estos contextos y cree que hay alguna relación entre ellos y la producción filosófica, considera que *no la explica totalmente*. Por ejemplo, el *contexto* no implica, de suyo, la posibilidad de comprender un texto.

Lo que él pretende dilucidar con su estudio histórico-crítico son las “Reglas históricas de un modo de escribir”, las “condiciones históricas de la práctica de la escritura filosófica” o el “ejercicio de escritura mismo” (López 2018 57). Para el logro de este objetivo, es importante lo que él llama “*mínimo textual*” (*id.* 93), concepto que denota las “exigencias y limitaciones”, “procedimientos técnicos propios de la escritura filosófica durante las postrimerías del siglo XIX y el despunte del siglo XX” (*id.* 36). El nuevo acercamiento permite ver, por ejemplo, que dentro de

esas reglas de la escritura había una necesidad de citar a ciertos autores, mientras que el “uso incipiente o no de un aparato crítico, calidad gramatical, estructura lógica, temas que resultaban relevantes” (*id.* 90). Igualmente, los *objetos textuales* (documentos, manuscritos, libros, artículos) tenían tres exigencias: “objetividad, veracidad y perennidad”: “La objetividad fue garantizada por la recolección de datos empíricos, la veracidad por la correcta aplicación de un método, y la perennidad por la posibilidad de una acumulación sostenida de conocimiento” (López 2018 226). Es decir, existían condiciones que permitían calificar un *objeto textual* de “verdadero”, “correcto”, “más adecuado” o “que merece mayor atención” (*ibid.*).

Esto quiere decir que hubo “temas, problemas, *modos de valorar y argumentar* que permitieron el intercambio amistoso o polémico entre escritores que reconocen su producción y la de sus contemporáneos como escritos filosóficos, como buenos o malos escritos filosóficos” (López 2018 36).

La investigación estudia estas relaciones y *cómo funcionaba* este campo común de la escritura en general y de la escritura filosófica en particular. Ese mínimo textual ayuda a “explicar por qué un documento se publicó, circuló, se promovió a través de la recomendación o el rechazo, [...] se lo respaldó u objetó, [...] *sin limitar estas respuestas a los compromisos religiosos, económicos e ideológicos de su autor*” (López 2018 36, énfasis agregado). Para tal acercamiento se crearon categorías de análisis como “objetos textuales” y “comunidades efectivas” (partidistas, religiosas, intelectuales). Esos textos se escribieron, también, bajo un terreno común: el de una filosofía de la historia que presupone el avance del conocimiento y su utilidad para la *nación*, la cual es supuesta o vista como proyecto en construcción.

## II

Ahora, ¿cuál es la diferencia de estas investigaciones con las historias de la filosofía colombiana ya existentes, entre ellas, los *Ensayos filosóficos* (cf. Sierra), “La filosofía latinoamericana” (cf. Marquínez 2001), *La filosofía en Colombia. Modernidad y conflicto* (cf. Rodríguez), *Pioneros de la filosofía moderna en Colombia (siglo xx)* (cf. Ortiz y Gil), *Colombia: la modernidad postergada* (cf. Jaramillo), *Estudios sobre el pensamiento colombiano* (cf. Pachón 2011), ¿entre otros?

López argumenta de manera seria que las historias de la filosofía en Colombia del siglo pasado operaron bajo lo que llama el “marco de referencia de la Modernidad” (2018 60). Es decir, aquí la *Modernidad* opera como criterio normativo que ha condicionado la lectura del pensamiento producido durante la llamada Hegemonía Conservadora. Desde este punto de vista, la obra de Miguel Antonio Caro o Rafael

María Carrasquilla, para mencionar dos ilustres ejemplos, aparece como pensamiento premoderno, prefilosófico, tradicionalista, conservador. Aparece como un pensamiento deficitario frente a las características de lo que la *narrativa moderna* impone como criterios válidos para calificar una obra de estrictamente filosófica. Acudir a la Modernidad implica, también para el historiador, “la toma de partido, consciente o no, por algunas de las facciones en pugna durante los procesos que se estudian” (*id.* 69), aunque López considera que esta toma de partido no le corresponde. Esta operación, donde la Modernidad opera en retrospectiva, ha permitido relacionar inexactamente el desarrollo filosófico con el liberalismo y su atraso con el conservatismo.

