HACIA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN: GENEALOGÍAS DE LA EMANCIPACIÓN EN LOS ESCRITOS PERIODÍSTICOS DE ANTONIO NARIÑO

Sergio Angel Baquero[*]
Candidato a Magíster en Estudios Políticos del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la
Universidad Nacional de Colombia

Resumen:

Para Enrique Dussel el proyecto mundial de liberación debe tomar como punto de partida la deconstrucción del mito de la modernidad. Por esta razón se debe dejar a un lado el proyecto de realización habermasiano y se debe emprender un camino hacia la transmodernidad. Pero uno de los rasgos distintivos de esta transmodernidad es precisamente reconocer que la modernidad no se inaugura con la ilustración sino con el descubrimiento de América. De manera que un proyecto político de liberación debe tomar como punto de partida el descubrimiento y no la ilustración, pues no se parte de la emancipación de la inmadurez, sino de la dominación. Así que, el presente artículo se propone indagar por el pensamiento político de Antonio Nariño desde sus artículos periodísticos, buscando determinar si reivindicaciones como la libertad de imprenta o la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* pueden subsumirse en este proyecto de liberación.

Abstract:

For Enrique Dussel, the starting point of the worldwide liberation project must be the deconstruction of the myth of modernity. That's the reason why the habermasian project of realization must be left behind and the road of the transmodernity should be taken instead. But precisely, one of the hallmarks of this transmodernity is recognizing that modernity doesn't begin with enlightenment but with the discovery of America. So, to begin, a political project of liberation must take the discovery and no the enlightenment as it is not

[*] Politólogo con grado de honor de la Universidad Nacional de Colombia; estudios de Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana; candidato a Magíster en Estudios Políticos del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia; miembro del grupo de Investigación Cultura Jurídico-política, Instituciones y globalización; miembro del grupo de investigación Conciencia; miembro del grupo de investigación Sumapaz; profesor de la Escuela de Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Sergio Arboleda; profesor de La Licenciatura en Ciencias Sociales de La Universidad Antonio Nariño. Correo: sangelb@gmail.com

part of the emancipation of immaturity but of domination. This article pretends to enquiry about the political thought of Antonio Nariño from his newspaper articles, seeking to determine if claims as liberty of printing or the *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen* can be subsumed in this liberation project.

> "Le parece a un señor escandaloso el titulo de Insurgente en una república, en un país, en un continente en donde todos lo somos y hemos hecho de él un titulo glorioso".
>
> *El Insurgente, Antonio Nariño*

Introducción

Con estas palabras explicaba Nariño el epígrafe de su periódico *El Insurgente (1822),* en donde ponía de manifiesto que mas allá de rechazar la opresión y la tiranía de los españoles, era preciso levantarse frente a cualquier forma de arbitrariedad. Razón por la cual, en su primer número, siguiendo a Carlos Restrepo, se sostenía que "después de haber derrocado la dominación peninsular no era posible deponer el hacha al pie del árbol que se había derribado, sino que era indispensable arrancar de cuajo las profundas raíces que había echado aquella dominación en tantos años como había durado" (Restrepo, 1960, pág. 114). No hay que olvidar que Nariño consideraba arbitrario y colonial el gobierno de Santander, pues a su juicio daba continuidad a las prácticas virreinales.

Pero *El Insurgente* no fue la única publicación periódica que Nariño divulgo, unos años antes de la república después de su cautiverio en Cartagena vería la luz el semanario *La Bagatela (1812)* en donde su autor confrontaría el gobierno de Jorge Tadeo Lozano, defendería la forma centralista de organización del estado y discutiría sobre diferentes asuntos de carácter político. Pero Nariño no en vano puede ser llamado el precursor del periodismo político en Colombia, pues hasta el final de su vida defendió los ideales que lo encarnaron, confrontando públicamente a sus contradictores. Los últimos esfuerzos periodísticos estuvieron orientados a contestar las agresiones provenientes de *El Patriota (1823)* a través de una hoja periodística –en tres volúmenes- titulada *Los Toros de Fucha (1823)* que en forma satírica respondió a las afrentas del Vicepresidente Santander (Miramon, 1973 & Restrepo, 1960).[1]

[1] La razón por la cual Nariño titulo su hoja periodística *Los Toros de Fucha* tiene que ver con el hecho de que en el periódico *El Patriota* Santander publico una nota titulada *Los Toros* en la que ridiculizaba la federación. A su juicio la nota era una afrenta personal y por ende desde su estilo satírico y jocoso era preciso, en palabras de Antonio Gómez Restrepo –citado por Alberto Miramon- asumir el "juego de toros" que su adversario le

Sin embargo, a pesar de que la obra periodística de Nariño es prolífica, es de anotar que el único periódico del que se produjeron varios números fue *La Bagatela*. Ciertamente los puntillazos contra el régimen no siempre necesitaron de numerarias publicaciones, pues en *Los Toros de Fucha*, por ejemplo, tres números bastaron para soslayar el diferendo:

> De modo que lo que V. me propone es que calle, y lo deje hablar solo; y yo lo debiera hacer como cuando oímos hablar a un loro; pero me parece más justo que callemos entrambos. Por mi parte no hay rodeos, ni pujidos: no me toque V. ni directa, ni más directamente y hable de federación o centralismo, de sus virtudes o meritos, de su patriotismo o su patriota, o de lo que le diere la gana que yo no volveré a despegar mis labios. No es armisticio el que propongo y deseo, sino paz eterna para V. para mí y para toda la República (Nariño, 1823).

