

LA ONTOLOGÍA HISTÓRICA

COMO HORIZONTE PARA LA EDUCACIÓN

The historical ontology as a horizon for education

SAMUEL GUERRA BRAVO*

Investigador independiente, Quito/Ecuador

samuelguerrabravo@gmail.com

Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8019-4578>

Resumen

La educación siempre estuvo ligada a la filosofía, a la cuestión del 'ser', a la metafísica. ¿Qué debemos pensar después del 'fin de la filosofía como metafísica' proclamado por Europa? La hipótesis de este trabajo es que la filosofía en América Latina no puede acogerse a su 'final' europeo, porque la cuestión del 'ser' y los 'entes' ha tenido determinaciones específicas que provenían de la metafísica no solo como 'teoría del ser' sino como horizonte justificador del dominio impuesto sobre nuestra región. Se hace necesaria entonces una visión decolonial que critique esa función de la metafísica y piense las condiciones de una ontología histórica que saque a luz las posibilidades de una reconstitución del 'ser' y el logos (lenguaje, razón). La ontología histórica aparece entonces como nuevo horizonte para la propia existencia y para la educación correspondiente.

Palabras clave

Metafísica, ontología, ser, historicidad, modernidad.

Abstract

Education was always linked to philosophy, to the question of 'ser', to metaphysics. What should we think after the end of philosophy as metaphysics' proclaimed by Europe? The hypothesis of this work is that philosophy in Latin America can not benefit from its European' final because the question of 'ser' and 'entes' has had specific determinations coming from metaphysics not only as 'theory of being but as a justifying horizon of domination imposed on our region. It becomes necessary then a decolonial vision that critiques this function of metaphysics and thinks of the conditions of a historical ontology that brings to light the possibilities of a reconstitution of 'ser' and logos (language, reason). Historical ontology then appears as a new horizon for one's existence and for corresponding education.

Keywords

Metaphysics, ontology, being, historicity, modernity.

Forma sugerida de citar: Guerra Bravo, Samuel (2019). La ontología histórica como horizonte para la educación. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 27, pp. 51-76.

* Investigador independiente. Fue docente de la Escuela de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) y autor de varios libros. Colaborador habitual de revistas de su área y Editor de la Revista *Logos* de la Facultad de Ciencias Filosófico-Teológicas de la PUCE.

Introducción

El tema de la Metafísica y de la Ontología invita a trasladarse a los re-inicios griegos de la filosofía y trae de vuelta al presente y a las situaciones filosóficas que aquejan al ser humano. La educación es una —la principal, quizá— de estas situaciones que comprometen la existencia del individuo y su saber, hacer, conocer, obrar y ser hombres.

La Metafísica era la ‘ciencia del ser en general’ o ‘ciencia de lo ente’. Los conceptos de ‘ser’ y ‘ente’ se usaron indistintamente para el tratamiento de las cuestiones que tenían que ver con ‘lo que es’. Incluso cuando entró en circulación el término ‘Ontología’ con Christian Wolf (1679-1754), las dos ‘ciencias’ siguieron entendiéndose como equivalentes. Heidegger (1978) introdujo en el siglo XX la llamada ‘diferencia ontológica’ para distinguir entre ‘ser’ y ‘ente’, distinción que posibilitó la comprensión del hombre como ‘ser-ahí’, como manifestación privilegiada del ‘ser’. La historia de la filosofía apareció entonces como historia de la Metafísica que llegó a su culminación (final) cuando las ciencias experimentales se separaron e independizaron de su matriz filosófica (siglos XIX/XX). Después del “final de la filosofía como metafísica” (p. 134), Heidegger postuló un ‘otro comienzo’ que llamó ‘Pensar’: una actividad de la razón que no es ni metafísica ni ciencia y que piensa la ‘esencia o el sentido del ser’. El ‘ser’ había sido ‘olvidado’ a raíz de que Platón y la filosofía posterior se ocuparan del ‘ente’ y no del ‘ser en cuanto ser’. La ontología fenomenológica de Heidegger abordó nuevamente la ‘pregunta por el ser’ mediante una analítica del ‘ser-ahí’ y de sus acontecimientos (manifestaciones históricas, eventos del ‘ser’).

¿Esta trayectoria del ‘ser’ en Europa se ha dado tal cual en América Latina? Unos dirán que sí, que Latinoamérica fue incorporada al universalismo europeo en el siglo XVI y que aún está bajo los efectos del colonialismo y la colonialidad¹. Otros, los que piensan desde un horizonte de-colonial, encuentran en aquella pregunta un cúmulo de dificultades que tienen que ver precisamente con las vicisitudes coloniales del ‘ser’ en el subcontinente latinoamericano. El ‘final de la filosofía como metafísica’, postulado por Heidegger, no pensó la realidad de los ámbitos sometidos al colonialismo/colonialidad, en los cuales los americanos (indígenas, negros, mestizos) fueron degradados del ‘ser’ al ‘no-ser’, es decir a la condición de objetos, instrumentos, seres cuasi-humanos, bárbaros sin alma, sin razón, sin espiritualidad..., que debían ser violentamente incorporados a la civilización y a la cristiandad. La historia latinoamericana de los últimos cinco siglos ha sido la de este ‘ser’ disminuido, depredado y



despotenciado, un ‘ser-ahí’ menoscabado, deshumanizado por la mirada del conquistador y del sistema imperial impuesto.

La consecuencia de todo esto es que la filosofía en América Latina no puede acogerse a su ‘final’ eurocéntrico, sino que tiene que re-definirse como una disciplina de pensamiento que piensa las condiciones de posibilidad de la re-constitución del ‘ser’ depredado y la re-habilitación del *lógos* (razón, racionalidad, conocimiento, discurso) propio del pueblo latinoamericano. Esta re-constitución del ‘ser’ y *lógos*, como imperativo del presente, lleva a ubicarse dentro de una ‘Ontología histórica’ que señala un otro ‘camino al ser’ y conduce, a diferencia de Europa, ‘más acá’ y no ‘más allá’ del horizonte ontológico. Ayudará en esta tarea una clara distinción entre ‘Metafísica’ (como ‘ciencia’ que manipuló ideológicamente al ‘ser’ y el ‘no-ser’ /Parménides/ en sus guerras de expansión y coloniaje) y ‘Ontología histórica’ (como sistema de categorías que piensa la re-constitución y despliegue del ‘ser-ahí’ y el *lógos*).

Lo que viene a continuación es, por ello, una somera exposición y crítica del papel jugado por la ‘metafísica’ en nuestra historia de los últimos cinco siglos, y una sistematización inicial de una ‘ontología histórica’ que posibilite la re-constitución/re-habilitación/liberación del ‘ser’ latinoamericano. Estos lineamientos mostrarán a la Ontología como el horizonte histórico necesario para la comprensión tanto de nuestra existencia como de nuestra educación, ya que ésta tiene que ver, en último término, con el ‘ser-ahí’ que ‘somos’ y con el *lógos* que permite pensar y pensar-nos.



La filosofía como “metafísica”

Para tener una filosofía, siempre hizo falta una disposición fundamental y un acontecimiento fundante: el ‘asombro’ de que las cosas sean en lugar de no-ser, entre los griegos; la ‘locura’ de la fe en un Ser Supremo Creador de todo lo que existe², en el caso de los medievales; el poder de la razón y el conocimiento, en el caso de la modernidad europea. Estos acontecimientos abrieron posibilidades para que el pensar filosófico desarrollara paulatinamente sistemas de conceptos y categorías que ex-presaban el modo de entender el mundo de aquellos pueblos y culturas: la metafísica, en el caso de los griegos; la escolástica, en el caso de los medievales; la ciencia y la técnica, en el caso de los moderno-europeos.

La metafísica griega, que luego se expandió a Roma y a Europa y que fue re-formulada y re-orientada por el cristianismo, fue la que llegó a América en el siglo XVI y la que se ha cultivado en los centros académicos

latinoamericanos. Esta filosofía respondió a las exigencias y necesidades del contexto greco-europeo y desarrolló características específicas de hecho universalizadas. Ésa filosofía incluyó al pueblo latinoamericano en su visión del mundo como homúnculos, animales, objetos, cosas a la mano, “menos que estiércol de las plazas” en la denuncia de Bartolomé de las Casas (2011, p. 17); es decir como degradación del ‘ser’ (fundamento), del ‘ser-ahí’ (hombre) y del *lógos* (razón)³.

El ‘ser’ que des-cubrieron los griegos como su fundamento había evolucionado desde la pura sustancialidad hasta la propia autoconciencia y por eso se manifestó ante ellos como modo de ser griego, como *lógos*, como *filo-sofía* y como cultura. Como ‘modo de ser’, reflejaba las características definitorias del pueblo griego; como *lógos* y *filo-sofía*, es decir como racionalidad y teoría, les permitía ‘ver’, comprender y ex-poner lo existente como una totalidad; como ‘cultura griega’, lo entendía todo en relación a lo perfecto, inmutable, eterno, necesario, absoluto, divino (como manifestación suprema de lo humano mismo). En esta misma tradición, el ‘ser’ se manifestará en la modernidad europea como Yo, como conciencia-de-sí-para-sí, como Espíritu, como Razón, como Idea, como Libertad, como democracia, y buscará expandir su cultura y civilización por todo el mundo conocido.

