MEDIO SIGLO DE FILOSOFÍA MODERNA EN Colombia
Reflexiones de un participante

Guillermo Hoyos Vázquez*

"Somos en nuestro filosofar funcionarios de la humanidad"
(Edmund Husserl, 1935).
"No el filósofo, sino los ciudadanos deben tener la última palabra"
(Jurgen Habermas, 1997).

INTRODUCCIÓN

El 20 de marzo de 1946 se crea el Instituto de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional de Colombia, hecho que ha sido señalado como el inicio de la filosofía moderna en Colombia. Para su fundador, Rafael Carrillo (1907-1996), como lo destacó en su discurso inaugural, se trató "de un acto casi definitivo en la vida de la nación", ya que por medio del Instituto, "más que a través de ninguna otra institución, la universidad podrá en adelante proyectarse sobre la vida nacional".[1]

En septiembre del año pasado, por iniciativa de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF- se celebró en Cáceres y Madrid el I Congreso Iberoamericano de Filosofía, "Un encuentro de mil filósofos"[2], en el que la filosofía iberoamericana quería preguntarse por primera vez, reconociéndose como comunidad de lenguaje, por el sentido de su identidad y por sus tareas ante el cambio de siglo. Allí 47 colombianos presentaron sus trabajos, como importante manifestación de lo que se está haciendo en filosofía en Colombia. Ya en julio de 1994 se había reunido en Bogotá el XIII Congreso Interamericano de Filosofía bajo la convocatoria: el trabajo filosófico de hoy en el Continente[3]. Fue la mejor oportunidad para socializar nuestro trabajo, expuesto en 43 ponencias, entre los colegas de la región.

Mis reflexiones se centrarán en el desarrollo de la filosofía en Colombia en este medio siglo. Coincido con quienes estiman "que algo nuevo surge a partir de la década de 1940 con la aparición en nuestro medio del cultivo universitario de la filosofía y de cierta producción filosófica", lo que nos permite hablar de una especie de "ruptura", que no debe ser entendida "únicamente como cambio de doctrina, como una renovación en los temas de interés filosófico, sino fundamentalmente como un cambio de actitud"[4]. Quisiera destacar desde un principio que aquel sentido de filosofía práctica con respecto a la vida de la Nación, que definió los inicios de la filosofía moderna en Colombia, ha sido una preocupación recurrente, necesariamente nunca satisfecha, y hoy más que nunca pertinente. No es casual que al celebrar el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional en agosto de 1996 cincuenta años de actividad, convocara un Coloquio Internacional sobre "Filosofía y Sociedad Civil". Quiero por ello privilegiar en mi reflexión esta perspectiva de la razón práctica[5], lo que naturalmente no significa que otros temas de análisis no sean relevantes.

---

* Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Agradezco la colaboración de Rubén Sierra Mejía, Germán Vargas, Adriana Urrea, Germán Marquínez y Leonardo Tovar. Me excuso por no poderlo hacer con todos los "participantes" en esta historia.
El autor agradece la colaboración de Rubén Sierra Mejía, Germán Vargas, Adriana Urrea, Germán Marquínez y Leonardo Tovar. Se excusa por no poderlo hacer con todos los "participantes" en esta historia.

[1] Numas Armando Gil, Rafael Carrillo. Pionero de la filosofía moderna en Colombia, Barranquilla, Universidad del Atlántico, 1997, págs. 73 y 81.

[2] Así titulaba ABC Cultural (No 355) "La avalancha del pensamiento" que significaba el Congreso, Madrid, 17 de septiembre de 1998, págs. 14-22.

[3] Carlos B. Gutiérrez (Editor), El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, Editorial ABC, 1995.

[4] Rubén Sierra Mejía en su "Prólogo" a la compilación: La filosofía en Colombia, (Siglo XX), Bogotá, Procultura, 1985, pág. 9.

[5] Asumiendo una insinuación de Victoria Camps en su Presentación del Tomo 2 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía," Concepciones de la ética, Madrid, Trotta, 1992, pág. 19, caracterizaba "La ética como filosofía primera" en mi presentación del Congreso de Cáceres y Madrid (ABC, op. cit, pág. 19)

LA FILOSOFÍA MODERNA EN COLOMBIA: UNA HISTORIA BIEN CONTADA.

Al señalar la fundación del Instituto de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional como inicio de la filosofía moderna en Colombia, optamos por una periodización, que como todas tiene sus riesgos, pero que parece en este caso ser la más plausible. Como lo destaca Rubén Sierra en su magnífico estudio "Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX"[6], tres obras muy relacionadas con el ambiente que da origen al Instituto, "inauguran la filosofía moderna". Se trata de *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico* (1942) de Luis Eduardo Nieto Arteta (1913-1956), *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho* (1947) de Rafael Carrillo y *Nueva imagen del hombre y de la cultura* (1948) de Danilo Cruz Vélez. Es poco lo que tendríamos que añadir a la historia de la filosofía desde la fundación del Instituto, como la ha contado Sierra y como la complementó diez años más tarde en "Un decenio de producción filosófica: 1977-1987"[7].

