

EL PUESTO DE RUBÉN JARAMILLO VÉLEZ EN LA FILOSOFÍA EN COLOMBIA

Damián Pachón Soto
damianpachon@hotmail.com
Universidad Santo Tomás

ANTECEDENTES DE UNA LABOR ACADÉMICA

En los años cuarenta, el filósofo argentino Francisco Romero planteó el problema de la ‘normalidad filosófica’ en América Latina. Según el filósofo mexicano Leopoldo Zea: “[s]igno de normalidad filosófica era para Romero la vuelta, cada vez más insistente, de la conciencia americana sobre sí misma, sobre sus propios productos asimilando en este sentido los llamados hasta ayer solitarios filósofos” (Zea 1998: 47). En la época, esta vuelta de la conciencia sobre ‘sí misma’ se manifestaba con el creciente interés por los autores del pasado (entre ellos, Félix Varela, Andrés Bello, José Enrique Rodó, etc). Era la forma como una generación, la de los cuarenta, asimilaba los ‘hasta ayer solitarios filósofos’.

Esa normalidad filosófica hacía referencia a un ‘clima filosófico’ apto para el interés por la filosofía. Un interés que se manifestaba en publicaciones, artículos en revistas, reediciones de las obras del pasado escritas por latinoamericanos, discusiones, etc. Sin embargo, la llamada ‘normalidad filosófica’ era para la época tan sólo un proceso. Un proceso importante, desde luego. Era el inicio de una tarea tortuosa que tomaba fuerza a medida que la vieja Europa se hallaba bañada en sangre. América se vio en la necesidad espiritual de pensarse a sí misma, de ascender a la autoconciencia.

Ese proceso de normalización filosófica duró en América Latina aproximadamente hasta los años setenta. Esos treinta años fueron un lento y a veces hasta imperceptible proceso de maduración. Un proceso que daba dos pasos adelante y uno atrás. El problema principal era el de la ‘falta de tradición filosófica’. Afirmar la dificultad para la maduración filosófica en América Latina (si bien algo diferente en México y Argentina), nos remite a un hecho fundamental: el papel cultural desempeñado entre nosotros por don José Ortega y Gasset. En efecto, en 1923 Ortega fundó ese gran instrumento de difusión del pensamiento europeo, en especial del alemán, llamado la *Revista de Occidente*, órgano publicitario donde el maestro difundía lo más ‘moderno’, entiéndase nuevo, de moda, del pensamiento germánico. Por eso la filosofía que llegó a América a través de la revista de Ortega fue la filosofía de moda en Alemania, esto es, la fenomenología, que había sido fundada por el rigurosísimo Edmund Husserl en sus *Investigaciones lógicas* de 1900. Pero esta corriente filosófica llevaba para la época cuatro siglos de desarrollo en Europa. Correspondía a un proceso que se iniciaba en Descartes, pasaba por los ingleses, por Kant, por Husserl y continuaba en Heidegger. Sin embargo, Ortega introdujo ese pensamiento en España y en América Latina, precisamente donde no había tradición y donde no se comprendía el proceso que en Europa había requerido el desarrollo de esa fenomenología. Por eso estos países recibieron un pensamiento que no podían comprender por falta de tradición. No era posible comprender la obra de Husserl y sus epígonos sin un conocimiento previo y sistemático de Kant y del idealismo alemán. Valga

decir de paso que el mismo problema se vivió en América Latina y, por supuesto, en Colombia, con el pensamiento de Marx.

Refiriéndose al proceso de recepción de la filosofía moderna en los años cuarenta dice, y con razón, Rafael Gutiérrez Girardot:

[S]e habían recibido las últimas corrientes de la filosofía europea, especialmente la alemana; se habían aceptado sin crítica, se las comentaba devotamente, pero no se pensaba, al parecer, que éstas corrientes eran el resultado de un proceso histórico y de muy precisos hábitos y condiciones institucionales del trabajo intelectual, que no existían en América. [...] A las nuevas corrientes se las recibió como se había recibido y practicado tradicionalmente el tomismo como autoridad que se comenta exegéticamente. (Gutiérrez 1989: 64)

Por eso, y debido al tinte católico de nuestra cultura, se sustituyó un culto por otro: “ya que [en Colombia] las nuevas corrientes son como escapularios” (Gutiérrez 1989: 271).