Esto implica que el relato construido por pensadores como Rafael Carrillo, Danilo Cruz Vélez, Rubén Sierra Mejía, Rafael Gutiérrez Girardot (en realidad superficialmente tratado en la investigación), Guillermo Hoyos Vásquez, Rubén Jaramillo, y repetidas por los historiadores de la filosofía, justifican su propia posición como filósofos, lo que genera una ruptura con el pasado, al mostrar que la filosofía moderna empieza con sus propias obras. La narrativa de la modernidad filosófica en Colombia aparece como un *relato fundacional* de la disciplina entre nosotros; una narrativa que, *anacrónicamente*, juzga el pasado desde sus propias reglas, criterios y principios.

Hay que decir que los efectos de esta operación son múltiples: a) muestra la producción filosófica anterior como la prehistoria del oficio filosófico; b) contribuye a ocultar las obras filosóficas previas a los años treinta del siglo xx; c) muestra como exóticas o excepcionales obras como las de Vargas Vila, Fernando González Ochoa, Carlos Arturo Torres, entre otros; d) impide un acercamiento desprejuiciado, directo, que se fije en la lógica interna, la estructura y los *contenidos* de los textos mismos; e) permite calificar de *atrasada*, inmadura, poco seria y rigurosa, la producción filosófica colombiana anterior a los años treinta y cuarenta, al compararla con la producción europea o de ciertos países latinoamericanos; f) asocia el nacimiento de la filosofía moderna en Colombia con el regreso del liberalismo al poder, a partir del gobierno de Enrique Olaya Herrera. Y g) finalmente, implica una *falta de sentido*

---

1 Desde los presupuestos epistemológicos usados por López, no sería posible que estos autores fueran leídos como flores silvestres exóticas, pues pertenecen al terreno común de la escritura descrita, ya que participan de las reglas de escritura aceptadas, o las controvierten, lo cual es una forma de diálogo; tratan temas de relevancia para las “comunidades efectivas” y se encuentran en el mismo universo espiritual, lo cual les permite participar de la agenda pública de la época. Puede que estén en la otra orilla ideológica, lo cual no es importante en lo que intenta hacer López, pues justamente esto no explica ni ayuda a comprender los “objetos textuales”. Lo que interesa es que forman parte, a su manera, de esas “redes intelectuales” (*cf.* Collins).

*histórico*, pues impide ver las reglas específicas de la escritura filosófica durante la Hegemonía Conservadora, a la vez que es ciega frente a sus propias prácticas y reglas.

Desde luego, estas operaciones (y otras que a continuación mencionaré), producto de leer la Hegemonía Conservadora bajo el marco de referencia de la Modernidad, están posibilitadas, también, por el uso de categorías como *normalización y secularización*, asociadas a la de modernidad. Como es sabido, en la filosofía latinoamericana y colombiana por normalización se entiende, siguiendo al filósofo argentino Francisco Romero (cf. 1993 66-74), la *profesionalización de la filosofía*, la fundación de facultades laicas, creación de revistas, editoriales, realización de congresos y simposios, proyectos intelectuales comunes; una mayor preparación docente, una adecuada lectura de los clásicos de la filosofía en su propia lengua, el ingreso de la filosofía alemana, etc. En Colombia, esta normalización aparece materializada en la creación del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en 1946, o la fundación de la revista *Ideas y Valores* de esa misma institución. Estos cambios operados, según los filósofos e historiadores de la filosofía mencionados, en los años treinta y cuarenta del siglo pasado, permitieron que la filosofía hiciera parte del cauce normal de la cultura y que tuviera una presencia reconocida en el espacio social y cultural.