Para autores como Alberto Miramon no es clara la razón por la que Nariño decide poner fin a su última campaña periodística, bien podría ser por cansancio, aunque también podría ser por hastió, o simplemente por presentimiento del fin cercano –la cercanía de la muerte- (Miramon, 1973). Lo cierto es que más allá de la sistematicidad de sus obras, en pocos o en muchos números, sus periódicos rechazaron las arbitrariedades, viniesen de quien viniesen. *La Bagatela*, sin embargo, por ser el proyecto periodístico de mayor envergadura deja en evidencia convicciones políticas difíciles de rastrear en las otras publicaciones, pues allí, por ejemplo, Nariño se burla "de quienes pensaban que recogiendo los mejores preceptos constitucionales de otros países podría llegarse a formar una ideal carta fundamental" (Restrepo, 1960). En otras palabras, se deja en evidencia que el prócer no traslapa acríticamente los avatares del pensamiento continental, sino que por el contrario cree en la necesidad de tomar en consideración las condiciones de la nación para atender a las disposiciones normativas que han de regir al pueblo.

En este sentido, teniendo en cuenta lo anterior, el presente artículo tendrá por objeto demostrar que las líneas periodísticas de Antonio Nariño no inaugura una modernidad periférica, sino que por el contrario instauran un pensamiento reaccionario frente a las formas arbitrarias de dominación inauguradas con la conquista de América. De manera que, su obra no debe ser comprendida como un canon de la modernidad traslapada, sino como un engranaje dentro del gran proyecto de una "filosofía política de la liberación". De este modo, con el fin de demostrar la hipótesis, a continuación se atenderá, en primer lugar, a la distinción que Enrique Dussel hace entre una modernidad eurocentrica y una modernidad-alteridad; para luego, en segundo lugar, hacer referencia a los cinco momentos de la historia

---

presentaba. Así que, entendiendo fucha como camorra -en el lenguaje popular- se dio a la tarea de responder críticamente a la visión centralista del vicepresidente (Miramon, 1973).

del pensamiento político latinoamericano; y finalmente, en tercer lugar, esbozar algunas notas sobre el pensamiento político de Nariño.

Modernidad eurocentrica y modernidad alteridad

Enrique Dussel en su texto *Europa, modernidad y eurocentrismo (1995)* propone una concepción diferente de la modernidad, en la que el punto de partida deja de afincarse en fenómenos intra-europeos y pasa a ser comprendido desde lógicas no foráneas. Su postura es comprensible si se tiene en cuenta que el interés del artículo se centra en el problema de la identidad latinoamericana y teniendo en cuenta que fenómenos como la ilustración, la revolución francesa y la reforma son ajenos a las culturas vernáculas, es preciso repensar la forma como se ha explicado la modernidad. Bajo estas circunstancias, el filósofo argentino –radicado en México- ve la necesidad de distinguir entre dos conceptos de modernidad:

> El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII (…) Como puede observarse se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa (Dussel, 1995, págs. 45–46).

Immanuel Kant, principal exponente de esta concepción, aduciría que la ilustración consiste en la salida del hombre de su minoría de edad, de manera tal que el hombre al reconocer su responsabilidad y asumir de forma racional la existencia, dejando de lado la posición cómoda de que otros piensen por él, decide asumir las riendas de su propia vida. Es así que el filosofo de Königsberg invita a tener el valor de servirse del propio entendimiento, afincando la máxima ilustrada en la famosa expresión de*"¡Sapere aude!"* –Atrévete a saber- (Kant, 2004).

Pero el problema de este concepto de modernidad no es la invitación a emanciparse de la inmadurez, sino el carácter ajeno de esta invitación, pues llevar a cabalidad este proyecto implica negar la esencia de los pueblos latinoamericanos. No se debe olvidar que el proyecto ilustrado no busca solamente expandir el conocimiento dentro de los europeos –no ilustrados-, sino que pretende también expandir la razón a todos los pueblos de la tierra. Este fenómeno es concebido por Néstor García Canclini en su texto *Culturas hibridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad (2001)* como un "proyecto democratizador", según el cual, la cultura ilustrada emprende una difusión extendida de los saberes –occidentales- de cara a lograr una evolución racional y moral de los pueblos –no occidentales- (García Canclini, 2001). Pero, al decir esto no queda suficientemente claro

porque la extensión de la razón ilustrada es un proyecto excluyente, así que es preciso retomar una cita de Hegel en el texto de Dussel *Eurocentrism and Modernity (1993)* en donde se deja clara la diferenciación entre el pueblo europeo y el pueblo africano:

> Among negroes it is the case that consciousness has not attained even the intuition of any sort of objectivity, such as, for example, God or the law, in which man is in relation with his will and has the intuition of his essence (…) [The negro] is the man as beast (…) Asia is the part of the world where one can verify origin as such (…) But Europe is absolutely the Center and the End (*das Zentrum und das Ende*) of the ancient world and of the West as such, Asia the absolute East (Dussel, 1993, págs. 70–71).