De ahí que el proceso de normalización en Colombia, en los años cuarenta y, en especial, desde la fundación del Instituto de Filosofía adscrito a la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional por Danilo Cruz Vélez y Rafael Carrillo, haya sido difícil. En estos años, hombres de la talla de Nieto Arteta, Rafael Carrillo, Cayetano Betancur y el propio Cruz Vélez hacían la recepción de la obra de Kelsen, Ortega y Gasset, Max Scheller, etc., estos dos últimos llegados vía *Revista de occidente*. Pero esa recepción era deficiente, puesto que no había tradición filosófica y la filosofía no se discutía críticamente con parámetros modernos. Fueron ellos, a pesar de todo, quienes en una tarea admirable y titánica sentaron las bases de ‘esos hábitos y condiciones institucionales del trabajo intelectual’ en Colombia. Es ahí cuando inicia en nuestro país un proceso que tardaría hasta, por lo menos, los años ochenta.

En los años venideros irrumpe (¿o resurge?) ‘La Violencia’ en Colombia. Muchos de estos filósofos se van al exterior: Jaime Vélez Sáenz, Danilo Cruz Vélez y Rafael Gutiérrez Girardot. El ‘clima filosófico’ del que hablara Romero entró de nuevo a la ‘anormalidad’. Sólo se mantuvo ladinamente en revistas como *Mito* y en diferentes traducciones y artículos que llegaban del exterior y se publicaban en los escasos medios de difusión cultural.

Los estudios académicos sobre marxismo no avanzaron absolutamente nada en esta época y quienes viajaron a Alemania no recibieron formación en este movimiento filosófico, pues el magisterio lo tenía de nuevo Heidegger. De ahí que, cuando ellos regresaron al país, venían muy bien formados en otras disciplinas, pero no en el movimiento de moda (debido a condiciones socio-históricas muy precisas) de los años sesenta. Por eso el marxismo que se cacareó en estos años fue el del folletín o el de los manuales que Rusia había empezado a emitir en los años treinta. También las interpretaciones manuales como la de Marta Hanecker en sus *Conceptos elementales del materialismo histórico*.

No es sino hasta la llegada de hombres como Estanislao Zuleta, Jorge Orlando Melo y Mario Arrubla, que empiezan los estudios serios sobre el marxismo en Colombia, no sin la coexistencia de vientos totalmente dogmáticos enfrentados a este nuevo aire. Basta recordar lo que los comunistas escribían contra Zuleta y sus amigos de la revista *Estrategia* tildados de ‘teóricos’:



El puesto de Rubén Jaramillo Vélez en la Filosofía en Colombia

[B]ien pronto, sin embargo, asomaron nuestras sospechas de que tampoco aquellos teóricos darían adecuada respuestas a nuestras angustias, pues lo que se prometía como una reivindicación del marxismo-leninismo no aparecía por lado alguno, y sí abundaban las referencias al existentialismo y al psicoanálisis, y antes que de Marx, Engels o Lenin, escuchábamos insistentes citas de Freud, Sartre, Merleau-Ponty y, en fin, de toda esa legión de revisionistas de tan reconocible como mentira espiritual de los nadaístas nacionales e internacionales. (Urrego 2002: 171)

El comentario iba dirigido claramente contra el artículo “Marxismo y psicoanálisis”, publicado por Zuleta en *Estrategia* en 1964. Por lo demás, la alusión sólo era evidencia de la actitud ‘policiaca y arzobispal’, para utilizar una expresión de Gutiérrez Girardot, de ese grupo que se resistía a estar a la ‘altura de los tiempos’ de la crítica y a pensar el marxismo desde otras corrientes filosóficas.