Ahora bien, esta lectura desconoce, según López, que ya en el siglo XIX existían unas condiciones materiales, sociales y técnicas para la filosofía: la disciplina era parte del proceso educativo, también circulaba por fuera del espacio escolar o la instrucción pública; se disputaba, se debatía, se publicaba; la filosofía aparecía en los periódicos; se hacían reseñas y existía un *conjunto de códigos*, por decirlo así, y de reglas de la escritura filosófica misma, que permitían decir qué merecía o no *llamarse filosofía*; existían criterios epistemológicos mínimos, por ejemplo, se valoraba “el uso de datos empíricos en la producción del conocimiento” (López 2018 228). Por eso, López concluye que no es cierto que las condiciones materiales para la filosofía solo se hayan dado hacia 1930, sino que estas ya se encontraban presentes por lo menos sesenta años antes de que los filósofos normalizadores del siglo XX las proclamaran. Tampoco es cierto que la producción filosófica de finales del siglo XIX y comienzos del XX careciera de valor, para comprobarlo, basta ir a los textos mismos y mirar la caladura del tipo de discusiones epistemológicas que se daban.

¿Cuáles son los logros y los aportes de esta investigación? El trabajo del profesor López tiene una claridad metodológica que *logra cuestionar una lectura generalizada* entre los historiadores de la filosofía en el país. La producción filosófica de La Regeneración es leída mayoritariamente como oscurantista, resultado de un periodo donde la educación estaba

bajo el control de la Iglesia y el Estado; donde la presencia del neotomismo de Lovaina o de Jaime Balmes, sumada a la censura y las disputas partidistas, reproducían un tradicionalismo que impedía la modernización del país. Esa narrativa, que contiene elementos de verdad, tuvo un efecto negativo: permitió borrar de un plumazo la producción filosófica, e impidió leerla y valorarla de acuerdo con sus propias lógicas, contenidos, temas, debates epistemológicos, etc. Esa lectura ocultó la tradición filosófica anterior a 1930, en desmedro de los textos de la época. En este punto, López tiene razón, pues quien se acerque sin prejuicios a los *Estudios sobre el utilitarismo* de Miguel Antonio Caro o a algunos textos de Marco Fidel Suárez, puede comprobar la hondura de las discusiones filosóficas que contienen.

Igualmente, la investigación permite cuestionar la narrativa hegemónica sobre la modernidad filosófica en Colombia y el proceso de normalización de la filosofía, pues ausculta sus cegueras y evidencia que, más que una ruptura radical con el pasado, se encuentra una continuidad con el periodo anterior a 1930. Este punto merece ser matizado, como veremos.

### III

Con todos sus méritos, creo que la investigación deja entrever varios problemas. El primero de ellos es que juzga a autores como Rafael Carrillo, Danilo Cruz Vélez, Guillermo Hoyos Vásquez, Rubén Sierra Mejía, entre otros, de haber pasado por alto la *historicidad de la escritura* en el periodo de la Hegemonía Conservadora. Es como endilgarles el no haber usado las herramientas de Foucault para su lectura del pasado, con el agravante de que esos enfoques metodológicos, entre ellos el de Roger Chartier, se empezaron a utilizar en Colombia a finales del siglo xx. Esto implica enrostrarles a esos autores una *falta de sentido histórico*. Sin embargo, los normalizadores mismos siempre fueron muy conscientes de que filosofía hubo en Colombia desde la época colonial, y no siempre acusaron a esa filosofía como atrasada o mera copia de la europea. La lectura de la obra de Martínez de Ripalda, realizada por Germán Marquínez Argote, caso citado por el propio López, es muestra de ello (cf. 1998).