Según esta lectura de Hegel se puede ver como el europeo es entendido como civilizado y superior al hallarse en el centro del mundo, mientras que el otro, el diferente, el negro, es entendido como una bestia y como un bárbaro que se halla en la periferia. En otras palabras, la emancipación de la inmadurez a la que invitará Kant es pensada para los europeos y no para pueblos barbaros como el africano o el latinoamericano, pues no se da como un desarrollo natural de la cultura sino como un proyecto colonizador que a través de etiquetas eufemísticas -como la idea del "proyecto democratizador"- no hace otra cosa que negar las realidades de estos otros pueblos, imponiendo lógicas foráneas y justificando la intervención sobre la base de justificaciones éticas de superioridad antropológica. Esto queda más claro si se atiende al "mito moderno" del que habla Dussel en su texto *Europa, modernidad y Eurocentrismo*, veamos:

> 1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior -lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica- (…) 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral (…) 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa -es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la "falacia desarrollista"- (…) 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización -la guerra justa colonial- (…) 5) Esta dominación produce víctimas -de muy variadas maneras-, violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador -el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera- (…) 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una "culpa" -el oponerse al proceso civilizador- que permite a la "Modernidad" presentarse no sólo como inocente sino como "emancipadora" de esa "culpa" de sus propias víctimas (…) 7) Por último, y por el carácter "civilizatorio" de la "Modernidad", se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios -los costos- de la "modernización" de los otros pueblos

> “atrasados” –inmaduros-, de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera (Dussel, 1995, pág. 49)

Dicho esto, es preciso desenmascarar el mito civilizatorio de la modernidad, dejando en evidencia que los europeos en absoluto son inocentes de negar la alteridad del otro y de imponer la razón ilustrada en las culturas foráneas. De manera que “se supera la razón emancipadora como “razón liberadora” cuando se descubre el “eurocentrismo” de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico” (Dussel, 1995, pág. 50). Así que, sí el mito de la modernidad separa la civilización moderna de la barbarie de los pueblos no occidentales, obligando a los europeos a desarrollar, aun por medio de la violencia, el carácter primitivo de la alteridad, es preciso repensar este concepto de modernidad de cara a incluir a los latinoamericanos. De lo contrario, si se defiende este mito se parte de una negación de lo propio sobre la base de la imposición de lo foráneo.

Teniendo en cuenta lo anterior, el segundo concepto de modernidad del que habla Dussel plantea una ruptura tajante con respecto a la visión eurocéntrica, pues en lugar de situar el punto de referencia en el siglo XVIII con fenómenos como la revolución francesa o la ilustración, afinca sus comienzos en el siglo XV con el descubrimiento de América. Pero el vuelco es radical, no se trata solamente de plantear un desplazamiento temporal, sino de repensar el fenómeno de la modernidad de tal forma que las culturas periféricas sean reconocidas como tal y no involucradas dentro de un concepto que no les pertenece. Así es que, afirmar que la modernidad se inaugura en 1492 supone reconocer que a partir de esta fecha Europa paso a constituirse en el centro del mundo, lo cual produce tres implicaciones: primero, que la idea inventada en el siglo XVIII –romanticismo- de que Europa siempre ha sido el centro del mundo debe ser deconstruida sobre la base de que solo hay historia mundial hasta el descubrimiento de América; segundo, que todas las demás culturas diferentes a la europea se constituyen en periferias a partir de este descubrimiento; y tercero, que la modernidad no se inaugura como una emancipación de la inmadurez, sino como la instauración de las formas de dominación (Dussel, 1995).

De este modo, Dussel al suponer que la modernidad se inaugura con el descubrimiento de América y no con la ilustración, establece que determinaciones como la subjetividad constitutiva, la propiedad privada y la libertad de contrato, son el resultado de la centralidad de Europa Latina, como determinación fundamental de la modernidad. En estos términos, siguiendo a Santiago Castro-Gómez, se puede decir que “la colonialidad y la modernidad no deben ser entendidas como fases sucesivas en el tiempo (la modernidad como superación de la modernidad) sino como fenómenos coexistentes y mutuamente

dependientes al interior del sistema capitalista mundial" (Castro-Gómez, 2009, pág. 130). Es así que, el colonialismo no puede ser considerado como un fenómeno puramente aditivo, sino que más bien debe ser considerado como un componente intrínseco de la modernidad. Como lo aduce Castro-Gómez "si hasta antes de 1492 predominaba una visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado, con la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa, esta visión orgánica empieza a quedar subalternizada" (Castro-Gómez, 2009, pág. 130). En otras palabras, el descubrimiento de América, sitúa a Europa en el centro del mundo y desplaza a las otras culturas hacia una periferia, imponiendo así su propia cultura sobre las culturas disímiles.

Pero al decir esto, es plausible pensar que el proyecto cartesiano está en conformidad con el colonialismo intrínseco de la modernidad, pues Descartes al perseguir un conocimiento claro y distinto excluirá todo aquello que le produce la más mínima duda: "Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; creo que nunca ha existido nada de lo que me representa la mendaz memoria; no tengo sentidos; el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar son quimeras" (Descartes, 1977, pág. 22). Ciertamente, como se muestra, la duda comienza con una falsacion de todo lo que hasta el momento había sido considerado como cierto, desde lo más evidente -en este caso los sentidos- hasta lo más complejo –en este caso las demostraciones; como se mostrará también en *Las Meditaciones*-. Pero, se puede decir que este proyecto sustenta el colonialismo intrínseco de la modernidad, si se le examina en función de la "*hybris* del punto cero" de la que habla Santiago Castro-Gómez:

> La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como dioses pero sin tener la capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y eso es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho la *hybris* es el gran pecado de occidente: pretender hacerse de un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista (Castro-Gomez, 2009, pág. 131).