COMPLETANDO LA NORMALIDAD FILOSÓFICA EN COLOMBIA

Por la época, Rubén Jaramillo Vélez, nacido en Armenia, terminaba sus estudios de Filosofía en la Universidad de los Andes y entre los años 1965 a 1971 realizaba sus estudios de Filosofía, Historia y Sociología en la Universidad de Berlín. Esta permanencia en Alemania fue crucial para su formación, no sólo por el manejo adecuado del idioma, sino para la profundización del marxismo y el encuentro con la teoría crítica de la sociedad.

Rubén Jaramillo fue discípulo de Marcuse en Alemania, pero sólo en un sentido muy preciso.¹ Él, alejado siempre de toda pretensión fundada e infundada, le comentó a Numas Armando Gil que él había estado presente en una conferencia de Marcuse en 1967, de la cual salió el libro *El final de la utopía*. La pregunta del profesor Jaramillo aparece como anónima al final del texto (cf. Gil 1993: 131). Este encuentro fue fundamental para el filósofo colombiano y para su acercamiento al pensamiento de Marcuse, cuyo libro *Eros y civilización* lo marcó profundamente.



Rubén Jaramillo puede considerarse como uno de esos maestros, junto con Daniel Herrera Restrepo, Jaime Vélez Sáenz, Rafael Gutiérrez Girardot, Guillermo Hoyos Vásquez, Rubén Sierra Mejía, entre otros, que ayudaron al proceso de *normalización* de la filosofía en Colombia. Ellos completaron esa tarea que Danilo Cruz, Rafael Carrillo, Cayetano Betancur, etc., habían iniciado en los años cuarenta y que fue interrumpida en gran parte en las dos décadas siguientes.

La labor normalizadora de Jaramillo la evidencian sus serios estudios sobre el marxismo y sobre la Escuela de Frankfurt. Él, junto con Zuleta, no fue reacio a incorporar a la reflexión filosófica sobre Marx otras corrientes como el psicoanálisis y la misma Escuela de Frankfurt, lo que lo separa del radicalismo teórico de cierta izquierda papal burocrática. Eso demuestra

¹ 'Discípulo' es quien recibe tutoría bajo las indicaciones y el seguimiento de un maestro o aquél quien comparte o sigue las opiniones o, en este caso, las doctrinas de una corriente de pensamiento así ésta ya no exista. Son estos dos sentidos los que registra el Diccionario de la Lengua Española, vigésima segunda edición. Sólo en el segundo sentido Jaramillo Vélez fue discípulo de Marcuse, pero igualmente de Horkheimer, Adorno e incluso Marx. Es también lo que se entiende cuando se dice, por ejemplo, que Nietzsche fue discípulo de Schopenhauer. No es que Schopenhauer haya tutoriado a Nietzsche, pues éste murió en 1860 y Nietzsche leyó su libro *El mundo como voluntad y representación* en 1866. Schopenhauer, pues, había muerto hacía seis años.

la influencia que tal movimiento filosófico jugó y sigue jugando en sus reflexiones. Pero esa labor no se limitó a incorporar algunas de esas ideas, sino a empuñar la causa de dar a conocer ese pensamiento crítico en nuestra sociedad. Fue así como el quindiano cometió la empresa editorial que desarrolló en su revista *Argumentos*, una de las publicaciones más serias con que se ha contado en las últimas décadas. En ella dio a conocer gran parte del pensamiento alemán y difundió, por supuesto, la teoría crítica de la sociedad. Esa labor editorial fue acompañada por la de traductor. Rubén Jaramillo tradujo el famoso ensayo de Horkheimer “El estado autoritario” (1940) y lo publicó en *Argumentos* en 1983 (No. 3); también tradujo a Heinrich Mann. De ahí salió una revista titulada *El súbdito. En torno a los orígenes del autoritarismo* (1985). Los trabajos citados sobre Horkheimer, Mann y ensayos como “El Tercer Reich: los desarrollos de la contrarrevolución alemana y los orígenes del nazismo: 1918-1933” (1988) dan muestra de su innegable vocación humanista: la de la lucha contra el fascismo, el autoritarismo o la dictadura, esto es, contra toda forma de expresión política que someta al hombre. Este aspecto es uno de los que más se resalta en la obra de Jaramillo y de los que él mismo destaca en la obra de la Escuela de Frankfurt.