En este sentido, López pasa por alto la investigación de Daniel Herrera Restrepo, quien en sus estudios sobre la filosofía en Colombia también acogió la narrativa que critica López. Sin embargo, en su estudio *El pensamiento filosófico de José Félix de Restrepo*, publicado por la Biblioteca Colombiana de Filosofía de la Universidad Santo Tomás, Herrera mostró cómo este pensador, ya en los siglos xviii y xix y en medio de las disputas por la reforma de la educación colonial, avanzó hacia una filosofía secularizada (cf. Herrera 2006). De tal manera que

no se puede generalizar esta afirmación de López: “la actividad filosófica precedente a la de normalización no tendió a la secularización de la sociedad” (López 2018 74), pues no es un punto de vista que compartan todos los filósofos colombianos del siglo xx que se han preocupado por nuestro devenir filosófico. De ese proceso, evidentemente, hubo atisbos en siglos pasados.

Igualmente, López deja por fuera un texto de Rafael Gutiérrez Girardot titulado: “Carlos Arturo Torres y el pensamiento contemporáneo”, que le hubiera proporcionado elementos para la valoración de *Idola Fori*, tal como López la presenta en el tercer capítulo Gutiérrez llega a decir que la obra del boyacense es “la primera formulación de un pensamiento coherentemente ilustrado” (Gutiérrez 27), a la vez que “no cabrá negar la anticipada modernidad de la obra filosófica de Carlos Arturo Torres” (*id.* 28). Estas afirmaciones pueden, por paradójico que parezca, cuestionar, pero también corroborar la tesis de la investigación de López. Refutarla, porque muestra que no todos los pensadores que hablaron del proceso de normalización pensaron que *toda* la producción filosófica anterior a 1930 o 1940 era escolástica, católica o conservadora; corroborarla, porque permite, al hablar de la “anticipada modernidad” de Torres, situar a *Idola Fori* bajo el “marco de referencia de la Modernidad”. Hay que tener en cuenta, además, que para los filósofos del siglo xx la filosofía moderna no abarcaba solo el pensamiento contemporáneo (Ortega, Kelsen, Bergson, Husserl, Heidegger, etc.), sino también el pensamiento de Kant, Hegel y Nietzsche, tal como aparece en la obra *Antología filosófica* (cf. Blanco).

En cuanto al *sentido histórico* de filósofos como Guillermo Hoyos, Rubén Sierra Mejía, Danilo Cruz Vélez, etc., hay que decir que efectivamente también tuvieron uno, solo que no *el mismo* deseado por López, pues ellos no partían de la misma metodología o los mismos presupuestos. No habían leído a Foucault (con excepción de Gutiérrez Girardot). Su lectura del pasado está basada en la conocida *historia de las ideas*, metodología fuertemente criticada por Michel Foucault en *La arqueología del saber*, por el mismo Carlos Arturo López Jiménez y por Santiago Castro-Gómez (cf. 2011). La historia de las ideas, a diferencia del método usado por López en la investigación, se fija en los contextos, el proceso de recepción del pensamiento europeo en América, el ingreso de autores y corrientes en los distintos países de América Latina (lo que implica estudios comparativos), su lectura, *su uso* por distintos grupos ideológicos y en periodos históricos, tal como lo ilustró Leopoldo Zea con el positivismo en México. Como ha dicho Leonardo Tovar González en su artículo “La historia de las ideas en América Latina, modelo para desarmar”, esta historia considera que

[l]a repercusión histórica de las doctrinas [...] hace parte de la historia misma de la verdad de las propuestas filosóficas, [...] incluye la consideración sobre sus efectos históricos, pero también propiamente filosóficos, en su contexto europeo de nacimiento, así como en otras latitudes, por ejemplo, en los países latinoamericanos. (González 46)

