



Hallazgos

ISSN: 1794-3841

revistahallazgos@usantotomas.edu.co

Universidad Santo Tomás

Colombia

Cepeda H., Juan

Problemas de Metafísica y Ontología en América Latina

Hallazgos, vol. 6, núm. 11, enero-junio, 2009, pp. 51-74

Universidad Santo Tomás

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413835199004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Problemas de Metafísica y Ontología en América Latina*

*Juan Cepeda H.***

Recibido: 6 de febrero de 2009
Revisado: 29 de abril de 2009
Aprobado: 11 de mayo de 2009

RESUMEN

El problema del ser plantea algunos interrogantes específicos cuando se le estudia desde América Latina: ¿los pueblos precolombinos se preguntaron por el ser?, ¿cómo se nos enseñó metafísica en el periodo colonial?, ¿desde Latinoamérica se han hecho propuestas originales en metafísica y ontología?, y hacia futuro ¿se nos posibilita develar una ontología propiamente latinoamericana? Este artículo evidencia algunos avances de las probables respuestas a los citados interrogantes, fruto del desarrollo del Proyecto de Investigación *Problemas de Metafísica en América Latina* (2008-2010).

Palabras clave

Ontología, metafísica, Latinoamérica, ser, lógica de la negación.

* El presente artículo es un avance del Proyecto de Investigación Problemas de Metafísica en América Latina adscrito al Grupo de Investigación Tiamatinime sobre Ontología Latinoamericana, grupo interinstitucional liderado por la Universidad Santo Tomás.

** Juan Cepeda H.: magister en Filosofía Latinoamericana y docente-investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás, Bogotá (Colombia). Desde hace varios lustros desarrolla el proyecto de investigación personal Sentido de ser dentro de la línea de una ontología latinoamericana. Correo electrónico: juancepeda@usantotomas.edu.co

Metaphysics and Ontological problems in Latin America

Juan Cepeda H.

ABSTRACT

The being issue raises some specific questions when it is studied from Latin America: Did pre-Colombian people wonder about the being? How was metaphysics taught during the colonial period? Have anybody from Latin America came out with original proposals in metaphysics and ontology? Is it possible to reveal a Latin-American ontology in the future? In this article you will find some advancement of the possible answers about the questions mentioned before which is the result of the development of the Investigation Project *Metaphysics problems in Latin America* (2008-2010).

Key words

Ontology, metaphysics, Latin America, being, logic of negation.

Recibido: 6 de febrero de 2009
Revisado: 29 de abril de 2009
Aprobado: 11 de mayo de 2009

INTRODUCCIÓN

El proyecto de investigación *Problemas de Metafísica en América Latina* está contextualizado, por un lado, en la disponibilidad, apertura y apoyo institucional de la Universidad Santo Tomás por “incrementar la investigación en todas las disciplinas, comprendidas las ciencias sociales y humanas” (UIP, 2004, p. 16) y que en concreto para este proyecto se evidencia en tiempo asignado para investigar, más una pasantía de investigación en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador¹; por otro lado, también, se enmarca dentro del proyecto de investigación personal, *Sentido de ser*, que sobre problemática meramente ontológica he venido avanzando por más de tres lustros.

La filosofía sobre el ser se despliega a través de toda la historia del pensamiento occidental, en particular desde Parménides (541-? a.C.) y Aristóteles (384-322 a.C.) hasta Heidegger (1889-1976 d.C.) y Kusch (1922-1979 d.C.), pasando por Escoto Eriúgena (810-877 d.C.), Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.), Duns Escoto (1266-1308 d.C.), Suárez (1548-1617 d.C.), Spinoza (1632-1677 d.C.), Kant (1724-1804 d.C.) y Hegel (1770-1831 d.C.), entre tantos otros. En un sentido u otro, o casi sin sentido, no ha habido época que ignore tratar este sutil problema, inclusive, en nuestra época llamada posmoderna: cuenta de ello dan Lévinas (1906-1995), Deleuze (1925-1995), Derrida (1930-2004) y Badiou (1937), por ejemplo.

Tras la conquista y, por supuesto, la occidentalización de América Latina, naturalmente los filósofos también se han cuestionado acerca del ser; resulta evidente la formación escolástica en las artes liberales que incluían el curso de metafísica; pero, a su vez, más allá de este contexto tradicional, emergen nombres como los de José Vasconcelos (1882-1959) o Rodolfo Kusch (1922-1979), quienes le apuestan a una propuesta propiamente latinoamericana. Sin embargo, cabe interrogarse por la historia del problema en nuestro continente y, para nuestro interés, por los documentos y la bibliografía que, en general, dan cuenta del desarrollo de la Metafísica en América Latina.

CONCEPTO DE METAFÍSICA

La Metafísica estudia el ser en cuanto ser. Según Aristóteles, es la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios, la ciencia de la verdad del ser, de la identidad y la diferencia, de la esencia y los accidentes, del ser en potencia y en acto, de lo uno, de lo divino y de los contrarios. De estas cosas trata Aristóteles en su *Filosofía primera* (1990)². Es decir, del ser en cuanto que *está siendo: tó ón*. Sí, la pregunta de Aristóteles, mentada por vez primera en el Libro Séptimo, interroga por lo-que-es, el-ser-siendo, no *lo* ser en abstracto. *Ón*, en griego, es un participio activo. En nuestra lengua castellana son voces en participio activo, por ejemplo: caminante, pensante, sonriente, amante; y como vemos dan la idea de acción. Los participios activos, en el griego de Aristóteles, son parte de la conjugación verbal, son una forma de acción, no están sustantivados. En castellano, hoy día, sí son sustantivos: el caminante,

1 Gracias a un convenio firmado entre las universidades José Simeón Cañas, de San Salvador, y Santo Tomás, de Bogotá, aproveché esta pasantía de investigación en la universidad jesuita salvadoreña, del 13 de octubre al 7 de noviembre de 2008, recopilando así una muy buena información bibliográfica y documental sobre Metafísica y Ontología en Centroamérica.

2 Metafísica. 980a1-1093b30. La edición trilingüe de Valentín García Yebra resulta muy valiosa en particular por el texto griego traducido en paralelo al latín y al castellano.

la sonriente, el amante. Pero en griego, no. La *Metafísica* de Aristóteles pregunta por el ser-siendo, por el ser-*siente*, por el ser que acaece efectivamente en lo que es. Una Metafísica ontocéntrica, en cuanto se pregunta por el ser, en cuanto éste es-lo-que-es, lo-que-está-siendo.

Aunque la Metafísica no se desarrolló solamente en esa dirección, este concepto es bastante genérico, pero clásico, para indicar el asunto clave del problema de una investigación como la que acá se considera. Sin embargo, es pertinente hacer por lo menos una aclaración: el término griego *ón* fue traducido al latín como *ente*, pero en castellano no hay traducción. Nosotros hemos venido usando también el término *ente* para referirnos al ser, con un agravante: lo hacemos indiferenciadamente: ser o ente. De todas maneras, no solamente los hispanohablantes hemos caído en esta superficialidad, y cada vez más hemos ido hablando de ente (que de ser), razón por la cual, en 1927, Heidegger (2006, p. 23) nos recordó nuestro olvido del ser. La diferencia ontológica, tan explicitada hoy en día (Heidegger, 2000, pp. 277-391), radica en que, mientras el ente es la cosa objetuada ahí ante los ojos, el ser puede estar *más allá, más acá, sobre, desde* el ente, o fundamentándolo. Y aunque *ser* se puede analizar en cuanto mera palabra, en este sentido no es el objeto de investigación de la Metafísica, de la Filosofía primera, ni de la Ontología. Solamente el ser en cuanto *que-es* ha preocupado a la historia de la Metafísica.

¿LOS PUEBLOS PRECOLOMBINOS SE PREGUNTARON POR EL SER?

Resulta bastante común escuchar decir en los ambientes académicos que los aboríge-

nes de la hoy llamada Latinoamérica no se preguntaron por algo tan abstracto como el ser. Si es así o no, valdría preguntarse por las evidencias y no contentarnos meramente con una respuesta que de por sí evidencia bastante ingenuidad. Nos encontramos, eso sí, con una grave dificultad: ¿hubo acaso misioneros, maestros universitarios o conquistadores que tuvieron la agudeza de preguntar a los aborígenes colonizados respecto del ser? Por prejuicios, seguramente que no, o por lo menos no sabemos de documentos que den testimonio de ello, así explícitamente. ¿De qué bibliografía disponemos?, ¿hay documentos que den cuenta de ello? Veamos.

El primer dato explícito de que se tiene referencia lo encontramos en el *Vocabulario de la lengua aymara*, de Ludovico Bertonio, y que data de 1612, con una edición facsimilar en dos volúmenes, de Julio Platzmann, en Leipzig, de 1879, de los que da cuenta Rodolfo Kusch (2000, II, p. 268). En dicho documento se encuentra como vocablo aymara de ser o esencia: *cancaña*, relacionado también con acontecer y asador (?). “Pero mucho más propio del sentir indígena sería el término *utcatha*. Según el mismo autor significa ‘estar’” (Kusch, 2000, II, p. 268), cuyo prefijo *ut* significa casa, que Kusch relaciona con estar-en-casa, o estar-sentado, por lo que también explicita el término *utcaña*, “el asiento o la silla y también la madre o vientre donde la mujer concibe” según el *Vocabulario* de Bertonio (Kusch, 2000, II, p. 269).