A Jaramillo se le debe reconocer hoy como el introductor de la Teoría crítica en Colombia. Así lo confirma el hecho de que en 1982 haya publicado en su revista “Presentación de la teoría crítica de la sociedad”, texto en el cual ilustra sobre los orígenes de la Escuela de Frankfurt, sus miembros y la teoría misma. Otro trabajo que corrobora lo dicho es un ensayo sobre un texto de Marcuse de 1937, trabajo que el filósofo colombiano suele apreciar y trabajar con sus alumnos en la Universidad Nacional. Se trata de “El ensayo de Herbert Marcuse *Acerca del Carácter afirmativo de la cultura*” (1998b). Asimismo, Jaramillo ha sido traductor de Walter Benjamin, Kant, Marx y Nietzsche, entre otros.

Es preciso aclarar aquí que Gutiérrez Girardot ya había introducido parte del pensamiento de la Escuela de Frankfurt en Colombia, por ejemplo, el de Walter Benjamin, especialmente en sus libros de los años 60. Esos trabajos estaban enfocados primordialmente hacia la teoría literaria o la crítica literaria.

LA MODERNIDAD SEGÚN RUBÉN JARAMILLO VÉLEZ

Durante su larga vida académica en la Universidad Nacional, el profesor Jaramillo no ha sido muy prolífico bibliográficamente hablando. Son bastantes sus artículos publicados en la revista *Argumentos* y otras revistas, así como en periódicos y libros colectivos; pero su obra, además de la ya citada, se puede reducir a su libro principal: *Colombia: la modernidad postergada* (1998a). Es un libro, si se quiere, ya clásico entre nosotros (tiene dos ediciones). Contiene un conjunto de ensayos provenientes de conferencias y otras publicaciones, donde se resalta la lectura que el autor hace de la ‘formación social colombiana’, la filosofía en Colombia, el proceso de la modernidad entre nosotros, etc.

La tesis principal del libro puede resumirse así:

“[...]a carencia de un *ethos* secular, de una ética ciudadana —como escribía Alejandro López en 1927 y lo repite en nuestros días Francisco de Roux—, constituye nuestro mayor problema. Como lo afirma éste último, nuestra sociedad ha saltado ‘del institucionalismo católico a la anomia social’ sin haber pasado por un proceso de secularización” (Jaramillo 1998a: 55).

El argumento es muy sencillo: explica la violencia, vicios políticos y democráticos, el subdesarrollo, la carencia de pensamiento y de crítica, etc., a partir de la presencia de la religión católica heredada de España, en últimas, en la ausencia en Colombia y en Hispanoamérica de una reforma y su consecuente ética secular.

En su excelente ensayo “Modernidad y moralidad en Colombia” (1999), el filósofo quindiano, siguiendo a Hegel, rastrea la modernidad en la Reforma. En Lutero, Jaramillo encuentra la responsabilidad individual, la autonomía, la ética del trabajo, la secularización, etc., que hicieron posible la modernidad europea, proceso del que se sustrajo España y sus colonias. Por el contrario, entre nosotros, el feudalismo instaurado por España produjo un atraso en lo productivo, creó instituciones jerárquicas y antimodernas, es decir, ‘no se originó un *ethos* burgués’, España permaneció ‘medieval’. Por eso en España y sus colonias el capitalismo no se desarrolló tal como lo hizo en Europa (cf. Jaramillo 1999: 67-97).

La mentalidad tradicional de tipo feudal en América Latina, mentalidad sustentada por el catolicismo, la locura de la cruz, al decir de don Miguel de Unamuno, favoreció la instauración de una sociedad señorial, pacata, aristocrática, así como sus correlativos vicios: el clientelismo, el nepotismo, el amiguismo, el caudillismo y formas verticales de ascenso social, las mismas que describe con maestría Fernando Guillén Martínez en su libro *El poder político en Colombia*, aparecido por primera vez en 1979 (cf. Guillén 1996: 230 y ss.).

En realidad, la posición de Jaramillo para explicar la formación social colombiana remite a nuestra tradición intelectual. Como todo, y en especial en filosofía, la teoría política y las lecturas históricas corresponden a una visión que se viene gestando en obras como las de Antonio García, por ejemplo, en su básica *Esquema de una república señorial* (1977), Jaime Jaramillo Uribe, Liévano Aguirre, Darío Mesa, el citado Alejandro López y, en especial, en la obra de Rafael Gutiérrez Girardot. Asimismo, la visión que responsabiliza a la religión católica de todos nuestros males es aceptada por filósofos como Daniel Herrera, Rubén Sierra Mejía y el maestro de muchos de ellos, Danilo Cruz Vélez (1991: 21-45). El lector juicioso de *Colombia: la modernidad postergada* (1998a) encontrará extensas citas de muchos de estos autores en sus páginas.



Es notoria la influencia que ejerció Rafael Gutiérrez Girardot sobre Rubén Jaramillo. Las tesis recurrentes en el libro de Jaramillo sobre el parroquianismo, el particularismo, el confesionalismo, la crítica a la iglesia católica, el llamado a instaurar formas serias de trabajo intelectual, rigor filosófico, la lucha contra la simulación, la impostura académica, en últimas, el llamado a instaurar la crítica en sentido moderno, etc., se encuentran en la obra del ‘profesor boyacense en Alemania’, por ejemplo, en libros como *Provocaciones*, *El intelectual y la historia* y en múltiples ensayos de crítica literaria.

La tesis de la secularización la planteó Alejandro López en su libro *Problemas colombianos* de 1927, que Jaramillo cita con frecuencia, pero que Gutiérrez cita detalladamente en su polémico ensayo “La literatura colombiana en el siglo XX” de 1980. Es de este ensayo, citado frecuentemente por Jaramillo, de donde el filósofo quindiano tomó su crítica al parroquianismo. Cito a Gutiérrez: “la clase señorial sabanera había arrastrado a todo el país en su pacata mentalidad colonial y, como ocurrió en España, lo encerró en su ‘ambiente opaco y conventual’,

imponiéndole no medida, tacto y discreción, sino mediocridad, pobreza y terco aislamiento del mundo moderno” (Gutiérrez 1989: 345-410). El ambiente opaco y conventual no es más que la ‘polis cachaca’ y la ‘cultura de Viñeta’, esto es, de parroquia, que la Regeneración impuso al resto del país. Asimismo, el tema del particularismo, la ausencia de una ética de la autorresponsabilidad, aparecen en el ensayo *Diez tesis sobre el tema: universidad privada y subdesarrollo*, publicado por Gutiérrez en alemán en 1965 y traducido por Jaramillo Vélez para ser publicado en Colombia en 1989 en el libro *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas* de Rafael Gutiérrez. Todos estos escritos de Gutiérrez son anteriores al libro *Colombia: la modernidad postergada* y a cualquiera de los ensayos publicados en él.

Por otro lado, mientras que Jaramillo Vélez habló de la modernidad ‘postergada’ en Colombia, Rafael Gutiérrez habló de su ‘socavamiento’. La tesis es la misma: apunta al aplazamiento de la experiencia moderna entre nosotros, una experiencia que ambos autores consideraron ‘universal’, cuya universalización se empezó a producir con el descubrimiento de América y que, en últimas, es producto necesario de lo que Eric Hobsbawm llamó la ‘era del capital’.