Que la filosofía, para nosotros, ha sido y sigue siendo ‘ciencia del ser’ (Metafísica) podemos afirmarlo, no tanto desde Heidegger que actualizó la pregunta por el ‘ser’ en el siglo XX, sino desde nuestra experiencia histórica. ¿Qué significa esto? Desde un punto de vista descriptivo, significa que la filosofía que se impuso en América ha sido la teoría del ser y del no-ser (Parménides), del ‘ser’ (lo ontológico) y los ‘entes’ (lo óntico)⁴, de la totalidad de lo que es, de los principios de no-contradicción y de identidad como principios supremos, del sistema de conceptos sobre la esencia y existencia, sobre la materia y la forma, sobre el acto y la potencia, sobre los predicamentos o géneros supremos de lo existente (la sustancia y los accidentes que afectan a la sustancia: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, modo, hábito, acción, pasión), sobre las propiedades trascendentales de lo que es o ‘ente’ (unidad, verdad, bondad, belleza), sobre la identidad y diferencia, sobre las causas últimas (material, formal, eficiente, final), etc.

A la visión del mundo sustentada en este sistema de categorías se le llamó ‘metafísica’ porque se ubicaba en el plano de lo puramente conceptualizado, categorizado, por la razón que piensa y abstrae, ‘más allá’ (*meta*) del ámbito de lo sensible o experimental (*physis*). Se la ha entendido también como ciencia/teoría acerca del ‘ser de los entes’, lo cual significa que



cada cosa que existe es un ente (este árbol, este perro, este hombre, esa montaña, etc.), que de hecho hay una multiplicidad y diversidad de entes, aunque a la metafísica solo le interesa aquello que les hace entes: su esencia (de árbol, de perro, de hombre, de montaña, etc.), y, aquello que los unifica: su ser, su existencia. El ‘ser’ es el más universal y radical de los conceptos, es indefinible⁵ y evidente en/por sí mismo. Todos los entes ‘son’, ‘existen’; el ‘ser’, sin embargo, no es un ente, ni una cosa, sino aquello que se da o se manifiesta en los entes. Todo ente es, por ello, ‘ser en acto’. El ‘ser’ como fundamento es uno, pero se manifiesta de distinto modo en, por ejemplo, las piedras, las plantas, los animales, el hombre, los ángeles, Dios. La Escolástica hablará de niveles en la dignidad del ‘ser’, desde el más bajo (que correspondería a los seres inanimados) hasta el más alto y perfecto (que correspondería a Dios, como Ser absoluto, Creador y Persona). En la versión griega, sin embargo, el ‘ser’ tampoco es una persona, sino un principio metafísico universal y abstracto, que fue definido como primer motor/Dios (Aristóteles), convirtiendo a la metafísica en onto-teo-logía.

Dada la presencia de hecho de esta filosofía entendida como metafísica, como teoría racional, primera y universal acerca del ‘ser’ (lo que es/existe) y el *lógos* (lenguaje/discurso que pone de manifiesto el ‘ser’), lo más radical que podemos preguntar, en relación a nosotros, es: ‘¿quiénes somos hoy y cuál es nuestra relación con el *lógos*?’ Con esta pregunta aludimos a los fundamentos que nos sostienen: el ser (existencia, acción) y el *lógos* (razón, racionalidad, lenguaje, discurso) que devela el ‘ser’. El hombre (‘ser-ahí’/*Dasein*: Heidegger), es el único para quien la pregunta por el ser es significativa, pues en ella le va (se juega) su propio ‘ser’, su propia existencia. Ningún ente, ni Dios, escapa a la cuestión del ‘ser’ (porque se puede preguntar quién es Él y si existe o no), solo que Él es la identidad originaria de Ser y *Lógos*, de esencia y existencia⁶. Nosotros, los simples mortales, los que aún estamos bajo sistemas de colonialidad, estamos obligados a re-plantear las cuestiones del ‘ser’ como fundamento, del ‘ser-ahí’ y del *lógos* porque éstas son precisamente las dimensiones fundamentales que nos han sido escamoteadas y desvirtuadas por la filosofía/metafísica/onto-teo-lógica/eurocéntrica.

La imposición y despliegue de esta filosofía/metafísica en América permitió que operara como parámetro absoluto de lo que es y no-es, como propedéutica de la teología en las academias y de la religión en las conciencias, como columna vertebral de las carreras de filosofía y ciencias sociales, como visión del mundo en la mente de las personas, como norma de moralidad y eticidad en los actos humanos, como cultura en la vida ordinaria y en las costumbres... Esta filosofía/metafísica lo ordenaba



y jerarquizaba todo, y lo sigue haciendo, aunque no nos demos cuenta de ello o nos parezca increíble. Su presencia entre nosotros es omnívoda (aunque ignoremos todo sobre ella o no advirtamos su presencia), tiene que ver con todo lo que ‘es’ y, por tanto, con nuestra existencia (la de usted, la mía, la de cada uno), con nuestra razón y pensamiento, con nuestro presente, con nuestros actos, con la dirección y sentido de nuestra vida, con nuestro lenguaje, emociones y sentimientos⁷.

Esta Metafísica/Escolástica modeló a las nuevas generaciones de criollos y mestizos en modos de ser y de pensar basados en horizontes de trascendencia, eternidad, absolutez, necesidad, totalidad, inmaterialidad, espiritualidad, generando actitudes y comportamientos que de manera general podríamos definir como contemplativos, idealistas, pasivos, resignados, esperanzados, místicos, de recogimiento, de renuncia de este mundo, de alejamiento de lo sensible, material, corporal, etc. En esta cultura metafísica se puede encontrar los orígenes de ciertas características que, como tendencia general, presenta los pueblos latinoamericanos en la vida ordinaria: universalistas, idealistas, deductivistas, trascendentalistas, absolutistas, espiritualistas, teoreticistas, esencialistas, jerarquizantes, perfeccionistas, intolerantes, tradicionalistas, conservadores, rigoristas, celosos, racistas, machistas, chismosos, exclusivistas, aparatosos, ostentosos, formalistas, prepotentes, burocráticos, extranjerizantes...

56



La filosofía como ‘metafísica de dominación’

En los renglones precedentes se ha hablado de ‘filosofía como metafísica’, y se la ha entendido como un sistema de conceptos que piensa el ‘ser’ como fundamento: un ‘ser’ (centrado originalmente en lo griego, y, más tarde, en lo romano, lo hispánico, lo europeo, lo norteamericano) que mediante un proceso de abstracción se instaló como un principio teórico universal. A este ‘ser’ meta-físico solo podía accederse por la razón, la racionalidad, el *lógos*, la palabra, el lenguaje, el discurso: patrimonio de seres humanos ‘racionales’ (blanco-europeos) que disponían/disponen del *lógos*, a diferencia de otros (indígenas, negros, mestizos) que no disponen de él (porque son ‘irracionales’ o ‘bestiales’, como llamó Colón a los nativos americanos), o lo toman prestado (como los pueblos conquistados y colonizados), o ejercen su razón —según los conquistadores— de manera elemental y rutinaria (son como ‘niños’ a los que hay que guiarles y ‘darles pensando’).

Esta filosofía/teoría/visión acerca del ‘ser’ de lo existente llegó a América como horizonte mental y cultural de los conquistadores espa-

ñosles (aunque fueran analfabetos) y como sistema de pensamiento y de comprensión de la realidad en la cabeza y en los libros traídos por los religiosos que acompañaron a los invasores. La filosofía utilizó ese sistema categorial greco-europeo para justificar y legitimar teóricamente la invasión, la conquista, la colonización y la aculturación de América. En esa tarea re-formuló conceptualmente y estableció como ‘civilización’ lo propio de la cultura hispano/europea, y, al hacerlo o con esa misma serie de hechos, inauguró la modernidad y convirtió a Europa en ‘centro’ visible del mundo, con lo cual dejaba en la sombra, ocultaba, sometía, desvalorizaba o destruía lo originario, ancestral, propio y específico de las culturas indígenas americanas, vistas y definidas como ‘barbarie’.

La filosofía asumió así una función ideológica como medio e instrumento de justificación y legitimación de la invasión española, del subsiguiente genocidio indígena, de la destrucción de religiones, templos y saberes que habían desarrollado las culturas aborígenes. Convertida en arma política e ideológica, legitimó lo que acaecía con su palabra y discurso⁸. En el siglo XVI americano no hubo por tanto un ‘encuentro’ ni un ‘diálogo’ de culturas, hubo la imposición de una (la hispánica) sobre las otras (las indígenas), hubo invasión, dominación, sojuzgamiento, sometimiento militar violento y destructor de lo indígena.