Otro dato, también ofrecido por Kusch, se encuentra en el manuscrito del indio Joan de Santacruz Pachacuti yamqui Salcamaghua, tal vez de 1613 (Chacama, *on line*), publicado por Jiménez de la Espada como *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú* en Madrid,

1789. En dicho manuscrito se explica la identidad del dios Viracocha, se dice que una de sus formas de ser es *Tunupa*, que significa “que va siendo el mundo”: que va *siendo*; en este caso el gerundio *siendo* se dice en quechua *caspa* que, a su vez, es el gerundio del verbo *cay*, ser.

En un documento electrónico, Mauricio Langon comparte con sus amigos algunos datos de una investigación inconclusa (iniciada en 1985). Según esos datos, en quechua *cay* y *casccacay* significan ser, mientras *cani*, *tiyani* y *cachcani* significan estar; en aymara *cancatha* dice ser, el prefijo *al* o *ali* se usa para decir lo concreto: ser alguien, ser algo, y *ut-catha* dice estar (Langon, *on line*)³. Pareciera, pues, que la diferencia entre ser y estar es patente en estas lenguas aborígenes. Sin embargo, la cosa no es tan sencilla, según Langon, pues hay estudiosos como el lingüista peruano Rodolfo Cerrón Palomino o el lingüista argentino Ricardo Nardi, quienes no consideran tan evidente la diferencia entre ser y estar en lengua quechua; aunque, pudiera ser que en el quechua santiagueño sí. De todas formas los argumentos que cita Langon abren interrogantes y mantienen la duda. En el mismo documento, también se trae a cuento el *vemn* (ser) mapuche y *mülen*, *milen*, *mülen* (estar); se enuncia que en guaraní también existen vocablos diferentes. En niwaklé, aunque también hay términos diferentes, parece ser que no hay comparación del sentido que dichos términos tienen allí con el sentido de los términos de

la lengua castellana, y algo parecido con la lengua matakó⁴.

Mario Mejía Huamán propone algunos conceptos andinos con los cuales se posibilita un filosofar desde las categorías quechuas, entre los que propone: *kay* = esencia, ser, haber, *kashay* = existencia (2004, pp. 88-98). Este indígena quechua, con estudios de doctorado en filosofía, considera que la pregunta ontológica griega (τί το ον;) guardaría la misma acepción de dicha pregunta en quechua (iman kaq?): ¿qué es el ser?, e inclusive propone la traducción de algunos textos de la *Metafísica* aristotélica y del *Ser y tiempo* heideggeriano a su lengua madre. Su obra es un valioso documento de estudio no solamente para los interesados en la Ontología, sino también de referencia para toda la filosofía latinoamericana.

Como nuestra investigación no se reduce solamente a una problemática ontológica, sino también metafísica, en el sentido amplio, pero filosófico de este concepto, es decir, que busca responder a la pregunta por aquello que está más allá de lo meramente ente, por lo trascendente que *ve* la realidad no simplemente natural y física, entonces resulta bastante valioso el aporte que hace el antropólogo mexicano Miguel León Portilla en su *Filosofía náhuatl*. En el primer capítulo de este texto que data originalmente de 1951, argumenta cómo los poemas nahuas evidencian efectivamente un saber auténticamente filosófico, desarrollado por los *tla-matinime*, sabios-filósofos:

[...] quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su

3 La fuente bibliográfica que usa Mauricio para dar cuenta de estos datos es el diccionario Idiomas aborígenes de la República Argentina: son 422 páginas editadas en 1942 por Espasa Calpe de Argentina-México, de Carlos Abregú Virreira (1896-1976). Pero más adelante nos invita a consultar el Vocabulario de la lengua general del Perú, de 1608, un detallado estudio de fray Diego González Holguín (1557-1620), quien ofrecerá “numerosas variantes y distingue diversas raíces, mostrando la complejidad del asunto”.

4 En estos dos últimos casos, Mauricio se basa en los estudios de Nélida Stell y María Teresa Viñas Urquiza, respectivamente.

sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquietan sobre la *verdad* de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese *trasmundo* –más allá de lo físico– donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas (León Portilla, 1983, pp. 55-56).

Los documentos sobre los cuales elabora su hermenéutica metafísica León Portilla son los de la *Colección de cantares mexicanos* de la Biblioteca Nacional de México, que datan de 1430 a 1519, y los *Sterbende Göter und Christliche Heilsbotschaft*, conjunto de *coloquios* recopilados por Sahagún “sobre la documentación que halló en Tlatelolco, de las pláticas y discusiones tenidas por los doce primeros frailes, llegados en 1524, con los indios principales y sus sabios acerca de temas religiosos” (1983, p. 129), publicados por Walter Lehmann en Stuttgart, 1949, en particular los del capítulo VII, según lo declara el mismo León Portilla.

Como sobre la tierra no hay nada durable y, de pronto, nada verdadero (cf. poema del folio 17 de los *Cantares mexicanos*), los *tlamatinime* encuentran el método para develar lo verdadero (*azo tle nelli in tlalticpac* = lo único verdadero sobre la tierra): *in xóchitl in cuicatl* (“flor y canto”), la poesía y el lenguaje metafórico que revelan el interior del cielo. El lenguaje poético verdadea. Según los *tlamatinime*, como detenidamente lo expone León Portilla. Y según Martín Heidegger (1987 y 1998), como ya es sabido.

Los *tlamatinime* sabían que la verdad se develaba en la poesía y es allí a donde acude León Portilla para encontrar los “atributos existenciales de Ometéotl en relación con el ser de las cosas” (pp. 164-171). Ometéotl es, para los nahuas, el dios de dioses y el

fundamento de todo lo que es, origen de todas las fuerzas cósmicas, “cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas”. Según dice fray Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (folio 148, r), citado por León Portilla (1983, p. 167) y que publicara el franciscano originalmente en 1555 (Hernández, *on line*). Ometéotl trasciende el mundo físico y palpable, pero es, a la vez, el que lo sustenta, todo ha sido fundamentado y está fundamentado en él, pues también es comprendido como el principio vital: *ipal-nemohua-ni, aquél por quien se vive*. Además de que nadie le dio su propio ser: *ayac oquipic*, nadie lo inventó a él: *ayac oquiyocux*⁵.

¿EN QUÉ TÉRMINOS SE NOS OFRECIÓ LA METAFÍSICA EN EL PERIODO COLONIAL LATINOAMERICANO?

Mauricio Beuchot ha publicado recientemente un estudio sobre *Lógica y metafísica en la Nueva España*, que nos ofrece varias luces con respecto al desarrollo de la metafísica escolástica en América Latina. Muy probablemente, el dominico, Francisco Naranjo (1588-1658) nos dejó un documento en lengua castellana escrito seguramente entre 1637 y 1657 (Beuchot, 2006, p. 107). Es un comentario a algunas de las cuestiones de la primera parte de la *Suma de teología* de Santo Tomás, ya editado también por Beuchot.

En la cuestión 12 no sólo hace comentarios –a veces muy personales y creativos–, y resume y aun discute los de Ca-
yetano, sino que además añade *dudas*,

5 En una nota de pie de página, Miguel León Portilla llama la atención sobre la relación que evocan los conceptos *mo-yocoyatzin* = señor que a sí mismo se inventa, con *ens a se* = ser por sí (de la filosofía escolástica), y con el *yo soy* el que soy del pensamiento bíblico.

que son muy interesantes y originales. La cuestión 1a. trata de la teología como ciencia, esto es, como conocimiento alcanzable de Dios, y la cuestión 12a. estudia el modo como puede el hombre conocer a su Creador; constituye, pues, un tratado del conocimiento de Dios, impregnado de gnoseología y ontología. Por eso hemos considerado este escrito como perteneciente al ámbito de la metafísica, aunque el tema general es de teología (Beuchot, 2006, p. 108).

Una de esas dudas de las que nos habla Beuchot es aquélla de cuál sea la intelección que constituye la bienaventuranza del hombre; aunque Santo Tomás dijo que Dios es lo más cognoscible por esencia y, por tanto, no lo es para los humanos. Francisco Naranjo argumenta que algo de esa esencia podrá ser *entendida* por el ser humano (aunque no comprendida), gracias a un proceso de semejanza, y en ello consiste su bienaventuranza. Y así, como esta duda y respuesta original, hay otras más que Beuchot nos comenta (2006, pp. 110-115), para llegar a concluir que éste es uno de los testimonios en los que se demuestra que la enseñanza de la filosofía en la Colonia no se reducía a mera memorización: “Eso nos da una idea diferente del oscurantismo que algunos autores han achacado sin fundamento, y movidos más por el prejuicio o el desconocimiento” (Beuchot, 2006, p. 116) no solamente en la Nueva España, sino también en toda América Latina como en el Medioevo occidental.

De 1669 datan las *Disputationes in universam Philosophiam Scholasticam quam Metaphysicam scientiam universalissimam vocant* de Diego Marín de Alcázar (?-1708), jesuita suareciano, pero que no por ello deja de cuestionarle algunas veces y hasta oponérsele, “como en el de la precisión que el intelecto hace intuitivamente, punto en el que

se enfrenta a Suárez y a otro jesuita eminente: Gabriel Vásquez” (Beuchot, 2006, p. 118), lo que confirma cierta originalidad por lo menos en algunos aspectos del desarrollo del pensamiento metafísico colonial latinoamericano. El tema que resalta Beuchot, desarrollado por Marín de Alcázar, es el de la identidad y la distinción en el ente; después de haber conceptualizado la identidad, se dedica a argumentar las diferentes clases de distinción real: adecuada e inadecuada, formal y fundamental, positiva y negativa, potencial y actual, como absoluta y modal.

Esta metafísica, enseñada en México en la segunda mitad del siglo XVII, que muestra un dejo barroco encantador en su complicación y tortuosidades, fue un trabajo muy competente, serio y digno de una atención especial por su manejo de conceptos tan difíciles como importantes (Beuchot, 2006, p. 127 s).