La anterior precisión sobre las fuentes de donde Jaramillo Vélez toma sus temas recurrentes, fuentes que incluyen a algunos autores latinoamericanos, no buscan descalificar al filósofo quindiano, sólo pretenden hacer patente que esas tesis ya son comunes en el mundo intelectual colombiano y que nuestro filósofo sólo ha *insistido vehementemente* en ellas. Es bien sabido el aprecio que por Gutiérrez sentía el profesor Jaramillo, quien ha sido uno de los principales promotores de su obra; ha participado en homenajes e incluso realizó un detallado prólogo para el libro póstumo *Tradición y ruptura* (2006). Por lo demás, ese afecto, reconocimiento y admiración fue expresado en su escrito “En la muerte de Rafael Gutiérrez Girardot” (2005). Allí consideró que su fallecimiento (en Alemania el 27 de mayo de 2005) representaba una pérdida para América Latina, ya que fue “una de las figuras intelectuales más prominentes de este continente”. Asimismo sostuvo que:

Al considerar que una de las condiciones *sine qua non*, inherente a la vida del espíritu, ha de ser la honestidad, la disciplina, el tratamiento serio, riguroso y responsable de los problemas y las ideas, quisiera reiterar que esto es lo que ha de significar para nosotros el ejemplo de su vida y su obra” (Jaramillo 2005: 14).

La lectura de la modernidad de Jaramillo, sin embargo, presenta algunos problemas. La presencia de la iglesia católica no explica del todo la violencia, si bien puede explicar otros factores como la ausencia de pensamiento crítico, la jerarquización de la sociedad o las costumbres políticas. No explica la violencia, digo, porque en América Latina existen otros países católicos que no obstante no tienen los grados de violencia existentes en Colombia. Asimismo, decir que nuestro atraso se debe a la religión católica tiene sentido sólo para los siglos anteriores. Pero no es algo determinante hoy, pues países como España han entrado a la modernidad y nunca tuvieron la reforma protestante. La historia demostró que la tesis de Max Weber, en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* de 1905, no era transhistórica ni absoluta. Es preciso recordar que fue esta tesis la que acogieron personajes como Gutiérrez Girardot y Jaramillo Vélez, entre otros, para explicar nuestra carencia de secularización y el correlativo atraso capitalista.

Por otro lado, hoy, frente al discurso de la posmodernidad y la crisis de los presupuestos de la modernidad (progreso, razón absoluta, filosofía de la historia, desarrollismo económico, etc.), América Latina no tiene por qué repetir un proyecto que fracasó en Europa y Estados Unidos; por el contrario, tiene por primera vez la oportunidad de entrar a la historia y así desmentir el rótulo de mera ‘naturaleza’ que le impuso el confuso Ortega y Gasset en 1924 en su ensayo “Hegel y América”. América Latina puede ingresar a la historia, como lo anunciaba Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de 1837, postulado que, como muchos otros, el señor Ortega comprendió mal, o mejor, no comprendió en lo absoluto. Esto desvirtúa, a la vez, la pretendida ‘universalidad’ de la modernidad, pues hoy hay pueblos donde el capital aún no ha llegado y son culturas, precisamente, que andan buscando otro camino. De tal manera que la afirmación de Rubén Jaramillo Vélez según la cual

“[...]os problemas y traumas que estos pueblos enfrentan no son susceptibles de ser solucionados sino mediante esos logros de la cultura occidental —devenida universal— que identificamos con el desarrollo de la ciencia: del conocimiento de la naturaleza [...] y de la aplicación de dichos conocimientos a través de la técnica” (Jaramillo 1998: 93),

excluye la posibilidad de dar respuestas diferentes a nuestros problemas específicos. En realidad hoy no tenemos por qué completar, ni hacerle arreglos a la modernidad, sobre todo si tenemos presente los resultados que ella produjo en el mal llamado Primer Mundo. Es posible pensar en otro destino histórico. Un destino, incluso, que corrija los errores modernos y produzca una sociedad respetuosa del medio ambiente, la dignidad humana y los derechos humanos. Una sociedad en que la producción esté subordinada a las necesidades reales de las personas y donde éstas puedan materializar sus protenciones, para usar una expresión de Husserl. Una sociedad que dialogue con la cultura europea y con otras culturas y que tome lo mejor para sí siendo fiel a su propio proyecto histórico, un proyecto que, por supuesto, debe construir.