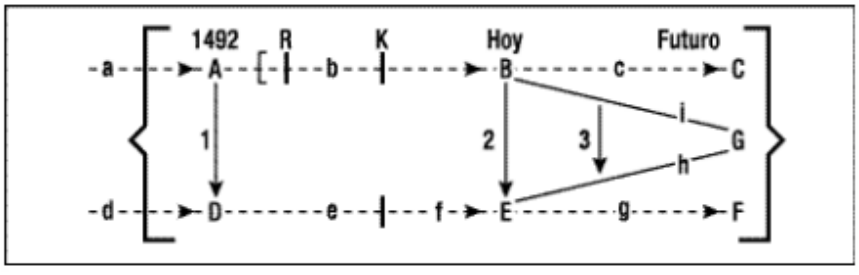
Esto quiere decir que, Descartes a través de la duda, no solo niega la certeza de los sentidos, sino que además afirma el cogito como única realidad indubitable, pues si se piensa algo es posible que los contenidos del pensar no sean ciertos, mientras que lo que no se puede dudar es que se está pensando (Descartes, 1977). En consecuencia, al afirmar esto, quedan claras las razones por las que Heidegger se refiere a la modernidad como "la época de la imagen del mundo", pues la realidad se reduce a la representación que el sujeto se hace del mundo (Heidegger, 1958). De manera que, este proyecto erige una forma de dominación en

la medida que instaura una sola forma cierta del conocer que desconoce la multiplicidad de la realidad. En otras palabras se convierte en una forma de totalitarismo del punto de vista científico sobre otros puntos de vista disimiles.

Pero, no se trata solamente de un proyecto *metaempirico* en términos epistemológicos, pues quizás esto es irrelevante en el contexto de este escrito, también es un proyecto *metacultural* en el que los conocimientos ancestrales y las culturas vernáculas se hallan excluidos. De manera que, "la hybris del punto cero" deja en evidencia el carácter colonialista de la modernidad, al intentar imponer el punto de vista europeo sobre los demás puntos de vista. En palabras de Santiago Castro-Gómez "sin el concurso de la ciencia moderna no habría sido posible la expansión colonial de Europa, porque ella no solo contribuyo a inaugurar la época de la imagen del mundo –como lo dijera Heidegger-, sino también a generar una determinada representación sobre los pobladores de las colonias como parte de esa imagen" (Castro-Gómez, 2009, pág. 132). Y fue precisamente este discurso el que permitió que la cultura europea se erogara los atributos de superioridad, de cara a legitimar la tarea de civilizar a los pueblos barbaros.

En este sentido, de acuerdo con lo dicho hasta acá es posible identificar dos paradigmas de modernidad: uno eurocentrico, desconocedor de las otras culturas y afincado en fenómenos intraeuropeos como la ilustración, que tiene sus comienzos en el siglo XVIII; y uno mundial de "modernidad-alteridad", en el que se busca el reconocimiento de los pueblos históricamente excluidos y situados en la periferia, afincado en el descubrimiento de América y que tiene sus comienzos en el siglo XV.

Grafica 1. Dos paradigmas de modernidad



Fuente: Dussel, Enrique. *Europa, modernidad y eurocentrismo*.

El primer paradigma es explicado por Dussel a través de una sencilla ecuación: R→K→B→C, entendiendo que R se refiere a fenómenos como el mercantilismo, el renacimiento y la reforma; K alude al capitalismo industrial; B se refiere al presente

europeo moderno; y C concierne al proyecto de realización habermasiana de la modernidad (Dussel, 1995). Pues bien, este esquema no hace otra cosa que espacializar la concepción eurocentrica de la modernidad dejando en evidencia que este proyecto excluye de forma clara a América, pues de ninguna manera se contempla una inclusión de los pueblos periféricos. El proyecto eurocentrico puede ser visto como un modelo autoreferente, incluso en la perspectiva de Habermas, pues lo que deja en evidencia Dussel es que aunque el filosofo alemán pretende complementar la modernidad al retroalimentar los mundos de la vida a través de la racionalidad comunicativa, claramente este proyecto deja al margen los desarrollos alternativos de los pueblos excluidos[2].

En cuanto al segundo paradigma Dussel propone la siguiente ecuación: A/D→B/E→G, entendiendo que A se refiere a Europa en el momento del descubrimiento y D se refiere a la invasión del continente americano. En estos términos a diferencia del paradigma anterior no solo el mito fundacional se desplaza del siglo XVIII al siglo XV, sino que además es claro que desde el punto de vista espacial la periferia logra ser incluida, aun cuando sea a través del reconocimiento de la dominación europea. En estos términos, la ecuación continua con la B que hace referencia al presente europeo moderno y la E que alude al presente periférico. Para Dussel la actualidad está marcada por una dominación Europea sobre las demás culturas (flecha No. 2 que marca uno de los tipos históricos de dominación), de tal forma que nuestra actualidad es moderna en la medida que estamos dominados por una cultura foránea. En este sentido, la ecuación de este paradigma concluye con la letra G que hace referencia al proyecto mundial de liberación, con el que se invita a la *transmodernidad* (Dussel, 1995). Un proyecto que en última instancia busca que los pueblos históricamente oprimidos sean identificados como víctimas del proyecto colonizador de la modernidad que al identificarlos como barbaros los descalifico, imponiéndoles patrones culturales ajenos a su cultura. En estos términos, de lo que se trata con el proyecto mundial de liberación es de procurar una realización de la alteridad negada.