Juan José Eguiara y Eguren (1696-1763), publicó en 1746 sus *Selectae dissertationes mexicanae ad theologiam tribus tomis distinctae* con marcado acento metafísico (y cultural hispano-mexicano). En la primera disertación trata de la esencia (sin tratar, según el modo tomista, el de la existencia) de Dios: su esencia física y su esencia metafísica. En la segunda disertación trata de los atributos metafísicos y relaciones de Dios.

Alcanzamos a ver cierto predominio del tomismo, aunque a veces utiliza también elementos escotistas y suarecianos. En definitiva, Eguiara se nos muestra como un excelente profesor de filosofía y teología, y, sobre todo, como un pensador serio, consistente y sólido (Beuchot, 2006, p. 139).

El último autor que nos presenta Mauricio Beuchot es Andrés de Guevara y Bazoazábal (1748-1801). En la edición de 1883 de sus

Institutionum elementarium philosophiae se incluye el apartado de Metafísica que es el que acá más nos interesa. La parte de Ontología la inicia con un preliminar sobre el entendimiento humano (según la costumbre argumentada por Wolff) y, luego, sí trata las nociones de ente, esencia y existencia, los atributos y modos del ente, su posibilidad e imposibilidad, sus propiedades trascendentes (cosa, ente, verdadero, bueno, algo, uno), sus propiedades contrapuestas (identidad y distinción, similitud y diversidad) y de sus especies (causa, efecto, sustancia, accidente), echando mano también de las nuevas propuestas modernas:

Se nota que se esfuerza por introducir e integrar, y a veces preferir, algunas de las doctrinas principales de la modernidad. Por ejemplo, en cuanto a las causas, trata de incorporar las causas ocasionales de algunos racionalistas, como Descartes y Malebranche, en seguimiento de aquél. Dentro del tema de la cantidad, discute las cantidades infinitesimales, manejadas por Leibniz. En el punto de la cualidad, trae a colación las cualidades primarias y secundarias de Locke, y las discute. Asimismo, estudia la sustancia a la luz de Leibniz, Wolff y Bosovich, y trata de compaginarlas con las tradicionales, con la ayuda de escolásticos modernizados como Jacquier (Beuchot, 2006, p. 146).

A su vez, en la Nueva Granada se encuentran varios manuscritos de nuestro periodo colonial, actualmente editados en la *Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia*, dirigida por Manuel Domínguez Miranda, del Instituto Pensar y la Pontificia Universidad Javeriana. En el volumen I, sobre metafísica, encontramos: *De uso et abuso doctrinae divi Thomae* de Juan Martínez de Ripalda (1641-1707), *Divina essentia et attributis* de Mateo Mimbela (1663-1737), *Disputationes in libros de Methaphysica* de Ignacio

Ferrer (1694-?), *Methaphysica aristotelica* de Juan Antonio Ferraro (1717-?), entre otros (Domínguez, s.f.); en el volumen II: *Disputationes in Aristotelis Metaphysicam*, anónimo, e *In metaphysicam* de Manuel Balzátegui (1715-1792), entre otros (Domínguez & Tanács, s.f.); como lo que de metafísica encontramos en la *Física especial y curiosa* (Domínguez, Marquín & del Rey, s.f.).

¿ENCONTRAMOS ORIGINALIDAD EN ALGUNAS PROPUESTAS METAFÍSICAS LATINOAMERICANAS?

Ya Mauricio Beuchot hacía notar algunos aspectos originales en los estudios metafísicos de algunos maestros escolásticos. Sin embargo, acá la pregunta interroga por algo más de fondo: si ha habido algún autor latinoamericano que haga alguna propuesta novedosa, propia, original, en el campo de la Metafísica o de la Ontología. Pues bien, con las indagaciones hasta ahora llevadas a cabo observo la necesidad de hacer juiciosos estudios en la producción filosófica de José Vasconcelos (1882-1959), Enrique Dussel (1934), Juan David García Bacca (1901-1992), Germán Marquín Argote (1930), Rodolfo Kusch (1922-1979) y Agustín Basave Fernández del Valle (1923-2006), por lo menos. Vamos a detenernos someramente en tres de ellos.

Tratado de metafísica de José Vasconcelos

Vasconcelos, en su *Tratado de metafísica* (1929, p. 7) dice, ya en sus primeras páginas, que la Metafísica “como Ontología [es] ciencia del ser en sí. Definiremos el ser en sí, en términos estéticos” que ampliará poste-

riormente, pero que ya nos da un horizonte de novedad bastante particular, por cuanto su propuesta implica que vayamos más allá de la comprensión meramente racional (en el sentido de la *ratio* occidental); su propuesta implica que el centro de gravedad de nuestro conocimiento no esté en el puro Logos racional, sino en el sentimiento: “el alma suele encontrar una gravedad y acomodación en el sentimiento. El sentimiento de lo divino” (Vasconcelos, 1929, p. 9).

El filósofo mexicano se adelanta bastante tiempo, entonces, a la propuesta heideggeriana y a la crítica posmoderna:

[...] el estado contemporáneo del conocimiento alcanza ya tal grado de unidad, que no es posible pensar con la sola razón, ni se puede hacer filosofía sin hacer también y al mismo tiempo arte, sin caer en religión. Y al hablar de caer me refiero a esa gravedad que atrae al alma hacia su esencia (Vasconcelos, 1929, pp. 9-10).

Y ya refiriéndose al problema del ser dice explícitamente:

La sustancia del ser, el ser emocional que la mística siempre ha descubierto como eje y esencia de la realidad se mueve, se descompone, se relaciona con sus afines en forma, no dialéctica, sino tal y como los diferentes temas de la sinfonía, conforme a ley más bien emocional [...]. Muchos filósofos dejan de sentir el mundo (Vasconcelos, 1929, pp. 16 y 17).

Vasconcelos comprende cómo la razón le ha ganado a la emoción para expresarse en sus argumentos, pero “el desprestigio de la emoción no debe alarmarnos” (Vasconcelos, 1929, p. 26), porque desde la Grecia decadente se vino cogiendo costumbre de ver en lo extraño simplemente barbarie, dice.

La metafísica “trata de encontrar la raíz y la fuente del ser” (Vasconcelos, 1929, p. 39), pues ella siempre trata de los primeros principios y de las entidades primarias. Pero debemos escoger el camino que nos lleve de lo simple a lo complejo, iniciando por lo que Bergson llama *datos inmediatos*, que nos acerquen a las *entidades dinámicas primarias*:

No son sensación ni son idea, no son percepción ni son formas; recordando el léxico schopenhaueriano diríamos que no son representación; digamos que son únicamente noúmeno; no voluntad sino residuo inexpressado del noúmeno, inexpressado pero positivo. Empleando la terminología cartesiana diríamos que son el sum independientemente del cogito: con cogitatio y sin ella, son (Vasconcelos, 1929, p. 41).

Aunque el ser no se puede reducir a mera idea o imagen representada, “de allí salen todas las ideas y todas las imágenes; en su profundidad reside la única certidumbre, la realidad de nuestra propia existencia” (Vasconcelos, 1929, p. 42), y en cuanto fundamento mismo de toda la existencia –dice Vasconcelos– que se podría utilizar indistintamente este sinónimo de ser: *existencia*. Aunque el sentido que le da a este término no es un sentido abstracto, general, puesto que se refiere más bien a la existencia-humana, a mi-existencia, y por ello dirá que este punto de partida es un dato concreto (Vasconcelos, 1929, p. 50), del cual, como ya se dijo, se parte, para lograr una comprensión más amplia de toda la existencia –que en el fondo tal vez quiera decir de todo el ser–, a cuya esencia pertenece una naturaleza dinámica “vivificada” siempre por una corriente fluída, “elementos de fuerza en lucha confusa” (Vasconcelos, 1929, p. 62): un fluído de la voluntad, como él mismo afirmó, un fluído de la emoción.

De todas maneras hace falta hacer un estudio pormenorizado de lo que entiende por emoción Vasconcelos. Evidentemente no se trata de una pasión afectiva o algo semejante. La emoción le pertenece al reino de lo espiritual y, más propiamente, al reino de lo estético. Pero acá debemos mencionar que su Metafísica es solamente el primer eslabón de la trilogía sobre *monismo estético* que él se propone: Metafísica-Ética-Estética, en la última de las cuales explicará a profundidad su sentido de lo emocional, y que fijará explícitamente los principios metodológicos de su investigación (Vasconcelos, 1929, pp. 101-173), pero que ya nos deja claro que el estudio del ser no puede quedar escindido de otros estudios particulares. La unidad del conocimiento debe reflejar la unidad de lo que es, de la sustancia, como la llama Vasconcelos:

Es una misma la sustancia en todos sus extremos, apariencias y manifestaciones; pero que se producen en su seno, series de creaciones ligadas; brotes de una energía que va pasando por etapas, de un estado dinámico a otro estado dinámico, variando cada uno de estos estados conforme a ritmos y direcciones que van transformando la especie de la sustancia misma; nos la van dando ya en materia, sub especie temporal, ya en idea, sub especie “aeternitatis”, ya en belleza, sub especie divina (Vasconcelos, 1929, p. 286).