La razón, la racionalidad, el *lógos*, se convirtieron (junto a la religión y otros elementos de la cultura) en parámetros clasificatorios que sirvieron para dividir a los seres humanos en ‘rationales’ y ‘bárbaros’, en cristianos e infieles, en modernos y primitivos, en ilustrados e incultos, en ‘señores’ y ‘naturales’, en blancos y gentes de color. Los primeros piensan con su propia razón y por sí mismos, los segundos piensan (si lo hacen) el pensamiento de los ‘rationales’; los primeros son civilizados, se organizan en instituciones (políticas, sociales, económicas, culturales), los segundos viven como ‘bestias’ dispersas, carecen de instituciones⁹, se confunden con la naturaleza; los primeros son hombres libres, dueños de sí mismos, ciudadanos (viven en la *polis*), los segundos son esclavos, no son dueños de sí mismos (pertenecen al amo) y existen como meros instrumentos, objetos o animales al servicio del amo; los primeros tienen ‘amor por la sabiduría’ (filo-sofía) y son capaces de formar conceptos abstractos, los segundos son pura experiencia sensible no ‘elevada’ a conceptos; los primeros son morales, éticos (*ethos*), los segundos son inmorales, llenos de vicios y están dominados por las pasiones (*pathos*); los primeros gobiernan la república, los segundos trabajan para que la república subsista; los primeros han sido elegidos para expandir por el mundo la civilización y la religión del imperio (la cristiandad), los segundos deben culturizarse y



aceptar el Dios de sus dominadores; los primeros son luminosos, transparentes e impolutos, los segundos son oscuros, opacos y manchados...¹⁰

De acuerdo con Maldonado-Torres (2007), en tal mundo, “la ontología colapsa en un maniqueísmo” (p. 149), en un dualismo excluyente. El mundo funcionaba a base de estos elementos contrarios (que se oponen entre sí) y contradictorios (que se excluyen entre sí), uno de los cuales dominaba por sus modos de ‘ser’, su *lógos*, su cultura, al ‘otro’ marginado (dominado, subyugado, sometido, colonizado) y despotenciado en su ‘ser’, su pensar, su vivir y morir. Esta forma de comprender y asumir el mundo legalizaba la existencia de conquistadores y colonizadores que blandían un supuesto ‘derecho’ sobre los conquistados y colonizados. El ‘ser’ sacó a luz su lado oscuro, colonial, y el americano pasó de ‘ser-ahí’ a ‘ser-ahí-colonizado’. De esta manera, la filosofía como ‘metafísica’, como onto-teo-logía, desembocó, desde su llegada a América, en filosofía como ‘metafísica de dominación’ y ha proporcionado a lo largo del tiempo categorías (las de ser, no-ser, acto, potencia, sustancia, accidente, materia, forma, etc.) que han sostenido ‘desde atrás’ (como marco teórico legitimador) al colonialismo, al neocolonialismo y a la colonialidad.

Algunos personajes advirtieron y criticaron desde muy temprano esta función ideológica de la filosofía. El célebre debate de Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, acerca de la legitimidad de la conquista y sometimiento de los indígenas, ejemplifica esta contraposición entre la visión crítica y cuestionadora de las Casas y la visión legitimadora de Sepúlveda¹¹. El debate que se dio en el siglo XVI no detuvo, sin embargo, la institucionalización de esa filosofía, que fue impuesta como currículo de estudio en los centros educativos (Colegios y Universidades, que se fundaron paulatinamente) y como horizonte mental de la cultura ordinaria, no solo de los indígenas, sino también de las nuevas generaciones que aparecían con el mestizaje. Algunos religiosos conscientes, inspirados en una visión auténtica del Evangelio, elevaron a las autoridades españolas informes o alegatos denunciando la crueldad de la conquista y defendiendo a las culturas indígenas. Esos materiales permiten ahora la re-construcción de una línea de pensamiento filosófico-crítico, que surgió en lo que se denominó ‘América’¹², que continuó y se re-definió en momentos decisivos de nuestra historia política y cultural, como la llamada ‘independencia’ del siglo XIX o las revoluciones liberales y socialistas de los siglos XIX y XX.

De esta manera, el alma, el pensamiento, la cultura, la organización de la sociedad, la política, el gobierno, y, en general, todas las manifestaciones del sistema en el cual vivieron nuestros antepasados han quedado liga-



dos, y lo están todavía, para bien y para mal, al Occidente greco-romano-hispánico-europeo-norteamericano. Este fenómeno tenía y tiene, no solo connotaciones culturales, sino también connotaciones racistas y exclusivistas al privilegiar la veta blanco-europea de los nuevos grupos sociales que se formaban en América, al tiempo que se ocultaba, se desacreditaba o se excluía la veta indígena americana, la negra (aclimatada ya en América, luego de su importación de África), la mestiza. Estas otras vetas de nuestras raíces han tenido que resistir en la oscuridad y el silencio durante cuatro siglos para, a partir de la segunda mitad del siglo XX, re-constituirse como etnias, culturas o grupos sociales y llevar adelante un paulatino des-ocultamiento, estudio y re-valorización, tanto de su sabiduría ‘popular’ como de sus manifestaciones más orgánicas o sistemáticas¹³.

La filosofía/metafísica sigue actualizándose en los mecanismos de poder vigentes, sobre todo los poderes académico y comunicacional, con lo cual mantiene su presencia en todos los vericuetos de la existencia (como ser que se totaliza sobre sí mismo, como sociedad estratificada, como vida que es vivida en relación a referentes ulteriores o trascendentes), del pensamiento (como razón y racionalidad cristiano-occidental), y, de la cultura del ser latinoamericano (como horizonte de comprensión desmaterializado, desterrrenalizado e idealista¹⁴). ¿Qué hacer frente a esta ‘metafísica de dominación’? Re-pensar el ‘ser’, el ‘ser-ahí’ y el ‘lógos’ a partir del ‘asombro’ (extrañeza, escándalo, indignación) ante el anonadamiento y degradación de esos nuestros constitutivos fundamentales. Esa es la respuesta que nos permitirá, además, ‘legitimar’ la presencia de la filosofía en nuestra realidad, puesto que ‘ilegítimamente’ (por impuesta e ideológica) ha estado presente desde el momento mismo en que América fue ‘descubierta’. ¿Qué es lo que debemos preguntar, analizar y criticar para evitar que la ‘filosofía como metafísica de dominio’ nos siga atropellando sin darnos cuenta en los púlpitos, en las familias, en los planes de estudio y en la cultura de la calle, en los medios de comunicación y en los recintos privados de la vida ordinaria?



Crítica de la filosofía como ‘metafísica de dominio’

El ‘final’ de la filosofía como metafísica de dominación y su ‘re-inicio’ como saber de descolonización y subjetivación

Expresiones de la vida ordinaria como: ‘sí o no’, ‘nunca jamás’, ‘cielo o infierno’, ‘sé perfecto’, ‘por siempre y para siempre’, ‘deber ser’, ‘los



principios ante todo’, ‘se hace bien o no se hace’, ‘todo o nada’, ‘suerte o muerte’, ‘ahora o nunca’, ‘éxito o fracaso’, ‘contigo o sin ti’..., ponen de manifiesto que el sistema de categorías metafísicas ha penetrado y organizado la visión que se tiene del mundo y se manifiesta cada día en las comprensiones de la vida, la cultura, la religión, las costumbres. Frente a estas estructuras mentales y culturales, la filosofía puede/debe asumir su papel crítico y ‘legitimar’ su necesidad y presencia en la región mediante una de-construcción (desarticulación, desconfiguración) del sistema impuesto de categorías, que permita el des-velamiento de los mil y un modos abiertos y ocultos de escamotear nuestra pertenencia al ‘ser’, nuestra condición de ‘ser-ahí’, y nuestra disposición del *lógos*: ‘colonialidad del ser’ que —como ya lo sabemos— se manifiesta entre nosotros como des-humanización, desvalorización, despotenciación, invisibilización, marginación, explotación, exclusión, etnocentrismo, violación (sexual y de los derechos humanos)... Un permanente interrogar (‘andar preguntando’) por el sentido, orientación y propósito de la existencia individual y colectiva ayudará a abrir vías desde la teoría filosófica para una re-constitución de nuestro ‘ser’, una descolonización mental, y un paulatino re-direccionar de las condiciones del vivir, del pensar, del trabajar, del amar, del relacionarnos, del morir...