Tomando como eje ese momento, podemos decir que hacia adelante tres generaciones de filósofos (los fundadores; quienes vinimos luego; y los que de una u otra forma se iniciaron en la filosofía con los fundadores y con nosotros, y ahora, después de una formación adecuada, nos suceden),han contribuido a la normalización de la filosofía en Colombia para el cambio de siglo. Antes de centrar nuestra atención sobre esta época, se hacen necesarias algunas consideraciones sobre la presencia de la filosofía en Colombia en los siglos anteriores.

Quienes se han ocupado de la filosofía en la Colonia son conscientes de que "esa historia no se ha hecho"[8]; coinciden también en que hay fuentes primarias suficientes para el estudio de este período, sin duda -y justificadamente-, más investigado desde la perspectiva de la así llamada "historia de las ideas", que desde un punto de vista estrictamente filosófico. Claro está que acentuar la perspectiva filosófica no impide establecer las relaciones culturales que permitan comprender los procesos sociales. Para que esto sea posible hay que volver a aquellas fuentes, naturalmente en latín, para rescatar, como lo propone Fabio Ramírez, los catálogos de las bibliotecas coloniales, recordar las biografías y bibliografías de los catedráticos de filosofía, esclarecer la catalogación y descripción crítica de los manuscritos, editar las disputas y actos públicos y, con la ayuda de todo esto, realizar estudios monográficos de la época[9].

Este trabajo de investigación ha comenzado, evitando así el recurso a la "historia deductiva", de la que nos advierte el mismo Ramírez: "si en España o en las escuelas católicas de filosofía en esos siglos hubo tal o cual clase de filosofía, aquí también tuvo que ser así"[10]. El trabajo que ha partido del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santo Tomás, en estrecha relación con la Editorial El Búho de Bogotá, ha sido significativo en este empeño, como puede verse por esta nota bibliográfica: Germán Marquínez en "*La filosofía en el Nuevo Reino de Granada*" (págs. 141-174)[11] en el colectivo que dirige él mismo con el especialista mexicano Mauricio Beuchot, *La filosofía en la América colonial* (Siglos XVI, XVII y XVIII), Bogotá, El Búho, 1996, abre horizontes para una investigación específica desde la perspectiva filosófica. Sobra destacar las posibilidades comparativas, especialmente ricas dado el origen común, que ofrece la obra colectiva. En el caso colombiano, Marquínez subdivide su análisis en:

a) La época de la Conquista, en la que se interesa sobre todo por "el eco que aquí tuvo el pensamiento de Vitoria y Las Casas" (pág. 142), fecundo con respecto a los derechos humanos, ejemplificado en Juan del Valle (m.1561).

---

[6] Revista ECO, No 194, Bogotá, Buchholz, diciembre de 197.7, págs. 113-145.
[7] En Boletín Cultural y Bibliográfico, Vol. XXV, N° 15, Bogotá, 1988, págs. 51-57.
[8] Fabio Ramírez, "La filosofía en la Colonia" en IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Tendencias actuales de la filosofía en Colombia, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1988, pág. 59.
[9] Ibíd., p. 64.
[10] Ibíd., p. 60.
[11] Véase también *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*, Bogotá, El Buho, 1988, trabajo colectivo que recoge la información básica disponible en fuentes y literatura secundaria, sobre todo desde el punto de vista del historiador de las Ideas.

b) El orden colonial cerrado, en el que "la inquisición desempeñó un papel esencial como instrumento de implantación de la contrarreforma, contribuyendo al progresivo angostamiento del horizonte político y cultural" (pág. 145). Es el período en el que, además de la polémica acerca de los indígenas, se presenta la relativa a los negros, de la que Alonso de Sandoval (1576-1652) es un iniciador con su *De instauranda Aethiopum salute*. Sólo con el surgimiento de las universidades en el siglo XVIII se presenta el desarrollo de la filosofía colonial, entre cuyos principales representantes menciona Marquínez a los jesuitas Denis Mesland (1615-1672), conocido de Descartes, y a Juan Martínez de Ripalda (1641-1707), de cuya obra "*De usu et abusu doctrinae Divi Thomae*" se ha ocupado recientemente[12] traduciendo lo más fundamental para comprender su pensamiento.

c) Novatores e ilustrados, entre los que destaca la obra de un anónimo jesuita *Physica specialis et curiosa* (1755)[13], a José Celestino Mutis (1732-1808)[14], a José Domingo Duquesne (1747-1822), autor de la *Historia de un congreso filosófico tenido en el Parnaso por lo tocante al imperio de Aristóteles* (1791), burla de las filosofías contrarias a la Ilustración[15], y a José Félix de Restrepo (1760-1832), maestro de maestros, a quien los ilustrados del Nuevo Reino deben mucho. Con esto ya Marquínez llega a la Independencia, de la cual nos ocuparemos luego.

Lo anterior permite afirmar que la investigación sobre la filosofía en la Colonia, sí puede clarificar que no es lo mismo que no haya habido filosofía a que su historia no se haya escrito, y que esto influye en el desarrollo posterior de la filosofía en Colombia.[16] Más allá de la investigación acerca de la filosofía que efectivamente se hacía y de su posible aporte a la así llamada Segunda Escolástica española, siguen vigentes temas fundamentales de nuestra cultura, preparatorios para nuestra constitución como Estado de derecho, que la filosofía de esa época debería ayudar a ilustrar, como son, entre otros, el de la condición de los indios y de los negros, el del sistema educativo y el advenimiento de la ciencia moderna, y en general el de la así llamada ilustración neogranadina.