Lo que no se identifica, en manera alguna, con el panteísmo (Vasconcelos, 1929, p. 316), sino con la unidad en el ser que conlleva naturalmente la unidad del conocimiento... “Física que disocia, Ética que organiza y Estética que realiza” (Vasconcelos, 1929, p. 317). Como tantos otros filósofos lo han hecho notar, hay un problema en el lenguaje a la hora de expresarnos en la unidad, razón por la cual Vasconcelos busca la mejor for-

ma de expresarse para no caer en contradicciones. Por ello, muy relacionado con el problema metafísico, vale citar este texto ya de sus últimas páginas, que nos puede ayudar a comprender mejor su intención:

Si donde el intelectualismo dice idea, nosotros ponemos *fuerza*, entonces el intelectualismo riguroso y nuestro sistema coinciden. Y tiene el nuestro, sobre los otros sistemas, la ventaja de que si se pone fuerza en vez de idea, todo el problema del dualismo y el monismo se vuelve vano; porque si hay contradicción, quizás inevitable, entre materia y forma, el problema se simplifica cuando no hablamos de materia que es sustancia y de forma que es idea, sino de fuerza que es sustancia en movimiento (Vasconcelos, 1929, p. 335).

Metafísica natural estabilizada y problemática de Juan David García Bacca

Juan David García Bacca publicó en 1963 su *Metafísica natural estabilizada y problemática, metafísica espontánea* también queriendo hacer una propuesta original. Tan original que basta leer el parágrafo primero (dividido en A, B, C, ABC) para comprobarlo (García, 1963, pp. 11-13); allí se nos ofrecen unos “simples” datos, que luego serán explicados en el desarrollo de la primera parte de la obra, en la que se comprueba su verdadera “complejidad”. Se puede decir que la segunda parte de la obra también se reduce a siete datos “simplemente”, pero en dicha exposición y explicación se va la mayor parte del documento (García, 1963, pp. 83-516). Aunque, finalmente, uno toma *nota* que el documento completo –que al parecer fue empezado a redactar a lápiz en diciembre de 1958 y finalizado por febrero de 1960– no son más que “unos” prolegómenos, *sencilla-*

mente... La primera parte consta de los prolegómenos generales y la segunda parte de los prolegómenos especiales.

Este documento es, sin lugar a dudas, en América Latina, uno de los más rigurosamente redactados y de los más complejos escritos filosóficos. Imposible aún dar buena cuenta de él, pero que lo dicho sea un incentivo para investigar en profundidad la obra de este serio pensador hispano-venezolano.

Cuando se quiere ahondar en la Metafísica y la Ontología ya se encuentra uno, de antemano, en algún punto de partida comenzando a usar palabras y datos del horizonte propio de la Metafísica o la Ontología. Supongo que así puedo sintetizar los primeros tres párrafos (Dato inicial A: A.I.10 a A.I.13), sin violentar la esquematicidad y la intención de rigurosidad lógica aprovechada por García Bacca a través de todo el texto. Sin embargo, acá no se puede seguir con esta disciplina porque, de seguro, este avance de investigación resultaría bastante más extenso que el documento original, debido a que lo dicho exige su propia explicación (no solamente del *sentido* de lo que el autor está diciendo, sino también del *sentido* de lo que el intérprete está entendiendo), tarea nada fácil de todas formas.

Según García Bacca, hay datos *primeros* y datos *primarios*; los *primeros* no entran en Metafísica, pero los *primarios* sí. También hay datos *elementales* (brutos) y datos *primordiales*; el dato *elemental* es un dato *primero* que no puede ser a la vez *primario*, mientras el dato *primordial* es, a la vez, *primero* y *primario* (García, 1963, p. 17). Una de las explicaciones que ofrece García Bacca es que "*primero* indica estado de comienzo absoluto" (está ahí de sopetón, de golpe) y "*primario*

[indica] estado de principio absoluto" en esta explicación *absoluto* "significa estado suelto, o desligado de todo antecedente, condición, presupuesto" (García, 1963, pp. 15-16). Primero es, por ejemplo, estar ya siendo: la pared, yo... Primario podría ser saberse siendo: yo. Primordial sería saberse siendo estando siendo: yo consciente de mi ser. Elemental (dato bruto) es algo primero que no ha de ser primario: la pared, ahí, sin más. "El *pensar* proporciona datos *primordiales*" (García, 1963, p. 21). Y pensar es algo real, "encajado realmente en lo real", pero de manera particular: cuando se piensa en real, existente, idéntico, diverso, es... no se piensa como cuando se piensa en cosas o entes; *real, existente, es...* son, a diferencia de las cosas, *enser*es y posibilitan hacer de las cosas *seres*, por lo que García Bacca los categoriza como *poderes metafísicos* y, así, "la Ontología comienza por estar siendo en estado preontológico; a saber, el ser, en estado de enser; lo primario, en estado de primero" (García, 1963, p. 23).

Estas distinciones resultan ser fundamentales, pues a partir de ellas se elabora toda la indagación *prolegomenal* que nos propone García Bacca. Con datos elementales o brutos y primeros no se hace metafísica; solamente con datos primarios y primordiales se entra en Metafísica y Ontología (con datos *primeros* se desarrollan las ciencias lógico-matemáticas). Es así como *ser, cosa, real, significado...* no significan lo mismo que tradicionalmente se comprende en Metafísica. Y la cosa se pone mucho más compleja cuando García Bacca explica, además, los *estados de cosas*: inflexible, inevitable e ineliminable. Baste citar: "el estado de inflexible conviene, como estado propio, y en el sentido dado a la palabra, a lo matemático, geométrico, algebraico...; el estado inevi-

table, a realidades metafísicas; el estado de ineliminable, a lo ontológico” (García, 1963, p. 77).

Toda la segunda parte de este texto, titulada *prolegómenos especiales*, gira en torno a los *sentimientos*. Dato curioso: vimos ya cómo Vasconcelos centraba su propuesta metafísica alrededor de las emociones y de lo estético. Ahora, García Bacca sustenta la suya a partir de los sentimientos. Veamos en qué sentido.

El sentimiento es aquello por medio de lo cual se realizan los sentidos. Éstos “se hacen” sentimientos, “producen” sentimientos. El sentido “es algo así como el tipo de significado peculiar a sentimientos” (García, 1963, p. 93). A su vez, García Bacca clasifica los sentimientos en *sentimentales* y *sentimentalidades*. Un sentimental es un sentimiento corpóreo y una sentimentalidad es un sentimiento incorpóreo. Mientras el sentimental se da en mi naturaleza corporal y es “mío”, la sentimentalidad va “más allá” de mí; al sentimental le es propio *lo* sentido mientras a la sentimentalidad le es propio *el* sentido de... Los ojos ven (sienten lo dado en la visión): “la vista tiene *lo* sentido de sí, mas no *el* sentido de sí” (p. 258), ni los ojos ni la vista se *saben* sintiendo, no tienen [su propio] sentido. Lo sentido en los ojos, he ahí su sentimental; el sentido de los ojos, he ahí su sentimentalidad. Las sentimentalidades son como sentimientos que desbordan de mí yo: “tal color de la pared es chillón, tal otro de tal vestido es triste, cara alegre de una persona, rasgos desapacibles de otra, color amenazante del cielo antes de una tempestad...” (García, 1963, p. 261).

Los sentimentales se hallan fondeados en lo físico actual y las sentimentalidades están flotando sobre sentimentales;

o dicho con más severas apariencias verbales: los sentimentales nos suelen ser dados (casi) determinados por el estado actual de nuestro cuerpo mientras que las sentimentalidades nos suelen ser dadas con (casi) indeterminación respecto de sentimentales y más aún respecto del estado actual de nuestro cuerpo (García, 1963, p. 504).

En fin, las sentimentalidades son propias del alma, no del cuerpo, y poseen tanto *el* sentido como *lo* sentido (García, 1963, p. 514). Por ellas es que comprendemos el [objetivo] universo como [nuestro] mundo, un mundo que se puede presentar en tres estados: morada-mansión, laboratorio-hotel y mercado-hospedería (García, 1963, pp. 137-497). Estos estados evidencian una primera transformación del universo en mundo –a cuyo detallado estudio se dedica García Bacca–; pero también son evidencia de la transformación metafísica, es decir, de la Metafísica. Ésta no puede seguir siendo una ciencia *de interpretación*, sino *de transformación*: una transformación a través de *sentimentalidades*.

Las metafísicas escisiones de potencia-acto, sustancia-accidentes, esencia-existencia... cuerpo-alma, formas *a priori*-material, paralelismo-causalidad mutua, armonía preestablecida-ocasionalismo, son puras teorías que, sean verdaderas o falsas, adolecen de una deficiencia sospechosa: nuestra realidad no se entera en sí y por sí misma de ellas, ni *antes* de plantearlas la filosofía o psicología, ni *después* de plantearlas; y menos nos responde a ella, a pesar de estar siendo ella su propio ser. Seremos todo eso, y más; pero en estado natural de *neutralidad óptica*. Y tal estado de neutralidad óptica está siendo, justamente, *morada nuestra*; habitamos y volvemos habitable tal neutralidad óptica con la sentimentalidad de *familiaridad*, que simplemente prescinde de tales escisiones o grietas ópticas, y nos

hace morar confiados, con la confianza no formulada de los niños, en nuestra realidad [...] (García, 1963, p. 265).

Tratado de metafísica: teoría de la habencia de Agustín Basave

Otra propuesta original de Metafísica en América Latina nos la ofrece el mexicano Agustín Basave Fernández del Valle. De hecho, inicia su *Tratado de metafísica* con un primer capítulo intitulado Hacia una nueva metafísica. El sabor zubiriano se evidencia desde los primeros renglones, pero con la intención de trascenderlo:

Zubiri entiende por realidad lo que las cosas son “de-suyo”, en sí y por sí, formalidad absoluta de las cosas a secas. Yo entiendo que es preciso trascender la realidad, ir más allá de las cosas reales para llegar a todo cuanto “hay”, al campo de la “habencia” (Basave, 1982, p. 26).