Momentos del pensamiento político latinoamericano

Dejando a un lado, el paradigma de la modernidad eurocentrica y fijando la atención en el proyecto de una *transmodernidad*, es claro que el acercamiento a los escritos periodísticos de Antonio Nariño no tiene como horizonte traslapar el pensamiento político continental al contexto latinoamericano. En otras palabras, no se trata de perpetrar la dominación europea

[2] Para Habermas la modernidad es un proyecto incompleto en tanto que a su juicio se constituye sobre la base de la imposición de la racionalidad instrumental sobre los mundos de la vida. De manera que, el proyecto que propone parte de la necesidad de complementar la modernidad, buscando que la racionalidad instrumental sea complementada con la racionalidad comunicativa (Cortés, 1996).

sobre los espacios periféricos, sino precisamente lo contrario, es decir, la confrontación de las formas de dominación. En este sentido, cuando se dice que la modernidad se inaugura con el descubrimiento de América, lo que se está sosteniendo es que Europa al convertirse en el centro del mundo inaugura un sistema mundial de dominación en el que los latinoamericanos se encuentran subordinados a la metrópoli. Esto queda claro si se atiende a la Grafica 1 en donde los dos primeros momentos de la ecuación de la "modernidad alteridad" (A/D y B/E) se hayan mediados a través de relaciones de dominación del centro hacia la periferia (flechas 1 y 2 respectivamente).

Lo cierto es que el proyecto de una transmodernidad es posible articularlo al proyecto de una filosofía política de la liberación, teniendo en cuenta que Dussel en el último capítulo de su libro *Política de la liberación, historia mundial y crítica (2007)* sostiene que:

> En el fondo estamos contra el colonialismo teórico de la filosofía política tal como se practica en América Latina (y también en España y Portugal), por lo que abogamos por tomar en serio el "giro descolonizador" en el que está empeñada desde hace decenios la filosofía de la liberación, insistiendo en la necesidad de partir de nuevas bases en nuestra reflexión, que no pueden ser meramente imitativas o de comentadores autorizados de la filosofía política europeo-norteamericana, que necesariamente es muy diferente en la práctica, en la institucionalización y en la percepción de los principios de la política practicada en América Latina (Dussel, 2007, pág. 554).

En estos términos, Dussel invita a emprender un giro descolonizador en la filosofía política de tal forma que sean abandonadas las cadenas del poder y del saber, y sean producidos nuevos conocimientos sobre la realidad latinoamericana. De manera que, lo que se busca es que la filosofía política se vuelque sobre su propia realidad, dejando a un lado las mediaciones de la filosofía continental. Pero, al decir esto, parece tangencial el proyecto de este escrito pues la emancipación parece estar puesta en los filósofos del presente –y del futuro- y no en los constructos del pasado. Se debe anotar que el propósito que aquí se persigue es de suma importancia dentro del proyecto de una filosofía política de la liberación, pues al situar la modernidad en el descubrimiento de América, no solo se afirma que Europa entra a dominar los contextos periféricos, sino que además se sostiene que la *transmodernidad* se inaugura con todos aquellos pensadores que desde la subalternidad se levantan frente a cualquier forma de dominación. Algo muy característico, sin duda, de Antonio Nariño.

De este modo, es preciso pensar que en el mismo momento en que se instauro la dominación de Europa sobre América Latina, se comenzó a interpelar esa dominación por parte de indígenas y criollos que inconformes con la explotación europea tuvieron en el

horizonte un proyecto emancipatorio. Ciertamente, el primer proyecto de liberación obtendrá sus resultados en la independencia, aunque no por eso se puede decir que la conciencia de manumisión solo se produjo hasta el siglo XIX, pues, según lo muestra Enrique Dussel no solo hay personajes que confrontan esta dominación antes de la independencia, sino que hay otros que continúan con esta pugna incluso después de las conflagraciones decimonónicas.

Es así que resulta pertinente hablar de los diferentes momentos de la filosofía política latinoamericana, pues el paradigma de modernidad alteridad aun cuando supone un discurso emancipatorio desde 1492, es ingenuo pensar que este discurso siempre ha sido el mismo y que por ende siempre ha tenido el mismo verdugo. Por esta razón, Dussel en su texto *Política de la liberación, historia mundial y crítica* propone tres periodos de la filosofía política latinoamericana, a saber: un primer periodo, en el que se da una crítica a la conquista, producto de la colonialidad racista y sexista, que en palabras del filosofo argentino "determinara toda la cultura latinoamericana posterior, aun la criolla (blanca o mestiza), que ya no podrá ser meramente parte de la cultura occidental" (Dussel, 2007, pág. 401) y que por ende distinguirá a la modernidad europea de esta modernidad colonial; un segundo periodo, en el que se produce un discurso en contra del yugo continental y en favor de la independencia, en donde los criollos asumen el papel preponderante en los procesos de manumisión y de resistencia. Sin lugar a dudas, "la producción teórica y las practicas emancipatorias desde el comienzo del siglo XIX para liberarse de la dominación metropolitana (…) constituirán una política de la emancipación o liberación explicita que debe tenerse muy en cuenta en una filosofía política universal y particularmente regional" (Dussel, 2007, pág. 401); y un tercer periodo, en el que el discurso ya no irá necesariamente orientado hacia las potencias colonizadoras, sino que se dirigirá hacia el estado postcolonial.

Quizás este ultimo momento de una política de la liberación resulta ambiguo y general pues agrupa en una sola unidad fenómenos tan disimiles como la revolución cubana y el corralito en Argentina. Ciertamente el estado poscolonial y el capitalismo son aspectos comunes, pero no se puede pensar que el discurso y las pugnas en contra de la dominación son las mismas en estos dos momentos. Todo intento esquematizador termina produciendo siempre efectos reduccionistas sobre los hechos, de manera que Dussel al pretender agrupar los discursos en contra de la dominación termino por subsumir realidades difíciles de asimilar. Empero, a pesar del reduccionismo, la separación de las etapas de una política de la liberación en un periodo que comienza en 1492, un periodo que comienza en 1808 y un periodo que comienza en 1959 es en sí mismo interesante porque logra otorgarle a la filosofía política latinoamericana una coherencia difícil de asimilar. Quizás el mismo

Dussel es conciente de ello cuando plantea los cinco momentos del pensamiento político, a saber: 1. La recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias (1681); 2. El pensamiento político colonial ante la irrupción de la modernidad madura (1750); 3. El pensamiento político de la primera emancipación (1808); 4. El pensamiento político ante la creación de las nuevas instituciones (1824); y 5. El nuevo fracaso del Estado postcolonial ante el imperialismo (1870) (Dussel, 2007). Aunque es juiciosa la revisión que hace el filosofo argentino, logrando agrupar varios de los pensadores políticos latinoamericanos, como se mostrara en el siguiente apartado, resulta difícil vincular a Antonio Nariño en cualquiera de estos periodos, aun cuando se puede decir que el prócer puede hacerse participe del proyecto de una filosofía política de la liberación, en tanto que emprendió una lucha descarnada frente a todas las formas de dominación arbitrarias e ilegitimas.

Prolegómenos a una filosofía política de la liberación

De acuerdo con Carmen Bohórquez "no podemos seguir repitiendo que la independencia es un simple efecto causado por doctrinas ilustradas francesas en Europa" (Bohórquez, 2009, pág. 162). De manera que, atendiendo al propósito de este escrito, aun cuando Antonio Nariño tradujo los *Derechos del hombre y del ciudadano* –producto de la revolución de 1789- y fue un ferviente lector de corrientes continentales como el utilitarismo, no por ello se desprende que las ideas de este magnífico personaje son una traslapación acrítica de constructos foráneos. En este sentido, teniendo en cuenta que el pensamiento independentista bebe de otras historias y otros personajes, es posible decir que es un proceso autónomo, construido sobre la base de unas condiciones históricas y geográficas determinadas.

Sin embargo, a pesar de que se comparte con Carmen Bohórquez la especificidad de los procesos independentistas, en este escrito no se seguirá la consecuencia que ella propone. A juicio de la autora lo particular del pensamiento de este momento histórico es que las elites criollas tomaron una conciencia sobre la recuperación de la soberanía en las diferentes regiones (Bohórquez, 2009). Algo que es compartido por Dussel en su texto *La política de la liberación, historia mundial y critica* cuando afirma que entre el año 1808 y el año 1824 la característica esencial del pensamiento latinoamericano es que se vuelca sobre el asunto de la soberanía (Dussel, 2007). En este sentido, aun cuando se comparte con Bohórquez y Dussel la consecuencia de este pensamiento independentista-independiente, no se profundizara sobre el asunto de la soberanía en Antonio Nariño sino que más bien se atenderá al modo como el prócer confronto desde el periodismo el poder arbitrario del Estado.

Dicho esto, es preciso aclarar que solo se atenderá al periódico *La Bagatela*, pues a pesar de que *El Insurgente* y *Los Toros de Fucha* evidencian también una confrontación del régimen, el más consistente y duradero de los proyectos periodísticos del prócer es este semanario, que en palabras del mismo Antonio Nariño atiende a este nombre debido a que:

> (…) no nos prevé de voces técnicas para engañar al público; pero en recompensa tiene la gran ventaja de que los críticos no pueden exercer su zaña contra él; porque mientras mas se empeñen en querer hacer creer que lo que contiene son bagatelas, mas ayudan á llenar su título, y más lo elogian (Nariño, 1811a)

Esta cita es extraída del primer volumen del periódico y deja en evidencia el lenguaje sarcástico de Nariño. No se trata de un nombre eufemístico o vindicativo, sino de un nombre de poca monta, con pobres pretensiones y sin ninguna relevancia. Pero al darle al semanario una nomenclatura banal lo que se busca es confrontar el rechazo, pues de seguro los críticos descalificaran las líneas que allí se escriben, y se provocara una paradoja: Algo que no tiene importancia, si se dice que no tiene importancia, parece cobrar importancia.

En la tercera edición de *La Bagatela* cobra relevancia una analogía que plantea Nariño entre la religión y el patriotismo, llegando a sostener un planteamiento muy similar al de la "religión civil" de Rousseau:

> Si la Patria padece, la religión quiere que padezcamos con ella. Si la patria llóra, la religión quiere que mezclemos con ella nuestras lagrimas. Si la patria es invadida, la religión nos quiere á todos soldados. Si la patria padece, la religión quiere que todos nos sepultemos en sus ruinas, y nos envolvamos entre sus escombros. ¡Tan unidas están en esta parte la religión y la Naturaleza! ¡Tan cierto es que no puede ser verdadero cristiano el que no es buen patriota! (Nariño, 1811b).

Nariño deja en evidencia que el patriotismo puede ser asociado a la creencia religiosa, en la medida que el sentimiento de pertenencia a la nación es asimilable al comportamiento fervoroso de los cristianos. Para Rousseau la idea de una religión civil busca reconciliar la comunidad religiosa con la comunidad política, de tal forma que el amor a la patria no se establece como un producto del engaño a los ciudadanos o de la separación de la tierra propugnada por el cristianismo, sino como el resultado de las ventajas de la religión y el Estado (Rousseau, 2008). En este sentido, es posible afirmar que el prócer al asimilar el sentimiento patriótico con el sentimiento religioso, lo que está buscando explicar es el comportamiento de todos aquellos individuos que en defensa de la causa de la independencia llegan incluso a entregar su vida. Pero ciertamente no se queda allí y es difícil no creer que dentro de sus lecturas estuvo *El Contrato Social*, pues definitivamente en este aspecto hay una clara cercanía entre el pensador ginebrino y el pensador

santafereño. Empero, se debe aclarar que aun cuando hay una cercanía entre los dos autores, el contexto es diferente y la asimilación del pensamiento de Rousseau en las palabras de Nariño es diferente, pues este ultimo agrega que "(…) parece que lo que hemos querido conquistar no es la libertad, sino el mando; no se habla del derecho á la libertad, sino del derecho á la soberanía (Nariño, 1811b). Según esto, la religión civil no es otra cosa que el amor exacerbado por la patria, desde la que los criollos van a asumir la conciencia de la soberanía, disputándole el dominio sobre América a los españoles. De manera que, aun cuando Nariño lee al pensador genovés, sus palabras adquieren coherencia en un contexto diferente: el contexto de la independencia en donde va ha haber un tránsito en la concepción de la soberanía.

En estos términos, teniendo en cuenta que la religión civil implica una conquista del derecho a la soberanía. Es preciso atender al modo como Nariño se refiere a los Españoles, pues de acuerdo con esto es previsible pensar que el prócer manifiesta un total rechazo frente a los conquistadores por usurpadores de la soberanía. Al respecto se anota en el *Suplemento a la Bagatela No. 4* que:

> (…) yo no se que puedan ser mejores amigos los que una vez han reñido y se han descubierto sus defectos, que los que siempre han vivido en paz y buena inteligencia. Y si antes de haber reñido nos tocaba la ley del embudo ¿ahora qual nos tocará? Que la España, si Dios le dá vida, reconozca de buena fe nuestra INDEPENDENCIA, y entonces si seremos verdaderamente amigos: la amistad solo la puede haber entre hombres libres, y jamás entre los amos y los esclavos (Nariño, 1811c).

Lo que se evidencia en esta nota es que Nariño responde de manera pesimista a quienes creen que es posible entablar una amistad con los españoles. Según sostiene no tiene sentido entablar una amistad cuando una de las partes sigue pensando en una lógica patronal (por seguir el sentido de la relación de poder entre amo y esclavo de la que habla Aristóteles en *La Política*), pues definitivamente resulta una relación desigual en la que difícilmente es sostenible una amistad. No se debe olvidar que a su juicio la amistad se da entre hombres libres y ciertamente esto no es lo que quieren los conquistadores. Pero al decir esto no se está afirmando implícitamente que el gobierno post-independentista sea precisamente el gobierno ideal, pues como el mismo lo agrega:

> Esto fue pasar de un extremo á otro; nada hemos adelantado, hemos mudado de Amos, pero no de condición. Las mismas leyes; el mismo gobierno con algunas apariencias de libertad, pero en realidad con los mismos vicios: (1) los mismos obstáculos y arbitrariedades en la administración de justicia; las mismas trabas en el comercio; las mismas dificultades en los recursos; los mismos títulos, dignidades, preeminencias y quixotismo en los que mandan; y

> en una palabra, conquistamos nuestra libertad para volver á ser lo que antes éramos (Nariño, 1811d).

Es en este sentido, entonces, que se puede decir que Nariño asume una conciencia moderna en el sentido de una lucha en contra de la dominación, pues no solo es claro el rechazo que se hace de la dominación continental al estar en desacuerdo con la amistad no sincera de los españoles, sino que además es posible aducir que el prócer lucha en contra de todas las formas arbitrarias de dominación. A su juicio el hecho de que se hubiera cambiado de gobierno no dice nada de los cambios en la forma de gobernar pues lo único que se dio fue un cambio de amos. En estos términos, el proyecto de una filosofía política de la liberación se rastrea en la obra de Nariño al encontrar que este personaje, no solo fue consciente de la dominación, sino que además fue un fiel defensor de la libertad. Algo que se evidencia de manera elocuente en *La Bagatela Extraordinaria No. 11* donde se afirma que:

> ¿En qué fundamos las esperanzas de conservar nuestra libertad? Por fuera se aumentan los peligros, y por dentro la desconfianza y la inacción. La patria no se salva con palabras, ni con alegar la justicia de nuestra causa. ¡La hemos emprendido, la creemos justa y necesaria! Pues á ello: vencer ó morir, y contestar los argumentos con las bayonetas. ¿Habrá todavía almas tan crédulas que piensan escapar del cuchillo si volvemos a ser subyugados? Que no se engañen: somos insurgentes, rebeldes, traidores; y á los traidores, á los insurgentes y rebeldes se les castiga como á tales. Desengáñense los hipócritas que nos rodean: caerán sin misericordia baxo la espada de la venganza, porque nuestros conquistadores no vendrán a disputar con palabras con nosotros, sino que segarán las dos hierbas sin detenerse á examinar y apartar la buena de la mala: moriran todos, y el que sobrevive, solo conservará su miserable existencia para llorar al padre, al hermano, al hijo ó al marido (Nariño, 1811e).

En este apartado Nariño deja en evidencia de manera vehemente su total rechazo a la reconquista española. No se puede dejar que bajo ninguna circunstancias los españoles vuelvan a retomar el poder, porque de hacerlo es claro que todos aquellos que se levantaron y lograron desterrarlos van a ver las consecuencias de la traición. Es así que, retomando el epígrafe de este escrito se puede pensar que todos y cada uno de los que promovieron la independencia son insurgentes y a juicio del prócer resulta ingenuo pensar que es posible mantener unas relaciones armoniosas con una alteridad que de manera manifiesta quería retomar el poder. Bajo estas circunstancias, el grito de Nariño es por la libertad; una libertad ganada por medio de la lucha y a través de las armas, no una libertad pasiva y simulada a través del discurso.

Conclusión

Por lo dicho a lo largo de este escrito se puede concluir diciendo que Antonio Nariño fue un fiel defensor de la libertad. De manera tal que a su juicio la esencia de los post-independentistas se enmarca en la insurgencia, pues todos aquellos que participaron en la conflagración se constituyeron en enemigos, rebeldes y traidores de la corona española. Es así que llevando al extremo su legado, se puede decir que incluso todos aquellos que bebemos de esta historia somos en algún sentido insurgentes por ser herederos de la emancipación de un orden pre-existente. Bajo este supuesto, es presumible pensar que el proyecto de Nariño se enmarca en la insurgencia en contra de cualquier forma de poder arbitraria, sin importar que sea una monarquía o una república.

De este modo, siguiendo a Dussel se puede sostener que aunque Nariño fue un asiduo lector de autores como Rousseau y Bentham, no por ello se le puede acusar de ilustrado, en el sentido de que sus ideas sirvieron de base para promover la implantación de las ideas modernas en nuestro país, o en otras palabras, para promover la colonización del saber que se extiende hasta nuestros días. Por el contrario, lo que se puede sostener es que Nariño representa uno de los engranajes del proyecto de una filosofía política de la liberación, en tanto que sus ideas en defensa de la libertad y su pugna en contra de todas las formas de dominación, resultan consistentes en el supuesto de una modernidad-alteridad constituida sobre la base de la dominación de Europa sobre América.

En este sentido, aunque Nariño puede ser enmarcado dentro del periodo del pensamiento latinoamericano que se orienta hacia la liberación de la dominación metropolitana, es preciso agregar que sus pugnas no se dieron solamente en contra de los españoles, sino en contra de todas las formas de dominación arbitrarias. *La Bagatela* es una clara confrontación al gobierno de Jorge Tadeo Lozano y *El Insurgente* y *Los Toros de Fucha* no hacen otra cosa que confrontar el gobierno de Santander. De manera que, aunque se confronta la dominación metropolitana también se confrontan otras formas de dominación, razón por la cual su pensamiento también puede ser enmarcado dentro del periodo de la confrontación del estado postcolonial. Así las cosas, el presente escrito invita a repensar la historia de la modernidad desde la perspectiva del proyecto mundial de liberación, de tal forma que sea posible encontrar desde una concepción genealógica pensadores anteriores a Nariño y pensadores posteriores que nos permitan encontrar la pugna en contra de la dominación continental instaurada en 1492. Pero este proyecto no se debe quedar allí y debe aventurarse en la actualidad a realizar la alteridad negada, sobre la base de los aprendizajes de la historia.

Bibliografía

Bohórquez, C. (2009). Filosofía de la independencia. *El pensamiento filosofico latinoamericano, del Caribe y Latino*. Mexico D.F.: Siglo xxi editores.

Castro-Gomez, S. (2009). La ilustración del siglo XVIII. *El pensamiento filosofico latinoamericano, del Caribe y Latino*. Mexico D.F.: Siglo xxi editores.

Cortés, F. (1996, Junio 9). El liberalismo y la democracia deliberativa de Habermas. *El Colombiano*, págs. 13-15. Medellin.

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.

Dussel, E. (1993). Eurocentrism and modernity. *The Postmodernism Debate in Latin America, 20*(3), 65-76.

Dussel, E. (1995). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista Ciclos en la Historia, la Economia y la Sociedad, Clacso*.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.

Garcia Canclini, N. G. (2001). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Heidegger, M. (1958). *La época de la imagen del mundo*. Santiago de Chile: Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile.

Kant, I. (2004). *¿Qué es la ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial.

Miramon, A. (1973). Introducción. *Los Toros de Fucha*. Bogotá: Kelly.

Nariño, A. (1811a, Julio 14). La Bagatela Núm. 1.

Nariño, A. (1811b, Agosto 4). La Bagatela Núm. 4.

Nariño, A. (1811c, Agosto 4). Suplemento a la Bagatela No. 4.

Nariño, A. (1811d, Agosto 11). La Bagatela Núm. 5.

Nariño, A. (1811e, Septiembre 19). Bagatela Extraordinaria Núm. 11.

Nariño, A. (1823). Tercera corrida. *Los Toros de Fucha*.

Restrepo, C. (1960). *Nariño periodista* (Vol. XX). Bogotá: Kelly.

Rousseau, J.-jacques. (2008). *El contrato social*. Valladolid: Editorial MAXTOR.