Para la filosofía en el siglo XIX contamos con la obra pionera, punto de referencia obligado de quienes se ocupan del tema, escrita por Jaime Jaramillo Uribe en Hamburgo en 1956, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, quien ya desde el prefacio nos indica que en ella busca una "comprensión interpretativa de la obra de los más conspicuos escritores colombianos del siglo pasado que se ocuparon en filosofía y política y buscaron soluciones al problema de la orientación espiritual del país". Allí mismo caracteriza Jaramillo el método y el objetivo de su investigación, que no consiste en "una historia erudita de lo que se escribió en Colombia durante el siglo pasado sobre la orientación de la cultura, sobre el Estado o sobre filosofía", sino precisamente en comprender el pensamiento de quienes en su tiempo tuvieron "considerable influjo sobre la opinión de sus conciudadanos y que en alguna medida han continuado teniéndolo".[17]

Al iniciar su estudio Jaramillo enfatiza que "la historia del pensamiento político occidental ha girado en los dos últimos siglos alrededor de la concepción liberal del Estado", y añade que en "el caso de Colombia -y en general de los países hispanoamericanos- su importancia es todavía mayor, puesto que... la concepción liberal del Estado fue tan dominante en el siglo XIX, que casi podríamos decir que fue la única existente, ya que algunas de sus ideas constituyeron parte muy importante del pensamiento político aun

---

[12] Germán Marquínez Argote, Los principios de la intelección humana del M. Javeriano Juan Martínez de Ripalda, Bogotá, CEJA, 1998.

[13] Edición bilingüe de Pedro Nel Ramírez, Nueva filosofía natural. *Physica specialis et curiosa*, Bogotá, USTA, 1988. Entre las fuentes señaladas por Marquínez hay que destacar además a Fray Jacinto Antonio dé Buenaventura, O.P, *Tractatus de actibus humanis*. Tratado de los actos humanos, (1759) (edición bilingüe), Bogotá, USTA, 1984; y las traducciones de apartes de varios manuscritos coloniales de Juan David García Bacca, *Antología del pensamiento filosófico en Colombia*, (1647- 1761), Bogotá, Presidencia de la República, 1955.

[14] Véase Guillermo Hernández de Alba, *Pensamiento científico y filosófico de José Celestino Mutis*, Bogotá, Fondo Cultural Cafetero, 1982 (Prólogo de Gonzalo Hernández de Alba); Luis Carlos Arboleda, "Matemáticas, cultura y sociedad en Colombia" en Historia Social de la Ciencia en Colombia, tomo II, Bogotá, Colciencias, 1993, págs. 15-172.

[15] En Teresa Hougthon, *La ilustración en Colombia*, Bogotá, USTA, 1990.

[16] Se cuenta con dos bibliografías: Rafael Pinzón Garzón, La filosofía en Colombia. *Bibliografía de los siglos XVI, XVII y XVIII*, Bogotá, USTA, 1967; y Daniel Herrera Restrepo, *La filosofía en Colombia, Bibliografía 1627- 1973*, Cali, Univalle.

[17] El pensamiento colombiano en el siglo XIX, Bogotá, Temis, 1964, pág.IX.

de aquellos espíritus tradicionalistas que trataban de oponérsele".[18]

Se trata pues de la génesis y de la constitución misma de nuestro Estado de derecho democrático, tema que ha merecido estudios sustantivos de historiadores, politólogos, sociólogos y antropólogos, y que sigue siendo asignatura pendiente para la filosofía colombiana. Precisamente hoy, a partir de la que hemos llamado "bonanza" de la filosofía moral, política y del derecho, se presenta la oportunidad para volver a los orígenes de nuestra nacionalidad y corregir ética, democrática y jurídicamente las falencias de legitimidad, que ya desde entonces nos lanzaron a la violencia[19]. Al abordar filosóficamente este problema fundamental de nuestro desarrollo como país, se pueden aclarar, entre otros asuntos, los relacionados con el origen ibérico o ilustrado de las ideas emancipatorias y sus énfasis republicanos y liberales, el sentido de la naciente democracia y la fundación del Estado de derecho, las relaciones entre Estado e Iglesia, la derrota del utilitarismo, la función del positivismo jurídico y el destino de la modernización.[20]

La filosofía en la primera mitad del Siglo XX[21] y hasta la fundación del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional está marcada por la figura de Monseñor Rafael María Carrasquilla. Mientras Jaramillo Uribe destaca su programa neoescolástico en la Facultad de Filosofía del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, heredero de la renovación tomista de la Universidad de Lovaina, como apertura al espíritu científico y a la especulación filosófica, Rubén Sierra considera que su filosofía católica fue nefasta para el desarrollo de la filosofía moderna en Colombia.[22]

Jaramillo toma este testimonio de Carrasquilla, en una época dominada por el espíritu positivo, para sustentar su visión del reformador:

"Soy de los que creen en la importancia práctica y utilitaria de la metafísica y la juzgan de mayor momento para la felicidad de las naciones que la agricultura, la cirugía o la ingeniería de minas; de los que piensan que Europa surgió de la barbarie después de las irrupciones del Norte, gracias a las escuelas de Carlomagno; que las universidades decidieron en la Edad Media de la suerte del mundo y prepararon el Renacimiento; que los fundadores de Colombia cumplieron los altos hechos que de ellos cuentan las historias, merced a la fuerte educación literaria y filosófica que recibieron en los colegios de San Bartolomé y el Rosario"[23].