Explica que la habencia abarca no sólo la cosa real, sino también al ente ideal, al ente posible y al ente ficticio: las cosas, los sucesos y las posibilidades. Se comprende “como ofertividad contextual, como presencia sintáctica plural e ilimitada, como urdimbre omnienglobante de entes reales, entes ideales, entes posibles y entes ficticios con todas sus relaciones, implicaciones, complicaciones y confluencias” (Basave, 1982, p. 28).

Además de los principios lógicos de la Metafísica clásica, la Metafísica de la habencia ha descubierto otros cinco peculiares⁶, a saber:

- 1) *Principio de presencia*: todo cuanto hay está de algún modo presente; 2)

principio de participación: inclusión de las partes en el todo por una vinculación espacio-temporal, y entes que son en la medida en que se parecen parcialmente al Ser Absoluto; 3) *principio de sentido*: todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexa; 4) *principio de contexto*: todo cuanto hay se ofrece en marco existencial; 5) *principio de sintaxis*: todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo (Basave, 1982, p. 35).

Aunque Basave destaca la diferencia habida entre haber, ser y estar, no profundiza en ello. Pero sí enfatiza la crisis que padece la metafísica, pues, según él, no ha habido filósofo que explique *en qué consiste ser*, por lo que se mantiene en trance de muerte; así las cosas, se debe abandonar el problema del ser –cuyo olvido anda en conjunto con el olvido de Dios–, para proponernos el estudio de la habencia (Basave, 1982, pp. 45-58), con una metodología apropiada que no se podrá reducir a meramente deductivo ni exclusivamente inductivo (Basave, 1982, pp. 59-65).

Dedica dos capítulos a cuestiones ontológicas generales: ser en concreto, ser en abstracto, ser subsistente, esencia y existencia, las propiedades del ser, los predicamentos del ser, realidad y nada, estructura de la realidad, objetos reales e ideales, e inclusive una óptica de los valores (Basave, 1982, pp. 111-158), pero siempre deja claro e insiste en que ser y ente no se identifican con la habencia.

Los capítulos centrales de su obra, los dedica Basave a exponer propiamente su teoría de la habencia: dinámica, tiempo y espacio, sistema categorial, cosmovisión general, sentido y sin-sentido... de la habencia (1982, pp. 185-249). Finalmente, trata de algunos temas particulares relacionados: óptica tanatológica, metafísica del amor, esencia de

⁶ La explicación analítica de los primeros principios de la habencia será desarrollada a lo largo del séptimo capítulo (pp. 93 a 110).

la socialidad, metafísica de la historia, teología metafísica, habencia y vida humana (pp. 251-424). En su último capítulo refuerza el sentido de la habencia:

[...] abarca, según nuestra intención significativa, absolutamente todo lo que es, lo que no es relativamente y lo que puede ser. La habencia no deja nada fuera de sí. Desde el principio ninguna cosa, persona, suceso, ente real o ideal, posibilidad y horizonte puede escapársele, sea lo que fuere o pudiese ser o no haber sido (Basave, 1982, p. 438).

Ya habrá el espacio apropiado para indagar originalidad filosófica en otras propuestas; particularmente, el caso de Rodolfo Kusch será tratado acá, pero más adelante, a propósito de nuestra cuarta y última problemática investigativa.

A PROPÓSITO DE LA RECEPCIÓN HEIDEGGERIANA, ¿QUÉ POSIBILIDADES TENEMOS DE DEVELAR UNA ONTOLOGÍA LATINOAMERICANA?

Entre los pensadores colombianos del siglo XX, Jaime Vélez Correa, en su *Proceso de la filosofía en Colombia*, explica las ideas metafísicas de algunos de ellos. Al primero que hace referencia es a Luis López de Mesa (1884-1967), para quien la permanencia y el cambio son coesenciales al ser, lo que conlleva que “el ser para ser tiene que existir, manifestarse, actuar fuera” (Vélez, 1960, p. 905). Dicho ser pareciera que deviene de su propia posibilidad (posibilidad-de-ser): “De ahí el proponerme yo supocitisiamente una preentidad en el principio –mentalmente hablando– del mundo, no un ser ni un no ser, sino la Posibilidad Absoluta de todo ser” (Vélez, 1960), posibilidad infiniti-

simal que haría las veces de Dios. De todas formas, algo muy valioso de la propuesta de López de Mesa es que, finalmente, los saberes alcanzarán la unidad cosmológica y, así, ontológica:

[...] en un instante de conciencia in-telectiva viviremos la eternidad, nos saciaremos de eternidad, y nos confundiremos con ella. Nuestro espíritu será su contenido de eternidad, y de este modo, ciencia, religión y filosofía sintetizadas en un acto de saber infinito imbuirán el cosmos en nosotros, y a nosotros nos devolverá la Posibilidad Absoluta, en la vivencia inefable de una ecuación indestructible [...] (Vélez, 1960, p. 910).

Sin embargo, como el mismo Jaime Vélez Correa anota, no queda claro cómo una posibilidad pueda ser absoluta. Tendría más sentido hablar de la imposibilidad de un filósofo, como el mismo Fernando González Ochoa (1895-1964) se describe: “Toda explicación mata aquello que pretende explicar, porque lo fragmenta [...]. Se trata de que todo es uno y de que la razón forma conceptos abstractos y nos tapa la Intimidad” (Vélez, 1960, p. 931). Es Javier Henao Hadrón quien tal vez mejor nos acerque al pensamiento metafísico de González Ochoa, en particular a su diferencia entre ser y existente: Dios no piensa, luego es; el ser humano piensa, luego no es sino que existe (Henao, 1994, pp. 225-232).

El propósito central del trabajo de Fernando González en el campo de la metafísica, consistió en elaborar un modo de comunicación que lograra sustituir el mundo ideológico (artificial) del occidente “cristiano”. En este arte nuevo, destinado a transmitir la desnudez de las presencias, cada un es al mismo tiempo el viaje y el viajero. O expresando la acción con el empleo de gerun-

dios, es el itinerario que se recorre mediante el padeciendo-entendiendo-siendo (Henao, 1994, p. 232).

Julio César Arroyave Calle (1914-1992), comentado rápidamente por Vélez Correa, se gana un puesto más destacado a la hora de analizar su obra desde el horizonte de la Metafísica y la Ontología, particularmente aquella de matiz heideggereano. En su *Filosofía en América* desarrolla una de sus tres partes a la Filosofía del ser y los valores y allí se evidencia el horizonte heideggereano al tratar temas como el ser y el no ser, metafísica y tecnología, ser y estar, etcétera.

La consideración del ser de que hemos venido dando cuenta, frente al no ser o la nada, adquiere proporciones gigantescas, al tomar en cuenta el “estar”, del cual sólo se había advertido la circunstancia de alternar con el ser como simples formas verbales. Pero el solo hecho de constituir una alternativa “ser” o “estar”, para efectos de la conjugación, ya estaba significando que en ello “había algo” que era necesario tomar en cuenta en un examen de la metafísica que centra toda su fuerza en “el ser”. Si el “no ser” o “la nada” implican dos posiciones metafísicas diversas o diferentes del ser; y el “estar” implica una alternativa con el ser; necesariamente “el no ser” y “la nada” van a representar un nuevo papel metafísico con el “estar” (Arroyave, 1979, p. 191).

Aunque no cita a Rodolfo Kusch, parece evidente que estas reflexiones sean posteriores al análisis que argumenta el filósofo argentino. De todas maneras, su obra merecerá un estudio detallado, a fin de valorar los aportes a la filosofía colombiana.

Otros filósofos estudiados por Jaime Vélez Correa y que, sabemos, hacen algún aporte

a los estudios metafísicos, o particularmente ontológicos, son: Jaime Vélez Sáenz, Clarence Finlayson, Félix Antonio Wilches, Luis Eduardo Nieto Arteta, Cayetano Betancur, Andrés Holguín y Danilo Cruz Vélez, a los que habría que adjuntar, por lo menos, a Publio Restrepo González.

En el ámbito latinoamericano los más representativos, tal vez, sean: Alberto Wagner de Reyna, Carlos Astrada, Ernesto Mayz Valenilla, Raúl Echaurren, indiscutiblemente, Rodolfo Kusch. Sin embargo, se encuentran dos juiciosos estudios sobre la recepción de Heidegger en América Latina: uno, de Andrea Cortés-Boussac, profesora de la Universidad Sergio Arboleda, intitulado *Heidegger-Latinoamérica* (2006) y que, a decir de ella misma, es la síntesis de su tesis de doctorado; el otro, de Armando Martínez Garnica, profesor de la Universidad Industrial de Santander, intitulado *Crónica de la recepción de Heidegger en Hispanoamérica* (2006). Los autores allí destacados no son pocos. Y si nos vamos a lo concreto de la indagación de sus obras, la tarea es abrumadora. Por esto, mejor será para el objetivo que acá nos convoca detenernos solamente en uno de ellos, cuya obra es cada vez más estudiada por los filósofos latinoamericanos, por ahora en Argentina, Uruguay y Colombia, que se sepa: Rodolfo Kusch, a quien ya habíamos anunciado.

Tal vez la obra más conocida del filósofo argentino Rodolfo Kusch sea *América profunda*. Ya acercándonos al final de dicha obra encontramos unos cortos renglones que me han llamado bastante la atención. El mentado texto dice así: “Una manzana cae porque se reintegra al suelo. Ha sido semilla, ha madurado y luego se ha desprendido del árbol, para reintegrarse al suelo. Ésta es una verdad y quizá la primera” (Kusch, 1962, II,

p. 222)⁷. Lo importante está en que seamos pura semilla (Kusch, 1962, II, p. 227).