No se debe olvidar que la filosofía no es solo un saber teórico sino también una situación objetiva de carácter educativo e institucional que, desde las aulas o desde los púlpitos, desde los medios de comunicación o desde las instancias públicas, ha promovido y promueve (muchas veces sin proponérselo expresamente) la cosificación (invisibilización, deshumanización) en el horizonte del ‘ser’. Teniendo en cuenta estos antecedentes, la ‘legitimación’ de la filosofía, para ser radicales, debería significar su de-structura y final. ¡Una reflexión sostenida y crítica sobre la filosofía/metafísica y su función en nuestro contexto debe conducir a su consumación, ocaso y final! Pero hay que precisar: la que es conducida a su final es la filosofía/metafísica/eurocéntrica/ideológica, impuesta como mecanismo productor/justificador de colonialidad, no la filosofía como discurso racional que, correctamente direccionado, puede/debe ser un instrumento lógico (*lógos*) de subjetivación, descolonización, afirmación y verdad para los que emergen de la nada-de-ser¹⁵.

Heidegger ha hablado de ‘El final de la filosofía y la tarea del pensar’¹⁶. ¿En qué sentido ha llegado la filosofía/metafísica a su ‘final’ en el viejo continente? En el sentido que, luego de la inversión de la metafísica realizada por Marx (el verdadero fundamento es la materia real y concreta y no el Ser abstracto o el Espíritu Absoluto), la filosofía agotó

sus posibilidades y se disolvió (se consumió, llegó a su agotamiento) en las múltiples ciencias particulares y especializadas (psicología, sociología, antropología, logística, semántica, cibernética, etc.) que nacieron dentro del horizonte que la misma filosofía abrió desde antiguo y que luego se independizaron de ella. La tarea que le queda todavía reservada al pensar al final de la filosofía como metafísica es un pensar que ya no es metafísica ni ciencia. Lo que viene después de este ‘final’ es un pensar que piensa ‘eventos del ser’ que se configuran históricamente. Uno de estos que, según el filósofo italiano Gianni Vattimo (2009), nos corresponde, es el evento del Ser en la etapa de la democracia que según él vive el mundo, y en la cual el Ser se manifiesta como experiencia colectiva, concreta e histórica (en lugar de su manifestación metafísica como uno, único, universal, intemporal, etc.)¹⁷.

En América Latina y demás ámbitos signados por la colonialidad, el ‘final’ de la filosofía como metafísica tiene además otro significado. Puesto que ella ha sido utilizada como un sistema de conceptos destinado a ocultar y desvalorizar nuestra pertenencia al ‘ser’ y nuestra condición de ‘ser-ahí’, se trata de liberar a la filosofía como tal de esas estructuras y roles dominantes para convertirla en un *lógos*/razón/lenguaje/discurso que posibilite re-constituir nuestro ‘ser’ y valorarnos como seres en el mundo. Es en este sentido que se postula el ‘final’ de la filosofía como metafísica eurocéntrica (Sistema de conceptos sobre el ‘ser’ como fundamento ideal, esencial, sustancial, uno y único, eterno, absoluto, necesario, universal y hegemónico) y su ‘re-inicio’ como ontología histórica del presente (Sistema de conceptos sobre el ‘ser’ que se ha manifestado y se manifiesta históricamente en los múltiples y distintos ‘eventos del ser’ que han acontecido y acontecen en diferentes contextos, pueblos, culturas, individuos y situaciones filosóficas).

¿Qué *lógos* permite pensar y formular en conceptos este brotar/emergencia/liberación de nuestro ‘ser’ histórico, esta ontología histórica de nosotros mismos y de nuestro presente, esta descolonización de la colonialidad del ‘ser’? No el *lógos* griego, ni el *lógos* cristiano-medieval, ni el *lógos* moderno-europeo, basados en el ser abstracto (meta-físico) como fundamento universal, uno y único, sino un *lógos* decolonial, pluriversal y transmoderno que posibilita pensar las descolonizaciones ontológica, epistémica, ética y política. Se trata de un pensar que representa un posicionamiento crítico con respecto a la filosofía eurocéntrica y que organiza paulatinamente y desde los márgenes del sistema dado, los conceptos/categorías correspondientes al ser histórico que se libera y a la liberación realizada. Es en esta tarea intelectual y deconstructiva donde/cuando la



‘filosofía’, los ‘filósofos’ y el ‘filosofar’ justifican su necesidad, su presencia y su trabajo teórico/ liberador en América Latina y el Sur en general.

Nuestros antecedentes en la tarea de disponer del lógos

Hace dos siglos, más o menos, los intelectuales americanos empezaron a postular la necesidad de disponer del *lógos* y tener una filosofía que se ajustara a las necesidades de las nacientes naciones americanas: era el modo de entonces de pensar la transformación de la filosofía recibida. En el siglo pasado, gracias a las reflexiones de pensadores de nuestra América como Salazar Bondy o Leopoldo Zea, se avanzó en ese camino y se debatió acerca de la existencia de una filosofía de nuestra América. Hoy, podemos hablar ya de diversas manifestaciones filosóficas desarrolladas en el último medio siglo: la *Filosofía de la historia americana* de Leopoldo Zea (1978); la *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel (1996); la *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* de Arturo Roig (2004); el *Filosofar desde nuestra América* de Horacio Cerutti (2000); el *Ethos barroco* de Bolívar Echeverría (2004); la *Filosofía andina* de Josef Estermann (1998); la *Filosofía intercultural* de Fernet-Betancourt (2009); el *Giro decolonial* de Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), los decoloniales; etc.

En este campo ‘letrado’, que es el más sistematizado, están en pleno desarrollo estrategias liberacionistas post-metafísicas, postcoloniales, anti-imperialistas, decoloniales, trans-modernas, que buscan romper la circularidad del pensamiento hegemónico con ‘armas’ (categorías alternativas de pensamiento) como la ‘exterioridad’, la ‘alteridad’, el ‘pensamiento heterárquico’, el ‘a priori antropológico’, el ‘pensamiento de los márgenes’, las ‘epistemologías del sur’, etc. En particular, el pensamiento decolonial critica la modernidad europea y el eurocentrismo de la filosofía impuesta y ejercida como un poder disciplinario y coercitivo (sin que muchas veces nos demos cuenta de ello) en las mentes y conciencias de los colonizados. Los aportes ‘letrados’, sin embargo, no son los únicos, hay también una rica historia de enfrentamientos y resistencias sociales, cuya genealogía discursiva recién empieza a estudiarse. Se puede visualizar ya (como en una radiografía) las vertebraciones de la historia de nuestro pensamiento crítico que, aunque a veces parece limitarse a cumplir con los parámetros de la filosofía europea, saca a luz sus elementos incommensurables, permitiendo valorarlo como lo que fue y es: el registro de pensamientos ‘otros’ que abierta o sutilmente han cuestionado y cuestionan el *status* colonial, neocolonial y de la actual colonialidad del ser, del saber y del poder.



Estas evidencias, ¿significan que estamos ya ‘más acá’ de la filosofía como metafísica de dominación? ¿Significan que disponemos ya del *lógos* en lugar de tomarlo prestado? La respuesta no es tan fácil ni inmediata, sobre todo si se tiene presente que nuestra producción filosófica, hecha en el seno del colonialismo y de la colonialidad, ha coincidido con nuestras luchas históricas por validar, no solo un determinado tipo de saber, sino nuestra condición misma de sujetos animados por un alma racional (como se decía en tiempos de la conquista de América), o capaces de pensar por nosotros mismos y de tener un discurso sobre quienes somos hoy (como podemos decir en esta etapa de globalización y exclusión). Somos por definición animales que tenemos *lógos* (*ratio, intellectus, nous, verstand*), pero las vicisitudes coloniales han escamoteado nuestra disposición de él, descalificando y desvalorizando con ello nuestro ser, saber, creer, hacer, esperar y ser hombres.



*Un ‘lugar de enunciación’ (locus enuntiationis)
distinto para una filosofía ‘otra’*

El ‘final’ de la filosofía como metafísica de dominación abre a la posibilidad de pensar una filosofía ‘otra’. La expresión ‘otra’ alude a una filosofía pensada desde un *locus enuntiationis* (‘lugar de enunciación’: sujeto histórico desde el que se habla o se filosofa) distinto al sujeto-imperial-moderno-europeo-norteamericano, constituido por los sujetos históricos, empíricos, colectivos, del Sur Global, que luchan actualmente por su subjetivación, descolonización, afirmación y realización histórica y que, en la medida que lo hacen, rompen la uni-versalidad eurocéntrica desde horizontes pluri-versales, de-coloniales y trans-modernos. En el caso de América Latina, esta ‘otra’ y ‘nueva’ filosofía tiene la función histórica de clarificar, mediante el ejercicio académico y extraacadémico, las categorías y conceptos necesarios para de-velar la degradación de nuestro ‘ser’, hacernos visibles, posicionarnos como sujetos, construirnos (objetivar-nos) históricamente, valorarnos y convertirnos realmente (en la práctica cotidiana) en un ‘nuevo’ *locus* filosófico.