Este período de comienzos de siglo es, sin duda, uno de los capítulos de nuestra historia de la filosofía que más estudio reposado requiere, dado su influjo en la filosofía colombiana. Porque de la recomendación de la Encíclica Aeterni Patris de León XIII de volver a Tomás de Aquino, así como puede recuperarse una línea de investigación fecunda de la tradición medieval, como la practicada por E. Gilson, M. Grabmann y F. Van Steenberghen, también puede seguirse la línea de J. Maritain y de Carrasquilla, este último amparado por un concordato anacrónico con la Santa Sede y aliado con un partido conservador tradicionalista a ultranza. Hay tomismos "que parecen ser sistemas del mismo orden que los idealismos, los materialismos, los racionalismos, los empirismos y los positivismos" que pretenden criticar, y "parecen tener el mismo tipo de pretensiones epistemológicas inadecuadamente sostenidas que todos ellos"[24]. Carrasquilla y su escuela, que marcaría la neoescolástica colombiana de gran parte de este siglo, empeñado en la apologética y el antimodernismo dogmático, era ciego a empresas intelectuales muy diferentes. A saber, las que recobrando sistemáticamente la historia de lo que el mismo Tomás de Aquino dijo e hizo, recuperan el sentido de la investigación. Fundada ésta en una concepción integral de la

---

[18] Ibid.
[19] Véase Marco Palacios, *Entre la legitimidad y la violencia*. Colombia 1875-1994, Bogotá, Norma, 1995.
[20] Un ensayo, todavía tímido, de lo que puede hacerse en esta dirección desde la discusión actual es el de Oscar Mejía Quintana, *Derecho, legitimidad y democracia deliberativa*, Bogotá, Temis, 1998, especialmente págs. 11-53.
[21] De gran utilidad para el estudio de este siglo es la *Bibliografía del siglo XX*, *La filosofía en Colombia* Bogotá, USTA, 1985, que además de registrar 2734 títulos (algunas traducciones), contiene 54 notas biográficas de los principales filósofos e información sobre las facultades y programas, las publicaciones periódicas, las sociedades o grupos y los eventos filosóficos hasta 1985.
[22] Rubén Sierra, "Prólogo...", págs. 115-118.
[23] "El lenguaje de la barbarie escolástica", en *Anuario de la Academia Colombiana de la Lengua*, Bogotá/1914, t. III, págs. 55-56 (citado por Jaramillo, Colombia..., págs. 453 - 4).
[24] Alasdair MacIntyre, Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y Tradición, Madrid, Rialp, 1992, pág. 109.

filosofía como forma de vida al servicio del bien común, y en la comprensión de la tradición y de la cultura de su tiempo, base de la "racionalidad analógica" heredada de Aristóteles, propia de su método.

La filosofía en Colombia todavía no se recupera de cierta herencia ibérica no moderna y menos aun de la época de la Regeneración y de la neoescolástica impulsada por Carrasquilla, cuando comprometida con el espíritu concordatario de la educación católica era ancilla theologiae en épocas en que ésto significaba más apologética que filosofía de la religión. Por lo menos hasta iniciados los años sesenta se practicó no sólo en los seminarios, sino también en las universidades donde la Iglesia influía directa o indirectamente una filosofía neoescolástica con más prejuicios que razones. Se trataba de una concepción más sistemática que hermenéutica de la filosofía: lógica y metafísica, teoría del conocimiento, cosmología, psicología natural y teología racional, ética general y especial, historia de la filosofía, algunos cursos complementarios de humanidades. Pero la orientación sistemática en lugar de beneficiarse del método del análisis fomentaba el memorismo. La historia de la filosofía, más en búsqueda de adversarios que de problemas que abrieran la filosofía a preguntas pertinentes, terminaba por ser un resumen de doctrinas y posiciones, en lugar de llevar a los textos originales. Tampoco la sistemática, así fuera para fortalecer la argumentación desde los textos clásicos de Aristóteles, Agustín, Tomás o Suárez, se apoyaba en las fuentes primarias. Estas eran reemplazadas por textos tradicionales, orientados a consolidar una doctrina considerada la de la filosofía perenne. Se desperdiciaba pues la formación en filología clásica, óptimo instrumento para interpretar las fuentes, ahora más bien al servicio de un discurso alejado del lenguaje y de la problemática filosófica contemporánea. Así no se llegaba ni a Platón, ni al neoplatonismo de San Agustín o de Descartes, ni a Aristóteles, ni al de Tomás, ni siquiera al Tomás de Suárez, sino al intérprete español o romano de toda esa tradición en términos de defensa de un sistema, que ni teórica ni prácticamente era autónomo, sino que estaba al servicio de una doctrina basada en un dogma que determinaba el campo tanto de la teoría como de la práctica. Allí no había lugar para la auténtica discusión, la que se alimenta de la comprensión del oponente por parte del proponente; por el contrario, el proceso de argumentación es disecado en formalismos programados casi rituales, porque su objetivo no es encontrar, mucho menos construir verdades, sino demostrarlas, refutando al oponente.