Lo que nos quiere decir Kusch no solamente es que la manzana cae; no solamente es que la manzana se reintegra al suelo. Eso, por demás, es evidente. Lo que nos quiere decir Kusch es que la manzana también *quiere*, ahora, desprenderse y caer. Ella lo quiere así. *Ha madurado*, dice el filósofo argentino, y se ha desprendido. No es simplemente que cayó, que se cayó, como accidentalmente. No: ella *se ha desprendido*, en su madurez.

Ontología desde la naturaleza [vegetal]

Propuesto así el asunto, sea éste un motivo para echar una mirada a la obra escrita de Rodolfo Kusch, cuya *Obra completa* ha sido editada entre 2000 y 2003. Su primera obra publicada, *La seducción de la barbarie*, data de 1953. En dicha obra, el autor parte de una *metafísica de lo vegetal*, pues, al fin y al cabo, nuestro ser se enraíza en su ambiente natural. Kusch dice: “Con el vegetal, el paisaje destruye y participa, al mismo tiempo, del ser, pero deja siempre entre paréntesis la posibilidad de toda definición en grande” (Kusch, 1953, t. I, p. 26). “El vegetal se trueca, en el mundo humano, en divinidad, en destino, con el carácter de vegetal hipostasiado. Es la primera forma que participa de la fijeza del espíritu, aunque no llegue a él” (Kusch, 1953, t. I, p. 29).

Al parecer, según Kusch, lo vegetal habla de lo divino del espíritu que se muestra

hipostásicamente en el ser humano. Lo vegetal no se comprende algo así como una naturaleza totalmente otra, sino que, de antemano, también ya está como naturaleza nuestra, humanizada... en una especie de *mestizaje natural*. Para el filósofo argentino, en el mestizaje “la vida predomina sobre el espíritu, la emoción sobre la idea, la unión sobre la oposición” (Kusch, 1953, t. I, p. 39). ¡Somos a una con la naturaleza! En Kusch, el mestizaje no se da, primeramente, como un entrecruce entre las mal llamadas razas, sino, *fundamentalmente*, como unidad de lo humano con lo vegetal, sin contradicción. La lógica de Occidente, el *logos* griego, acá tiene otra comprensión: el ser “en la América mestiza concilia la barbarie, la inconsciencia, el no ser” (Kusch, 1953, t. I, p. 82).

En nuestra América no disponemos de las condiciones de posibilidad para dilucidar la esencia de una razón pura, ni deberíamos quererlo –a no ser cuando vuelve a imponérsenos una forma de pensar que no habla de lo nuestro ni desde nosotros mismos–. Nosotros queremos develar nuestra identidad desde nuestro ser más propio, *auténtico*; queremos desprendernos de lo que nos mantiene *siendo*, queremos desprendernos de lo que estamos asidos (y como atados), al igual que la manzana, no para dejar de ser, ni para no ser, ¡todo lo contrario!, buscamos desprendernos para reintegrarnos a la originalidad de ser, sin menosprecio por el suelo, por la tierra o por lo vegetal. Si negamos nuestras propias raíces, jamás podremos develar nuestro ser, nuestra identidad. Pero esto quiere decir, a su vez, que no podemos inclinarnos a uno de los extremos sin perjuicio de no comprendernos íntegramente: no somos Occidente, pero somos ya de Occidente; ni somos puramente indios, pero lo indígena está en nosotros, como lo

7 Como la exposición temática lleva un ritmo lineal, cronológico, me permitiré citar, en las referencias bibliográficas, el año de publicación original, para que el lector lo tenga en cuenta, pero serán citadas las páginas teniendo como referencia los cuatro volúmenes de la *Obra completa*.

negro, lo mulato, lo zambo y lo mestizo. “El choque que se produjo entre la modalidad precolombina de concebir el ser y la española, genera el momento actual y para comprenderlo no basta quedar en sólo uno de los extremos” (Kusch, 1953, t. I, p. 97): América yace, como su paisaje, entre dos facetas del ser, entre lo indeterminado y lo definido, entre el sentimiento de privación y el de plenitud (Kusch, 1953, t. I, p. 99).

En consecuencia, nuestra concepción de ser deberá dar cuenta de estas tensiones y de esta diversidad, una diversidad ontológica y vital, para nada contradictoria. También fue Rodolfo Kusch quien en ésta, su primera obra publicada, afirmó que “la grandeza de una cultura o de una civilización, su apogeo está en la forma de concebir el ser” (Kusch, 1953, t. I, pp. 101 s).

Ontología del estar

Casi diez años después de haber publicado *La seducción de la barbarie*, Kusch publicó, en 1962, su *América profunda*. Este libro se podría considerar una investigación documental, cosa no tan común en él, quien gusta más del trabajo de campo. Naturalmente, también esta clase de trabajo se hace evidente en la citada obra, pero quería aclarar que, en general, *América profunda* gira en torno a un documento escrito, el manuscrito del indio Joan de Santa Cruz Pachacuti yamqui Salcamayhua, escrito por el año 1600, a pedido del padre Ávila.... Pero como el tema que ahora nos convoca es la Ontología, nos centraremos en éste.

En *América profunda* inicia Kusch la categorización del *estar* con preeminencia sobre el *ser*. Allí, literalmente, dice que “sólo cabe hablar en América de un probable predominio del

estar sobre el *ser*” (Kusch, 1962, t. II, p. 194). El *estar* es propio de la cultura indígena: los indios *están* ahí, sin más, sin preocupaciones, sin afán, proyectándose en unidad con la naturaleza, con el cosmos total. Seguramente, será válido hacer una estadística de los ejemplos que presenta Kusch en todas sus obras mostrando el mero estar aborígen: en *América profunda* la cultura de los indios es, pues, una cultura del estar más que del ser (o de lo que *se es*); el *estar* “encierra todo lo que el quechua había logrado como cultura. Supone un estar ‘yecto’ en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática” (Kusch, 1962, t. II, p. 110).

Sin embargo, a decir verdad, más allá de su aparente *estatismo* que en principio tomamos como simple quietud, ausencia de movimiento, más allá, se encierra un amplio y profundo dinamismo interno (Kusch, 1962, t. II, p. 116), el dinamismo que corresponde a la presencia (tal vez no tan *fenomenológica*) de lo mágico, de lo divino, de lo espiritual y emocional.

Y siendo, como es, la cultura quechua una cultura de meseta, sometida a la naturaleza y encuadrada dentro del ámbito de su rejilla mágica, está sumergida en eso que llamamos la ira de dios, la cual esconde una emoción mesiánica, que engendra un comportamiento espiritual. En ese sentido se nos escapa a nuestra manera de ver las cosas, por cuanto ya hemos perdido esa experiencia emocional (Kusch, 1962, t. II, p. 117).

Y hemos perdido esa emocionalidad interna –dice Kusch–, porque nos hemos occidentalizado; tomando distancia del horizonte de comprensión precolombino se nos fue imponiendo una comprensión meramente racional, radicalmente logocéntrica, que ya no

nos permite *sentir*, con apasionamiento vital, lo que creemos, lo que discernimos, lo que pensamos. Pero, de fondo, no hemos podido dejar de ser lo que somos, ni podremos dejar de mostrarnos como estamos: se hace patente, entonces, cierta ambivalencia, una como forma de contradicción en nosotros mismos que no es otra cosa que la patencia interior que se da entre el *ser* logocéntrico, heredado desde los griegos y los latinos por medio de los hispanos, y el *estar* aborígen, heredado por el mestizaje y la hibridación cultural de nuestros ancestros indios. El problema del ser [nos] comprende [en] la pura *ratio* de Occidente, “el problema del mero estar [nos] comprende [en] la pura vida de un sujeto” (Kusch, 1962, t. II, p. 220), en lo emocional que nos apasiona y logra expresarse ya en la danza de los carnavales, ya en la rica estética de nuestro arte, ya en el cálido abrazo de los amigos que se reencuentran... o, inclusive, en el sentimiento agresivo que no ha logrado aún encauzarse por vías más armónicas socialmente o solidarias.

Entonces, el estudio de la América profunda ha develado, entonces, cierta relación escindida entre el ser y el estar, con predominio de este último, como ya se dijo. Kusch comprende que el ser “surge del *estar*. El *estar*, brinda al *ser* los elementos para su dinámica” (Kusch, 1962, t. II, p. 202), es decir, que en la raíz del ser se encuentra el estar. Lo que suena a una lógica al revés, pues Occidente nos ha enseñado que el fundamento (*arkhé*) está en el ser: ¡el ser es! Lo que conlleva que volvamos a lo dicho más arriba: el ser no es sin el estar, es decir, la manzana no cae, sino porque *quiere*, porque quiere reintegrarse al suelo. Nuestro suelo, pues, nos convoca...

Pocos años después de *América profunda*, en 1966, Rodolfo Kusch publicó dos obras: una,

Indios, porteños y dioses, y la otra, *De la mala vida porteña*. Naturalmente, en ambas, como en las posteriores, Kusch lo que busca es desentrañar la esencia de lo americano, el ser de esta América nuestra (Sudamérica), y en ellas se ve que va discerniendo cada vez un poco más el problema del *estar* latinoamericano con respecto al ser. Kusch define al ser como una realidad dura, inflexible y lógica, relacionada con la devoción occidental por la ciencia (Kusch, 1966, t. I, pp. 245-247), mientras el estar hace relación a la magia sagrada y limpia de la naturaleza, a la pureza de la vida, incluso, la de los vegetales (Kusch, 1962, t. II, p. 247). En el ser humano, el *ser* tiene que ver con *ser alguien* mientras el *estar* indica la mera vida ahí, pura, sin más.