No estamos solos en esta tarea: personajes decisivos de nuestra historia realizaron aportes de gran utilidad/actualidad. Tales los casos de: Bolívar, el Libertador, que se preguntó explícitamente quiénes somos a principios del siglo XIX¹⁸; de Juan Bautista Alberdi que propuso en 1842 el programa de una filosofía que pensara los intereses de las nuevas naciones que se habían formado luego de las guerras de independencia¹⁹; de Augusto Salazar Bondy que se preguntó en 1968 si existe una filosofía de

nuestra América; y, de los múltiples aportes del pensamiento filosófico crítico en el último medio siglo (mencionados arriba). La multiplicidad y diversidad de estas propuestas abona, desde distintos ángulos, a los procesos de contextualización, subjetivación, conocimiento y valoración de un pensar que busca dar cuenta de nuestra realidad y de nosotros mismos²⁰.

La pedagogía liberadora (de Paulo Freire), la teología de la liberación (Gustavo Gutiérrez y otros) y la literatura del realismo mágico (Gabriel García Márquez y otros), han minado también desde sus horizontes de comprensión las determinaciones culturales de la filosofía/metafísica. Por cierto que queda mucho camino por abrir para transformar la filosofía, de una teoría ‘universal’ y ‘totalizada’ sobre sí misma en una teoría ‘pluriversal’ y ‘abierta’, pero al menos se ha avanzado en la percepción y en la conciencia de las necesidades y demandas teóricas de los ámbitos que, como Latinoamérica, luchan aún contra la colonialidad geo-política-cultural²¹. El término ‘Latinoamérica’ alude, por supuesto, al espacio geo-histórico conocido como ‘América Latina’ (básicamente América Central y América del Sur) pero, sobre todo, alude a los latinoamericanos como objeto y sujeto de pensamiento, como *locus* de enunciación filosófica y como agentes vivientes de descolonización²².

El camino que hacemos al andar (porque no hay un camino abierto previamente, ni hay un proyecto pre-definido, sino solo criterios que orientan el caminar y avanzar) se define desde el horizonte de lo pluriversal (un mundo en el que quepan muchos ‘mundos’²³: un pluriverso), y no desde lo uni-versal (un único mundo: el europeo), como sucedía con la filosofía tradicional/metafísica. Esto no significa la instauración de algún particularismo que, convertido en nuevo ‘centro’, reproduzca las falacias del eurocentrismo; significa que todas las regiones del mundo son ‘centros’ o que simplemente deja de haber ‘centro’, aportando de este modo con condiciones objetivas para que este mundo llegue a ser algún día un conjunto integrado de regiones, seres humanos y culturas.

Un horizonte de comprensión pluri-versal, de-colonial y trans-moderno

El pensar que proponemos, ¿es post-moderno, post-metafísico, post-filosófico? Estas denominaciones son todavía eurocéntricas y esa referencialidad o centralidad europea-norteamericana que hace que des-estemos nuestros propios procesos es lo que necesitamos superar. Aunque no ignorar. Algunos filósofos latinoamericanos proponen actualmente visibilizar la ‘otredad epistémica’ (que, ubicada en la intersección entre lo



tradicional y lo moderno, produce formas de conocimiento intersticiales, ‘híbridas’, en el sentido de ‘complicidad subversiva’ con el sistema y de ‘resistencia semiótica’ capaz de re-significar las formas hegemónicas de conocimiento) desde el punto de vista de una racionalidad post-eurocéntrica y trans-moderna²⁴.

Se trata de pensar, pensar nuestra realidad, pensar nuestra historia, pensar-nos, y criticar desde nosotros la colonialidad epistémica; pensar de-colonial, pensar liberador que asume los retos de nuestro re-posicionamiento en el horizonte del ‘ser’ y del ‘lógos’ y que, en la medida que lo hace, constituye un re-comenzar de la filosofía como tal. Se trata de pensar como una actividad-reflexiva-técnica desde/sobre nuestra realidad histórico-social y no como un conjunto congelado de categorías, tesis, doctrinas, principios, impuestos, importados y repetidos (enseñados, comentados) ingenuamente desde una situación de colonialidad. Tal descolonización en/por el discurso, tal *lógos* liberador, convoca a la superación de la filosofía/metafísica como saber de dominación: en este sentido se ha hablado de ‘muerte/ocaso/final’ de esa filosofía.

Los clásicos re-inicios de la filosofía greco-europea (con el Cristianismo, con Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, etc.) que ‘superaban’ los sistemas de conceptos de sus antecesores, no son los que están aquí en juego; en ámbitos de colonialidad se trata de un re-inicio en sentido genealógico, cuyo momento de-constructivo de la filosofía eurocéntrica es, al mismo tiempo, un momento de construcción racional de un pensar que piensa los fundamentos de la realidad y del ser latinoamericano dentro de ella. Se trata, literalmente, de un re-inicio en el sentido de superar la metafísica-de-dominio con una ontología histórica que re-fundamente la pertenencia del pueblo latinoamericano al ‘ser’, al ‘ser ahí’ y al *lógos*.

Por eso se ha re-direccionado la pregunta ‘quiénes somos hoy y cuál es nuestra relación con el *lógos*’ para que no aluda al ‘ser’ totalizado, colonial, y aluda, en cambio, a nuestro re-posicionamiento ontológico que de-vela nuestra pertenencia al ‘ser’ y al ‘lógos’ como sujetos y no como objetos. Se trata de abrir nuestro espacio-tiempo para un acontecimiento del ‘ser’ y del *lógos*, superador de la degradación y desvalorización de nuestra existencia. El ‘ser’ y el *lógos* como acontecimiento constituye lo fundamental (no lo único) que, en situaciones históricas de colonialidad, debe ser pensado y expresado a través del discurso filosófico.

El *lógos* que de-vela nuestro ser histórico saca a luz nuevos parámetros para la propia filosofía y la re-definen como un saber ‘crítico’ (que problematiza la filosofía recibida/impuesta), ‘pluri-versal’ (no existe un



‘mundo’ —Europa— que se universaliza totalizándose sobre sí mismo y privatizando el *lógos*, sino múltiples ‘mundos’ históricos que abren el *lógos* y lo multiplican con visiones/epistemes ‘otras’), ‘de-colonial’ (que critica el sistema de categorías con las que se ha justificado y se justifica la colonialidad, aquí o en cualquier parte), y ‘trans-moderno’ (que va ‘más allá’ de la modernidad, como etapa de la humanidad organizada a base del ‘dominio’ sobre la naturaleza y de unos hombres sobre otros). Todo esto su-pone un ‘giro ontológico’ que de-construye la ‘metafísica de dominio’ y abre paso a una ‘ontología histórica’ de nuestro presente.

La filosofía como “ontología histórica del presente”

66



La(s) ‘ontología(s) histórica(s)’ como re-constitución del ‘ser’ y ‘disposición’ del lógos

Se ha visto que preguntar sobre la ‘filosofía’, el ‘filosofar’ y los ‘filósofos’ exige un enfrentamiento sin rodeos con esa manifestación greco-europea para transparentarla y depurarla de la representación equívoca (ideológica) que adquirió desde el momento mismo de su imposición en América por el conquistador que asumió el papel de dispensador del *lógos*, a la vez que los americanos lo tomábamos prestado (porque el *lógos* de las culturas indígenas fue sistemáticamente arrasado). Tal enfrentamiento busca: a) hacer viable en el plano de los conceptos la inquietud fundamental de ‘quiénes somos hoy y cuál es nuestra relación con el *lógos*’; b) sacar a luz las estrategias teóricas para identificar nuestras resistencias frente a las herencias coloniales; y, c) valorar globalmente los avances que se han producido en diversos momentos de la lucha histórica por la re-constitución ontológica, epistemológica, ético-política, social, económica y cultural del pueblo latinoamericano.

Si la ‘filosofía como metafísica de dominio’ se constituyó en el horizonte de justificación de la ‘colonialidad del ser’, la tarea que corresponde es la de pensar las condiciones de una descolonización ontológica, que posibilite la re-constitución de los colonizados como sujetos²⁵, como afirmación de sí mismos, como animales definidos por el *lógos*. El problema ha radicado en que solo se ha podido pensar y filosofar con el mismo lenguaje y el mismo sistema de categorías que recibimos de los conquistadores y que sirvieron para ocultar, deshumanizar, deshistorizar y desvalorizar al pueblo latinoamericano. ¿Cómo abrirse paso hacia un verdadero y genuino filosofar, que piense las condiciones teóricas de la

descolonización desde la misma colonialidad vigente y a partir del lenguaje y la filosofía recibidas? Esta es la cuestión fundamental.

El preguntar del colonizado por su 'ser' y su relación con el *lógos* ante el 'asombro' de su 'ser' degradado y deshumanizado, constituye en sí mismo un re-posicionamiento radical, ontológico, formulado en el mismo lenguaje que el dominador ha utilizado para degradarlo y subsumirlo como 'dispensable' en su totalidad excluyente. Este re-posicionamiento ontológico se lo simboliza, en el caso de América Latina, con el mito de Calibán²⁶ de Shakespeare (1953): el 'caníbal' que se levantó de la muerte metafísica, de la nada-de-ser, a maldecir a su amo en/con el mismo lenguaje que se le había enseñado y con el que se le había negado como hombre, convirtiéndolo en esclavo. Hay que recordar que hasta mediados del siglo XX el esclavo/indígena no era dueño de sí sino era propiedad del amo/hacendado y al ser parte de la hacienda podía ser vendido con ella. Al no ser dueño de sí podía convertirse en animal de carga (recuérdese a los cuatro mil indígenas que cargaron el equipaje en la expedición de Orellana al Amazonas) o en fuerza de trabajo sin alma (utilizada hasta su agotamiento y muerte en el servicio doméstico, en las minas, en los obrajes, en los batanes).

La respuesta radical a la cuestión que tiene que ver con las posibilidades de generar pensamiento filosófico en situaciones de marginalidad y exclusión, se la encuentra simbolizada en este 'giro ontológico' de Calibán, quien es capaz de decir: "Me enseñaste a hablar, y mi único provecho / es que sé maldecir. ¡La peste roja caiga sobre ti / por enseñarme tu lengua!"²⁷ (Shakespeare, 1953, p. 138), utilizando de este modo el mismo lenguaje aprendido de Próspero, su amo, para 'maldecirlo': *pathos* (actitud) originario con el cual supera la esclavitud y se re-constituye como ser humano, se afirma y se valoriza a sí mismo como sujeto de su propio saber, de sus relaciones de poder y de la moralidad de sus acciones.

Al aprender y re-direccionar el lenguaje del amo (la filosofía europea), Calibán se 'levanta' del 'no-ser', de la pura sustancialidad de esclavo para descubrir su pertenencia al 'ser'. Esta equiparación ontológica le permite 'hablar' (antes de que Próspero le enseñara su lengua, no hablaba), 'maldecir' y desear que caiga sobre su amo la 'roja peste': manifestaciones primarias de un 'ser' que emerge como *pathos*, como deseo, y que, sin embargo, abren un horizonte de posibilidades a una evolución en la línea de la razón, que la filosofía debe dar cuenta. Esta 'evolución' de nuestro 'ser' se puso en marcha coetáneamente a la misma conquista y colonización y ha avanzado no necesariamente en la línea del ser autosuficiente, individualista y cerrado (solipsista) que desarrolló Europa sino



en la línea de un ser abierto, múltiple, relacional, amigable, comunitario y solidario.

Pero, ¡cuidado!, esta ‘maldición’ no es algo irracional o de mera venganza: es algo más complejo que involucra una relación determinante entre el amo (Próspero) y el esclavo (Calibán), y que requiere ser entendida correctamente. La relación originaria ha sido colonial, de dominio del amo sobre el esclavo; la ‘maldición’ de Calibán, ¿invierte simplemente esa relación? No. La actitud de Calibán establece una relación ontológica que libera a Próspero de su dominio como ‘ser’ y a Calibán de su sometimiento como ‘no-ser’, equiparándolos en el rango ontológico de ‘ser’ y estableciendo condiciones para una relación horizontal de semejanza-diferencia que vuelve ilegítima toda hegemonía de uno sobre otro. Es esta actitud de Calibán ante el lenguaje aprendido del amo y la comprensión de las cosas, la que sirve de ejemplo para que sujetos en situación como los latinoamericanos podamos problematizar y legitimar la filosofía como una actividad de la razón que busca ser construida y re-construida, no a partir de la hegemonía de uno o de la esclavitud de otro, sino a partir de su equiparación en el rango ontológico. Por eso, no es correcto problematizar y legitimar la filosofía recibida e impuesta a partir de una particularidad histórico-geográfica-cultural supuestamente valiosa (América Latina, por ejemplo), sino por un ejercicio racional que saca a luz nuestra pertenencia a la especie universal de los animales que tienen *lógos* y disponen de él en lugar de tomarlo prestado.

‘Mal-decir’ la filosofía de Próspero desde la actitud de Calibán significa des-decirla, des-ideologizarla, de-construirla y re-direccionarla para los fines históricos de los colonizados en proceso de descolonización y autoafirmación. ¿Cómo hacer eso? Des-diciendo, criticando, desarticulando, sacando a luz el fondo negativo y oscuro (ideológico) que esa filosofía greco-europea-norteamericana adquirió en América, en lugar de repetirla sin más. Des-decir dicha filosofía, mal-decirla, significa discutir el lado colonial del ‘ser’ que tal filosofía sostiene, para luego re-significarla, re-conceptualizarla y re-direccionarla hacia la re-constitución del colonizado como ‘ser’ histórico (re-constitución ontológica), como hombre (re-constitución antropológica), como fin en sí, (re-constitución ética), como valioso para sí mismo (re-constitución axiológica), como libre y soberano (re-constitución política). De este modo se abre el *lógos*/discurso a un lenguaje pluriversal que legitima el acceso de los colonizados a la ‘filosofía’ y al ‘filosofar’.

Pensar las condiciones de posibilidad de este proceso liberador del coloniaje mental de nuestra región o de cualquier parte, es filosofar



sin más y quienes lo hacen pueden ser llamados ‘filósofos’. Se patenta de este modo un ‘filosofar’, una ‘filosofía’ y una condición de ‘filósofos’ que, al afrontar intelectualmente la cuestión fundamental de ‘quiénes somos hoy y cuál es nuestra relación con el *lógos*’, se abren inmediatamente (nos abrimos) a un ‘pluriverso’ (un mundo en el que quepan muchos ‘mundos’) de nuevos sujetos, nuevos *locus* de enunciación, nuevos horizontes de comprensión y ‘nuevas’ filosofías. A veces, al desempeñarse como profesores de filosofía y filosofar sobre filosofías ya hechas, se fabrica la ilusión de estar haciendo verdadera y genuina filosofía. Pero esa modalidad filosófica no nos posiciona como protagonistas del pensar y, por tanto, no provoca rupturas, ni dislocaciones, ni inconmensurabilidad, ni elecciones radicales en el pensar, ni distanciamiento del poder hegemónico (interno y externo), sino problematizaciones ilusorias (teoreticistas) que se mueven bajo un parámetro común con lo impuesto o lo habitual, reproduciéndolo. Calibán ‘enseña’ a posicionarse como protagonistas del pensamiento, posición desde la cual se puede asumir, repetir, glosar cualquier filosofía partiendo de nuestra propia e inapelable decisión de hacerlo, si vemos su necesidad, sin dejarnos seducir ni arrastrar por lo impuesto, lo tradicional, lo ideológico, lo supuestamente ‘nuevo’ o ‘último’ en/de Europa o Norteamérica.

De este modo, el acceso a la racionalidad filosófico-crítica se constituye en una conquista histórica re-constitutiva de nosotros mismos, que convierte al filosofar y a la actividad de los filósofos-críticos, no solo en una modalidad y un ejercicio de pensamiento, sino en una experiencia de des-ocultamiento y re-constitución de la subjetividad. Este problematizar la filosofía eurocéntrica permite en el horizonte de Calibán:

a) Tomar consciencia del ‘lugar de enunciación’ de la cuestión fundamental (‘quiénes somos hoy y cuál es nuestra relación con el *lógos*’): los colonizados y no los colonizadores; los ‘márgenes’ (ontológicos, no geográficos²⁸) y no el ‘centro’.

b) Ubicar la pregunta en el arco del tiempo que para la filosofía de nuestra América viene desde Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas (siglo XVI) hasta los filósofos de-coloniales de la actualidad.

c) Hacer visibles las ‘situaciones filosóficas’ que en nuestra trayectoria histórica han dado origen a manifestaciones de ‘pensamiento filosófico’ y han cumplido, críticamente, con los parámetros propios de toda filosofía: vínculo con situaciones extremas de naturaleza amorosa, política, científica o artística; racionalidad; abstracción; visión de totalidad; sistematicidad; elección radical; criticidad; problematización; generación de conceptos (Deleuze); singularidad universal (Kant); inconmensurabi-



lidad; distancia entre el pensamiento y el poder; dislocación de lo usual, lo dado, lo admitido; valor de la excepción, la extrañeza, la ruptura, el acontecimiento; afirmación; trascendentalidad (en el sentido de lo ‘inhumano’ o lo ‘infinito’)...

d) Legitimar y ‘leer como producción filosófica’, es decir como racionalidad que expresa su visión del mundo no solo a través de conceptos unívocos, sino también a través de ‘narrativas’ y recursos expresivos propios y específicos de las múltiples y diversas culturas: tradiciones, símbolos, imágenes, festivales, iconografías, etc.²⁹ Artistas, escritores, y hasta líderes (políticos, sociales, culturales) pueden entrar en el horizonte filosófico si logran capturar en sus obras y discursos la ‘diferencia colonial’, que les permite des-colonizar el ‘ser’ y des-encubrir nuevos sujetos.