Esto tiene consecuencias graves desde el punto de vista moral. Si a la razón práctica se le niega su uso pragmático, que fue lo que hizo el conservatismo aliado con la Iglesia al desterrar al utilitarismo de la escuela, y también se le niega el uso moral, porque éste es tutelado por el dogma, sólo le queda un sentido subjetivo de responsabilidad, que sin el equilibrio de lo útil, por un lado, y de lo universalizable, por otro, termina por atrincherarse en los moralismos o en las buenas intenciones, sin posibilidades de incidencia razonable en el espacio público de la sociedad y del Estado. La política es entonces demonizada, si no se deja instrumentalizar para los fines de la religión: no queda motivación posible para un actuar público secular y postmetafísico. Entonces no hay que extrañarse de la "pérdida de valores" que nunca fueron tales, sino más bien imposiciones, de las que inclusive parece sano liberarse, si no es que se aparenta respetarlas, para delinquir más tranquilamente en "derecho". El proceso de modernización sorprende a la sociedad colombiana no preparada para construir autónomamente su sentido de ciudadanía, muy distinto del de la tradición de la "ciudad de dios" como ideal terreno.

ANORMALIDAD, POSTERGACIÓN Y NORMALIZACIÓN

Nuestra situación filosófica, ya mucho antes de llegar a despertar a la modernidad[25] y de evolucionar con el tiempo a "condición posmoderna", ha sido caracterizada por los filósofos colombianos como de anormalidad o de "postergación de la modernidad".

Danilo Cruz Vélez, el principal protagonista desde los inicios de esta historia de la filosofía moderna en Colombia, opina "que el rasgo distintivo de nuestro pasado filosófico es la anormalidad"[26]. Esta tiene mucho que ver con el desarrollo de la filosofía moderna en España, tema del que no podemos ocuparnos

[25] Fabio Giraldo y Fernando Viviescas (edit), Colombia: el despertar de la modernidad, Bogotá, Foro Nacional por Colombia, 1994.
[26] Tabula rasa, Bogotá, Planeta, 1991, pág. 23.

aquí[27]. Pero también esa misma filosofía española influye en los años inmediatamente anteriores a la Fundación del Instituto, especialmente a través de los escritos de José Ortega y Gasset y su empresa cultural. Lo mejor es dejarle la palabra al mismo Cruz Vélez, quien lo relata a Rubén Sierra, en la que yo llamaría la entrevista a la filosofía moderna en Colombia:

"Cuando yo llegué a Bogotá, a fines de la década del 30, encontré un grupo de personas que ya estaban dentro de esa corriente. Las publicaciones de la Revista de Occidente llegaban periódicamente. En las excelentes librerías de viejo que existían en la capital colombiana, empecé a conseguir los números atrasados de dicha revista, las traducciones de los grandes pensadores, las obras de Ortega".

Más adelante enfatiza:

"Para mí es tan importante poner a unos pueblos que nunca habían tenido filosofía a filosofar, poner una lengua como la española que nunca había luchado con los problemas filosóficos a filosofar, es tan importante repito, como escribir las *Investigaciones Lógicas*"[28].

Se ha señalado como una de las razones que influyeron en nuestra tardía normalización el que muy pocos intelectuales europeos eligieron a Colombia en los años de la emigración. Demos de nuevo la palabra a Cruz Vélez para evaluar nuestro provincialismo:

"La culpa no fue de la España peregrina. La anécdota que le voy a contar es ilustrativa, y quizás ofrezca la mejor respuesta. Poco tiempo después del estallido de la Guerra Civil, la Editorial Espasa Calpe, que había sido, junto con la editorial Revista de Occidente, uno de los más eficaces medios de la occidentalización de España, por intermedio de don Luis de Zulueta, solicitó a nuestro gobierno el permiso para instalarse en Colombia, prometiendo convertir a, Bogotá en un centro de irradiación bibliográfica hacia el sur y hacia el norte de nuestra América. El doctor Luis López de Mesa, nuestro ministro de Relaciones Exteriores, después de examinar la solicitud, la rechazó alegando que no se podía perjudicar a la incipiente industria editorial colombiana permitiendo una competencia como la propuesta"[29].