Ser se liga a *servir*, *valer*, *poseer*, *dominar*, *origen*. Para *ser* es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un *armado* perfectamente orgánico, porque, si no, ninguno *será* nadie. *Estar*, en cambio, se liga a *situación*, *lugar*, *condición* o *modo*, o sea a una falta de *armado*, apenas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una rara solidez en esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces (Kusch, 1966d: I, 426).

Y aunque aparente o lógicamente opuestos, no se excluyen: ser y estar:

[...] quizá se vinculen como la copa de un árbol con sus raíces. Por una parte, uno es esa frondosa definición que hace de sí en el aire, y, por la otra, uno trata de palpar por debajo de sus propias raíces que lo sostienen (Kusch, 1966d).

Ontología de la afectividad

En 1970, Rodolfo Kusch publicó *El pensamiento indígena y popular en América*, su quinta obra. En ella nos trae ya en sus primeras

páginas el dato sobre *ser* en aymara del *Vocabulario de la lengua aymara* de Ludovico Bertonio. De allí se deduce que la forma de comprender del indio deviene del sentir, del sentir afectivo y no del mero ver objetivo. Los términos ontológicos (*ser*, *esencia*, *estar*) dan cuenta de ello. Por la misma razón, seguramente, por el horizonte de comprensión con que *aprehendemos* “las cosas” y “los aconteceres”, es que en Occidente no se ha desarrollado una ontología de la afectividad. Ésta se ha visto con recelo. ¡Otro de tantos prejuicios de Occidente! Prejuicio evidenciado particularmente desde Descartes, pasando por Kant y Scheler, según Kusch. Y, naturalmente, en absoluto, se han estudiado las consecuencias heredadas por los mestizos, del cambio drástico de comprensión y aprehensión conceptual con que se obligó a expresarse en una lengua y una cosmovisión extrañas. Alguna referencia hace al respecto William Sayres en un artículo publicado en 1955 y citado por Kusch (1970, t. II, p. 295); pero nos queda la inquietud y el interés por develar una *ontología de la afectividad* que, desde nuestro horizonte latinoamericano, permitirá tal vez una comprensión más íntegra –y también tal vez más auténtica, por lo menos para nosotros.

Tras del método de investigación

A decir verdad, tampoco Kusch ahonda en una tal ontología de la afectividad. Sin embargo, sí encontramos unas cuantas páginas que profundizan la *ontología del estar*: inicia ofreciéndonos seis sentidos del estar; a saber, primero, como ubicación, cuando se *está* en casa; segundo, estado de ánimo, como cuando se *está* alegre; tercero, correspondencia, como cuando se dice “está bien”, es decir, *estamos* de acuerdo; cuarto, entendimiento, como cuando se expresa “ya

está”; quinto, duración, como cuando se *está* escribiendo, leyendo o escuchando; y sexto, disponibilidad o finalidad, como cuando se *está* de paso, o se *está* por decir algo, o se *está* por hacer aquello (Kusch, 1970, t. II, p. 528).

A Rodolfo Kusch le parece que en todos estos casos el verbo *estar* se da con funciones señalativas y que, en cuanto tal, no compromete al sujeto, pues la intervención de éste resulta totalmente anónima, de forma no esencial, circunstancia que nos lleva a develar en los hablantes el hecho de escindir entre lo que *está* y lo que *es*. Y aquí valga una aclaración: el *ser* implica directamente al sujeto (en latín *subiectum*, en griego *υποκειμενον*), mientras que el *estar*, según explica Kusch, lo elude, y sólo aparece circunstancial o accidentalmente. En cuanto accidente, según las categorías metafísicas de Occidente, resulta indefinible; con ello se logra “una honrosa autonomía”.

Visto así, cabe pensar que en el verbo *estar* se da un concepto de inusitada riqueza. Sabemos que *estar* proviene del *stare* latino, *estar en pie*, lo cual implica una inquietud. El *ser*, en cambio, en cuanto proviene de *sedere*, *estar sentado*, connota un punto de apoyo que conduce a la posibilidad de definir. Un mundo definible, a su vez, es un mundo sin miedo, en cambio un mundo sometido al vaivén de las circunstancias, es un mundo temible. Entonces la oposición entre *estar en pie* y *estar sentado* implica una referencia a la oposición entre *inquietud* y *reposo*. Y a su vez, ¿en qué consiste la inquietud de *estar no más*? ¿Será que comprende ese orden de la vida donde se entrecruzan el pensar lúcido y causal con otro que no lo es, el seminal, donde falta la definición y en donde irrumpe verticalmente lo innombrable ante la visión del *así* de la realidad? La elección en el habla de América de un verbo *estar* sobre otro de acción más comprometida, ¿se

deberá entonces a que existe una apelación a una verdad, esa que pregunta por los innombrables, como si se buscara otra forma de *ser* o *estar sentado*? (Kusch, 1970, t. II, p. 529).

¿Cuál es, pues, esta forma de ser que hace patente el *estar*? Es decir, ¿cómo ha devenido en nosotros el mero estar? Pues bien, según Kusch, en un “no más que vivir”, una cierta sensación de despojo en medio de la riqueza natural latinoamericana (Kusch, 1970, t. II, p. 534) y en contraste con un mundo que se va construyendo mecánicamente, técnicamente. Lo indefinible e innombrable ante lo definido y técnicamente puesto ahí y así. Lo vivido sin más del “no más que vivir”, como vivir contemplativo y sin afán, seminal y autóctono, ante el quehacer “activo” que ejecuta procedimientos lógicos, que construye mundos, que se sustenta en el *logos* racional ya dado de antemano, pero jamás cuestionado como prejuicio de comprensión existencial. “*Estar* es, en suma, ubicarse en esa encrucijada que se abre en el *así*” (Kusch, 1970, t. II, p. 535) y desde donde habrá que discernir nuestra actitud ante el quehacer [propio de Occidente], es decir que se nos abre, precisamente allí, la posibilidad de *estar*, ahí, ante nuestra propia historia (Kusch, 1970, t. II, p.).

Pero este develamiento del *estar* le va mostrando a Rodolfo Kusch las exigencias de un adecuado método de investigación al puro vivir, en el que lo seminal, lo aborigen, lo popular y emocional se hagan patentes como forma de ser concreta y particular. Así es como ya en las últimas páginas de *El pensamiento indígena y popular en América* se pregunta si “¿podemos idear un método que se base en la negación, y que consista en invertir el sentido lógico y científico, y parta de la negación para entrar en la pregunta total por la posibilidad de ser?” (Kusch, 1970,

t. II, p. 558). Con dicho método nos hallaríamos en un campo residualizado por la actitud racional occidental y que habla de la verdad de nuestro puro existir, el *estar*. Naturalmente, este método de la negación “niega lo meramente dado a nivel perceptivo o de conceptualización inmediata, y llega a la profundidad del fenómeno” (Kusch, 1970, t. II, p. 559), al trasfondo humano.

Sin embargo, dicho método no ha quedado claro. Pero a él se dedicará Kusch en los años siguientes, como se evidencia por su producción textual. Tenemos un escrito de 1973 intitulado *Lógica de la negación para comprender América* y su siguiente libro: *La negación en el pensamiento popular*, de 1975.

El sustrato de la lógica de la negación es lo emocional. La emocionalidad no es totalmente irracional, sino que cuenta con una racionalidad invertida y simétrica y cumple con la función de proponer una lógica que parta de lo negativo, o mejor, de lo que es antagónico respecto a la propuesta intelectual, y que por tanto tiene una función compensativa y por eso fundamental, ya que hace a la existencia misma. [...] Mediante la negación se desciende al campo de verdad en el que se desempeña el existir. Éste no se concibe sino en el horizonte de su *estar*. Se trata, en suma, de todo lo que condiciona el ser del existente (Kusch, 1973, t. II, p. 562 s).

Entonces, el método de la negación no es que trate con indeterminaciones e irracionalidades, sino con determinaciones del existir hasta ahora vistas peyorativamente por Occidente, o inclusive ni siquiera vistas y, por consiguiente, aún no debidamente estudiadas. Las facetas del ser que se podrán comprender desde lo emocional, en lo afectivo-afectuoso de lo que es, posibilitándonos, así, una mirada ojalá más íntegra de

la realidad total y existente: “sólo mediante la negación habremos de lograr la entrada en el estar simple, que es lo mismo que la inmersión en una totalidad real del existente” (Kusch, 1973, t. II, p. 563). Y una realidad que, en cuanto objeto de estudio, no puede ser nuevamente violentada: la voluntad de ser de lo no occidental exige, hasta cierto punto y en ciertos aspectos, la *negación* de Occidente (Kusch, 1973, t. II, p. 565). Naturalmente, Occidente debe aprender a escuchar, a respetar, a *sentir*...

El último texto que traeremos a colación será el de 1975 que, como ya se dijo, es titulado *La negación en el pensamiento popular*. Para iniciar, evoquemos la diferencia en la que han ahondado filósofos de todos los tiempos entre el pensamiento culto y el pensamiento popular, lo cual indica que este último no va más allá de la opinión (*doxa*). Sobre esto Kusch replica diciendo simplemente que cuando hablamos “de pensar culto y de pensar popular no enunciamos dos distintos modos de pensar, sino dos aspectos de un solo pensar” (Kusch, 1975, t. II, p. 575): los dos, pues, no se oponen; por el contrario, seguramente, se complementan. La seguridad que brinda el pensamiento culto y científico también le ofrece la opinión, aunque no al servicio de la ciencia, sino al mero hecho de vivir y, así, no sabemos si esta seguridad del pensamiento popular, “de la opinión, es fundante en mayor grado que la científica” (Kusch, 1975, t. II, p. 576). ¿Acaso la verdad es puramente científica, meramente científica? La plurivocidad de la verdad, ¿no habla en la plurivocidad de las opiniones? O la complejidad de la realidad ¿no habla en la complejidad de lo diverso que ofrece la opinión? ¿Y las emociones no hacen parte de nuestra realidad?