ENSAYO Y ESCRITURA

Hay varios aspectos importantes que es preciso tratar en la obra de Rubén Jaramillo. Indudablemente el profesor Jaramillo es uno de los intelectuales más importantes del país. Es una persona serena, reflexiva, buen expositor. Su voz ronca y pausada cautiva profundamente al público. Tiene una memoria prodigiosa y, por ello mismo, la capacidad de recordar el hecho histórico o la cita filosófica precisa en el momento preciso. Sus exposiciones orales son tan rigurosas como sus ensayos escritos. Él está alejado de toda frivolidad. No tiene, como tuvo Ortega, afán de protagonismo. Es una persona esquiva en el trato, meditabunda, sin ánimos de notoriedad. Junto con Gutiérrez, es uno de los intelectuales más eruditos y que mejor conoce la cultura alemana, asimismo la filosofía moderna en general, en especial, la Escuela de Frankfurt, el marxismo y la Ilustración.

Es a la producción escrita de Jaramillo a la que puede hacérsele reparos serios. El profesor cita en exceso (lo mismo cabe para la obra del maestro Eduardo Umaña Luna). El lector muchas veces no sabe si está leyendo un ensayo crítico o una reseña muy detallada. Al respecto me gustaría introducir aquí un comentario que hizo Rubén Sierra Mejía al libro *Presentación de la teoría crítica de la sociedad* de Jaramillo Vélez:

Sólo quisiera agregar una anotación eminentemente formalista: quizás una voluntad exagerada de rigor o de conceder siempre la palabra a los protagonistas de la teoría crítica en aquellos aspectos fundamentales, conduce al profesor Jaramillo Vélez al recurso desmedido de las citas, hasta el punto de que muchas páginas de su ensayo producen la sensación de ser una antología de textos esenciales (Sierra 1984).

Tal vez por prudencia, el profesor Sierra Mejía no dice explícitamente que una cosa es un ensayo y otra muy distinta es una ‘antología de textos’. Este problema meramente ‘formal’ es notorio en algunos ensayos de *Colombia: la modernidad postergada* (1998a), en especial, en el titulado “¿Qué universidad para qué sociedad?”. Igual exceso de citas se nota en el ensayo “¿Puede haber una filosofía Latinoamericana?” Y para citar dos ejemplos más: un escrito como “Nietzsche: el nihilismo consciente” (1983), puede ser considerado como un comentario crítico del libro de Nietzsche *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, antes que una lectura ‘esclarecedora’ o un ensayo en sentido estricto; por su parte, “El ensayo de Herbert Marcuse *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*” (1998b) es la mejor prueba de todo lo que se ha afirmado al respecto: tiene 35 páginas y cerca de 30 extensas citas incluidas en el texto.

Pese a lo anterior, sus ensayos son rigurosos, bien documentados, en los que la erudición y el conocimiento detallado de los autores campea por las páginas a tal punto que el lector puede sobrecargarse. Similar, aunque sin el abuso ‘textual’ de las citas, escribía su maestro Gutiérrez Girardot.

A MODO DE CONCLUSIÓN



La introducción de la filosofía moderna en América Latina fue, en términos generales, tortuosa. Ese proceso no hubiera sido posible sin la labor editorial de Ortega y Gasset en España, sin los trabajos de difusión bibliográfica que en Argentina realizó Francisco Romero, sin la labor de traductor del gran filósofo español transterrado en México José Gaos. En Colombia se replicaron esas mismas dificultades. La mentalidad confesional que instauró la Regeneración y la escuela de filosofía de la Universidad del Rosario en cabeza de Rafael María Carrasquilla impidió la libre circulación del pensamiento y la bibliografía sobre filosofía moderna entre nosotros. Ese estado de cosas no se hubiera superado sin el proceso de modernización de los años veinte, la Revolución en marcha del primer gobierno de López Pumarejo y, por supuesto, sin el trabajo de hombres como Danilo Cruz Vélez, Rafael Carrillo, Cayetano Betancur, Jaime Vélez Saénz, Rafael Gutiérrez Girardot, Daniel Herrera Restrepo, Guillermo Hoyos Vásquez, Rubén Jaramillo Vélez, entre otros.