El re-posicionamiento ontológico de Calibán re-vierte su situación de esclavitud y genera una relación ontológica de igualdad en la que amo y esclavo ‘son’. En tanto *pathos* originario, genera posibilidades para una filosofía ‘otra’ que nos asume como sujetos y no como objetos. La re-constitución del colonizado, su vuelta de la ‘nada-de-ser’ al ‘ser’ que se expresa en el ‘mal-decir’ (es decir en el hablar, preguntar, pensar, conocer lo negado o desvalorizado por el lenguaje del dominador), constituye en sí mismo una descolonización ontológica y una re-significación del *lógos* y de la filosofía; esto es, una liberación concreta e histórica del ‘ser’ y el *lógos*.

Vinculaciones y derivaciones de la pregunta ontológica de la “nueva” filosofía

El ‘giro ontológico’ ejemplificado por Calibán permite re-constituir nuestra pertenencia al ‘ser’ y posicionarnos como ‘ser-ahí’. Pero no todo es coser y cantar: nuestra historicidad (condición de sujetos históricos) es todavía escamoteada por la colonialidad que nos ‘ubica’ en la actual división geo-política como naturaleza explotable, como mera futuridad (Hegel), o, como pura sustancialidad (regiones/países subdesarrollados), lo cual impide o dificulta nuestra autoconciencia y autoconstrucción. Si se parte de un *locus* distinto de enunciación, la ‘nueva’ filosofía encuentra que el posicionamiento de Calibán representa un evento ontológico nuevo, que pone en las manos del individuo/pueblo/comunidad la tarea de construirse históricamente y definirse desde un *lógos* que permite visibilizarlo y valorarlo. Se llama a esto ‘ontología histórica de nosotros mismos’ porque tiene que ver con el ‘ser’ que nos hacemos, con el *lógos* con el que comprendemos y expresamos nuestro ‘ser’, y, con la historia que permi-



te vernos y proyectarnos como seres temporales, múltiples, empíricos, mundanos.

La filosofía se convierte así en un ‘campo’ de lucha descolonizadora por/mediante el discurso y en un ‘taller’ de desmontaje del sistema de categorías de la filosofía/metafísica de dominio, que utiliza la ‘caja de herramientas’ adquirida: los nuevos conceptos, categorías y actitudes con las que piensan los Calibanes. La filosofía debe ensuciarse las manos en el duro trabajo de la re-constitución ontológica y crear con ello posibilidades para las descolonizaciones epistemológica, ética, política, económica, cultural. Esto llevará tiempo y quizá varias generaciones de pensadores/activistas, pero el camino que se abra tendrá su gratificación inmediata: tales descolonizaciones serán los ‘nuevos’ modos de subjetivación/objetivación, es decir de realización histórica de los que emergen de la colonialidad, pues no son las condiciones *a priori* del pensar las que determinan nuestro filosofar sino nuestra re-constitución ontológica, antropológica, ética y política asumida como un *a priori*.



Conclusión

La educación, como situación filosófica determinada/determinante que tiene que ver con la autoposición del ‘ser-ahí’ y su realización espacio-temporal, es decir con el existir, vivir, pensar, actuar, relacionarse, de seres humanos que aprenden, conocen, proyectan y devienen, requiere ser planteada, en su núcleo fundamental, dentro del horizonte de una ontología histórica que reivindique, como momento originario, nuestra condición de sujetos, es decir nuestra plena pertenencia al ‘ser’ y nuestra plena disposición del *lógos*.

Notas

- 1 Colonialismo y colonialidad requieren una distinción: el ‘colonialismo’ hace referencia al sometimiento militar, ocupación territorial y administración jurídica de un pueblo por parte de una potencia imperial extranjera; la ‘colonialidad’ hace referencia a las herencias que el colonialismo deja en el orden simbólico, afectivo y cognitivo de ese pueblo, aún después de que la ocupación territorial y la administración jurídica hayan finalizado.
- 2 Pablo de Tarso, *Primera Carta a los Corintios*: 4, 10.
- 3 Cuando en alusión a los conquistados y colonizados se utilizan las expresiones de ‘no-ser’ ó ‘nada-de-ser’, no significa que sean ‘nada’ (nulidad de la nada) o que no existan, significa —según los filósofos moderno/europeos— que su ‘ser’ está todavía inmerso y disperso en la pura sustancialidad (en su esencia de ‘tal’ ente) y no ha

evolucionado lo suficiente para llegar a ser Espíritu, Autoconciencia, Razón, Lógos que ex-prese su propia evolución.

- 4 La Escolástica no llegó a realizar una distinción tajante entre 'ser' y 'ente' y el uso indiscriminado de estos conceptos generó ambigüedad en no pocos casos. Heidegger introdujo en el siglo XX la llamada 'diferencia ontológica' que le permitió, por un lado, clarificar y precisar el significado y sentido de aquellos conceptos y, por otro lado, identificar que desde Platón el 'ser' dejó de ser pensado como 'ser' para ser pensado como 'ente', produciéndose por consiguiente un 'olvido del ser'. Este trabajo no busca validar una u otra posición, sino que las instrumentaliza en dirección a nuestras teorizaciones decoloniales.
- 5 La caracterización del 'ser' como 'lo que es', que traen los Manuales de Metafísica, es una descripción, no una definición.
- 6 "En el principio era el Verbo (*Logos*, Palabra)... Y el Verbo era Dios", Evangelio de Juan, 1,1: *Biblia Latinoamericana*, Ediciones Paulinas/Verbo Divino, Madrid, 1972.
- 7 Esta metafísica griega, re-semantizada por el Cristianismo, se irradió en América bajo la acción educativa de la Escolástica en sus tres vertientes: la de Tomás de Aquino (1225-1274), bajo la acción de los Dominicos; la de Juan Duns Scoto (1266-1308), bajo la acción de los Franciscanos; y, la de Francisco Suárez (1548-1617), bajo la acción de los Jesuitas.
- 8 Puede verse cómo los grandes filósofos de la modernidad europea desbarran en sus opiniones sobre América en Antonello Gerbi (1960).
- 9 Era equivocada esta manera de pensar pues los seres humanos, por primitivos que fueren, nunca han carecido de instituciones que les permitieran organizarse y avanzar, como lo demuestra la Antropología contemporánea. Y no solo los seres humanos, sino hasta las abejas y los simios superiores tienen instituciones (la de la 'abeja-reina' o del 'macho dominante', por ejemplo).
- 10 Actualmente hay la tendencia a ver en las dicotomías dialécticas una explicación insatisfactoria. Creemos que hay que distinguir: una cosa es la utilización de esas dicotomías como categorías de análisis o de interpretación y otra, muy distinta, es exponerlas como 'modos de ser' que surgen de los datos objetivos de la realidad (época, sistema socio-histórico, estructura) investigada. En el primer caso, se trata de impostaciones del investigador sobre la realidad investigada; en el segundo, se trata de exteriorizaciones determinadas/determinantes, síntesis epocales o estructuras definitorias de la realidad investigada. La actitud correcta del investigador frente a las dicotomías dialécticas es la de investigar sus 'génesis' y su 'función' dentro de la realidad investigada y no quedarse únicamente en el nivel explicativo. Toda realidad es compleja y no se agota en las dicotomías dialécticas, pero éstas, cuando afloran como características definitorias de la misma realidad, pueden ofrecer una visión de totalidad que captura la esencia de la realidad y el tiempo investigados. La hermenéutica sabe que la captación del objeto investigado como una totalidad es el momento culminante que permite validar si los presupuestos analíticos con los que se ha operado han sido capaces de captar lo fundamental, es decir la esencia de lo investigado.
- 11 En 1552 se hizo una edición de esta polémica en Sevilla, en casa de Sebastián Trujillo, impresor de libros. Las consecuencias de este debate mantienen hasta el día de hoy su actualidad y resonancia. Véase, además, Lewis Hanke (1974).
- 12 La 'América' de los siglos coloniales se denominará 'América Latina' desde el siglo XIX hasta el día de hoy. A fines de ese mismo siglo, José Martí, el héroe cubano, la llamó simplemente 'Nuestra América'.



- 13 Muchos han llamado ‘filosofía’ al pensamiento y visión del mundo de los indígenas o negros y tal vez tengan razón si esos grupos sociales avanzaron de la racionalidad basada en la experiencia a la racionalidad basada en conceptos abstractos; pero no se trata ciertamente de filosofía en sentido greco-europeo. Por ser ésta la que aun hoy domina nuestra cultura y nuestra visión de las cosas, es a ésta a la que nos referimos en este trabajo, sin que eso signifique que el pensamiento de las culturas indígenas o negras no deba estudiarse: el estudio de estas culturas y de su pensamiento, que empezó hace décadas, sigue abierto como una urgente y significativa tarea para los propios indígenas o negros, para los latinoamericanos en general, y, para todos quienes quieran acercarse a ellas, si en realidad queremos incluirnos todos en una comprensión cabal de lo que somos hoy y de nuestra relación con el *lògos*.
- 14 El autor de este artículo hizo un estudio de la estructuración histórica de nuestra ‘mente metafísica’ y de la necesidad de re-educarla y transformarla sucesivamente en ‘mente histórica’, ‘mente estratégica’ y ‘mente maestra’. Cf. Guerra Bravo (2004).
- 15 La filosofía no siempre fue cultivada como un fin en sí, sino como un ‘instrumento-para’. Basten dos ejemplos: la Escolástica la convirtió en la ‘esclava de la Teología’ (*ancilla theologiae*), el Averroísmo la instrumentalizó igualmente para sus fines especulativos de carácter teológico. Bajo esta perspectiva, convendría preguntar: ¿por qué los ámbitos que viven situaciones de colonialidad no podrían instrumentalizarla para sus fines decoloniales?
- 16 Cf. Heidegger (1978).
- 17 Cf. “El final de la filosofía en la edad de la democracia”, en Carlos Muñoz Gutiérrez *et al.*, (2009, pp. 255-262).
- 18 Cf. *Carta de Jamaica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1978.
- 19 Cf. Alberdi (1981).
- 20 Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (2009) publicaron como editores un grueso volumen titulado *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, que recoge el pensamiento filosófico del continente cultural latinoamericano y del Caribe, desde el siglo VII hasta el siglo XX, incluyendo a los ‘latinos’ de Estados Unidos,
- 21 No hay que olvidar, sin embargo, que la filosofía dominante se ha re-producido y se sigue reproduciendo en las Academias y fuera de ellas y que la historia de la filosofía latinoamericana cuenta también con una veta de importantes filósofos e intelectuales en general que no han roto con el horizonte eurocéntrico de comprensión y que han re-producido la colonialidad, sin quererlo o sin saberlo, incluso cuando han tratado sistemas de pensamiento crítico (como el marxismo, por ejemplo). Véase, como ejemplos, Francisco Miró Quesada (1981); José Luis Romero (1967).
- 22 También es legítimo hablar de “Filosofías del Sur” en las que la palabra “Sur” no solo alude al Hemisferio Sur sino a los ámbitos geo/histórico/políticos de producción de pensamiento crítico, pluriversal, decolonial y transmoderno: Cf. E. Dussel (2015).
- 23 La expresión “un mundo en el que quepan muchos mundos” proviene del Zapatismo y el antropólogo colombiano Arturo Escobar (2013) la ha categorizado como ‘pluriverso’, en las ciencias sociales.
- 24 Walter D. Mignolo (2001, 2006, 2018), uno de los miembros del grupo decolonial, encuentra por ejemplo las primeras manifestaciones de este ‘giro decolonial’ en los virreinos hispanicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu en el siglo XVI y comienzos del XVII, pero también en las colonias inglesas y en la metrópoli durante el siglo XVIII; por eso estudia, desde la perspectiva decolonial, la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1616) de Guamán Poma de Ayala y *Thoughts and Sentiments on the Evil of*



Slavery/ Pensamientos y sentimientos sobre el mal de la esclavitud (1787) de Otabbah Cugoano, como manifestaciones originarias que abrieron *las puertas al pensamiento otro* a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu, el uno, y de la experiencia y memoria de la brutal esclavitud negra del Atlántico, el otro. Cf. Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007, p. 20).

- 25 Aquí no se menciona el tema del sujeto en términos cartesianos, como fundamento incondicional de todo pensamiento, sino en términos históricos, como el 'duro trabajo' de los colonizados por re-constituir su subjetividad (sujetividad) degradada, descalificada y desvalorizada por el sistema colonial.
- 26 La filosofía, que es un saber racional, lógico, se ha valido siempre de mitos para ejemplificar o hacer más asequibles sus argumentaciones. Bastaría recordar las menciones de Platón acerca del filósofo como creador de mitos. Los mitos no constituyen la argumentación fundamental en torno a una cuestión, son meras ejemplificaciones para que las argumentaciones se comprendan fácilmente. Los mitos son 'narraciones', no 'discursos'. Los mitos se pueden utilizar perfectamente sin abandonar el *Lógos*, como lo demostró Gadamer (1997). Desde esta perspectiva, nos parece lícito apelar a un mito de raíces americanas, aunque la fuente literaria sea Shakespeare, para que los estudiantes del Primer Nivel de la Carrera de Filosofía puedan asimilar mejor las explicaciones racionales del texto que tienen entre manos. Me refiero al mito de Calibán, que ha sido ampliamente tratado en el ámbito de la literatura latinoamericana y que nosotros queremos re-interpretarlo ahora en el ámbito de la filosofía.
- 27 Otra traducción dice: "Tú me enseñaste a hablar; gané con ello/poderte maldecir. Por enseñarme / tu lengua, que te dé la peste roja" (Cf. Shakespeare, 1953, p. 138).
- 28 En sentido geográfico, a la globalización actual le interesa más bien difuminar los 'márgenes' y homogeneizar el mundo, pues, según diversos especialistas, la globalización no es sino el nombre contemporáneo para la hegemonía mundial del imperio del Norte.
- 29 Actuales artistas, escritores e intelectuales de minorías (chicanas, por ejemplo) enfatizan en sus producciones la 'diferencia colonial' y posibilitan con su arte el surgimiento de nuevos 'lugares de enunciación' (Cf. D. P. Paruzzo y V. Engert, 2009-2010).

74



Bibliografía

ALBERDI, Juan Bautista

1981 Ideas para un curso de filosofía contemporánea. En *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana? Introducción al filosofar*. Bogotá: Editorial El Búho.

BIBLIA LATINOAMERICANA

1972 *Evangelio de Juan, 1,1; Primera Carta a los Corintios: 4, 10*. Madrid: Ediciones Paulinas/Verbo Divino.

GUERRA BRAVO SAMUEL

2004 *Bases para la competitividad. Cómo re-educar la mente en contextos emergentes*. Quito: Editorial Abya-Yala.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramón

2007 *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.

- CERUTTI GULDBERG, Horacio
 2000 *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM/Editorial Porrúa.
- DE LAS CASAS, Bartolomé
 2011 *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Medellín: Editorial de la Universidad de Antioquia.
- DUSSEL, Enrique
 1996 *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
 2015 *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Ediciones Akal.
- DUSSEL, Enrique, MENDIETA, Eduardo & BOHÓRQUEZ, Carmen
 2009 *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*. México: Siglo XXI Editores.
- ECHEVERRÍA, Bolívar
 2004 El ethos barroco y los indios. *Revista de Filosofía Sophia*. Quito: UPS.
- ESCOBAR, Arturo
 2013 *Tejiendo el pluriverso: la ontología política de las luchas territoriales en América Latina/Abya Yala*. Seminario Internacional Pensamiento Contemporáneo, Universidad del Cauca.
- ESTERMAN, Josef
 1998 *La filosofía Andina*. Quito: Abya-Yala.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto
 2005 *Todo Calibán*. Bogotá: Ediciones Antropos.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl
 2009 La filosofía intercultural. En Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, y Carmen Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos* (pp. 639-646). México: CREA/Siglo XXI.
- GADAMER, Hans Georg
 1997 *Mito y Razón*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- GERBI, Antonello
 1960 *La disputa del nuevo mundo: historia de una polémica, 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUERRA BRAVO, SAMUEL
 2004 *Bases para la competitividad. Cómo re-educar la mente en contextos emergentes*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- HANKE, Lewis
 1974 *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. México: SEP/SETENTAS.
- HEIDEGGER, Martín
 1978 *¿Qué es filosofía?* Madrid: Narcea S. A. de Ediciones.
- MALDONADO-TORRES, Nelson
 2007 Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Coords.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.



- MIGNOLO, Walter
2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
2006 *Descolonialidad del ser y del saber*. Buenos Aires: Editorial del Signo.
- MIGNOLO, Walter & CARVALLO, Francisco
2014 *Una concepción descolonial del mundo. Conversaciones de Francisco Carvallo con Walter Dignolo*. Buenos Aires: Editorial del Signo.
- MIRÓ QUESADA, Francisco
1981 *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica,
- PARUZZO, Daniela Pilar & ENGERT, Valeria
2010 *Diferencia colonial: lugar de encuentro. Revista Borradores, X/XI*. Universidad Nacional de Río Cuarto.
- ROIG, Arturo Andrés
2004 *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROMERO, José Luis
1967 *Latinoamérica: situaciones e ideologías*. Buenos Aires: Ediciones del Candil.
- SALAZAR BONDY, Augusto
1998 *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI Editores.
- SHAKESPEARE, William
1953 *La tempestad*. Buenos Aires: Editorial Sopena.
- VATTIMO, Gianni
2009 *El final de la filosofía en la edad de la democracia*. En Carlos Muñoz Gutiérrez et al., *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- ZEA, Leopoldo
1978 *Filosofía de la Historia Americana*. México: Fondo de Cultura Económica.



Fecha de recepción de documento: 15 de diciembre de 2018
Fecha de revisión de documento: 20 de febrero de 2019
Fecha de aprobación de documento: 25 de abril de 2019
Fecha de publicación de documento: 15 de julio de 2019