Pues bien, hacia lo emocional es que dirige sus indagaciones en el pensamiento popular, nuestro filósofo, no hacia lo racional. Es más, llega a cuestionar las ideas claras y distintas de tinte cartesiano (Kusch, 1975, t. II, p. 582). El conocimiento objetivo del Occidente logocéntrico por el endiosamiento de la razón nos ha llevado a la pérdida de sentido. El camino del sujeto hacia el objeto nos ha llevado a perder el norte: lo objetivo y seguro nos ha cosificado también. El *anti-discurso* de la negación nos señala, no las cosas y los objetos, sino los significados y el sentido (Kusch, 1975, t. II, pp. 586-588) que develan la naturaleza afectiva de nuestro ser y lo emotivo del ser. Inclusive, Kusch llega a afirmar explícitamente:

No puede haber una aprehensión de un sentido sagrado si no es sobre la negación de las cosas, en este caso del trabajo y la casa como cosas, y la transformación de los mismos en símbolos. A su vez, y en tanto son simples símbolos, aparecerá la verdad fundante, ya no en el plano del simple conocimiento profano sino de la revelación de lo sagrado (Kusch, 1975, t. II, p. 591).

Lo sagrado de la existencia. Lo sagrado de la vida. Lo sagrado de ser y de estar-siendo. Pero, no de la existencia como concepto abstracto y metafísico, ni de la vida en cuanto conocimiento de la episteme biológica, ni del ser definición de lo más indefinible que se da en el ente. Se trata de la comprensión existencial de ser como sentido del acto de vivir cada instante con significado emotivo, enraizado en la sacralidad sentiente de la vida humana.

Vivir es saber; saber es pensar siendo, y se piensa desde la contemplación de la existencia vital. Pensar no es conocer, pues lo

que se conoce son las cosas. “El análisis de la opinión o doxa lleva entonces a distinguir entre *conocer* y *pensar*. Se conoce la cosa, pero lo que es fundante es la posibilidad de que eso que se conoce entre en el saber” (Kusch, 1975, t. II, p. 593), gracias a un esfuerzo de tipo emocional para su comprensión existencial. El saber tiene sentido para el acto de vivir; si no, nos cosifica. El saber, así entendido, apunta a la sacralidad de la vida (Kusch, 1975, t. II, p. 595), aunque esto no suene a discurso epistemológico y objetivo; entendiéndose así como antidiscurso. Luego, concluye Kusch:

Lo dicho hasta ahora nos interna en un campo ontológico. Porque, si se toma en cuenta el campo no denotable de la emocionalidad, o un pensar que incluye el antidiscurso, desembocamos forzosamente en la prioridad del *estar* sobre el *ser*. [Y más adelante pregunta:] ¿Es que Occidente ha sido y es una cultura que se destaca por la forma de afirmar el ser, pero que no ha comprendido el sentido del estar? Por eso el déficit en el conocimiento de la emocionalidad [...] (Kusch, 1975, t. II, p. 597 y 598).

Lo objetivo, lo verificable, lo que se ve, ha sido develado en la lógica del ser; lo emotivo, afectivo y no objetivamente verificable se devela por la “lógica de la negación” del estar. He aquí, en pocas palabras, la propuesta ontológica de Rodolfo Kusch: en términos de Occidente, diríamos que *se reduce* a una ontología del estar, nada más; pero desde nuestro horizonte de comprensión latinoamericano, entendemos que se trata de una ontología de la afectividad que devela el puro vivir, es decir, que se trata de una ontología existencial porque expresa el ser desde nuestro propio ser y en él se nos va la vida, es decir, se hace patente también el mero vivir, el puro existir.

Si la lógica de vivir es una lógica simétricamente invertida a la lógica científica, cabe afirmar que la lógica como ciencia o la ciencia misma son apenas un episodio de la lógica del vivir.

En suma: existo, luego pienso, y no al revés. Primero se da mi posibilidad de ser y luego pienso. Porque lo que pienso está comprometido y motivado por esa posibilidad (Kusch, 1975, t. II, p. 612 s).

Dentro de mis posibilidades de ser está la posibilidad de pensar, pero pensar corresponde a la tarea (y esfuerzo) de existir, de vivir. Pensar el ser es una posibilidad del *pensamiento*, pero no se puede —en los mismos términos— pensar el estar: éste *se siente*, nos afecta, nos motiva, desde la experiencia de nuestro puro vivir. Occidente ha pensado el ser y ha propiciado una cultura metafísica y logocéntrica; a Latinoamérica le conviene evidenciar el estar propiciando una cultura de la vida y la emotividad, lo que promueve una ontología del estar y de la afectividad. Al ser hay que sembrarlo en el estar para comprender toda su riqueza.

El estar es la condición, por su negatividad, de la posibilidad de ser. Es la infraestructura de la posibilidad. Sólo es posible mi proyecto existencial si hay negatividad en el horizonte en el que me he instalado. [...] Entonces cabe pensar que la negación no niega realmente, sino que afirma, ya que moviliza la instalación de la última afirmación que es la nuestra, hasta el punto de que trasciende el nivel del simple yo, y entra en lo profundo de uno; en todo uno es lo que los otros también son. En el fondo de todo no estoy yo, sino que estamos nosotros (Kusch, 1975, t. II, pp. 647 y 672).

Con Kusch se desplaza, entonces, la filosofía del individuo y la subjetividad del yo,

a la constitución de un horizonte de comprensión ontológico que propone una filosofía en plural, del nosotros, desde el mero vivir que patentiza el estar. Pero, no olvidemos que es una propuesta, entre tantas otras; es una posibilidad, que abre un camino efectivo de la filosofía latinoamericana, entre tantos otros. Nos conduce a *estar* con sentido de nuestra propia existencia, a escucharnos y a sentirnos. El estar se nos ofrece, además, como una categoría epistemológica de esas que le exige Occidente a sus otros para sopesar su pensamiento. Ésta es una ganancia, por añadidura. Lo fundamental es que ella nos permite comprender el ser desde nosotros mismos. Como dice Kusch en los dos o tres últimos renglones

de esta obra que estamos comentando: el *estar* es “la tierra virgen sobre la cual he montado mi posibilidad de *ser*, para asumir desde ahí todo el sacrificio para mi ser americano” (Kusch, 1975, t. II, p. 673). Estamos así convocados a desprendernos de la *lógica* de Occidente: a *querer* caer al piso, a nuestro suelo, y desde este mismo suelo germinar bajo un horizonte de comprensión no cosificante ni individualizante que, como se percibe desde la propuesta kuschiana, nos posibilite no una mera ontología de la *ratio* y del *logos*, sino una ontología desde la afectividad, desde la emoción y el sentimiento, como corresponde a la forma de ser y de estar de los latinoamericanos.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (1990). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Arroyave C, J.C. (1979). *La filosofía en América*. Medellín: Etcétera.
- Basave Fernández del V., A. (1982). *Tratado de metafísica. Teoría de la habencia*. México: Limusa.
- Beuchot, M. (2006). *Lógica y metafísica en la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Cortés-Boussac, A. (2006, junio). Heidegger-Latinoamérica. *Civilizar*, 10.
- Chacama R., J.M. (Sin fecha) *Tunupa en la relación de Santa Cruz Pachacuti*. Recuperado de: www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-32442795_ITM
- Domínguez M., M. (Sin fecha). *Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia. Volumen I: 24 obras filosóficas del periodo colonial*. Bogotá: Instituto Pensar-Pontificia Universidad Javeriana.
- Domínguez M., M. & Tanács, E. (Sin fecha). *Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia. Volumen II: 22 manuscritos coloniales de filosofía*. Bogotá: Instituto Pensar-Pontificia Universidad Javeriana.
- Domínguez M., M., Marquínez A., M. & Del Rey Fajardo, J. (Sin fecha). *Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia: Physica specialis et curiosa*. Bogotá: Instituto Pensar - Pontificia Universidad Javeriana.
- García B., J.D. (1963). *Metafísica natural establecida y problemática, metafísica espontánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1998). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M (1987). *De camino al habla*. Madrid: Ediciones del Serbal.

- Heidegger, M (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Henao H., J. (1994). *Fernando González, filósofo de la autenticidad*. Medellín: Marín Vieco.
- Hernández De León-Portilla, A. (Sin fecha). *Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la orden seráfica*. Recuperado de: <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn36/EHN003600002.pdf>
- Martínez G., A. (2006, marzo). Crónica de la recepción de Heidegger en Hispanoamérica. *Revista Santander*, 1.
- Marquínez A., G. & Del Rey Fajardo, J. (2005). *Física especial y curiosa del maestro javeriano Francisco Javier Trías (1755)*. Bogotá: El Búho.
- Mejía H., M. (2004). *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Latina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Mejía H., M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.
- Langon, M. (on line). Texto disponible en juancepedah@gmail.com
- León P., M. (1983). *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas. Tomo II*. Rosario: Ross.
- UIP, Unidad de Investigación y Posgrados (2004). Políticas de investigación en la Universidad Santo Tomás. *Hallazgos. Revista de Investigaciones*.
- Vélez C., J. (1960). *Proceso de la filosofía en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia.