



**Formas del pensamiento filosófico en Colombia: una lectura —en perspectiva latinoamericana— de la obra ensayística y poética de José Manuel Arango**

Sebastián Pérez Marín

Para optar por al título de Magister en Estudios Latinoamericanos

Asesor

Juan Fernando García Castro, Doctor en Filosofía

Universidad Pontificia Bolivariana

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Maestría en Estudios Latinoamericanos

Medellín

2025

El contenido de este documento no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o en cualquiera otra universidad.

*“Bueno, sí.*

*Uno es de alguna parte.*

*Además estoy convencido de que uno debe ser de alguna parte, de que hay que tener raíces”*

*José Manuel Arango*

(En entrevista

con Piedad Bonnet)

---

## Tabla de contenido

Resumen .....	5
Abstrac .....	6
Introducción .....	7
Capítulo 1 .....	15
Algunas consideraciones histórico-críticas sobre la filosofía en Colombia .....	15
Historia de la filosofía en Colombia 1917: Un primer intento de periodización desde el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario .....	16
Entre Edad Media, Modernidad e Ilustración .....	20
Presencia de la filosofía en la nueva República .....	25
Proceso de normalización-profesionalización de la filosofía en Colombia 1946: Del canon confesional a la instauración del canon laico .....	28
Normalización en Colombia: ¿Imposición de una imagen de mundo? .....	31
Hacia la deconstrucción del mito de la normalización .....	32
Capítulo 2 .....	36
José Manuel Arango y la búsqueda de formas otras de entender el mundo .....	36
La obra de Arango y el mundo académico .....	37
José Manuel Arango y la filosofía .....	40
Arango en el marco de la normalización: La nueva lógica y la desconfianza de la razón (tradicional) .....	41
Poesía y filosofía .....	44
JMA y la filosofía del lenguaje .....	52
Transfiguración poética de los supuestos lógicos .....	59
Conclusiones .....	65
Referencias bibliográficas .....	69

### Resumen

Durante las últimas dos décadas del presente siglo, ha (re)surgido cierto interés por comprender el devenir intelectual colombiano desde algunas dinámicas históricas asociadas con el ejercicio de la filosofía. Este interés, que no podría denominarse aún como una tendencia o una práctica normalizada, ha puesto dos puntos importantes de debate sobre la mesa. Por un lado, se ha encargado de mostrar cómo el carácter de *lo filosófico* en el país obedece a discursos hegemónicos provenientes desde los centros universitarios que, con ligeros cambios, conservan una misma forma de ver y entender las formas válidas de producción del conocimiento; y, por otro, ha dado lugar a un ejercicio de recuperación intelectual de voces, autores y corrientes —esto es, formas de producción del pensamiento— que, o bien no eran tomadas en cuenta o se excluían deliberadamente del campo de “lo filosófico”. En este escenario de recuperación intelectual, la presente propuesta explora la obra del escritor colombiano José Manuel Arango, pues si bien su faceta poética ha sido motivo de cuidados comentarios y estudios, su faceta como filósofo profesional, que se desarrolla en el marco de la normalización filosófica en Colombia y está vinculada directamente con los centros universitarios, no se ha abordado totalmente. Así pues, en un primer momento, se hace una reconstrucción amplia del contexto de producción filosófica en Colombia que, de manera no enciclopédica, se remonta hasta la colonia y termina en la segunda mitad del siglo XX para, en un segundo momento, abordar con detalle la obra de José Manuel Arango a partir de su producción ensayística e ir vinculando de manera paulatina su producción poética, con el propósito de vislumbrar lo que a lo largo del trabajo se denominó como *proyecto filosófico* del autor, el cual, indiscutiblemente, redunda con las búsquedas identitarias latinoamericanas y ayuda a entender el ejercicio profesional de la filosofía en Colombia a partir de la conjunción armónica de diferentes formas de estructuración del pensamiento.

*Palabras clave:* Filosofía latinoamericana, filosofía colombiana, pensamiento latinoamericano, José Manuel Arango.

### Abstrac

Over the last two decades of this century, a certain interest in comprehending the trajectory of Colombian intellectual thought through some historical dynamics associated with the practice of philosophy has re-emerged. This interest, which cannot yet be characterized as a trend or a normalized practice, has introduced two significant points of debate. On the one hand, it has revealed how the nature of *the philosophical* in Colombia adheres to hegemonic discourses originating from university institutions that, with minor variations, maintain a consistent perspective on valid forms of knowledge production. On the other hand, it has facilitated the intellectual recovery of voices, authors, and currents—i.e., forms of thought production—that were either previously overlooked or deliberately excluded from the realm of "the philosophical." Within this context of intellectual recovery, the present proposal explores the work of Colombian writer José Manuel Arango. While his poetic facet has been the subject of meticulous commentary and study, his role as a professional philosopher, developed within the framework of philosophical normalization in Colombia and directly linked to university institutions, has not been thoroughly addressed. Therefore, this study first undertakes a comprehensive, yet non-encyclopedic, reconstruction of the context of philosophical production in Colombia, tracing its origins from the colonial period to the second half of the 20th century. Subsequently, it meticulously examines José Manuel Arango's work through his essayistic production, gradually integrating his poetic output, with the intention of elucidating what is termed throughout this work as the author's *philosophical project*. This *project*, undeniably, resonates with Latin American identity quests and contributes to an understanding of the professional practice of philosophy in Colombia through the harmonious conjunction of diverse modes of structuring thought.

*Keywords:* Latin American philosophy, Colombian philosophy, Latin American thought, José Manuel Arango.

## Introducción

Hacia finales de la década de 1990 en *¿quién necesita “identidad”?* el intelectual jamaicano Stuart Hall llama la atención sobre la manera en que parecemos condenados a volver sobre algunos conceptos que, aunque sean sometidos a procesos de destotalización o deconstrucción cargados de una clara intención de “borradura”, no tenemos “más remedio que seguir pensando con ellos” al no encontrar “otros ... enteramente diferentes que puedan reemplazarlos” (Hall, 2003, 13). Esto, trae consigo la necesidad, nos dice Hall citando a Derrida, de “pensar en el límite, pensar en el intervalo”, un ejercicio de doble escritura donde consideramos “ideas que no pueden pensarse a la vieja usanza, pero sin las cuales ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (Hall, 2003,14). Dentro de esta particular especie de conceptos que “funcionan bajo borradura” se encuentran las dos ideas clave que atraviesan este trabajo; por un lado, esta —ya referenciada por Hall— la noción de identidad y, por otro, la idea de filosofía.

Una mirada rápida por el devenir intelectual latinoamericano nos deja ver como este se ha constituido —en buena medida— a partir de la pregunta por la identidad, entendida como la búsqueda de esas características que en cada aspecto del ser social marcan un rasgo definitorio en relación con otras tradiciones; ello, con el objetivo de encontrar herramientas más o menos claras para entender, pensar y actuar desde la particularidad de los contextos latinoamericanos. En el campo de las ciencias sociales y las humanidades, en general, esta búsqueda ha derivado, de manera interesante, en una suerte de eclecticismo metodológico donde, como lo muestra D. Mato (2003), la región —y con ella su tradición intelectual— tiene que pensarse desde y entre las fronteras de las lógicas más estrictas de división disciplinar del conocimiento humano, tanto a nivel de contenidos específicos como de metodologías, lo cual ha propiciado un constante ejercicio de

entrecruzamiento entre formas diferentes del contar que terminan siendo las formas mismas del *ser*.

Desde los paradigmas lógicos modernos, uno de los principales problemas que tenemos a la hora de preguntarnos por una tradición intelectual “propia” en América Latina se ha vinculado con el asunto de la forma, es decir, de la manera como se ha construido y preservado el pensamiento en la región, lo que ha derivado en apasionadas discusiones que han sentado posiciones contrarias al respecto que van desde la vehemente negación a la apasionada afirmación. Así pues, encontramos una amplia tradición que niega la aplicación de conceptos como los de filosofía al conjunto de categorizaciones que se han hecho desde la región; citando, como caso paradigmático, al intelectual peruano Augusto Salazar Bondy (1968) “dicho concepto [el de filosofía] ha carecido de autenticidad y se ha limitado a repetir las estructuras conceptuales heredadas desde la colonia” (117). Es decir, según esta línea interpretativa, los intereses, debates y formas de conceptualización del mundo que se han dado desde Latinoamérica, en particular, no son más que la reproducción de pensamientos escolásticos, modernos, ilustrados, naturalistas, marxistas y fenomenológicos propios de las imágenes de mundo europeas.

Por otro lado, y a partir de la ampliación de los conceptos de filosofía y tradición intelectual, autores como Leopoldo Zea (1969) —en contestación directa a Salazar Bondy— reivindican la originalidad del pensamiento latinoamericano tomando como punto de partida la particularidad del contexto en el que se produce, dando como resultado un producto nuevo. La consideración de este(os) contexto(s) ha motivado la convicción de propiciar giros metodológicos que busquen *formas otras* (Mignolo, 2005) ubicadas —en muchas ocasiones— más allá del paradigma letrado y reconozcan aspectos como la imagen o las prácticas culturales en general (Rivera, 2015) como forma objetiva de recolección de significantes que llevan a constituir estructuras epistémicas

propias (De Sousa, 2009). Es, entonces, casi una necesidad la apuesta por cierta in-disciplinariedad (Arias, 2013) capaz de traspasar constantemente las fronteras (Mato, 2003) de los campos especializados de investigación en pro de un mutuo enriquecimiento metodológico y conceptual permitiendo visibilizar las particularidades de Latinoamérica en el/los proceso/s de producción del conocimiento. Para Mabel Moraña (2018) estas producciones de pensamiento desde la región asumen cuatro características fundamentales, recogidas en lo que la autora uruguaya llama las *cuatro “i”*:

... interrupción de los discursos dominantes, integración de saberes locales, intervención de categorías de análisis ya establecidas para modificarlas de acuerdo a necesidades y horizontes específicos e interpelación conceptual e ideológica, es decir, utilización del análisis crítico como estrategia para la activación de formas emancipadoras y descolonizadoras de conciencia social. (185)

Es importante advertir que estas propuestas, que se entienden desde una perspectiva crítica, no implican una eliminación de los campos disciplinares específicos, sino que plantean un diálogo en favor de lecturas/análisis inter y trans-disciplinares de un mismo fenómeno. En este sentido, el profesor argentino Horacio Cerutti encuentra útil el volver a conceptos como los de filosofía para pensar las particularidades de la producción intelectual de la región. Así, bajo la propuesta de pensamiento filosófico *Nuestroamericano* —anclado en la propuesta de 1891 del cubano José Martí— se ocupa de abordar distintas formas del *ser, estar, hacer y pensar* a lo largo de lo que hoy denominamos Latinoamérica:

El proceso de constitución de un pensamiento filosófico en lo que conviene denominar como Nuestra América no fue sencillo. Tiene antecedentes que remontan mucho más atrás ... y se remiten a procesos anteriores a la llegada de los europeos a estas tierras a finales

del siglo XV ... [C]onceptualizar y re-conceptualizar aparecen siempre como ingredientes de los procesos históricos en los cuales los humanos se desenvuelven. Buscarle, encontrarle y/o darle u otorgare sentido a lo que se hace, padece, soporta o pretende es lo que ha constituido labor específica de lo conocido desde el mundo de la Grecia clásica como filosofía. Absurdo sería, aunque así se lo ha pretendido frecuentemente, procurar atribuirle esa función sólo al mundo greco-latino-germánico-anglosajón. (Cerutti, 2011, 8)

De este modo, el quehacer filosófico en la región se remontaría a tiempos anteriores a la colonia y se vería nutrido por la multiplicidad de sujetos que llegan al territorio, creando una amplia gama de filosofías que van desde las imágenes particulares de mundo de cada grupo étnico hasta las que se forman a partir del contacto de pueblos de diversa procedencia. En esta ampliación de la perspectiva de la filosofía que, para evitar perderse en las periferias de la discusión, José Gaos —citado por Cerutti (2011)— prefiere nombrar solo con la categoría de *pensamiento*, hay nuevamente un énfasis en la idea de *forma*, entendida no solo como estructura rígida predeterminada sino, en su sentido más aristotélico, como parte integral de la esencia del fenómeno perceptible. Por tanto, la reflexión filosófica inevitablemente se ve nutrida por distintas maneras del contar, del establecer reflexiones sobre la realidad y crear representaciones del mundo particular que se habitan (Ricoeur, 2002, 36). Este giro metodológico abre consigo un horizonte de preguntas en relación con las características específicas del pensamiento en América Latina —tanto a nivel disciplinar como in-disciplinar—, sus posibilidades y el carácter de validez epistémica, no solo en el plano latinoamericano sino en el escenario global de producción de conocimiento.

Tomando esto en cuenta, el presente trabajo parte esencialmente de la pregunta por la filosofía en Colombia —sus características y principales debates serán abordados con algo de detalle en la primera parte del trabajo— y se plantea interrogantes sobre su desarrollo,

características, escenarios y dinámicas de producción. Para ello, y si bien el trabajo se centra en la obra de un autor en específico, se comienza con la reconstrucción de un contexto amplio (capítulo I) sobre el devenir filosófico colombiano que traza sus raíces en el mundo colonial, empieza a establecer sus características en el siglo XIX, se presenta como un proyecto avanzado en el siglo XX y vuelve sobre sí misma a manera de problema en lo que va del siglo XXI. Luego de este proceso de contextualización nos centramos en la figura y obra de José Manuel Arango (capítulo II), en un primer momento desde la propuesta de *lógicas regionales*, hecha por el autor en 1978 y que ha pasado inadvertida tanto para quienes se han ocupado del asunto de la filosofía en Colombia, como para quienes se han adentrado en la obra de JMA, esta propuesta resulta clave ya que nos permite anudar distintos elementos que el autor desarrolló a lo largo de su vida.

En un segundo momento del tratamiento de la obra de JMA, nos adentramos en la relación del autor con el contexto lógico y analítico con el que convive; este ejercicio nos permite identificar en la obra de JMA elementos claves para pensar distintas formas de la tradición filosófico-intelectual colombiana y relaciones posibles con tradiciones latinoamericanas.

Ahora, ¿por qué José Manuel Arango? Entre las diversas propuestas teóricas y metodológicas que se han desarrollado para pensar a América Latina como un espacio emancipado y autónomo tanto a nivel político como intelectual y cultural, no deja de ser relevante —en términos conceptuales— la propuesta de *Nuestra América* ejecutada por José Martí hace 133 años. Allí, el escritor cubano hacía notar la necesidad que, en el momento, tenía la región de comenzar a desarrollar —y validar— estructuras conceptuales que partieran del contexto local y sirvieran para pensar y actuar en la región. Dicha propuesta, alejada de cualquier esencialismo ontológico buscaba más bien entender la región y sus procesos —usando una imagen de Alejo Carpentier (1997)— a partir de la confluencia de coordenadas históricas que la constituyen. En este sentido podría

pensarse que el camino iniciado por Martí abre un espacio epistémico marcado por la consideración de la heterogeneidad y el intento de vincular entre sí la multiplicidad de pensamientos y formas de mundo que habitan el territorio; para esto, se toma como eje central la relación empírica del sujeto con su(s) contexto(s) inmediato(s), buscando generar una suerte de categorización(es) al respecto. Ahora bien, dentro de las discusiones filosóficas que se abren en América latina desde finales del siglo XIX, la tensión está siempre sobre la pregunta de ¿cómo construir estructuras conceptuales propias claramente diferenciadas de la tradición colonial europea?

Esta pregunta, que ya es compleja, se complejiza todavía más cuando se comienzan a considerar elementos claves para la producción del pensamiento, como lo es el lenguaje (que constituye también un punto axial en las reflexiones de JMA). Es así como se empieza a dar paso a una multiplicidad de respuestas donde, a partir de una relación ambivalente con los espacios académicos, se oscilará constantemente, como ya se dijo, entre apasionadas afirmaciones y vehementes negaciones. De esta manera, como lo hace ver Daniel Mato (2003), Latinoamérica —y con ella su tradición intelectual— tiene que pensarse desde y entre las fronteras de las lógicas más estrictas de división disciplinar del conocimiento humano. En dicho pensamiento de fronteras destaca la creación artística y, dentro de las lógicas de validación de la academia, la expresión literaria como herramienta elegida para la construcción de tradiciones autónomas. Es decir, se ha asumido que en el ejercicio literario latinoamericano se conservan eventos históricos, sociales, culturales, filosóficos y representaciones de mundo con voces que contienen matices emotivos raramente alcanzados en otras formas tradicionales occidentales de la historia, la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades en general.

Tomando esto en cuenta, en el caso colombiano, entre las múltiples formas del discurso literario, el poético ha tenido una particular relevancia, desde erigirse como arquetipo de la

institucionalidad impuesta por el proyecto de la Regeneración que establecía al poeta como modelo del intelectual moralizante (Fajardo, 2016, 16), hasta ser una de las maneras de resistencia política, y sobre todo ética, ante el complejo panorama social de Colombia en el siglo XX. Dentro de los puntos álgidos —algunos de ellos abordados en el capítulo 1— en el amplio proceso de configuración de la idea reguladora del “intelectual nacional” destaca el giro que se da a partir de la década de 1930, donde se aboga por un canon laico en contraposición con lo planteado desde finales del siglo XIX y se asume a la Universidad como el centro de producción de conocimiento válido. Casi que paralelo a este ejercicio de institucionalización del quehacer filosófico encontramos algunos autores que, si bien están dentro de la academia, bordean los márgenes del deber ser de la producción intelectual y artística del país, y procuran un diálogo interdisciplinar sobre esas formas de conceptualizar la realidad local y sus posibles relaciones con el diálogo universal del pensamiento. Tal es el caso de José Manuel Arango, un profesor de filosofía que se interesó sobre todo en la lógica y la filosofía del lenguaje, que ha gozado de amplio reconocimiento en el plano literario, pero que casi ha pasado inadvertido para el mundo filosófico. De este modo, la presente propuesta busca, enmarcada en el contexto regional amplio sobre las formas, manifestaciones y características de la construcción de estructuras conceptuales propias —y a partir de la exploración de la obra de un autor específico— adentrarse en las posibles relaciones epistémicas, éticas y estéticas que como sujetos latinoamericanos hemos construido con el mundo.

Como es normal en estos casos, este texto está precedido por un proceso de planteamiento formal en el que se construyó una pregunta de investigación y se plantearon unos objetivos, ambos ya han sido mencionados, de manera indirecta, en las líneas anteriores; sin embargo, no está de más explicitarlos. La pregunta y el objetivo general que guiaron este trabajo buscaron identificar, en la obra de JMA, elementos para pensar distintas formas de la tradición filosófico-intelectual

colombiana y algunas relaciones que se pueden trazar con tradiciones latinoamericanas de pensamiento filosófico. Para esto, se consideró clave partir del interrogante por la tradición filosófica en el país, lo cual nos permite situar espacio temporalmente al autor y a su vez entender muchas de las dinámicas en torno al pensamiento filosófico que se han establecido en Colombia y con las cuales convivió Arango.

## Capítulo 1

### Algunas consideraciones histórico-críticas sobre la filosofía en Colombia

La historia de la filosofía en Colombia, entendida como el conjunto de reflexiones sobre la presencia y desarrollo de la disciplina en el país, había sido —hasta las últimas dos décadas— un espacio más o menos libre de discusiones. Desde finales de la década de 1960 hasta 1990 se construye, de la mano de autores como Jaime Jaramillo Uribe (1968), Rubén Sierra Mejía (1985), Rubén Jaramillo (1998), Guillermo Hoyos Vázquez (1999), entre otros, lo que Carlos Arturo López (2018) denomina *mito de la normalización*. Este proyecto normalizador —que se estudiará con más detalle en la segunda parte de este capítulo— sienta las bases metodológicas con las que se suele abordar la historia de la producción filosófica en Colombia. De este modo, se habla, en primer lugar, de un periodo colonial caracterizado por sus fuertes tintes de “oscuridad medieval”, valioso —casi exclusivamente— en el ejercicio archivístico, historiográfico y filológico, pero sin mucha relevancia a nivel filosófico. En segundo lugar, se identifica una suerte de extraña modernidad ilustrada volcada sobre el proyecto independentista y la consolidación del estado-nación que, al ligarse al estamento político, deja de lado —sostiene el proyecto normalizador— el ejercicio filosófico como tal. Finalmente, hay una tardía moderno-contemporaneidad (único periodo que se considera como auténticamente filosófico por el discurso normalizador), validada filosóficamente desde la adopción y aparente conversación con las formas y métodos del mundo europeo del momento. Sin embargo, durante las últimas dos décadas del siglo XXI se ha venido realizando un trabajo de revisión de estos discursos fundacionales por parte de autores como Santiago Castro Gómez (2005), Damián Pachón (2011; 2020), Nicolas Duque y John Isaza (2014), Carlos Arturo López (2018) y Laura Patricia Bernal (2020), entre otros. Los cuales han propiciado una especie de des-ocultamiento de autores, ideas y corrientes en donde se muestra cómo el ejercicio filosófico

ha sido una constante en cada etapa y proceso social, político e histórico del territorio nacional. Así, se ha reivindicado, por un lado, la importancia de autores que se situaron desde un locus de enunciación filosófica como lo son, por ejemplo, Carlos Arturo Torres, Julio Enrique Blanco, Luis López de Mesa y Fernando González. Por otro lado, se ha logrado llamar la atención sobre la relevancia de ejercicios y diferentes formas de la escritura, como el caso de *lo literario* y *lo periodístico* para la construcción y difusión de la filosofía en el país.

Tomando esto en cuenta, este apartado plantea un ejercicio crítico de revisión historiográfica de algunos elementos de la(s) historia(s) “oficial(es)” de la filosofía en Colombia. Para ello, se examinan fuentes en un marco temporal vasto que va desde el siglo XVII hasta el siglo XXI, con el objetivo de mostrar cómo a partir de ciertos autores, corrientes y dinámicas en torno al conocimiento se pueden trazar líneas de continuidad que permiten ampliar la idea de lo que ha sido —y es— la producción filosófica en Colombia.

Ahora, es importante advertir que el ejercicio propuesto no es de naturaleza enciclopédica, sino que filtra las fuentes en favor de mantener la sincronía con el objetivo general del trabajo. No obstante, muchas de las discusiones que no se abordan de manera directa son referenciadas en notas al pie, en la mayoría de los casos, planteadas como preguntas abiertas o puntos de partida para posteriores investigaciones, sobre todo en lo referente al periodo colonial.

### **Historia de la filosofía en Colombia 1917: Un primer intento de periodización desde el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario**

En 1917, la *Revista del Colegio del Rosario* en su volumen 13 n. 126 publica el que, quizá, sea el primer ejercicio historiográfico sobre el desarrollo de la filosofía en Colombia. Este pequeño texto, de clara orientación católica-conservadora —razón por la cual creemos ha sido excluido del acervo literario especializado—, termina siendo más esquemático de lo que a simple vista puede

parecer, constituyendo, de este modo, un punto de partida interesante y sobre todo útil para pensar la manera como se ha desarrollado el quehacer filosófico en el país. En dicho texto, le podemos adjudicar varios méritos a su autor J. F. Franco Quijano. Por un lado, el de elaborar una propuesta de periodización de la actividad filosófica en el país desde la colonia hasta los primeros años del siglo XX, en donde cada etapa está atravesada por doctrinas y representantes específicos<sup>1</sup>. Por otro lado, advierte cierta inclinación hacia una tendencia *universalista*<sup>2</sup> la cual es una de las características más importantes que el proceso de normalización institucionalizó en el ejercicio filosófico colombiano y que, hoy en día, constituye una de las principales pretensiones sobre la producción del conocimiento en la academia colombiana.

Así pues, el desarrollo de la filosofía en el territorio de lo que hoy es Colombia se divide – hasta 1917– según Franco Quijano en cuatro etapas. La primera va desde 1573, fecha en la cual “se funda la primera cátedra de filosofía en Santa Fe” (Franco, 1917, 358), hasta 1767<sup>3</sup>, momento en el que se da la primera expulsión jesuita ordenada por Carlos III. Este periodo se caracteriza por la presencia de Aristóteles como referente filosófico desde la lectura que el mundo escolástico español hace de este, mediada por el tomismo de la Escuela de Salamanca/Segunda escolástica y el escotismo<sup>4</sup>. Por este motivo, independiente de la interpretación que se adoptara, esta era adaptada a las necesidades de la orden religiosa en específico. Orlando Melo (1962), en uno de los primeros estudios que se realiza sobre la filosofía colombiana en la colonia, muestra como las distintas ordenes iban sumando autores al corpus aristotélico-tomista que se seguía<sup>5</sup>. De este modo, fueron recurrentes los nombres de Juan Duns Escoto por parte de los franciscanos, Francisco Suárez y Juan Martínez de Ripalda por parte de los jesuitas y Egidio Romano por parte de los agustinos (Melo, 1962, 44).

Este corpus filosófico colonial que, en su gran mayoría —en el caso del Virreinato de la Nueva Granada—, proviene del siglo XVII, acorde con la tradición medieval desde la que se origina<sup>6</sup>, plantea una esquemática división de la filosofía en donde son clave los ejercicios de tipo ontológico y metafísico<sup>7</sup> sobre la naturaleza y la estructura de las cosas, pero que no se pueden desligar del afán de fundamentar la moralización de la sociedad.

Un ejemplo es el *Tratado sobre la conciencia* de J. A. Varillas, en el cual, si bien se comienza con un análisis detallado del concepto de conciencia que va desde su polisemia lingüística (*Cuestión primera, 1*) hasta posibles causas físicas (*Cuestión primera, 3*), desemboca en un proyecto de teología moral en el que toda explicación termina subyugada a la voluntad de una causa primera (Dios) y pone los preceptos de la fe cristiana como el modelo regulador de la acción moral:

... Y la Razón de esto es que,

1. La conciencia es la regla de la voluntad humana, derivada de la causa primera, como dice Santo Tomás en 1. 2. q. 19, art. 4.

2. Que el acto de la voluntad toma su maldad o bondad del objeto, tal como en estas circunstancias se lo proponga el entendimiento. Que si lo presenta como malo, y con toda la voluntad lo abraza, cae en transgresión del precepto y, por tanto, peca; más si lo presentare como bueno y la voluntad lo ama, tenderá verdaderamente hacia la honestidad, así que obrará bien.

3. Porque, como dice San Pablo a los *Romanos*, 14, todo lo que no procede de la fe es pecado; esto es: todo lo que no procede de la conciencia, como interpretan los SS. Padres. Todo esto es cierto; sin embargo, preguntamos si la conciencia obliga más que las demás leyes. Y ante toda duda reside en que ninguna ley sino ha sido propuesta por la conciencia,

o sea aplicada mediante el conocimiento; luego implica contradicción preguntar si obliga más una ley que la conciencia. (Varillas, 1955, 279)

Para interpretes como Daniel Herrera (1979), Jaime Jaramillo Uribe (1994), Renán Silva (2004) y Damián Pachón (2011), la introducción de la filosofía a lo que hoy es Colombia, atravesada por el ideal de *orbe cristiano*, fue un proceso sumamente cuidado que buscaba “[controlar] difundir e imponer un grupo de verdades” (Silva, 2004, 38). De esta manera, para el historiador Renán Silva, el ejercicio de la filosofía en el Nuevo Reino de Granada —junto a la teología y el derecho canónico— constituyó una de las *corporaciones del saber* clave en el propósito de consolidar una determinada imagen de mundo que validara prácticas y patrones de conducta en la naciente sociedad colonial. Es decir, la filosofía —y con esta la validación del conocimiento— se desarrolla como un ejercicio de naturaleza confesional restringido a espacios, problemas, métodos y personas específicas.

De un lado la distribución de verdades se realizaba en un espacio cerrado, especie de vida conventual, que sólo se abría a sus extramuros para los actos de conclusiones públicas y para el cumplimiento de funciones religiosas que establecían un puente entre los grupos locales: pobres, vecinos, nobles, y la institución. (Silva, 2004, 31)

De este modo, si bien se suele juzgar, a nivel intelectual, como un periodo de atraso en el que incluso se llega a negar la posibilidad de la existencia de un desarrollo filosófico (Cruz, 1996), su rol en el proceso de constitución de un orden social y cultural es innegable. Como afirma Daniel Herrera “fue ella [la filosofía], sin duda alguna, el elemento fundamental en la conformación del espíritu de respeto a la tradición, al orden, a la ley, y en la estructuración de ese ser del colombiano” (1979, 61). Esto explicaría, en parte, nos dice el profesor risaraldense, la incapacidad histórica que ha tenido la filosofía en Colombia para ocuparse de la realidad nacional. Otro punto interesante

para resaltar en estas “herencias coloniales” es la estrecha relación —que por momentos se convierte en dependencia— que el ejercicio formal de la filosofía ha trazado con el orden institucional, al punto de establecer, entre ambos, reciprocidad validatoria. Es decir, la institucionalidad ha mantenido, reconocido y cultivado la filosofía, y esta última ha sido una de las principales herramientas ideológicas que han validado prácticas políticas y sociales en el país, esto se ve con particular acento, como se muestra más adelante en este capítulo, en la etapa de fundación de la república tras la culminación del proceso de independencia.

### **Entre Edad Media, Modernidad e Ilustración**

Como ya se enunciaba en el párrafo introductorio a esta primera parte, lo que la historiografía especializada subraya como segundo periodo del ejercicio intelectual filosófico colombiano coincide con los procesos de revolución y luchas de independencia que, desde las últimas décadas del siglo XVIII, empiezan a surgir en el territorio americano y que se enmarcan, desde la imagen de mundo europeo, en los ideales de la *Ilustración* como uno de los momentos culmen del proyecto moderno.

Para el caso colombiano, la llegada de José Celestino Mutis a Santa Fe se ha tomado como el hecho fundacional del proyecto ilustrado (Silva, 2002). Sin embargo, hay otros elementos en los que —por lo difuso de las fuentes y por prejuicios históricos en torno al siglo XVII español— no se profundiza mucho, pero que resultan interesantes a la hora de abordar, de manera amplia, el devenir intelectual criollo.

Pensando en clave de un proyecto de *filosofía moderna*, es difícil no hacer suposiciones sobre la posible influencia de Denis Mesland, amigo de Descartes y comentarista de las *Meditaciones*, en la intelectualidad santafereña. Mesland aparece, hacia 1664, vinculado como catedrático al Colegio Máximo de la Compañía de Jesús (Universidad Javeriana) en Santa Fe<sup>8</sup> y,

dada la correspondencia de fechas y lugares, se podría suponer, como lo insinúa Germán Marquínez Argote (1995), alguna relación con la teoría del conocimiento que expone algunos años después Juan Martínez de Ripalda. Este último —Juan Martínez de Ripalda<sup>9</sup>—, va a plantear que en el proceso de conocimiento:

[las impresiones] son primero recibidas por los sentidos externos, como la vista o el oído, etcétera. Seguidamente, el sentido interno, llamado común, las recibe de los sentidos externos. Después es movida por el sentido común la fantasía, potencia en la que suelen formarse los fantasmas, como en el entendimiento se forma el verbo; con una diferencia, que el fantasma es cuasi verbo de la cosa singular, mientras que la concepción o el verbo del entendimiento es imagen universal de las cosas, prescindiendo de lo singular. (Ripalda citado por Marquínez Argote, 1995, 25)

En este sentido, como elementos modernos podemos subrayar, aparte del lenguaje, la supeditación que hace del acto de conocer al “sentido interno, llamado común”, lo cual se seguirá, en Ripalda, de una especie de escepticismo frente a la información otorgada por los *sentidos* de manera inmediata:

Los conceptos objetivos o las cosas inmediatamente conocidas no son las cosas que existen fuera del alma, sino solo las cosas existentes en el entendimiento, gracias al verbo que él mismo forma, mediante la especie inteligible, para entender la cosa exterior. (Ripalda, 2000, 39)

Otro importante esbozo de “proyecto moderno” lo podemos ver en el manuscrito anónimo de 1755 *Physica specialis et curiosa*<sup>10</sup> o *Nueva física*, como el autor la llama dentro del texto. Dicho manuscrito representa la primera exposición, de la que se tiene registro, del sistema

copernicano en el territorio nacional, antecedendo, aproximadamente, en 19 años la exposición que de este va a hacer José Celestino Mutis en el Colegio del Rosario (1773).

Este texto está plagado de elementos que podemos juzgar a nivel metodológico como modernos. Así pues, hay un sistemático abandono de Aristóteles y, con este, del criterio de autoridad en favor de buscar un conocimiento práctico que dé mayor certeza sobre el mundo. Al respecto nos dice su autor:

Lo que Aristóteles ampliamente disputó en los ocho libros de la física, lo suelen llamar los varones sensatos no tanto filosofía sino metafísica abstractísima. Ocurre aquí, que los que estudian la física aprendiendo tales abstracciones, no entienden más la naturaleza de las cosas, que los que jamás las estudiaron. Ciertamente, hay ciertos principios generales que raramente descienden a las especies de las sustancias. Y así, donde se disputa sobre el movimiento y el vacío, se omiten los arcanos más atractivos de la naturaleza, porque los profesores los han creído poco abstractos.

En la disputación, nuestros principales guías serán la experiencia, la naturaleza y la razón, para que así no os admiréis si lo nuevo parezca poco conforme con el Sistema Aristotélico y con los más antiguos maestros, los que pienso hubiesen seguido otro camino al filosofar, si hubiesen conocido las ingeniosísimas experiencias de los físicos recientes. (*Physica specialis et curiosa*, 45)

Es por esto que el propósito del tratado, nos dice su autor, está en discutir “temas especiales, deleitables a la razón y útiles para la vida”. Con esto presente, el desarrollo de la exposición transcurre entre cuestionamientos, a veces irónicos, de las explicaciones sobre el mundo que se anclan en Aristóteles, las sagradas escrituras y los padres de la iglesia para llegar a la exposición de las ideas de Tycho Brahe, Copérnico, Galileo y Newton.

En tercer lugar, ya en el ecosistema Mutis, encontramos el *Nuevo método para los estudios de filosofía* (1774) de Francisco Moreno y Escandón, el cual ve en la filosofía una buena forma de “cultivar el entendimiento” de los jóvenes, siempre y cuando se le pueda “purgar” de lo inútil y se estructure bajo los datos de la observación y la experiencia directa con el mundo (Moreno y Escandón, 1982, 62), tomando como horizonte metodológico un cierto eclecticismo (67) que mire con desconfianza los criterios de autoridad irreflexivos y no repare en tomar elementos de diversas fuentes para alcanzar un conocimiento que sea útil. Así pues:

Ilustrados los estudiantes con los tres cursos de una filosofía útil, sin perder tiempo, aun cuando entren a estudiar facultad mayor a los diez y siete años, lograrán hacer sus estudios con mayores ventajas. Por lo cual se prohibirá la entrada a otra facultad sin que preceda el estudio completo de la Filosofía. (Moreno y Escandón, 1982, 70)

Aunque Francisco Moreno y Escandón conserva el mismo orden de estudios de los manuales de filosofía de enseñanza escolar de la época, comenzando por la lógica, siguiendo con las físicas (física general que se encargaba de la constitución de la materia y el movimiento, y físicas particulares que abordaban fenómenos específicos del mundo como los celestes) y terminando con la metafísica como culmen de la capacidad de abstracción humana, su novedad — en la línea moderna de procurar un conocimiento útil— está en: primero, proponer una actitud escéptica frente al uso de las fuentes, incluso de aquellas que el mismo autor neogranadino juzga como “las más adecuadas”, como pasa con el manual de física de Fortunato, el cual “es necesario leerlo con desconfianza en todos aquellos puntos que caracterizan el método de Newton” (Moreno y Escandón, 1982, 68); segundo, en ampliar el programa de estudios hasta la ética, ya que:

Son indecibles los daños que se han originado de haber desterrado de nuestras escuelas el estudio de la ética. Ya se reconoce generalmente su necesidad, especialmente para los

teólogos y juristas, y es demostrable su utilidad en todos los hombres literatos cuyo modo de pensar y todas sus acciones influyen mucho sobre el resto del pueblo. Todos deben de saber las obligaciones del hombre para con Dios, para los demás hombres y para sí mismos. (Moreno y Escandón, 1982, 69)

Tomando como referencia las tres fuentes abordadas (Ripalda, el manuscrito de 1755, Moreno y Escandón) vemos como constantemente se están cruzando las fronteras de delimitación histórica propuestas por el mundo europeo. La particularidad del pensamiento colonial se da, quizá, en el entrecruzamiento de elementos escolástico-medievales con paradigmas modernos y más tarde ilustrados, que intenta responder a las necesidades de su contexto inmediato. Por tanto, la filosofía durante los siglos XVII y XVIII, en lo que hoy es Colombia, podría pensarse como una síntesis inconclusa nacida de la tensión generada entre los paradigmas medievales, que parecían afianzarse en el mundo hispánico después del Concilio de Trento, y las teorías modernas que comenzaban a reconfigurar la idea de mundo durante dichos siglos.

Esta tensión, para el caso del virreinato de la Nueva Granada, dará lugar a un particular movimiento ilustrado que está caracterizado por la conciencia de *romper* con los métodos escolásticos-medievales manifestados, siguiendo la interpretación de Marquínez Argote (1989) en los ataques que hacen a: 1. el silogismo como método de conocimiento (ergotismo), 2. el latín como idioma formal de expresión pública del mundo académico, 3. el criterio de autoridad. De igual forma, reclaman por: 4. la creación de la universidad pública, 5. la implementación de métodos analíticos en donde Newton es el paradigma a seguir, 6. amor a la patria americana. Ahora bien, resulta interesante como este proyecto ilustrado criollo, que proponía cambiar buena parte de las instituciones enculturadoras tradicionales, conserva su tradición católica ya que, en gran medida, fue impulsada por “espíritus profundamente religiosos [que] saben dar a Dios lo que es de Dios y

---

a la ciencia lo que a ella corresponde” (Marquínez, 1989, 26), como es el caso del mismo José Celestino Mutis para quien:

Claro está que como la consideración, aun la más general de las cosas creadas excita en el hombre la existencia de un Dios por eso cada descubrimiento de la filosofía natural es una nueva prueba de la Divinidad. Con provechosísimas reflexiones acaba sus dos tratados [Newton] manifestando prácticamente el provecho que puede resultar al filósofo si se emplea en conocer al Autor de la naturaleza por la contemplación de sus obras. (Mutis, 1989, 57)

### **Presencia de la filosofía en la nueva República**

Se considera que el culmen del movimiento ilustrado —de profunda raigambre filosófica— se ubica con los procesos de independencia<sup>11</sup> y fundación de las nuevas repúblicas. Esto hace que, atendiendo a su contexto inmediato, el ejercicio filosófico gire su foco de atención hacia lo político y priorice el escenario público sobre los claustros académicos. La historiografía nacional (e. g. Jaramillo, 1997) ha llamado la atención sobre tres perspectivas ideológicas que resultan clave para pensar el siglo XIX colombiano. En primer lugar, encontramos una marcada tendencia al utilitarismo de Jeremy Bentham, en donde el axioma de *la mayor felicidad para el mayor número* se convierte en una idea reguladora para la nueva república, adoptada en un principio por las figuras de Simón Bolívar<sup>12</sup> y Francisco de Paula Santander; no en vano, los textos de Bentham servirán “de manera temporal” para orientar parte de los estudios en Colombia. El artículo 168 de la Ley de Educación de 1826 establece:

En esta cátedra, que es de la mayor importancia para todos los que abracen la carrera de la jurisprudencia. Se harán conocer las leyes naturales que arreglan las obligaciones y derechos de los hombres entre si, considerados individualmente y también formando

sociedades políticas. Los tratados de legislación civil y penal de Bentham servirán por ahora para las lecciones de los diversos ramos que han de enseñar en esta cátedra.

De igual manera, esta ley, para la *Clase de filosofía ó ciencias naturales* en su abordaje de la metafísica y la lógica (art. 157) propone hacerlo desde autores ligados a corrientes que priorizan *la sensación* en los procesos de adquisición del conocimiento, tales como Condillac y Tracy. Además de Santander, el benthamismo<sup>13</sup> tendrá importantes defensores como es el caso de Vicente Azuero y Ezequiel Rojas.

El segundo movimiento que constituye una respuesta al benthamismo se asocia con el romanticismo de influencia francesa (Victor Hugo – Lamartie) y tendrá entre sus abanderados figuras como José Eusebio Caro, José María Samper y, en cierta parte, Miguel Antonio Caro. Para Jaime Jaramillo (1997) es clave la reinterpretación que el movimiento romántico hace del cristianismo para bancar su popularidad entre la clase intelectual de la República de la Nueva Granada que, a lo largo de su historia, ha logrado conciliar las distintas influencias culturales con su tradición católica. Finalmente, el siglo cierra con un nuevo giro hacia la filosofía tomista, conocido como neo-escolástica; este se da a partir de la confluencia de factores internos y externos que crean condiciones favorables para que florezca cierta aura conservadora durante las últimas dos décadas del siglo XIX y que lleva, entre otras cosas, a la promulgación de la constitución de 1886, la cual, a su vez, favorece la firma del concordato en 1887 y la institucionalización, en la academia colombiana, de lo contenido en la encíclica *Aeternis Patris* de Juan XII que buscaba la “restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino”. Este neoescolasticismo, que tiene como figura central a José María Carrasquilla, se convierte, desde finales de siglo XIX y hasta la década de 1940 del siglo XX, en la “filosofía oficial” en la universidad colombiana. También es usual encontrar, dentro de la bibliografía especializada

---

(Rengifo, 1931; Salazar, 1992; Jaramillo, 1997, 2017; Pachón, 2011) sobre este siglo, menciones al positivismo y las lecturas que —sobre todo los románticos— hicieron de Comte y Spencer; sin embargo, fue eclipsado por la fuerte tradición religiosa del país, derivando hacia el escepticismo frente a la ciencia y su ideal de progreso como muestra Jaime Jaramillo (2017, 676-679). Un claro ejemplo de ellos se encuentra en las figuras de José María Samper y Rafael Núñez<sup>14</sup>.

Hacia 1931, Francisco Rengifo construye, bajo el título *La filosofía en Colombia*, un inventario de la producción filosófica local entre 1823, año en que aparece un tratado de lógica atribuido a Manuel Forero y basado en Condillac, es decir, apartado del modelo clásico aristotélico, y 1917, con parte de la producción desarrollada en *El Colegio del Rosario*. En este ejercicio, Rengifo utiliza unas 32 referencias que dan cuenta de autores, escuelas, debates y formas de la escritura, cobijando el tratado, la disertación, el comentario a obras de la tradición filosófica, la traducción, el debate y la epístola.

Entonces, pensado desde un contexto nacional amplio, el siglo XIX puede resultar —a nivel filosófico— más interesante de lo que usualmente se cree. Tenemos pues que en dicho siglo:

a) se define la figura del intelectual con campo de acción desde tres frentes: político, poético y filosófico.

b) se construye un “ambiente” de discusión de las ideas, con álgidos debates, enmarcadas en corrientes de pensamiento específicas.

c) se establecen formas de la escritura y de difusión del pensamiento que serán una constante en el ámbito filosófico-intelectual y cultural del país.

d) finalmente, la intelectualidad decimonónica, en el ejercicio de construcción de la nueva república, traza un diálogo (fructuoso o no) entre las tendencias filosóficas del mundo occidental,

la tradición y realidad del contexto colombiano del momento; esta última varía según la corriente o autor.

### **Proceso de *normalización-profesionalización* de la filosofía en Colombia 1946: Del canon confesional a la instauración del canon laico**

La fundación del Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia – 20 de marzo de 1946– se toma como un evento clave en el ejercicio intelectual-filosófico colombiano; para los más entusiastas representa el nacimiento de la filosofía moderna en el país, para otros es asumido como la síntesis de un ejercicio intelectual que, desde los años veinte del siglo pasado, venía gestándose de manera más o menos aislada y paralela a la imposición neotomista del *Colegio del Rosario* en voces como las de Luis López de Mesa, Julio Enrique Blanco, Baldomero Sanín Cano, Fernando González Ochoa, entre otros.

Para el profesor Guillermo Hoyos Vásquez (1999) –protagonista de este proceso– el proyecto emprendido por intelectuales como Danilo Cruz, Rafael Carrillo y Cayetano Betancur representa un punto de quiebre con el canon filosófico colombiano de la primera parte de siglo XX, estructurado a partir de tres ejes fundamentales: 1. metodológico, en donde la propuesta era trabajar con las fuentes primarias y dejar de lado los comentaristas medievales y renacentistas de los clásicos; 2. temático, en el cual se introdujeron, al país, buena parte de las discusiones del mundo europeo de mitad de siglo XX; 3. propiciar la construcción y consolidación de redes que desembocaron en formalización/profesionalización del ejercicio filosófico nacional<sup>15</sup>, estrechamente emparentado con el ejercicio docente universitario.

En esta fase de creación de un nuevo canon filosófico que se inserte en las dinámicas académicas de mediados del siglo XX resulta clave la aparición, en 1951, de la *Revista Ideas* y

*Valores*, la que se consolidó como principal órgano no solo de difusión, sino de integración y formalización de lo que podríamos denominar “producción filosófica local”. Un acercamiento a los primeros números de la revista nos ayuda entender la importancia y propósito del proyecto con relación al pasado colonial y decimonónico.

En la presentación del primer número de la revista se encuentran declaradas las intenciones de lo que se esperaba que fuera el ejercicio filosófico colombiano, y con él podríamos hablar del perfil del “filósofo nacional”. A saber, algo que respondiera a su presente sin desestimar la tradición, es decir, una inserción armónica de categorías particulares (en este caso la tradición filosófica colombiana) en las categorías universales (la discusión sobre la tradición filosófica en general). De este modo, el propósito de la revista era, usando una figura de Platón, el servir de *parousía*. En palabras de Cayetano Betancur:

Nuestros días son duramente impropicios para la filosofía; para una filosofía del pasado y para una filosofía con porvenir. Las propias condiciones materiales en que nos corresponde actuar, hacen eminentemente inseguro el trabajo del filósofo: los recintos de meditación son cada día más escasos, y quizás la filosofía se halle hoy como aquellos ilustres esclavos griegos en las mansiones de los patricios romanos, adonde venían a servir de preceptores en la ciencia eximia ... “Parousía” es también lo que esta revista filosófica pretende ser ante los grandes temas de la ilustre disciplina; “parousía” determinada en mucho por el estado actual del mundo y de la cultura colombiana. (Betancur, 1951, 5)

Vemos pues como los protagonistas de este periodo parten, en cierta medida, de la figura del agotamiento del quehacer filosófico nacional y, con este, de la representación del intelectual, al cual se liga para derivar en el reclamo por un “nuevo intelectual”, capaz de integrarse con el mundo de la vida y las interpretaciones de mundo desarrolladas en la tradición.

Rubén Sierra Mejía, en el prólogo a *Filosofía en Colombia. Siglo XX*, va a subrayar, de manera más o menos poética, que la *ruptura* propiciada desde el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional es ante todo un “cambio de actitud” (Sierra, 1985, 10) que va a reconfigurar la manera como la filosofía en Colombia se relaciona con su contexto. Por tanto, para el profesor salamileño, hay una reconfiguración a nivel temático, metodológico y de intereses donde la filosofía gana cierta autonomía frente a la política y la religión.

Aquel cambio de actitud que caracteriza la ruptura de la práctica filosófica en Colombia ha permitido tomar a la filosofía de maneta autónoma, con problemas propios y sin una función pragmática inmediata. Se trata ahora de un trabajo profesional y académico que se manifiesta ante todo como actividad eminentemente profesoral, ya que ha sido en la vida universitaria donde ha encontrado su primera motivación nuestra producción filosófica. (Sierra, 1985, 11)

Este “mérito” que se condensa en términos de *autonomía* y *universalismo*, para intelectuales como Santiago Castro Gómez (2018), no deja de ser problemático ya que va a implicar la despolitización y deshistorización<sup>16</sup> del ejercicio profesional de la filosofía, lo cual termina, en buena medida, desvinculando y aislando la práctica académica de su contexto social inmediato, tanto a nivel nacional como regional.

Una rápida revisión a los primeros números de la revista nos muestra un enfoque que, desde los métodos, formas, temas y preocupaciones por el conocimiento, se radica en una tradición europea continental, dejando poco espacio a reflexiones sobre otras tradiciones y el carácter filosófico de las mismas. Si bien no se abandona el interés por lo que estaba sucediendo en América latina, esta no toma la relevancia esperada y queda relegada a la escasa publicación de algunos textos como, por ejemplo, *Filosofía estética* de José Vasconcelos en el número 3-4 de 1952.

---

Destaca una curiosa reiteración; en esta primera etapa de la revista (1951-1954), las reflexiones en torno a América corrieron por cuenta de voces europeas y, en su gran mayoría, en formato de traducción, tal como lo es la publicación en el primer número del texto *El nuevo mundo* de G. W. F. Hegel en la traducción de José Gaos, o del artículo sobre *La sociedad andina* de A. J. Toynbee en el número 2 de 1951. Solo hasta el número 9-10 de 1954 aparece, por primera vez en la historia de la revista, un texto que se ocupa directamente de pensar la posibilidad de una tradición filosófica en Colombia bajo los parámetros de la normalización<sup>17</sup>. Después de este texto tenemos que remitirnos hasta 1962 (vol. 14) donde encontramos *Notas sobre algunos textos filosóficos en la Colonia* de Jorge Orlando Melo, y hasta 1979 (vol. 28, n. 55 - 56) cuando se publica el artículo *La filosofía en la Colonia. Elementos para una aproximación histórica* de Daniel Herrera Restrepo. La intermitencia de publicaciones al respecto deja la sensación de deuda de la revista, y con esta de sus fundadores, de establecer un diálogo real y directo con el contexto y la tradición de pensamiento colombiano y latinoamericano.

### **Normalización en Colombia: ¿Imposición de una imagen de mundo?**

Si seguimos la lectura de Rubén Sierra, que en gran medida es la que ha mediado la manera como los intelectuales colombianos se aproximan a su tradición, tenemos que decir que la normalización se desarrolló como un proceso ahistórico en donde, a partir de la construcción del deber ser del “nuevo filósofo”, se le resta cualquier valor e importancia a la tradición precedente. En 1985 nos dice Sierra al respecto:

Esa ruptura que nos ocupa fue más bien un empezar de nuevo antes que una reacción violenta frente a lo existente. Los filósofos colombianos que iniciaron el proceso del pensamiento contemporáneo simplemente dejaron de lado lo que encontraron en nuestra tradición. (Sierra, 1985, 10)

A nivel metodológico, esta perspectiva ahistórica resulta ciertamente funcional en la medida en que evitó el caer en interminables debates sobre la naturaleza de la filosofía y su deber ser en el país, con el arraigado neotomismo liderado por Rafael María Carrasquilla que copaba los centros de enseñanza en Colombia. No obstante, también fue responsable del silenciamiento de un sinnúmero de autores que, de manera paralela y no necesariamente inmersos en el mundo universitario, pensaban otras maneras del quehacer filosófico. El pensar la filosofía desde esta perspectiva ahistórica obligaba a que esta nueva generación estableciera sus criterios de lo filosófico y sus condiciones de producción, invalidando todo lo que se escapara a estos, tanto en el pasado como en el futuro y es que finalmente “... los normalizadores exigen que los textos escritos antes de 1930 cumplan con requisitos formales definidos por ellos, recriminándoles así su carácter “prefilosófico” (Castro, 2018, 11). La consecuencia necesaria de esto va a ser una —no tan sana— homogenización de la actividad filosófica profesional en el país que toma, en muchos casos, el tinte de ser “una puesta en escena de un monologo colectivo” (Betancur, 2021, 59), en el que se niega estatuto de *filosófico* a las formas de producción del pensamiento que son características del contexto colombiano y latinoamericano en general.

### **Hacia la deconstrucción del mito de la *normalización***

Para Carlos Arturo López (2012) el proceso de la *normalización* de la filosofía en Colombia se estructura como un mito en el sentido que formula el origen de una dinámica social, legitima una jerarquía y dulcifica un proceso violento (312). Es decir, a nivel cultural —siguiendo la propuesta de Mircea Eliade—, se puede entender desde las dinámicas de “lo sagrado, lo ejemplar y lo significativo”. Así, es una tradición “sagrada” en donde hay un acto de “revelación primordial”

que se convierte en “modelo ejemplarizante” para la conducta humana y, a partir de ahí, se confiere “significación y valor a la existencia” del fenómeno (Eliade, 1999).

La violencia de este acto se puede pensar en dos vías. Por un lado, está la negación y desinterés —desde una perspectiva filosófica— de buena parte de los académicos colombianos por entender la manera en la que el trabajo intelectual de los siglos anteriores —que como se ha mostrado estuvo estrechamente ligado a la filosofía— fue un intento que no se limitó a la mera repetición de los marcos conceptuales europeos, sino que fue todo un trabajo de adaptación a las diferentes circunstancias del latinoamericano de entonces. Por otro lado, se puede acusar como responsable de la sistemática exclusión, del campo de “lo filosófico”, de las formas de expresión del pensamiento que no necesariamente seguían los parámetros establecidos, incluso si este se desarrollaba en el marco del mundo académico, como fue el caso de la no valoración del proyecto latinoamericanista que, hacia la década de 1970, se gestó en la Universidad Santo Tomás. Sobre este, nos dice Juan José Botero en su aporte al texto compilatorio *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*:

Bajo la influencia del pensamiento marxista también hubo intentos por desarrollar una “filosofía latinoamericana”, labor que por fortuna no hizo mucha carrera, aunque de todos modos si dio origen a un importante volumen de investigaciones sobre el pensamiento latinoamericano, especialmente en la Universidad Santo Tomás de Bogotá. (Botero, 2016, 33)

Este pequeño fragmento de Botero ilustra la manera, a veces contradictoria, con que las generaciones posteriores a la *normalización* se han relacionado con el contexto intelectual colombiano tanto hacia el pasado como en el presente. Sin duda alguna, al nombrarlos, podemos hablar de un (re)conocimiento de los autores y sus obras; sin embargo, estas menciones suelen estar

acompañadas de juicios de valor muchas veces elaborados con criterios anacrónicos, como lo muestra Santiago Castro Gómez (citado más arriba). En este mismo ensayo, Botero dice acerca de Fernando González:

No se puede decir que González haya legado a la cultura colombiana trabajos propiamente filosóficos, aunque sus obras, al menos hasta 1940, presentan ciertamente ecos de vitalismo poderoso con el cual pretende sustentar sus apreciaciones acerca de la cultura y la personalidad colombianas. (Botero, 2016, 27)

Un caso interesante, en este aspecto, es el de Rubén Sierra Mejía, el cual, entre sus muchos intereses, siempre estuvo Colombia y su tradición intelectual. Publica la primera antología de escritos filosóficos colombianos del siglo XX, dirige proyectos que invitan a los filósofos colombianos a pensar la crisis interna, escudriña en el pensamiento filosófico del siglo XIX (sobre todo de Miguel Antonio Caro), reivindica la importancia para el plano nacional del trabajo realizado por los fundadores del Instituto de filosofía de la Universidad Nacional en Bogotá, sobre todo el de Danilo Cruz; aboga por un ejercicio de la filosofía contextualizado, exige la consonancia de los gustos del autor con sus temas de estudio, traza como horizonte metodológico de la filosofía, en el siglo XXI, la interdisciplinariedad y la necesidad de usar fuentes extraídas de diferentes manifestaciones culturales; no obstante, sus juicios sobre autores que están por fuera de su imagen de mundo siempre son desfavorecedores. En una entrevista publicada en el 2010 dice:

Para mí Julio Enrique Blanco es un embeleco de los barranquilleros. Como lo es Fernando González de los Antioqueños. Aunque en este caso tengo que reconocer que González escribió obras verdaderamente bellas, como *Viaje a pie*, un libro que no lo podemos considerar como una obra filosófica. Es reflexión espontánea, muy aguda. En cambio, lo

que he tratado de leer de Blanco me ha parecido muy pobre, como pensamiento y como obra literaria ... No tiene ningún valor realmente filosófico. (Sierra, 2010, 188)

De igual manera, cuando aborda el caso de Nicolás Gómez Dávila, a manera de ejemplo de la falta de crítica en el panorama colombiano, nos dice:

Se nos habla de Nicolás Gómez Dávila como de un gran pensador. Pero léanlo con cuidado, y encontrarán que esas frases suyas, que se dicen aforismos, no son más que ocurrencias a las que les puede agregar “y viceversa”, sin que afecte su sentido. Escribía lo que se le ocurría, sin que él mismo se tomara el trabajo de evaluar el resultado. Nunca pensó lo esencial. (Sierra, 2010, 196)

De este modo, desde hace algunos años, se plantea la necesidad de una desconstrucción del mito de la *normalización* que conduzca al replanteamiento de la tradición filosófica nacional y amplíe el espectro de lo “filosóficamente válido”. Siguiendo la propuesta de Laura Bernal (2020), esto implica un movimiento en doble dirección donde, por un lado, hay que intentar “recuperar todo lo que hubo antes”, lo cual, si bien no se da de manera continua, ha venido realizándose dentro de la academia colombiana al punto de lograr reivindicar el trabajo de ciertos autores como es el caso de los ya mencionados Carlos Arturo Torres, Julio Enrique Blanco, Luis López de Mesa y Fernando González. Por otro lado, es importante “recuperar lo que se dio [durante y] después” que no necesariamente estuvo ligado dentro de los parámetros que impuso el proyecto normalizador. Este segundo ejercicio, salvo escasas excepciones como es el caso de Nicolás Gómez Dávila y – hasta cierto punto– Estanislao Zuleta, está por realizarse.

---

## Capítulo 2

### José Manuel Arango y la búsqueda de *formas otras* de entender el mundo

En el marco de ese trabajo de recuperación intelectual —que al final del capítulo anterior calificábamos como pendiente— quisiéramos abordar, desde una perspectiva amplia acerca de las formas de manifestación del pensamiento filosófico latinoamericano, la figura de José Manuel Arango. Desde finales de la década de mil novecientos noventa y durante las dos décadas transcurridas en el presente siglo, la crítica especializada ha celebrado la obra poética de JMA de distintas maneras. Tomando solo dos casos representativos del trabajo de dicha crítica podemos ver lecturas como las de David Jiménez Panesso, para quien la obra de Arango es “expansiva y simbólica”, un lugar en el que de manera particular se “compendian casi todas las tensiones que caracterizan el desarrollo de la poesía colombiana” (Jiménez, 2005, 65), o lecturas como las de William Ospina, para quien la obra de JMA constituye más una ruptura que “contraria muchos de los hábitos de nuestra tradición literaria” (Ospina, 2002, 441); no obstante, se puede hallar un punto de convergencia de la gran mayoría de interpretaciones en la idea de que JMA es un autor fundamental para la historia de las prácticas literarias en el país.

En el ámbito filosófico su mención no es muy frecuente y se ha limitado a la repetición de una suerte de *topoi* que lo relaciona, desde la actividad docente, a la lógica y a la filosofía del lenguaje. Sin embargo, como suele ocurrir con los “lugares comunes”, al repetirse de manera frecuente, termina cargado de cierta banalidad; aparte de la mera enunciación de su labor docente, pocos esfuerzos se han dedicado para abordar la faceta filosófica del autor y las posibles relaciones entre las distintas dimensiones de su obra. Considerando esto, en esta sección se estudia, justamente, ese aspecto filosófico del autor nacido en el Carmen de Viboral. Como punto de partida se toma su producción ensayística y se vincula, de manera paulatina, con las otras facetas/formas

de construcción de conocimiento que JMA emplea, tales como la reseña, el comentario y el poema. Se busca mirar cómo Arango interactúa con su contexto inmediato, con la tradición anterior —abordada en el capítulo 1— y la manera como asume otras tradiciones que para entonces no estaban consolidadas en la filosofía académica colombiana, las cuales se emparentan con los procesos de búsqueda identitaria dados en el mundo intelectual latinoamericano durante buena parte del siglo XX.

### **La obra de Arango y el mundo académico**

Si bien desde finales de la década del ochenta del siglo XX empiezan a aparecer —en publicaciones, en su mayoría, de tipo cultural— comentarios sobre la obra de José Manuel Arango, no fue sino hasta la primera década del presente siglo, momento en que la Universidad de Antioquia —en compañía del autor— edita la primera edición de su obra completa, que podemos hablar de una producción académica al respecto. A la hora de hacer un rastreo bibliográfico, desde la categoría ‘José Manuel Arango’, los resultados son escasos en bases de datos como Scielo (2 resultados), JSTOR (2 resultados), CLACSO (1 resultado), en donde solo uno de los casos (Scielo) es un estudio específico sobre la obra del autor. Los demás son textos sobre el contexto literario de Colombia durante la segunda mitad del siglo XX. El lugar donde más se reúne información, bajo la categoría en cuestión, es el catálogo del Sistema de Bibliotecas de la Universidad de Antioquia (un total de 28 artículos, 2 trabajos de maestría y 4 monografías de pregrado). En el repositorio de la Universidad Nacional de Colombia se halló una tesis de maestría y en el de la Universidad Javeriana un trabajo de pregrado. Finalmente, el que es quizá el proyecto de mayor envergadura académica sobre la obra de JMA lo constituye una propuesta doctoral realizada en la Universidad de Salamanca.<sup>18</sup>

---

Así pues, en este ejercicio de búsqueda bibliográfica, es notoria la inclinación del mundo académico por un tipo de estudios en específico: literatura comparada, que buscan situar la propuesta estética del autor y su marco de influencia en el terreno literario, dejando prácticamente inexplorada su faceta como filósofo profesional.

En el trabajo de maestría “Sintaxis connotativa en la poesía de José Manuel Arango”, que realiza, en el año 2001, Teresa Elena Cadavid Giraldo, se exploran las posibles relaciones de JMA, con géneros como el *haiku* japonés (Cadavid, 2001<sup>a</sup>) y movimientos como el *imaginismo* norteamericano. En esta vía, también se han planteado relaciones con algunos poetas colombianos que, hasta cierto punto, han buscado salvar al autor del aparente insularismo que se le atribuye (Estupiñan, 2013).

Un aspecto que ha llamado particularmente la atención de los críticos —anudado a la formación académica-profesional del autor— es el *lenguaje* como tema de análisis. El cual, partiendo de los usos y relaciones más comunes entre signo y significante, logra configurar un metarrelato en el que se convierte en su propio objeto de reflexión. (Almeida y Fuentes, 2012).

En cuanto a examinar, de manera explícita, el aspecto filosófico de su producción intelectual, el panorama es menos rico y solo se pueden contar —al momento— dos trabajos que lo abordan a partir de la diada filosofía-literatura, a saber: Ardila (2002; 2006) y Vargas (2010). En ambos casos se habla de problemas “permanentes en la filosofía en general” que pueden ser rastreables en la obra de JMA y permiten “ver de manera muy original la poesía colombiana del siglo XX” (Vargas, 2010, 9). Así, Ardila (2002) estará interesada en buscar en la poética de Arango:

... que idea de hombre, del mundo y de la existencia hay en su obra, de tal forma que pudiera establecerse un puente entre la filosofía y la literatura; y derivada de esta última ... indagar por la reflexión estética que subyace a su obra. (Ardila, 2006, 144)

---

En esta perspectiva, Luis Hernando Vargas, en su propuesta doctoral (2010), hablará -como ya se mencionó- de un conjunto de problemas “permanentes en la filosofía en general” que pueden ser rastreables en la obra de Arango, a saber:

[el] primado de la experiencia o de la razón, relaciones con la poesía, concepción de realidad; y que, además, lleva a temas específicos de la filosofía del arte o estética – concepción de la poesía, del artista, del receptor de la obra y la obra misma-. (Vargas, 2010, 6)

Ahora, estos dos trabajos dan la sensación de que la “lectura filosófica” del autor termina limitada, en buena medida, a demostrar la relación de JMA con propuestas como las de Heidegger o Gadamer. Otra línea de abordaje, reflejada en su mayoría en monografías de pregrado, se ha ocupado de rastrear y organizar temas (y representaciones) que son recurrentes en la poesía de JMA, tales como: la ciudad, lo sagrado (Velásquez, 2008), el silencio (Flórez, 2015) o la muerte (Echeverri, 2009).

La mayor producción sobre la figura de JMA y de su obra se ha dado en publicaciones y eventos de carácter cultural que buscan difundir su obra; buena parte de esta producción la compila L. H. Vargas en la segunda parte del texto *Prosas* publicado por el Instituto Caro y Cuervo en noviembre de 2013. El trabajo editorial que hace Vargas resulta interesante ya que muchos de los textos allí recogidos son de poetas y profesores que compartieron con Arango en una u otra faceta y nos sirven para ilustrar como es recibida su obra a medida que va apareciendo.

Finalmente, en otros registros destaca el documental *La humildad del jardinero* producido por la Universidad de Antioquia y la Casa de Poesía Silva, y el compilado *La tertulia de José Manuel Arango* en donde se reúne, en dos partes, reuniones desarrolladas al final de la década de los noventa en el Jardín Botánico de Medellín, en las cuales participa JMA. Recientemente, el

programa *Lecciones* de noviembre 2022 estuvo dedicado a la socialización de la obra poética del autor, este registro se encuentra almacenado en el canal de YouTube del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

En cuanto a la relación con categorías como: pensamiento colombiano, filosofía colombiana, filosofía latinoamericana o *Nuestra América* no se encuentra, al momento, ninguna relación, así como ningún estudio que considere como eje central de análisis del autor su producción en prosa.

### **José Manuel Arango y la filosofía**

Según lo cuenta el propio JMA (1997) su formación filosófica inicia —hacia finales de la década de 1940— en el Seminario de Medellín donde se relaciona con la filosofía tomista y con algunos de los problemas que lo acompañarán durante buena parte de su vida. Este primer acercamiento se hace, muy probablemente, desde las interpretaciones neotomistas impulsadas por Rafael María Carrasquilla desde el Colegio del Rosario.

Por ahí a los 15 o 16 años, en algún curso, me encontré con los cinco argumentos para demostrar la existencia de Dios; yo no sé si por ese tiempo tenía mis dudas sobre Dios. Debió ser, cuando las famosas “cinco vías” de Santo Tomás me interesaron tanto. El álgebra había sido como un juego; que haya una X, una incógnita y que por medio de una operación, la incógnita aparezca como si se sacara una paloma del sombrero. Eso era asombroso. Pero cuando la X es nada menos que Dios... bueno es otra cosa, ya no es ningún juego. Decidí que iba a estudiar filosofía. Ahí me apunto, dije. Mucho después encontré que Kant en *La Crítica de la Razón* coge los cinco argumentos de Santo Tomás y los demuele uno por uno, demuestra que la existencia de Dios no se puede. Tal vez esa fue mi primera decepción con la filosofía racional. (Arango, 1997, 10)

Su formación profesional como filósofo, que se sucede durante la transición del canon confesional al canon laico, se desarrolla en la Universidad Tecnológica y Pedagógica Nacional de la ciudad de Tunja, en la cual se titula en “Educación y filosofía” (Arango, 1997, 11) y en Universidad West Virginia en los EE. UU., en la que nuestro autor cursó “una maestría en filosofía y literatura”<sup>19</sup> (Arango, 2003, 9). Su desarrollo profesional, en esta misma línea y ligado al ejercicio docente, se lleva a cabo como profesor de bachillerato en la ciudad de Popayán durante 1961, y como docente universitario en las ciudades de Tunja de 1963 a 1966, y en Medellín desde 1967 (Arango, 1997, 12), fecha de su vinculación a la Universidad de Antioquia hasta su retiro en 1989 (Vargas, 2013, 396). En esta última institución, entre otras cosas hace parte del grupo de profesores que, ligados a la entonces Facultad de Ciencias y Humanidades, fundaron el primer programa profesional “moderno” de filosofía en 1974 y abogaron, insistentemente, por un énfasis investigativo al punto que, hacia finales del siglo –1991–, fundan el Instituto de Filosofía (Guzmán, 2003)<sup>20</sup>

### **Arango en el marco de la normalización: La nueva lógica y la desconfianza de la razón (tradicional)**

Si seguimos la línea trazada en el primer capítulo nos encontramos con que JMA recibe su formación inicial dentro del canon neotomista, continúa en esa suerte de periodo de transición a los programas laicos en una universidad relativamente cercana a Bogotá que se le plantea al autor como una alternativa al no poder permanecer en la capital<sup>21</sup> y, finalmente, su desarrollo profesional se realiza dentro del proyecto normalizador que buscaba reivindicar la autonomía e independencia del quehacer filosófico dentro del mundo académico colombiano. Es interesante ver como una lectura detallada de la obra de nuestro autor (que abarca ensayo, comentario, traducción y poema) da cuenta de este proceso de formación que, a su vez, es el camino que transita el quehacer

---

filosófico colombiano durante el siglo XX. Como lo veremos con algo de cuidado, la propuesta filosófica de Arango se decanta por un pensar situado<sup>22</sup> que nace de una particular y heterogénea confluencia entre necesidades vitales, el mundo/ejercicio académico y la creación artística/poética.

En *Ideas y Valores* en su volumen 27 n. 53-54 (1978), edición que reúne las actas del III Foro Nacional de Filosofía<sup>23</sup>, aparece —en la sección de epistemología— *La lógica nueva, una crítica de la razón*. Este texto, de corte propositivo, parte de una crítica a la tradicional concepción moderno-occidental de la razón representada en la figura de Kant, para abrir la posibilidad, sin renunciar o invalidar el marco conceptual de que parte, de *formas otras* de relacionarse con el mundo. En este pequeño ensayo, Arango define la lógica, de manera general, como “conjunto de modos de pensar” (Arango, 1978, 85), esto es, el develamiento y sistematización —un poner en símbolos— de las estructuras sobre las cuales construimos nuestras imágenes de mundo; de esta manera, el mundo en occidente ha construido una imagen del mundo que, basada en la dualidad del ser y el no ser, ha sido excluyente. Nos dice Arango:

La razón clásica está enteramente caracterizada por los principios de no contradicción y tercero excluido. Estos determinan su comportamiento esencial, que consiste en un atribuir exclusivo, en un poner en las cosas cualidades que deben valer total y unilateralmente. Cada posición de la razón, cada cualificación suya divide —pretende dividir— el mundo en dos zonas sin puntos comunes; como la hoja sin espesor de un cuchillo, zaja el universo en A y no A. Y entonces todo ente estará de un lado o del otro (principio de tercero excluido), pero ninguno se hallará en la frontera, ninguno será A y no A a un tiempo (principio de no contradicción). (Arango, 1978, 83)

Ahora bien, JMA muestra como esta estructuración tradicional de la razón —que incluso pervive durante la modernidad, pese al abandono que durante este periodo va a tener la lógica

---

formal— empieza a reestructurarse solo hasta finales del siglo XIX y donde es sustancial el aporte de los matemáticos en el proyecto de fundamentación de su disciplina. Así, desde el cuestionamiento de los tres principios tradicionales de la lógica, enunciados por Arango en la cita anterior —identidad, no contradicción y tercero excluido—, se da paso a sistemas lógicos como los trivalentes, en los cuales se rompe la dualidad entre *ser* —*no-ser* ( $a \vee \neg a$ ) ampliando, así, el espectro válido de comprensión del mundo, sustituyendo la tradicional disyunción por múltiples conjunciones ( $a \wedge \neg a$ ).

La razón clásica es el modo más simple posible de pensar y, clasificar: el más tosco, podría decirse. Hoy sospechamos que ella no coincide con la razón humana. Otros sistemas lógicos son tan coherentes como el clásico, y no operan ya con el sí y el no exclusivamente, con lo verdadero y lo falso, sino con otros muchos valores de verdad, a veces en número indefinido. Son modos de pensar más finos, más complejos. Algunos de estos sistemas corresponden todavía a nuestras intuiciones de verdad y falsedad, de probabilidad y duda: serían modos aún nuestros, aunque menos usuales, de ver y concluir. (Arango, 1978, 85)

De esta manera, estas *nuevas lógicas* —con énfasis en el uso del plural— representan para JMA una revolución en la tradición filosófica de occidente en la medida que van a constituir toda una objetivación de la amplitud y complejidad de la razón humana, capaz de dar cuenta, a deferencia de la lógica tradicional —por mucho tiempo considerada como modelo de la ciencia—, de la pluralidad en las formas como el ser humano se ha representado el mundo. De este modo, estos sistemas lógicos se yerguen como una actividad reflexiva, que no es mecánica, y que se puede entender según JMA como “un metarazonamiento informal e intuitivo, creador” (Arango, 1978, 84). En otras palabras, el cuestionamiento del “a priori analítico” refuta la idea de la “necesidad absoluta de una determinada constitución de la razón” (p. 85). Finalmente, Arango termina su

---

intervención haciendo énfasis en que la lógica, al igual que la física y la geometría, “es un asunto de zonas de realidad”, en esta medida se abre la posibilidad de pensar en “lógicas regionales” (p. 86), lo cual deriva en formas distintas —*formas otras* diría la tradición decolonial<sup>24</sup>— de configuración de la razón que se estructuran desde las condiciones específicas en las que el sujeto habita.

Ahora, ¿podemos encontrar —aparte de la propuesta de 1978— algún desarrollo o aplicación por parte de JMA de la idea de lógicas regionales o de lógicas otras?

### **Poesía y filosofía**

Luis Hernando Vargas (2010) expone, con carácter de “necesario”, el ejercicio de plantear de manera explícita la relación entre filosofía y poesía para una “lectura completa” de la obra de Arango, en este caso bajo el calificativo “obra completa”; Vargas se refiere únicamente a la producción poética. De este modo, el intérprete bogotano, además de las relaciones —demasiadas en nuestra opinión— que traza entre la poesía de Arango y el pensamiento de M. Heidegger, hace un interesante ejercicio en donde rastrea lo que podríamos llamar: la transfiguración poética que JMA realiza de ciertos momentos de la tradición filosófica. Así, Vargas (2010, 102) ve en los versos 10 y 11 del poema XX de *Este lugar de la noche: que piensa en él / y le da otro orden al mundo*, un correlato de cuando Heidegger, abordando la naturaleza del lenguaje, concluye que “el lenguaje no es un instrumento que esté a nuestra disposición, sino que es ese evento que dispone de la suprema posibilidad del ser del hombre” (Heidegger, citado por Vargas, 2010, 103). De igual forma, está la estrofa 5 del *Himno al sol* en donde se encuentra presente la introducción de la cosmología de Anaxágoras:

Los filósofos dicen que no eres un dios

dicen que no eres más que una piedra ardiente un globo de fuego

---

que no eres tú quien engendra y hace brotar vida en el pantano

ni crías el oro en la veta del recoveco de la montaña

Y el poema *Cautela* que tendría un guiño a Anaxímenes y su teoría de los estados de la materia:

Cautela

Sé cuidadoso: distingue

El hálito que aviva una llama

Del soplo que la extingue

También Vargas postula la relación del poema *Del camino* con Gorgias en su consideración de lo no existente, y la relación del poema *Una señal* con el parágrafo 17 de *Ser y tiempo* en su tratamiento de los *signos* y los *útiles*. El proyecto emprendido por Vargas nos parece valiosísimo, no obstante, pensamos —seguramente Vargas también lo considera así, pero el exceso de heideggerianismo en su texto hace que vaya por otra vía— que la relación que teje JMA entre filosofía y poesía es mucho más fina y está más relacionada, incluso en materia teórica, con el contexto colombiano y latinoamericano que lo que hasta el momento se ha mostrado. Un recorrido por algunas partes de su poesía, partiendo del marco teórico que teje en sus no muchos ensayos, nos permite intuir que buena parte de su actividad intelectual creadora estuvo orientada, más que a reflejar o quizá refractar la tradición filosófica, a buscar esas *formas otras* de relacionamiento con el mundo que, de manera consciente o no, nos habitan como sujetos latinoamericanos. La misma elección de formas poéticas obedece a esta intención como lo advierte el propio autor en el texto titulado *Nota*, que ha servido como introducción a las re-ediciones que, en los primeros años de la década del 2000, se hicieron de sus obras<sup>25</sup>, “creo que hay una manera más compresiva de acercarse a las cosas y a los hombres, y qué está justamente en la poesía” (Arango, 2015, 35). JMA ve al

---

poema como una “exploración” que si bien toma como vehículo la palabra no se restringe únicamente al ejercicio intelectual, sino que tiene la capacidad de vincular o dar cuenta de otras relaciones que el sujeto entabla con su contexto:

Quizá el poema nazca de la exploración de una circunstancia compartida, o como respuesta a una experiencia personal, dolorosa o alegre. Unas contadas palabras que serán reflexión, no del intelecto solamente, sino del ser todo de carne y hueso. Detrás de ellas estará por supuesto todo eso que se llama una visión del mundo: convicciones religiosas y políticas, aprendizajes o escarmientos. (Arango, 2015, 34)

La poesía es, entonces, en palabras de Arango un “abrirse de otra manera (muy humilde) a las cosas, al mundo, a la belleza del mundo” (Arango, 2001, 194). Este abrirse es aceptar y poner de manifiesto una multiplicidad de relaciones que el sujeto y los sujetos, en plural, establecen con su entorno; formas que pertenecen al entramado cultural, en este caso latinoamericano, y que de manera consciente o no se manifiestan en la escritura y la expresión artística, en el acto creativo – nótese la resonancia con Martí –. En esta medida, como lo insinúa Vargas (2010, 62), la poesía termina derivando en un principio epistémico, en una de las tantas formas posibles de configurar y conceptualizar el mundo que –además para Arango– está estrechamente emparentado con la filosofía. Dice Arango en entrevista con Bonnet:

Yo creo [...] que la filosofía y la poesía tienen una misma raíz. Uno de los filósofos más secos, Aristóteles, dijo que la filosofía venía del asombro, del maravillarse. Y en el origen la filosofía y la poesía eran una misma cosa: los presocráticos eran poetas filósofos. Después hubo un alejamiento, sobre todo en la época racionalista. Ahora se vuelve a los comienzos. Los últimos filósofos, los que de verdad cuentan, vuelven de nuevo a la poesía. Ahí están los ejemplos de Schopenhauer, de Nietzsche, de Heidegger. (Arango, 2003, 166)

Y más adelante:

Bonnet: Y mientras escribes, José Manuel, ¿sientes el peso del bagaje filosófico?

JMA: No, de ninguna manera. Ese no es un peso. Te decía que la filosofía y la poesía a mi manera de ver pueden estar muy unidas. Eso sí, trato de no usar conceptos ni palabras abstractas en un poema. Yo creo que un poema debe nacer de una experiencia personal, no de una idea. Una experiencia alegre o dolorosa, pero siempre muy concreta. [...] Trata de partir de una experiencia, de un momento de esos en los que parece que despierta y que comprende algo. Y como todos tenemos momentos así, entonces la experiencia puede ser compartida. (Arango, 2003, 169)<sup>26</sup>

Aunque Arango en varias ocasiones fue enfático en subrayar la estrecha relación entre poema y mundo, “He tratado siempre de que lo que escribo parta de experiencias muy concretas” (Arango, 2001, 164), no niega la presencia de elementos inconscientes en el poema. En entrevista con Babel denominará estos elementos de manera metafórica como “una parte oscura” que resulta clave, pues es esta la que “le da el peso poético” (Arango, 1997, 11). Esta suerte de oscuridad, más allá de cualquier referencia mística, y siguiendo el camino trazado por Arango en el artículo de 1978, lo podemos entender como eso que escapa al tradicional modo racional occidental de concebir el mundo y refuerza la idea de la poesía como una herramienta a la hora de develar esas *formas otras* de relación con el mundo. La metáfora es complementada por Arango al emparentar la poesía con el dios griego Hermes. Así pues, la poesía cumple una labor de generar puntos de contacto entre distintas zonas de realidad y está obligatoriamente moviéndose entre las fronteras de producción de conocimiento y representaciones posibles del mundo.

Si exploramos un poco la poesía de JMA nos podemos percatar de este proyecto de buscar esas *formas otras* de relación con el mundo, partiendo de las particularidades del sujeto que conoce

y que para Arango está, como se acabó de mostrar, profundamente ligado con la poesía. El poema I de *Este lugar de la noche* nos dice:

I

los hombres se echan a las calles  
para celebrar la llegada de la noche

un son de flauta entra delgado en el oído  
y otra vez son las plazas lugares de fiesta

donde las niñas que cruzan con la espalda desnuda  
las miradas de los cajeros adolescentes

repite los movimientos de un antiguo baile  
sagrado

y en la algarabía  
de los vendedores de fruta  
olvidados dioses hablan

Aquí se nos muestra una escena cotidiana en donde se esgrimen dinámicas propias de la vida urbana. En algún momento cuando interrogan al autor sobre la imagen de la flauta, esta es un poema sobre Junín:

... Ese es un poema sobre Junín, el Junín de la época, cuando Crescencio Salcedo vendía flautas en la esquina de Junín con La Playa. Uno pasada y ahí estaba el viejo, bizco y parecido a un sátiro, tocando la flauta. (Arango, 1997, 20)

Sin embargo, y ante esta aclaración del autor, la última estrofa parece descolocar el paisaje urbano que se viene tejiendo y es obligatoria la pregunta por ¿quiénes son los vendedores de fruta entre los cuales se empiezan a filtran voces —además— “olvidadas” del pasado?

El poema XX de este mismo libro nos dice:

XX

en el mercado, entre sus jaulas  
el vendedor de pájaros  
vocea la lengua de los vencedores

pero tras su habla sibilante  
y las cópulas sorprendidas  
de palabras

se recata la antigua lengua armoniosa  
más clara, más  
cercana de las tortugas y el fuego

que piensa en él  
y le da otro orden al mundo

y cuando en la plaza  
real por un instante en el medio día  
coge los pájaros en su dedo  
y les habla

tal acto encubre otros actos  
de más viejo sentido  
y a su mágico gesto de encantador  
los pájaros mueven los ojos dorados

En este poema ya se les da una identidad a los comerciantes del mercado, quienes tienen la particularidad de comunicarse en dos lenguas distintas, cada una reservada a un ámbito de la vida.

La primera de ellas —*la lengua de los vencedores*— es una lengua en la que se *vocea*, se grita, y por

ser impuesta nunca deja de ser extraña, que se aprende y utiliza desde cierta distancia afectiva. La segunda, reservada al espacio privado, se *recata*, esto es, se encubre u oculta, marca relaciones más íntimas con el mundo y se escapa al antropocentrismo cultural de hombre occidental; esta otra lengua habla a los pájaros y estos entienden.

Y ya en el poema titulado XXII. *Baldío*, se nombra el mundo indígena desde una de las pocas palabras que se conservan del idioma muisca: *Bachué*, que hace referencia a una de las figuras centrales en la cosmología del indígena del altiplano cundiboyacense. En el poema en cuestión, al igual que en el I, se va construyendo una imagen de la ciudad, sin embargo, esta imagen parece descolocarse cuando en medio —estrofa final de la parte I— aparece la diosa muisca evocada principio de conocimiento y posibilitadora de otras formas de relacionarse con el mundo:

1

en la carnicería cuelga el tronco de la res desollada

como un fuego vegetal

por la cara sombría

de las vendedoras dude flores

rebrilla el rojo de las rosas

entre el griterío cancán los pájaros

y la cáscara de plátano se tuesta bajo el sol de la tarde

Bachué señora del agua, enséñame a tocar

la fina pelusa bermeja del zapote

a ver la sal brillante en el oscuro lomo de la trucha

2

vestido con el pelo de las bestias

---

los pies cubiertos de un retazo  
de piel de toro

me detengo junto al baldío  
donde el verde fértil de la maleza  
afirma, en el corazón mismo de la ciudad  
una pervivencia salvaje.

De esta manera *Bachué* es, pues, la manera como el autor pone en el centro del escenario la imposibilidad que tienen las formas convencionales de la razón occidental para conocer ciertos aspectos del mundo y, en contraposición, la diosa indígena representa formas del conocimiento ligadas a lo sensible con aplicación directa sobre el mundo natural desde asuntos que pueden pasar por irrelevantes como “la pelusa del zapote” o la sal que descansa sobre el lomo de la trucha.

Esta exploración de *lo otro* es una constante en la obra del autor, pero se vuelve reiterativa en los poemarios que publica durante la década de 1970, a saber: *Este lugar de la noche* (1973) y *Signos* (1978)<sup>27</sup>; en este último texto destaca la presencia ritual de la figura del agua —recordemos que a este elemento está ligado a Bachué— que, de cierta manera, intenta ser expresión de lo no dicho, de esa constante preocupación de entender el mundo que está más allá de lo que logramos nombrar con las lenguas modernas y que solo podemos insinuarlo desde la metáfora sensitiva. Incluso el poema XXXII bien puede asumirse como una reescritura, por parte de JMA, del mito muisca:

XXXII  
tal vez en el origen  
los liga un parentesco  
sagrado

y no hay solo

deseo  
en el temblor de sus manos  
cuando la tocan

tal vez  
un miedo reverente  
lo agita, quiebra  
su voz

porque en el laberinto  
de las sangres  
él es su hermano y ella  
su hermana

(del vientre de la noche  
como niños gemelos  
renacen una y otra vez  
desnudos

y el alba con su leche  
los amamanta)

### **JMA y la filosofía del lenguaje**

Hacia inicio del siglo XXI, Carolina Rodríguez se plantea la tarea de reconstruir la historia de la filosofía analítica en Colombia; para ello ,y tomando como cerco temporal 1960: año de los “primeros brotes” a 2001: nombrado como “el boom”, hará un cuidadoso ejercicio de rastreo documental en donde, a partir de la revisión cuidada de 160 fuentes que, entre libros y artículos de revista especializadas –y desde la exploración de formas como el comentario, el ensayo y la traducción–, intenta reconstruir, de la manera “más completa posible” (Rodríguez, 2002, 14), el

proceso de las reflexiones sobre el lenguaje que se desarrollaron en Colombia durante el siglo XX<sup>28</sup>. En este ejercicio de rastreo histórico no aparece la figura de José Manuel Arango, aunque si está el texto *Presuposiciones y presuposiciones absolutas* de Adolfo León Gómez publicado en el ya referenciado volumen 27 n. 53-54 (1978) de la *Revista Ideas y Valores*. Ante esta no consideración de los aportes de Arango, inevitablemente, nace la pregunta por la posición que el autor antioqueño asumió frente al desarrollo de las discusiones alrededor del lenguaje que se desarrollaron en Colombia durante su época de actividad académica intelectual.

En 1985, Rubén Sierra Mejía llamaba la atención —apoyado en Eduardo Rabossi— sobre la heterogeneidad de criterios, métodos e intereses que usualmente se usan para agrupar tesis, doctrinas, temas o autores bajo el concepto de lo analítico. De ahí que Sierra Mejía encuentre como “más exacto” el uso del plural: hablar de “filosofías analíticas” para referirse a una corriente que se caracteriza por “una total ausencia de homogeneidad doctrinal, metodológica y en gran parte conceptual” (Sierra, 1985, 50). No obstante, nos dice Sierra siguiendo a Rabossi, se pueden encontrar ciertos “rasgos de familia” (p. 50) que permiten identificar a los filósofos analíticos, en donde el más importante consiste en poner en el centro de la reflexión al lenguaje. De este modo, bien sea desde el tratamiento de lenguajes lógico-formales (neopositivismo) o desde el análisis del “lenguaje ordinario” (Escuela de Oxford), las corrientes analíticas “[se proponen] trazar los límites lingüísticos del conocimiento” (Sierra, 1985, 52). Tomando en cuenta esta heterogeneidad de la filosofía analítica, JMA va a construir un conjunto de reflexiones en torno al lenguaje donde la pregunta por la naturaleza de este se actualiza a partir de la consideración de sus situaciones y límites de producción.

En 1987 —cerca de su retiro de la actividad académica formal y coincidente con la preparación del poemario *Cantiga*—, JMA participa en el ciclo *Lecciones de Noviembre* con el texto

*Palabra y representación*, el cual resulta clave ya que —al ser un texto de madurez— reúne buena parte de lo que, a lo largo de este capítulo, hemos intentado estructurar como “proyecto filosófico” del autor. En este texto, que en extensión dobla al presentado en 1978, Arango se pregunta por la naturaleza del lenguaje y de nuevo surge el desafío de buscar *formas otras* de representación del mundo, las cuales parten de cierta convicción de que las formas tradicionales que ha erigido el mundo occidental-europeo se agotan frente a la heterogeneidad que presentan, o dejan ver, las dinámicas del mundo contemporáneo. De esta manera, la exploración de JMA tiene que comenzar por el planteamiento de las preguntas clásicas en torno al lenguaje y la palabra:

Quando hablamos ¿qué hacemos? Narramos hechos, describimos objetos y circunstancias, tal vez atestigüamos sobre sentimiento o, en general, sobre estados internos. ¿Pero es palabras sólo eso, noticia del mundo, exterior o interior? ¿Y la relación de lo dicho con ese mundo se reduce a reflejarlo fielmente o a apartarse de él, a ser verdadero o falso? Tal vez haya otras relaciones: la relación de mi palabra conmigo mismo, por ejemplo: soy más que un ser entre otros de que hablar, un impersonal de cuyos estados informaría lo dicho. La relación entre lo que digo y lo que soy, entre lo que digo y lo que quiero decir es sin duda menos simple que lo que usualmente se piensa. (Arango, 2013, 61)

De este modo JMA intenta comprender el lenguaje o los lenguajes, aquí de nuevo resulta clave el uso del plural como más arriba ocurrió con “lógicas”, desde sus condiciones particulares de producción, intentando intuir sus implicaciones epistémicas y cómo en nuestros contextos inmediatos, supongamos acá el caso de una ciudad como Medellín, se entrecruzan múltiples formas de entender y actuar sobre el mundo:

Hablar es pues algo más complejo que lo que la filosofía del lenguaje admitía. Hablar es hacer muchas cosas, no solo porque hay muy diversos actos del habla, sino porque cada vez

---

que decimos algo, en ese acto se anudan muchos actos. Hablo y estoy emitiendo sonidos, que son articulados, que forman expresiones pertenecientes a una lengua determinada en la que tienen significación ... Bastaría, para descartar la idea del hablante como mero usuario del lenguaje, recordar que la lengua no se elige, que nos es impuesta del nacimiento. No nos es exterior: estamos dentro de ella. Le pertenecemos, como pertenecemos a una cultura o a una época. (Arango, 2013, 63)

Con esta consciencia de la extensión de las formas del lenguaje y su íntima relación en el proceso de estructuración del mundo, Arango explora, con algo de fascinación, los casos extremos de surgimiento del lenguaje, en particular se ocupa del caso de los sordomudos<sup>29</sup>, quienes han estructurado un código de gestos —el *gestuno* es el término empleado por Arango— para dar cuenta de su imagen de mundo, los cuales en ningún momento obedecen a un mero ejercicio mímico de traducción de las representaciones de mundo propias de los lenguajes fónicos, para nuestro caso particular, del español. El ejercicio de traducción en efecto se da, pero este es de manera posterior, y se asume, para nuestro autor, desde cierta imposición. Arango encuentra de entrada cierta similitud entre el *gestuno* y la lógica:

Y ¿qué sucede con otros sistemas de signos, como los de la lógica y la matemática, casos también de lenguajes mudos? Ellos aíslan la forma intelectual de la representación, ejemplifican la acepción lógica del término. Frege denominó ideografía a la nueva lógica, creada para mimar no la cosa ni su acción sino las propiedades y relaciones, o las formas de las propiedades y las relaciones de la cosa, su idea. Los símbolos deben de estar en lugar de la forma, que será así legible en el ideograma. Pierce, por su lado, atribuye carácter icónico a los símbolos matemáticos. No son un código que se limiten a guardar información convencionalmente establecida, o a lo más a permitir su transformación y procesamiento.

---

Son una fuente de conocimiento ellos mismos, ya que en ellos se leen relaciones y propiedades objetivas. Dos extremos, pues: de un lado un lenguaje mudo que se hace por entero teatro. De otro un simbolismo no menos mudo que se reduce a representación de ideas y enunciados, un lenguaje que ha suprimido el diálogo y las personas del diálogo, el gesto y todos los actos de habla que no sean la afirmación y la negación. (Arango, 2013, 63)

Si bien, como se muestra al final de la anterior cita, de manera inicial estos “lenguajes mudos” comparten similitudes también subyacen matices que los separan y les confieren naturalezas diferentes; sobre estas particularidades es necesario hacer hincapié. Como se afirmó más arriba, el *gestuno* no es exclusivamente un ejercicio de traducción como el que por momentos puede ser la lógica, sino que en el *gesto* se reúnen relaciones más complejas con el mundo:

El lenguaje de señas de los sordomudos, más bien una pictografía y más próximo a la escritura que a la lengua, reduce el verbo, el componente lógico para dejar aparecer, marcados por el gesto, aquellos otros “juegos” más definatorios del juego lingüístico ... Los signos del lenguaje de sordomudos ... son palabras que dibujan la cosa, que la esbozan con uno o dos trazos. O más bien que la cosa, la actuación: la suya o aquella a que da lugar la relación con ella: el comportamiento mimado del animal, por ejemplo, o el movimiento que el utensilio requiere para su manejo. Pero entonces ¿qué es lo que se representa? ¿Lo que es, resumido en el rasgo, o la acción? (Arango, 2013, 63)

Ahora bien, pensamos que en este ejercicio —al igual que en el de 1978— JMA es consciente del grado de imposibilidad de comprender a totalidad esas otras representaciones del mundo, el lenguaje —los lenguajes maternos— terminan constituyendo una barrera casi que infranqueable, de ahí que los textos dejen preguntas abiertas que solo bordean las respuestas desde el ejercicio mismo

del planteamiento del problema. En este caso, al igual que con la enunciación de las lógicas regionales, ir a algunos momentos de su poesía resulta clave. La transfiguración poética que, como ya vimos, guarda para nuestro autor una enorme cercanía con el ejercicio filosófico, es una manera de expresar mediante el acto creativo —recordemos que es la apuesta de Martí para estructurar intelectualmente a Nuestra América— un poco de la fuerza emotiva, la perplejidad que produce intentar entender ciertas relaciones que se tejen sobre el mundo y escapan a las estructuras hegemónicas del pensamiento, por ejemplo, como se manifestó en la primera parte de este capítulo, por la distancia que se marca entre lenguajes de naturalezas diferentes. Sin embargo, en el caso de los sordomudos, ciegos o sordociegos, esta distancia, al partir de la alteración de las facultades del conocimiento empírico, es aún más radical. El poema 22 de *Cantiga* es un buen ejemplo:

Apalabrar

Pero al niño ciego le dicen ésta es la lluvia

y él la acepta en el dorso de la mano

y le dicen éste es el azulejo

y él pasa suavemente las yemas por el cuello

corvo

Lluvia, azulejo: nombres

para las perplejidades del niño ciego

Este poema da cuenta de lo que es el lenguaje para el niño ciego: un acuerdo que toma los matices de imposición epistémica, en donde el acto de “enseñarle” a nombrar el mundo —por más

---

noble que parezca— poco espacio deja a la exploración de su forma particular de construir y entenderse en el mismo. Este poema, indudablemente, guarda relación con un texto dedicado a Helen Keller que JMA retira después de la primera edición de *Este lugar de la noche* bajo la excusa de una trasapelación involuntaria<sup>30</sup>. El texto dedicado a la escritora estadounidense dice:

[Al saber los nombres de las cosas]

Al saber los nombres de las cosas,  
dice Helen Keller, la niña sordociega,  
“Se afirma mi parentesco con el resto del mundo”.

Antes de la palabra

no había nada en ella. “No había

—dice —

ternura

ni sentimientos profundos”.

Aventurando interpretaciones y dejando de lado la razón —en donde no deja de ser sugestivo el uso del “creo” y del “a lo mejor”— que da JMA de la exclusión del texto de ediciones posteriores, desde su característica estructural advierte, claramente, que no es un epígrafe, obedece a una suerte de toma de conciencia, por parte del autor, de la violencia que se escondía detrás del acto de suponer que “la niña sordociega” teje sus relaciones afectivas “profundas” con el mundo a partir de aprender un lenguaje que, no solo puede distar de manera considerable de su experiencia directa con el mundo (primer principio del conocimiento), sino que —quizá— la anula por completo. Es por esto que cuando vuelve a ocuparse del asunto evita cualquier intención que suponga un juicio de valor

---

y centra su atención en la maravilla, en las perplejidades que se producen ante el contacto con el mundo.

### **Transfiguración poética de los supuestos lógicos**

La tercera, cuarta y quinta parte de *Palabra y representación*, JMA la dedica a explorar, desde la actualización que O. Ducrot propone a la noción —introducida por G. Frege y desarrollado por J. L. Austin— de los supuestos, la idea austiniana de los usos parásitos del lenguaje. Para el filósofo inglés estos usos parásitos se dan cuando el lenguaje “no es usado en serio” o cuando se sale de sus “condiciones de uso normal pleno” (Austin, 1982, 68); es decir, cuando se anula el acto perlocucionario, esto es, que el discurso proferido no implica un impacto real sobre el mundo, tal y como sucede en la poesía. Por ejemplo, nos dice Austin, cuando “Walt Whitman no incita realmente al águila de la libertad a remontar vuelo.” (Austin, 68). Ahora, una manera de determinar si el lenguaje se está usando de manera parásita o no es explorar los supuestos que bordean al enunciado; para Austin, estos son elementos externos que brindan las condiciones de posibilidad del acto perlocucionario, Arango nos da un buen ejemplo de ello:

... una fórmula como “cierra la puerta” es usada normalmente si se cumplen las condiciones de que haya una puerta, que esté abierta, que el destinatario de la orden esté en posibilidad de cerrarla, que el locutor tenga un rango superior al destinatario, de modo que no cometa un abuso al dar órdenes, etc. (Arango, 2013, 65)

Es decir, en la medida que la articulación fonética (acto locucionario) coincida con condiciones efectivas para su realización objetiva en el mundo se juzgará que el enunciado es verdadero y el uso que se le da al lenguaje “es serio”. Ahora bien, Arango considera que el gran aporte de Ducrot a esta teoría de los usos del lenguaje está en considerar que el supuesto no es una mera condición externa “sino [que] está contenido en el enunciado, [es] un elemento de su

significación” y no necesariamente conserva la misma relación veritativa que el enunciado. De este modo, los supuestos se reinterpretan como:

... el marco que el locutor impone en el diálogo, los límites dentro de los cuales lo propone, de modo que si el destinatario ha de aceptarlo tiene que mantenerlos: quien niega los supuestos en realidad rehúsa el diálogo. Otra propiedad del supuesto es que no se encadena, a diferencia del puesto, con otros enunciados que lo fundamenten o se apoyen en él. Como no puede negarse, tampoco debe el supuesto fundamentarse. Es, digamos, una imposición”.  
(Arango, 2013, 65)

Este recurso es aprovechado por JMA sobre todo en *Cantiga*, en donde la crudeza del tema que atraviesa la obra, la violencia, demanda tejer diálogos desde lo no dicho, desde lo que JMA llama la “inherencia del silencio en la palabra” (Arango, 2013, 64). Así pues, el autor impone el marco de referencia en el que el lector está obligado a dialogar, tomemos de ejemplo —de los muchos que contienen este poemario— los poemas 12 y 13, ambos se caracterizan por la evocación de imágenes aparentemente inconexas, el primero de ellos nos dice:

Fe de erratas

Ha equivocado la palabra

donde dijo sí

quizá

debió decir no

y tal vez un poco más tarde

donde dijo no

debió decir sí

El carpintero —el lápiz en la oreja— toma sus medidas

Un helicóptero pasa volando sobre las terrazas

Soldados de cabeza rapada vigilan las calles

El poema comienza con la conciencia de una equivocación y va intercambiando bajo el adverbio de posibilidad la condición de verdad de algo no dicho, sin embargo, la lista es interrumpida por tres imágenes aparentemente inconexas: el carpintero, el helicóptero y el soldado, cada uno desempeñando una función propia de su oficio o naturaleza, para el caso del segundo. Intentar comprender el poema es adentrarse en el juego que propone el autor, el aceptar los supuestos, lo no nombrado explícitamente, en este sentido ¿qué nos dice? Si tomamos en cuenta la temática general del libro en el que aparece, la violencia, y el contexto desde el cual se produce, Medellín de finales de la década de 1980, podemos empezar a jugar con la interpretación y suponer que el poema trae una imagen cotidiana de las casas de tortura en donde los interrogatorios ya traían preestablecida la sentencia y poco importaba el cambio de decisión, y como entorno a estos actos atroces se empiezan a establecer dinámicas sociales que, incluso, pasan por una activación de la economía, en este caso, el trabajo del carpintero que tiene en los cofres mortuorios una fuente constante de ingreso y subsistencia; al final, las figuras del helicóptero y el soldado remarcan la ironía de no poder evitar que esto ocurra. Para J. M. Mejía, este poema muestra en sus “versos horizontales lo que pasa abiertamente en la superficie; los verticales, de lo que ocurre en sus “huecos” (Mejía, 2013, 270).

De igual manera, y partiendo de estos mismos supuestos, esto es, del diálogo/juego que propone/impone JMA, podemos adentrarnos en el poema siguiente:

Como para el amor

Desnuda

las piernas recogidas un tanto

las rodillas aparte

como para el amor

El inspector de turno

dice ajusta los hechos a la jerga

de oficio

el secretario

—con dos dedos— teclea

Yo

—también me he anudado mi pañuelo en la nuca—

miro el pubis picoteado

Este poema presenta tres personajes que van entrando en escena anunciados por el uso de la mayúscula inicial, cada uno con una función aparentemente aislada del que le antecede, sin embargo, la lectura nos conduce a pensar en la imagen de un asesinato, en donde “la jerga de oficio” anuncia, o denuncia, la normalización del acto, y el espectador final ironiza la “espectacularidad” desde la cual, como sociedad, tramitamos —aún hoy en día, sorprende la vigencia— este tipo de

---

hechos. Para el profesor J. M. Mejía, ambos poemas, acompañados de: *Son como retazos de una conversación*; *Ah y es de nuevo la mañana*; *Si estuviera despierto*; *Esta primera hora de la mañana*; *Madrugada*; *Ciudad*; *Los que tienen por oficio lavar las calles*, obedecen a un ejercicio de reescritura del texto *Vendados y desnudos* que, en interpretación de Mejía, JMA retira de las ediciones posteriores de *Este lugar de la noche* motivado por una suerte de pudor ético: “lo ético de lo poético” que nace de la conciencia del autor de que “los cuerpos de las víctimas son un límite de la poesía, un límite que exige y merece más tacto que lo indecible” (Mejía, 2013, 268).

De este modo, vemos como JMA, desde la década de 1970, empieza a tejer un complejo e interesante conjunto de reflexiones desde distintos formatos; en este caso, por el interés de la propuesta, nos centramos en el ensayo y el poema, pero también podría considerarse otros como la reseña, el comentario literario y la traducción, en los cuales es posible rastrear un marcado interés de pensamiento situado, en el que el autor está constantemente poniendo en diálogo elementos puntuales de la tradición filosófica con circunstancias particulares de la realidad colombiana, que a su vez es extensiva a la realidad latinoamericana. Este proyecto está marcado por un profundo interés en la filosofía del lenguaje, la cual no solo sirve como herramienta de análisis, sino que, a su vez, es problematizada a la luz de los contextos locales. Así pues, podemos percibir una aguda conciencia, por parte de JMA, de las limitaciones que nos impone una gramática, es por esto que propuestas como las *lógicas regionales* o cualquier exploración de *formas otras* de relación con el mundo, inevitablemente presentan la paradoja de tener que pensarse dentro de un marco normativo —por ejemplo un marco lingüístico— que no les hace justicia; en este sentido, no hay otro recurso que *la insinuación*, *el susurro poético*, en los que se alcanza a percibir, de manera general, el fenómeno y cada sujeto, desde su particular construcción de imagen de mundo, puede acceder, de

manera subjetiva y desde distintos niveles, a esas *formas otras* de representación y comprensión del mundo que conforman la heterogeneidad de las realidades latinoamericanas.

---

## Conclusiones

Este tipo de trabajos de investigación resultan valiosos en dos sentidos. Por un lado, son fundamentales los puntos a los que se llega, por otro, son igualmente importantes los temas que deja abiertos y se convierten en puntos de partida para posteriores indagaciones; en nuestro caso particular, consideramos que en el texto podemos encontrar ambas cuestiones. En primer lugar, el trabajo logra mostrar varios asuntos clave en torno al tratamiento de la filosofía en el país y la relación ambivalente que hemos tenido con autores, temas y corrientes que —quizá— nos han dificultado crear una suerte de “conciencia de tradición”. En este proceso resulta útil adoptar una perspectiva histórica, como se ha venido dando —aunque de manera no muy frecuente— en los últimos años. Si bien cada vez aumenta el interés por autores nacionales, el periodo entre los siglos XVI y XIX comprende un territorio por explorar; como se mencionó en el apartado dedicado a ello, resulta interesante el repensar la categoría de “filosofía colonial” pues consideramos —fue una de las insinuaciones más interesantes de la primera parte del trabajo— que esta no obedece, o no lo hace únicamente, a los tradicionales caracterizaciones que se suelen hacer de ella como rezagos de la Edad Media, sino que en el territorio americano se da un interesante ejercicio en el que convergen métodos medievales, preocupaciones modernas y necesidades del contexto específico en el que se desarrolla. De igual manera, este ejercicio de re-lecturas a partir de lo que en el texto denominamos, citando a U. Eco, “una nueva conciencia” se hace extensivo a autores del siglo XVIII como José Félix de Restrepo o Camilo Torres Tenorio, por nombrar solo dos ejemplos en cada extremo del siglo, y autores del siglo XIX como Ezequiel Rojas, a quienes el mundo filosófico no ha vuelto del todo la mirada. Otro punto sugerente, en esta primera parte, son las características que se logran identificar en el camino de la constitución de un “intelectual nacional” que se enmarcan en prácticas

intelectuales y culturales decimonónicas, y que algunos de sus rezagos aún se pueden rastrear en la sociedad colombiana.

En esta perspectiva histórica, como mucho se ha debatido, resulta fundamental el proyecto de “normalización” el cual tiene el gran mérito de lograr la profesionalización de la actividad filosófica en el país. Ahora bien, inevitablemente la “normalización” da la impresión de ser un proyecto incompleto en la medida que no logró la realización de algunos de sus postulados iniciales, formulados a manera de manifiesto en el primer número de la revista *Ideas*; en concreto, pensamos que no logra lo que Cayetano Betancur nombra allí con la idea platónica de *parousia*, por el contrario, y es uno de los grandes reproches que se ha hecho a la filosofía académica en Colombia, en muchos momentos parece poco interesada e incluso totalmente desvinculada del contexto desde el cual se desarrolla. A este reproche se suma el de los innumerables silenciamientos y exclusiones del plano de “lo filosófico” que se derivan de algunas apreciaciones de importantes académicos durante las últimas tres décadas del siglo XX. En este panorama, y fue el eje central del trabajo, podemos encontrar algunos autores que desarrollan su actividad intelectual dentro de la academia y los límites del proyecto normalizador, contribuyendo a la consolidación de este; no obstante, el tratamiento de sus obras ha pasado casi inadvertido para el mundo filosófico colombiano. En este trabajo nos centramos en el caso de José Manuel Arango —intuimos que no es el único—, un autor que, al estar ubicado en una época de transición, en él convergen, como se buscó mostrar, varios de los caminos transitados por la filosofía en Colombia, desde la tradición neotomista que despierta sus primeros intereses por la filosofía hasta las principales corrientes del siglo XX como lo es la filosofía del lenguaje.

En el abordaje particular de José Manuel Arango se mostró la pertinencia e importancia de empezar a desarrollar lecturas que engloben la amplitud de su obra, no solamente la parte poética,

en este proceso resulta clave la parte ensayística que, aunque no es muy abundante, nos da elementos claves para pensar y articular distintos aspectos de los intereses, lecturas, gustos y convicciones que el autor tuvo durante sus años de producción intelectual. Así, vimos cómo esto abre el espacio para lecturas en clave latinoamericana donde se muestra como JMA teje un fino entramado entre la tradición filosófica occidental y las particularidades de los contextos colombianos-latinoamericanos. A diferencia de los casos anteriores, referenciados al inicio de la segunda parte, consideramos que JMA da herramientas suficientes para una lectura filosófica de su obra sin necesidad de recurrir a comparaciones/acomodaciones con autores del canon europeo. Contrario a mucha de la producción filosófica en Colombia de la segunda mitad del siglo XX, los ensayos de JMA destacan por su carácter altamente propositivo, yendo —quizá— un poco más allá del mero ejercicio expositivo, de este modo, se desplazan los centros de interés y el estudio de la tradición o la vanguardia filosófica se valida en la medida que sirve para pensar casos de la realidad concreta. Es de este modo como la “revolución causada por el postulado de las Nuevas Lógicas” se vuelca hacia la idea de que hay elementos de la realidad cotidiana que se nos escapan en las estructuras “lógicas” centro europeas y se encuentran presentes en otros sistemas de representación del mundo que tejen otro tipo de relaciones con la realidad, tal como pasa en el mundo indígena, validando así, epistémicamente, esas *otras* imágenes de mundo. O la teoría de los actos del habla termina convertida en una herramienta para plantear los dilemas propios de los contextos inmediatos que asombran al autor, tal como es el caso de la naturaleza del lenguaje es sus casos límites de surgimientos, como pasa en los sordos y ciegos. Ahora bien, esta parte ensayística, más que respuesta, plantea grandes interrogantes que, dado el énfasis que se hace en el lenguaje, pasan por la imposibilidad de ser resueltos desde las estructuras lógicas desde las que se parten; es ahí cuando aparece la transfiguración artística, en el caso de Arango la poesía en particular, como una

manera de, por lo menos, transmitir una parte de la emoción despertada por el fenómeno y la conciencia del mismo. Desde esta perspectiva de lectura, lo poético —sin plantearse de una manera peyorativa, antes por el contrario de forma muy positiva— en el entramado que construye Arango es una importantísima herramienta, una suerte de prisma, desde el cual se refracta no solo la experiencia sensible del mundo, sino el bagaje teórico y académico del autor.

A diferencia de otros autores sobre los cuales se han hecho ejercicios de “recuperación filosófica”, JMA no está por fuera de la academia, como si lo está por ejemplo Nicolás Gómez Dávila, sino que hace parte del ejercicio normalizador, participa en congresos, publica en *Ideas* y *Valores*, contribuye en la fundación de programas y dependencias de filosofía que proclaman la independencia de la disciplina frente a otras áreas del conocimiento; sin embargo, también toma distancia en referencia a los radicalismos estilísticos que el proyecto normalizador impuso.

Finalmente, es inevitable no pensar en la fugaz afirmación que Danilo Cruz Vélez —estandarte del proyecto normalizador— hace en la introducción al *Misterio del lenguaje* cuando introduce los capítulos dedicados a Aurelio Arturo y Eduardo Carranza; allí plantea el concepto de “Filosofía del lenguaje poético” (Cruz, 2015, 19) y lo plantea como un proyecto “que es necesario desarrollar” para que los estudios sobre la poesía, en este caso se refiere a la colombiana, “alcancen seriedad y rigor” (p. 20). Dicha afirmación aparece por primera vez en 1995 y nos hace pensar hasta qué punto la tradición filosófica-intelectual ha sido incapaz de mirar hacia sí misma, y cada autor termina, sin darse cuenta, girando sobre los mismos puntos de sus contemporáneos. Frente al postulado de Cruz Vélez es imposible no pensar en que —quizá— el trabajo que José Manuel Arango empezó a desarrollar desde los años 70’s, donde la relación filosofía del lenguaje y poesía en evidente, se adecue a lo que el profesor caldense reclamaba como *filosofía del lenguaje poético*.

---

### Referencias bibliográficas

- Almeida, J. y Bayona, A. “Metaficción en la poesía de José Manuel Arango”. *Estudios de Literatura Colombiana*, no. 31, 2012, pp.121-140.
- Arango, J. *Poesía completa*. Editorial Universidad de Antioquia, 2007.
- . *Poesía completa*. Sibila. Fundación BBVA, 2009.
- . *Prosas*. [Editor: Luis Hernando Vargas Torres]. Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, serie mayor CXII, 2013.
- . *Poesía*. [Edición crítica]. Instituto Caro y Cuervo, serie poesía VIII, 2015.
- . *Poema y voz*. Colección Bicentenario, 2013.
- Arias, A. “Trayectorias, desafíos y nuevos paradigmas en los estudios culturales latinoamericanos”. *Revista Iberoamericana*, no. 242, 2013, pp. 257-264.
- Ardila, E. *Poética de la obra de José Manuel Arango* [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, 2002.
- Austin, J. *Cómo hacer cosas con palabras* [trad. Genaro R. Carrio y Eduardo A. Rabossi]. Ediciones Paidós, 1982.
- Betancur, Cayetano. “Designios”. *Ideas*, vol.1, no. 1, 1951, pp. 5-6, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29219/29466>
- Betancur Gómez, Juan Camilo. “Silenciamientos, enfoque y escrituras de la filosofía en Colombia, para una relectura de Ideas... y Valores (1951-1954)”. *Ideas y Valores*, vol. 70, suple. 7, 2021, p. 59, <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n7supl.95397>

Bonnet, Piedad. *Imaginación y oficio: Conversaciones con seis poetas colombianos*. Editorial Universidad de Antioquia, 2003.

Bustamante, V, *et al.* “Conversatorio con José Manuel Arango”. *Babel*, no. 4, diciembre –marzo, 1997.

Cadavid, T. *Sintaxis connotativa en la poesía de José Manuel Arango* [Tesis maestría]. Universidad de Antioquia, 2001.

---. “Acercamiento sintáctico de la poesía del Haikú y la obra de José Manuel Arango”. *Estudios de Literatura Colombiana*, no. 09, jul-dic, 2001a, pp. 112-116.

Carpentier, Alejo. “América Latina en la confluencia de coordenadas históricas y sus repercusiones en la música”. *América Latina en su música*, Siglo XXI Editores, 1997, pp. 7 – 19.

Castro Gómez, Santiago. “Introducción a El terreno común de la escritura: una historia de la producción filosófica en Colombia 1892-1910”. *Editorial Pontificia Universidad Javeriana*, 2018, pp. 7-13.

Cerutti, Horacio. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Ediciones desde abajo, 2011.

Cruz, Danilo. *El misterio del lenguaje* (Ed. Rubén Sierra Mejía). Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes; Universidad de Caldas, 2015.

De Sousa Santos, B. *Una epistemología del Sur* (Ed. José Guadalupe Gandarilla Salgado). Siglo XXI Editores, CLACSO, 2009.

Duque, N. y Isaza J. *Obra en Blanco. Notas sobre la filosofía de Julio Enrique Blanco*. Editorial Universidad de Caldas. 2014

Echeverri, D. *La experiencia de la muerte en la obra de José Manuel Arango* [Monografía pregrado]. Universidad de Antioquia, 2009.

---

Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Editorial Kairós, 1999.

Fajardo, C. *Estéticas en Colombia siglo XX*. Ediciones desde abajo, 2016.

Flórez, J. *José Manuel Arango, desde el silencio* [Monografía pregrado Periodismo]. Universidad de Antioquia, 2015.

Franco Quijano, Juan Francisco. “Historia de la filosofía colombiana”. *Revista del Colegio del Rosario*, vol. 13, no. 126, 1917, pp. 356-364. [https://doi.org/10.48713/10336\\_31136](https://doi.org/10.48713/10336_31136)

García Bacca, Juan David. *Antología del pensamiento filosófico en Colombia de 1646 a 1761*. Imprente Nacional, 1955

Herrera, Daniel. “La filosofía en la colonia: elementos para una aproximación histórica”. *Ideas y Valores*, vol. 28, no. 55 – 56, 1979, pp. 59-82

Hoyos Vázquez, Guillermo. “Medio siglo de filosofía moderna en Colombia. Reflexiones de un participante”. *Revista De Estudios Sociales*, no. 1, 1999, pp. 43-58, <https://doi.org/10.7440/res3.1999.03>.

---. “Filosofía en Colombia en el siglo XX: tres generaciones en busca de normalización”. *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910- 210)*. Fondo de Cultura Económica, 2016.

Jaramillo Uribe, Jaime. «Tradición y problemas de la filosofía en Colombia». *Ideas y Valores*, vol. 3, n.º 9-10, enero de 1954, pp. 58-82, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/30439>.

---. *Travesías por la historia*. Biblioteca Familiar Presidencia de la República, 1997

---. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Biblioteca básica de Cultura Colombiana, 217.

López Jiménez, Carlos Arturo. “Normalización de la filosofía y filosofía latinoamericana en Colombia. Vivencia de un proceso”. *Universitas Philosophica*, vol. 29, no. 58, 2012, 309-327, <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10850>.

---

---. *El terreno común de la escritura: una historia de la producción filosófica en Colombia, 1892 – 1910*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2018

Marquínez Argote, Germán. *La filosofía escolástica de los siglos XVII y XVIII en el Nuevo Reino de Granada*. Editorial El Búho, 2000.

Martí, Jose. *En los Estados Unidos: periodismo de 1881 a 1892*. ALLCA XX, 2003.

Mato, Daniel. “Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder: sobre la entrada en escena de la idea de” *Estudios Culturales Latinoamericanos* en un campo de prácticas más amplio, transdisciplinario, crítico y contextualmente referido”. *Revista Iberoamericana*, vol. 69, no. 203, 2003, pp. 389-400.

Mejía Toro, Jorge Mario. “Cantiga de los vendados y desnudos”. *Lecciones de Noviembre* [Instituto de filosofía, Universidad de Antioquia], 2007.

---. *Como una moneda antigua. Lo poético en la poesía de José Manuel Arango* [Prólogo]. Colección Bicentenario de Antioquia, 2013.

Melo, José Orlando “Notas sobre algunos textos filosóficos de la Colonia”, *Ideas y Valores*, vol. 4, no. 14, 1962, pp. 43-56,  
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/30430/0>

Mignolo, W. “Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”. *Dispositio/n*, vol. XXV, 2005, pp. 127-146.

Miró-Quesada Cantuarias, Francisco. *Despertar y proyecto del despertar latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, 1974.

Moraña, Mabel. “El giro de los estudios culturales: epistemología, política, apropiaciones y debates”. *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos*. CLACSO, 2018, pp. 167-

Moreno y Escandón, Francisco. Editado por Germán Marquínez Argote. “Nuevo Método para los estudios de filosofía”. *Filosofía de la Ilustración en Colombia*, Editorial El Búho, 1989, pp. 59-70.

*Nueva física. Physica specialis et curiosa*. Universidad Santo Tomás, 1988.

Pachón, Damián. *Estudios sobre el pensamiento colombiano Vol. I*. Ediciones desde abajo, 2011.

Peláez, C. “José Manuel Arango. ‘Si hay algo que decir... está ahí, en el poema’”. *Vía Pública*, no. 5, julio, 1990.

Rengifo, Francismo. “La filosofía en Colombia”. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, Vol. 26, no. 256, 1931, pp. 407 – 420. [https://doi.org/10.48713/10336\\_33717](https://doi.org/10.48713/10336_33717)

Ricoeur, P. Traducción de Pablo Corona. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica, 2002.

---. Traducción de Agustín Neira. *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el tiempo histórico*. Siglo XXI Editores, 2007.

Rivera, S. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón Ediciones, 2015.

Romero, Francisco. “Sobre la filosofía en Iberoamérica”. *Universidad Católica Bolivariana (Medellín)* Vol. 6, no. 19/20, 194, pp. 403-409.

Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI Editores, 1968.

Sierra Mejía, Rubén. *Prólogo a Filosofía en Colombia. Siglo XX*. PROCULTURA S. A., 1985, pp. 9-13.

Silva, Renán. *Saber, cultural y sociedad en el Nuevo Reino de Granada siglos XVII-XVIII*. La Carreta Editores, 2004.

Toro, I. *José Manuel Arango: una concepción del lenguaje desde su poesía* [Monografía pregrado].

Universidad de Antioquia, 2006.

Vargas Torres, Luis Hernando. “Las reflexiones de José Manuel Arango sobre la poesía”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 43, no. 73, 2006, pp. 16–51.

---. *Problemas de una lectura filosófica de la poesía colombiana del siglo XX. Una aproximación a través de José Manuel Arango (1937-2002)* [Tesis doctoral]. Universidad de Salamanca. Facultad de Filosofía. Departamento de filosofía y lógica y filosofía de la ciencia. Doctorado: *Revisión de la Modernidad (2007-2010)*.

Varillas, Juan Antonio. Editado por Juan David García Bacca. “Tratado sobre la Conciencia”. *Antología del pensamiento filosófico en Colombia*. Imprenta Nacional, 1955, pp. 269-283.

Velásquez, A. *Como una moneda antigua: lo sagrado en la poesía de José Manuel Arango* [Monografía pregrado]. Universidad de Antioquia, 2008.

Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Editores, 1969.