Esa historia de las ideas, tan fuertemente criticada por los foucaultianos, por lo demás, no siempre considera como deficitaria la producción nuestra frente a su origen europeo o norteamericano, sino que invita a rescatar nuestra propia producción filosófica local, nuestra tradición en sus fuentes, en sus textos. En este último sentido, la cercanía con la invitación que hace López, cuando llama a releer los textos mismos de La Regeneración, sin las arandelas de la lectura de los normalizadores, es más que evidente. Es más, en este sentido, son proyectos confluyentes. Es esto lo que hacen Teresa Houghton Pérez y Gloria Isabel Reyes en su libro *La filosofía en Colombia: bibliografía del siglo XIX*, donde realizan un inventario de la producción de “interés filosófico” de este periodo, alguna de ella no considerada por López, como, por ejemplo, *La filosofía positivista* de Samuel Ramírez (1875-1908). Por lo demás, el texto introductorio de las autoras titulado “Texto e ideología en el siglo XIX” (cf. Houghton y Reyes 17-28), relaciona, para decirlo con terminología de López, “objetos textuales” y “comunidades electivas”, lo cual le hubiera aportado elementos de discusión a *El terreno común de la escritura*.

Agregaría a lo anterior que, a pesar de las críticas que los foucaultianos han realizado a la historia de las ideas, siempre terminan sirviéndose de ella, de tal manera que también les ha servido de guía en la indicación de muchas de las fuentes que ellos terminan usando.

Por otro lado, es interesante el planteamiento de Leonardo Tovar González cuando dice:

tenemos que los cuestionamientos viscerales a la historia de las ideas espetados por Skinner, Pocock, Castro-Gómez, Palti, y si nos apuran incluso Foucault, en realidad controvierten sus propios supuestos metodológicos, en tanto inconsecuentemente buscan enmendarle la plana a los usos efectivos del lenguaje historiográfico efectuados por los historiadores de las ideas que revisan, oponiendo paradójicamente un *antinormativista normativismo al normativismo normativista* que ellos detectan en las historias ideológicas tradicionales. (cf. Tovar 55)

Esto sucede también con la lectura de López Jiménez, cuando intenta absolutizar –tal vez sin ser consciente de ello– su propia metodología. Esta termina apareciendo como el *modelo* de estudio de la historia de nuestro pasado filosófico. Es decir, termina pretendiendo *convertirse en norma*. De ahí que no escapa al normativismo, a la vez que lo rechaza.



Se termina sustituyendo el “marco de referencia de la Modernidad” por la “historicidad de la escritura”. Es lo que Tovar llama acertadamente el “antinormativista normativismo”. Por lo demás, como las metodologías son derivadas siempre de la reflexión, ellas terminan inscritas en cierto horizonte de sentido, ya sea en la descripción de la “imagen fija” de un periodo, dígase 1892-1910, o una filosofía de la historia como la de Leopoldo Zea.

En el prólogo, Santiago Castro-Gómez, que comparte con Foucault la crítica de la historia de las ideas, tal como lo expone en *Crítica de la razón latinoamericana* (cf. 2011), realiza el siguiente cuestionamiento:

conuerdo con la necesidad de rescatar del olvido una serie de obras del siglo XIX que merecen ser estudiadas desde una perspectiva filosófica. Pero no estoy tan seguro de que la estrategia nominalista y la estrategia arqueológica sean el camino indicado para ello. No me queda claro de qué manera el libro puede escapar a los dilemas del historicismo y el nominalismo en los que quedaron atrapados los estudios arqueológicos del propio Michel Foucault. Quisiera formularlo de la siguiente manera: recurrir a la episteme de una época histórica cualquiera para evaluar *desde ahí* sus propias producciones intelectuales no deja de ser una movida peligrosa, porque nos deja sin *criterios normativos* para ejercer una crítica de las prácticas vigentes en esa época. (Castro-Gómez 2018 15-16)

Este prólogo es el de un Castro-Gómez que ha “superado a Foucault”, por decirlo así, y que ahora, a diferencia de su etapa anterior, más coqueta con el posmodernismo, valora los criterios normativos, pues su ausencia, en el caso de la investigación de López, puede ser un error, “tanto desde el punto de vista investigativo como desde el político” (*id.* 16). Por eso, no deja de ser curioso que el prologuista acepte y acoja los resultados y los logros de la investigación de López, a la vez que termina cuestionando *la pretendida ausencia de criterios normativos*. Ahora, como sugerí arriba: no es que tales criterios normativos estén ausentes, lo que sucede es que el investigador no es consciente de ellos, y por eso convierte su análisis descriptivo de su “metáfora geológica” (López 2018 251), el *terreno* común de la escritura, su pedazo recortado de pasado (1892-1910), por decirlo así, en norma para la investigación de otros periodos históricos, lo cual, según el investigador, puede aportar a otras historias profesionales, como “la historia cultural, la de los intelectuales, la de los conceptos, la de la política, la literatura” (*id.* 289).

Un segundo cúmulo de desaciertos de la investigación de López tienen que ver con las siguientes afirmaciones: a) “se han excluido de la historia de la filosofía las obras de Fernando González y Nicolás Gómez Dávila” (López 2018 71); b) “sintéticamente, se puede decir que el libro de Jaramillo Uribe [se refiere a *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*]

es una historia de la recepción del liberalismo en Colombia” (*id.* 280); y c) su llamado a que, “quizá debemos” prescindir de las “tradiciones intelectuales en historia o filosofía”, debido a que se “han convertido en un lastre” (*id.* 48).

La primera afirmación no es cierta. En el caso de Fernando González, este ya aparece en *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*, en un escrito de Germán Marquínez Argote y Eudoro Rodríguez, cuya primera edición data de 1988. Por lo demás, el propio Marquínez argumentó en favor de la defensa del estatus auténticamente filosófico de la obra de González, entre otras cosas, porque en ella había un conjunto de categorías como vida, personalidad, egoencia, vanidad, cultura, etc., que le daban coherencia (*cf.* 1987 167-175). Igualmente, en mi artículo “El pensamiento político de Fernando González Ochoa: del rastacuerismo a la autoexpresión del individuo”, es tratado como un filósofo más de nuestra tradición (*cf.* Pachón 2015a); igual tratamiento le he dado en el texto “Fernando González Ochoa, 50 años después” (*cf.* Pachón 2014). Aclaro que en mi libro *Estudios sobre el pensamiento colombiano*, el pensador de Envigado es apenas mencionado y de manera más bien negativa (*cf.* Pachón 2011).

Nicolás Gómez Dávila, por su parte, ya aparece tratado en mi libro de 2011, donde reproduzco un artículo de 2007. En este texto explico su crítica a la democracia, a la Modernidad, al marxismo y su reaccionarismo (*cf.* Pachón 2007). Allí lo considero un exiliado de la Modernidad, no porque lo juzgue desde el marco de referencia de esta, sino porque así se siente el propio Gómez Dávila cuando se autocalifica como “un campesino medieval indignado” (Gómez 168). Este es un descuido (involuntario) de López, pues él dedicó una reseña a mi libro (*cf.* López 2012b), que también es referenciado en *El terreno común de la escritura* (*cf.* Castro-Gómez 2018).

En cuanto a la segunda afirmación, debe tratarse de otro lapsus: no es posible considerar *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* de Jaime Jaramillo Uribe como una historia de la recepción del liberalismo en Colombia, de la manera tan tajante como se dice en el libro. En el libro se trata, también, el pensamiento de Miguel Antonio Caro, José Eusebio Caro, Sergio Arboleda, Marco Fidel Suárez y Rafael María Carrasquilla, insignes representantes del pensamiento conservador. Aborda, igualmente, influencias del pensamiento conservador europeo en Colombia. Lo que dice Jaramillo Uribe es (y a modo de excusa) la “importancia concedida al tema del liberalismo en la parte correspondiente a la idea del Estado” (Jaramillo Uribe 13), *idea liberal del Estado* preponderante en el siglo XIX. Con todo, el autor no olvida que lo que busca es “un intento de comprensión de la vida espiritual colombiana durante el siglo XIX” y de la acción de las ideas “sobre la vida y las instituciones de una

nación” (*id.* 14). De tal manera que su empresa es mucho más abarcadora. Es más, también se ocupa de un pensador como Manuel María Madieto, el cual está entre “Saint-Simon y Proudhon” (*cf. id.* 239), muy alejado de la adscripción ideológica a los dos partidos tradicionales.

En cuanto a la tercera cuestión: ¿deberíamos prescindir de las tradiciones intelectuales en historia o filosofía? ¿Se han convertido, en realidad, en un lastre? No lo creo. Pienso que toda tradición es un subsuelo intelectual (para usar también una *metáfora geológica*) que no es monolítico, es variable, se transforma, se enriquece y se empobrece con cada nueva mirada, con cada nueva epistemología y metodología con que nos acerquemos a ella. El problema es considerar que las tradiciones están dadas de una vez por todas, y que olvidemos, más bien, que estas pueden ser cuestionadas, reconstruidas, criticadas, ampliadas, etc. Tenemos, en fin, una relación dinámica con la tradición y con el pasado, y este, querámoslo o no, se constituye en ese subsuelo en el cual podemos pararnos para partir hacia o construir nuevos horizontes; por lo demás, la tradición tiene un gran valor para comprender la producción filosófica presente, al punto que no hay creación filosófica sin diálogo, discusión, refutación, etc., con la tradición filosófica misma, ya que no partimos nunca de la nada, del vacío. Así, pues, lo que hay que tener en cuenta es que estas tradiciones se renuevan más frecuentemente de lo que pensamos: no están marmolizadas.

Por último, me parece que lo que ocurre entre los años treinta y cuarenta del siglo xx, que López considera una *continuidad y no una ruptura* con el pasado filosófico de La Regeneración (esto a pesar de que él dice no describir un *proceso*, puede ser visto como un cambio cuantitativo que deviene en cualitativo). Así lo testimonian los filósofos de esa época, partícipes de esos cambios, que sí sintieron un nuevo clima, mejores condiciones, más libertad para la crítica, que la que había en el periodo anterior, donde, a su parecer, había más control, más dogmatismo e intransigencia ideológica. No olvidemos que el libro *Viaje a pie* de Fernando González, de 1929, fue censurado por la Iglesia. Tal vez lo que se produjo en estas décadas, además de los nuevos valores que acertadamente pone de presente López, es una transformación paulatina, tal vez mínima, de esas reglas de escritura.

En conclusión, la investigación del profesor Carlos Arturo López Jiménez, de la Universidad Javeriana, debe convertirse en un referente obligado para los historiadores de la filosofía en Colombia, pues muchos hemos caído en las miopías que él denuncia y señala. La razón es sencilla: su libro evidencia la manera como una narrativa hegemónica (aunque con sus excepciones, como mostré) ha favorecido despachar de manera olímpica y fácil la literatura filosófica de la llamada Hegemonía Conservadora o de La Regeneración (1886-1930, aproximadamente),

aspecto sobre el que llamó la atención Guillermo Hoyos en sus últimos días, cuando pedía tomarse en serio ese periodo filosófico.

En palabras de López:

en concreto para la historia de Colombia, esta investigación invita a leer y releer unos textos olvidados y reducidos a dimensiones muy estrechas. Sobre todo, aquí se muestra que no se puede hacer una historia de la producción de conocimiento en Colombia teniendo como claves únicas de interpretación historias culturales o foráneas, o condiciones contextuales. Por eso se debe recurrir al espectro de lo textual: un espectro que en su dimensión histórica contiene unas exigencias epistemológicas cambiantes y también unos intereses y valores que la circulación de impresos impone tanto a quienes publican como a los objetos de escritura. (López 2018 290)

Estas indicaciones son importantes. Sin embargo, creemos que en una historia de la filosofía en Colombia no se deben dejar de lado los aportes de la historia de las ideas, la historia social de la filosofía (*cf.* Pachón 2015b), los aportes de Randal Collins, la historia cultural, etc., que pueden, de manera conjunta, y no excluyente, ofrecer una visión más rica de nuestro pasado y presente filosóficos. Cada metodología tiene sus propias virtudes y, tal vez, en una investigación debamos ser más abiertos, más correctamente y armónicamente eclécticos (en el sentido no peyorativo del término), y aprovechar las fortalezas que estas nos ofrecen.

## Bibliografía

- Blanco, J. E. *Antología filosófica*. Comp. Manuel Guillermo Rodríguez. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2013.
- Castro-Gómez, S. *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- Castro-Gómez, S. Prólogo. *El terreno común de la escritura. Una historia de la producción filosófica en Colombia 1892-1910*. Por Carlos Arturo López Jiménez. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018. 1-16
- Collins, R. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Changes*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Gómez, N. *Escolios a un texto implícito. Selección*. Bogotá: Villegas Editores, 2001.
- Gutiérrez, R. "Carlos Arturo Torres y el pensamiento contemporáneo." *Revista Aquelarre* 8.4 (2005): 27-28.
- Herrera, D. *El pensamiento filosófico de José Félix de Restrepo*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2006.
- Houghton, T., y Reyes, G. *La filosofía en Colombia: bibliografía del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2011.

- Jaramillo Uribe, J. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Planeta, 1996.
- Jaramillo, R. *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Argumentos, 2ª edición, 1998.
- López, C. A. "Miguel Antonio Caro y el acto de escribir." *Introducción a Miguel Antonio Caro*. Ed. Manuel Domínguez Miranda. Bogotá: Instituto Pensar; Instituto Caro y Cuervo, 2008. 1-156.
- López, C. A. "Normalización de la filosofía y filosofía latinoamericana en Colombia. Vivencia de un proceso." *Universitas Philosophica* 58.29 (2012a): 309-327.
- López, C. A. "Res. de *Estudios sobre el pensamiento colombiano*, por Damián Pachón Soto". *Revista Memoria y sociedad* 16.33 (2012b): 256-249.
- Marquínez, G. *Sobre filosofía española y latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1987.
- Marquínez, G. "La filosofía latinoamericana." *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. Bogotá: El Búho, 2001. 423-450.
- Marquínez, G. *Los principios de la intelección humana en el M. Javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1998.
- Ortiz, H., y Gil, A. *Pioneros de la filosofía moderna en Colombia (siglo XX)*. Bogotá: Ibáñez, 2008.
- Pachón, D. "Nicolás Gómez Dávila, un exiliado de la Modernidad." *Cuadernos de filosofía latinoamericana* 28.96 (2007): 23-42.
- Pachón, D. *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Bogotá: Desde Abajo, 2001.
- Pachón, D. "Fernando González Ochoa, 50 años después." *Le Monde Diplomatique. Edición Colombia*. Bogotá: 16 Septiembre 2014: 36-37. Impreso.
- Pachón, D. "El pensamiento político de Fernando González Ochoa: del rastacuerismo a la autoexpresión del individuo." *Revista Ciencia Política* 10.20 (2015a): 151-175.
- Pachón, D. "Hacia una historia social de la filosofía. Preludios a un programa de investigación." *Revista Praxis Filosófica* 41. (2015b): 113-124.
- Romero, F. "Sobre la filosofía en Iberoamérica." *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Ed. Germán Marquínez Argote. Bogotá: El Búho, 1993. 66-74.
- Sierra, R. *Ensayos filosóficos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1978.
- Tovar, L. "La historia de las ideas en América Latina, modelo para desarmar." *Investigaciones en filosofía y cultura en América Latina*. Eds. Gloria Isabel Reyes y Leonardo Tovar González. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2017. 41-58.