Finalmente, para situar el puesto de Jaramillo Vélez en la filosofía en Colombia, sólo queda recalcar que él ayudó al proceso de normalización de nuestra filosofía. Esta labor de normalización, que hizo desde su revista, sus conferencias y sus traducciones, implicaba la exigencia de rigor y disciplina en el tratamiento de los problemas filosóficos y una clara vocación crítica, cualidades que han caracterizado el trabajo académico e intelectual del profesor Jaramillo. Con su labor editorial y de traductor, Jaramillo cumplió una labor ‘orteguiana’ en Colombia (guardadas las proporciones) y contribuyó a que la filosofía pisara tierra firme entre nosotros. Sólo este tipo de trabajo ha permitido que hoy el pensamiento en Colombia levante el vuelo, no ya en el ocaso, sino en el amanecer.

BIBLIOGRAFÍA

- CRUZ VÉLEZ, D.
(1991) *Tabula rasa*. Bogotá: Planeta.
- GARCÍA, A.
(1977) *Esquema de una República señorial*. Bogotá: Ediciones Cruz del sur.
- GIL, NUMAS A.
(1993) *Reportaje a la filosofía*. Tomo I. Bogotá: Punto inicial.
- GUILLÉN MARTÍNEZ, F.
(1996) *El poder político en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, R.
(1980) "La literatura colombiana en el siglo XX". En: *Manual de historia de Colombia*. Tomo 3. Bogotá: Tercer mundo, 1992: 445-536.
(1989) *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*. Bogotá: Temis.
- HORKHEIMER, M.
(1940) "El estado autoritario" (trad. Rubén Jaramillo V.). En: *Argumentos*, 3, 1983: 13-21.
- JARAMILLO VELÉZ, R.
(1982) "Presentación de la teoría crítica de la sociedad". En: *Argumentos*, 2.
(1983) "Nietzsche: el nihilismo consciente". En: *Argumentos*, 6-7: 31-73.
(1988) "El Tercer Reich: los desarrollos de la contrarrevolución alemana y los orígenes del nazismo: 1918-1933". En: *Argumentos*, 18-21: 11-41.
(1998a) *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Siglo del Hombre.
(1998b) "El ensayo de Herbert Marcuse *Acerca del Carácter afirmativo de la cultura*". En: *Filosofía del derecho. Ética, cultura y constitución*. Bogotá: Ediciones Jurídicas Gustavo Ibáñez, Universidad Libre, Cátedra Gerardo Molina: 191-226.
(1999) "Moralidad y modernidad en Colombia". En: *Modernidad y modernización. Un compromiso filosófico*. Barranquilla: Universidad del Atlántico: 67-97.
(2005) "En la muerte de Rafael Gutiérrez Girardot". En: *Revista Aquelarre*. Ibagué: Universidad del Tolima: 7-14.
(2006) "Prólogo". En: Gutiérrez Girardot, R. *Tradición y ruptura*. Bogotá: Mondadori: 9-19.



MANN, H.

(1985) “El súbdito. En torno a los orígenes del autoritarismo” (trad. de Rubén Jaramillo Vélez). En: *Argumentos*, 1a.

SIERRA MEJÍA, R.

(1984) *Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Luis Ángel Arango*, No. 1, Vol. XXI. Bogotá: BLAA.

URREGO, M. Á..

(2002) *Intelectuales, Estado y nación en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores & Universidad Central.

ZEA, L.

(1998) *Filosofar: a lo universal por lo profundo*. Bogotá: Universidad Central.