Un fenómeno más de la anormalidad, muy relacionado con el anterior, fue la insularidad, la falta de lo que hoy llaman "comunidad académica", que caracterizaría la actividad de tres "originales" de la época: el mismo López de Mesa (1884-1966), conocido como "el varón docente"; Julio Enrique Blanco (1890-1986), destacado por sus traducciones y ensayos, muy poco divulgados; y Fernando González (1895-1964)[30], el filósofo de la intimidad, cuyas obras están siendo reeditadas y suscitan interés creciente para quienes buscan orígenes "auténticos" de nuestro pensamiento actual. La dedicación heroica de estos filósofos a una actividad marginal llevaba a una existencia fantasmal, "pues una existencia fuera del margen regular dentro del cual se mueve la colectividad está siempre en peligro de caer en la extravagancia."[31]

El aislamiento en todo sentido y nuestro lento desarrollo económico fueron seguramente causas de la anormalidad; pero lo determinante fue lo que Rubén Jaramillo Vélez ha analizado como "la postergación" de la experiencia de la modernidad en Colombia, que ha consistido en procesos políticos por los que se ha "rezagado el nivel de la conciencia y la cultura ciudadana frente a las exigencias de la modernidad". La postergación se manifiesta ya en la consolidación de la unidad nacional en la época de la Regeneración , la cual se logra gracias a la visión modernizadora de Rafael Núñez pero a la vez en un "patrón rígidamente centralista y una cultura autoritaria, vinculada desde sus orígenes al catolicismo ultramontano

---

[27] Veáse Danilo Cruz Vélez, "Nuestro pasado filosófico" en Tabula..., págs.21-115, y "Recepción e incidencias en Colombia de la metafísica contemporánea" en Tendencias actuales de la filosofía en Colombia, págs. 175-183.
[28] Rubén Sierra Mejía, La época de la crisis, Conversaciones con Danilo Cruz Vélez, Cali, Univalle, 1996, págs. 34 y 36.
[29] 28 Ibid, pág. 84.
[30] Luis Javier Villegas, Viajando hacia la intimidad. Fernando González pensar e historiar en contravía, Medellín, Concejo de Medellín, 1995.
[31] Cruz Vélez en entrevis ta en 1969, citado por Julio Núñez Madachi (compilador), Julio Enrique Blanc o y Luis López de Mesa. Correspondencia filosófica (1917-1966), Barranquilla, Uninorte, 1987, págs. XIV-XV.

antimoderno"[32] de Miguel Antonio Caro.

Frente a esto, el proceso iniciado por el Instituto de Filosofía de la Nacional y proseguido más tarde por otras escuelas en la Universidad del Valle, en la de Antioquia, en la de Los Andes, en la Javeriana y en Bolivariana entre otras, condujo a aquella institucionalización que ha permitido la "normalización", lo que en términos de Francisco Romero significa que la filosofía ha ingresado "en el cauce cultural" y que su cultivo es ya "una función ordinaria de la cultura"[33].

Van a ser tres lustros que Rubén Sierra, al evaluar este proceso de normalidad, llamaba la atención sobre "el amplio espectro de corrientes filosóficas representadas en Colombia... desde la fenomenología, cuyo cultivo lleva ya varias décadas, hasta la filosofía anglosajona, tradicionalmente ignorada o mirada despectivamente por nosotros"[34]. Asumiendo las limitaciones que supone toda esquematización, veamos cuáles han sido las principales sendas de este proceso.

Como ya se indicó antes, la orientación inicial del Instituto de la Nacional y el ambiente filosófico del momento animado por el influjo de Ortega y Gasset optaron por la fenomenología como el método privilegiado para la instauración de la filosofía moderna en el país. A los trabajos de Rafael Carrillo, Nieto Arteta, Cruz Vélez, hay que añadir los de Cayetano Betancur[35] y Abel Naranjo Villegas[36], todos ellos en los caminos de la fenomenología, ya fuera en relación con el derecho o con la antropología filosófica, y de todas formas en el horizonte abierto por Husserl, Scheler y Heidegger en el sentido de una fundamentación de la problemática de las ciencias, en franca oposición al positivismo cientifista y en procura de un discurso tan riguroso para las ciencias del espíritu como para las de la naturaleza. Esta es la tónica del discurso inaugural de Carrillo, en marzo de 1946, "La filosofía como espacio de las ciencias", al anunciar que la Universidad Nacional pone en la filosofía sus fundamentos: "Las ciencias son ellas y su fundamentación. La universidad son sus facultades científicas y un centro de filosofía sobre el cual se apoyan esas facultades". Si se quisiera justificar más, continúa Carrillo, la fundación del Instituto,

"no tendría sino que exponer brevemente la dirección de la filosofía actual que tiene como finalidad la fundamentación de las ciencias de la cultura. Y, junto a los representantes de la filosofía y la ciencia natural, presentaros un grupo no menos egregio de fundamentadores de las ciencias del espíritu"[37].

La misma orientación fenomenológica quedó como programa para la Revista Ideas y Valores fundada en 1951 por Cayetano Betancur (1910-1982). Es importante señalar que, aunque todavía en esta época no pocos lectores de Husserl y de Scheler se quedaron en cierta fenomenología esencialista, no del todo ajena al naturalismo o a la metafísica, ya desde un principio nuestros fenomenólogos en diálogo con el derecho, la antropología, la sociología y las humanidades buscaban superar este nuevo tipo de reduccionismo. Lo definitivo de este primer impulso es que, a pesar de los nefastos años de retozo del tradicionalismo reaccionario, que desde 1951 amenazaron el proceso crítico de la universidad colombiana, desterrando la filosofía moderna para volver al pensamiento dogmático, una vez regresados de Alemania, Carrillo y Cruz Vélez continuaron su proyecto.

En 1970 publica Cruz Vélez Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger[38]. Su tema: el de la fundamentación, donde precisamente se dividen esos tres estilos tan paralelos de hacer fenomenología, el trascendental, el metafísico y el hermenéutico, asumidos ya desde entonces por Daniel Herrera, Jaime Hoyos (1928-1993), William Betancourt y Carlos B. Gutiérrez. La fenomenología como nueva forma de

---

[32] Rubén Jaramillo, Colombia: la modernidad postergada, Bogotá, Argumentos, 1998, págs. V-VI.
[33] Citado por Rubén Sierra en: Temas y corrientes..., pág. 113; Véase Danilo Cruz Vélez, "El legado de Romero" en Tabula..., pág. 103.
[34] La filosofía en Colombia, pág. 12.
[35] Véase su Introducción a la ciencia del derecho, Bogotá, ABC, 1953.
[36] Véase su Filosofía del derecho, Bo gotá, Teoría, 1947.
[37] Véase en Numas Armando Gil, págs. 74 y 81.
[38] Buenos Aires, Sudamericana. Coincido con Sierra (La época de la crisis, op. cit, pág. 21) en que se trata de "la obra más importante por su estructura y sus ambiciones de las publicadas por Danilo Cruz Vélez".

fundamentación[39], ahora ya no en un sistema sino precisamente en la descripción de la experiencia interna como método para reconstruir la génesis de la constitución de sentido (Sinnkonstitution) y de las pretensiones de validez de ser (Seinsgeltung), es decir de "verdad", fue abriendo el espacio en el que terminarían por encontrarse dialogando la filosofía y las ciencias[40].

Conscientemente omitimos otras corrientes importantes de la filosofía en Colombia en la década de los setenta, para destacar lo que en esos años, con el trasfondo de mayo del 68 y del movimiento estudiantil, significó, desde la perspectiva filosófica, el marxismo en Colombia[41]. Contra todo señalamiento desde "la derecha" y a pesar de los arrepentidos "de la izquierda", es necesario ante todo rescatar el significativo esfuerzo de pensar la problemática cultural y social de estos países en el paradigma revolucionario marxista desde la más auténtica tradición filosófica, en relación con Kant y Hegel, Nietzsche y Heidegger, de lo cual son testigos los apuntes y la cátedra de Ramón Pérez Mantilla. Esto llevó a la "popularización" de la perspectiva filosófica en los diversos grupos que reclamaban en aquel entonces "la posición correcta": ya fuera desde la así llamada escuela francesa con su problemática epistemológica o desde la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt[42]. La historia intelectual de uno de los maestros más influyentes de esa época en Medellín y Cali, Estanislao Zuleta, lleva emblemáticamente como título: "En el principio era la ética..."[43], con lo que ya queda dicho lo fundamental de esta orientación marxista. Este punto de vista ético marcó precisamente las relaciones entre la filosofía y las ciencias, determinando énfasis novedosos en nuestro desarrollo cultural: la crítica al positivismo científico terminó por reconocer la importancia de la ciencia positiva, mientras ésta y la clásica filosofía de la ciencia encontraron su lugar en el paradigma de "ciencia, tecnología y sociedad"; las ciencias sociales y humanas en estrecha unión con la filosofía superaron análisis puramente cuantitativos y empíricos para proponer, sin abandonar su vocación por lo concreto, horizontes normativos cada vez más cercanos a la actual problemática de la filosofía moral, política y del derecho[44].

Lo que viene luego, es decir, el fundamentalismo dogmático de unos, la conversión de otros, el escepticismo de la mayoría y la falta de flexibilidad e imaginación política generalizada es ya el proemio de la crisis de los metarrelatos.

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ENTRE LA "ALTA IGLESIA" Y LA "BAJA IGLESIA"

La discusión en torno al asunto "ciencia, tecnología y sociedad", a la que nos referimos antes, ha acuñado el mote "alta iglesia" para la tradición europea, ocupada del problema desde el punto de vista teórico, académico, por naturaleza más abstracto, heredado de la sociología del conocimiento; "baja iglesia" se aplica a la tradición norteamericana, más concreta, práctica y "popular", que denuncia las consecuencias mismas de ciertos desarrollos de la ciencia y la tecnología[45].

Los términos pueden ayudarnos a aclarar lo que sucedió a la filosofía colombiana a partir de finales de la

---

[39] Yo mismo me ocupé de este problema, más desde la perspectiva de la razón práctica, en mi tesis doctoral, Intentionalität Verantwortung, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, (Intencionalidad como responsabilidad) sobre la filosofía de la historia en Husserl.

[40] Para sólo citar algunos ejemplos, ver, además de los trabajos de Miguel Ángel Hernández, Rubén Jaramillo, Usímaco Parra y Guillermo Hoyos para la Misión de Ciencia y Tecnología, (1990), a Carlos B. Gutiérrez (editor), La investigación en Colombia, en las artes, las humanidades y las ciencias sociales, Bogotá, Uniandes, 1991.

[41] Además de Controversia, No 115/116, In Memoriam: Marx (1883-1983), publicado por Cinep, ver el documentado estudio de Rubén Caramillo, "Recepción e incidencias del Marxismo en Colombia" en: Colombia: la modernidad postergada, págs. 131-190.

[42] Me he ocupado del tema junto con Rubén Jaramillo, mientras Luis Enrique Orozco y Freddy Téllez han hecho una buena recepción del pensamiento de Althuser.

[43] Jesús Alberto Valencia, En el principio era la ética... Ensayo e interpretación del pensamiento de Estanislao Zuleta, Cali, Univalle, 1996.

[44] De esta época son los dos seminarios internacionales organizados | el CINEP y por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO- publicados como: Epistemología y política. Crítica al positivismo de las ciencias sociales en América Latina desde la racionalidad dialéctica, Bogotá, CINEP, 1980; El sujeto como objeto del las ciencias sociales. Las relaciones entre epistemología y política en ciencias sociales en América Latina, Bogotá, CINEP, 1982, págs. 11-33.

[45] Marta I. González García, José Antonio López Cerezo y José L. Luján López, Ciencia, tecnología y sociedad. Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología, Madrid, Tecnos, 1996, págs. 95 ss.

década del 60, cuando en América Latina se consolida el primer Estado socialista, el discurso de las ciencias sociales se radicaliza contra los modelos desarrollistas, el "realismo mágico" de la narrativa abre nuevos caminos de identidad y la religión es contagiada por la teología de la liberación. La pregunta es si también hay una filosofía latinoamericana de la liberación. La "alta iglesia" se declara impedida a hablar del tema desde que aprobó "en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en 1977 en Caracas, una proposición del Profesor Mario Bunge según la cual no volveríamos a hablar de filosofía latinoamericana hasta el año 2000"[46]. Este compromiso respondía a la declaración de Angel Capelleti en el mismo Congreso:

"Exigir (...) una filosofía enteramente original, una verdadera filosofía de América Latina, como han hecho con más entusiasmo que penetración algunos autores contemporáneos, es algo que carece de sentido. No tiene una filosofía propia el que quiere sino el que puede"[47].

En la "baja iglesia", "los alumnos de la Facultad de Filosofía, entonces muy numerosos y activos, cuestionaban una docencia que se limitaba a la mera repetición y apropiación de textos filosóficos, sin ninguna referencia a los graves problemas que nuestra sociedad latinoamericana padecía. Acusaban a los profesores de estar inmovilizados en la torre de marfil de un universalismo abstracto e inoperante. En estas circunstancias se planteó por primera vez en la facultad la pregunta por el ser y el sentido de la filosofía. ¿Qué es y para qué sirve la filosofía? Buscando una respuesta a esta pregunta, descubrimos entonces y leímos con pasión la obras de Salazar Bondy, Enrique Dussel, Leopoldo Zea, y de otras autoras, escritas dentro de nuestro horizonte latinoamericano con una fuerte intencionalidad liberadora."[48]

Nacía así el proyecto de filosofía latinoamericana en la Universidad de Santo Tomás con muchos seguidores en otras escuelas de filosofía, en sintonía con el movimiento latinoamericanista[49]. Este se hizo presente en Colombia en ocho Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana entre 1980 y 1994 y en numerosas publicaciones periódicas como Análisis y Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, espacios de encendidas polémicas, cuando en aquel primer "momento romántico" se descalificaba la enseñanza de los "universalistas abstractos repetidores de discursos foráneos fuera de contexto", se rechazaba maniqueamente todo pasado filosófico, bajo la sospecha de tratarse de ideologías al servicio de los opresores, reivindicando como buenos fundamentalistas el protagonismo de fundadores de una nueva filosofía. No sobra señalar el parentesco de estas posiciones con las señaladas antes desde el marxismo, lo que en parte explica los retozos y las censuras, a que dieron lugar los distintos movimientos de "cristianos y marxistas".

Por mi parte, pienso que hacer hoy en día filosofía en América Latina con el pathos que quiere imprimirle la filosofía de la liberación es hacer filosofía moral y política en el más riguroso sentido de la palabra. Entonces se ve la posibilidad y la conveniencia de inscribir e identificar dicho empeño como uso ético de la razón práctica[50], en cuanto esfuerzo por comprender el contexto histórico, cultural y social en el que se reflexiona y como propuesta de solución ético-política a situaciones que exigen cambios, y que comprometen en ellos no sólo a las personas, sino también a las colectividades.

EL DIÁLOGO COMO RESPUESTA A LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

Si se parte del agotamiento de los metarrelatos propio de la crisis de la modernidad, podríamos entender la actual situación de la filosofía en Colombia como una respuesta a diversas posiciones más o menos

[46] Cruz Vélez en La época de la crisis, pág. 60.
[47] En: La filosofía en América. IX Congreso Interamericano de Filosofía, Tomo I, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pág. 80.
[48] Germán Marquínez en el homenaje a Daniel Herrera (17 de marzo de 1999).
[49] Enrique Dussel, Etica de la liberación en la época de la globalización y de la exclusión, Madrid, Trotta, 1998, es quizá la obra que mejor recoge el estado actual de la discusión.
[50] Así espero haberlo podido mostrar en mi artículo "Filosofía latinoamericana significa uso ético de la razón práctica" en Isegoria, No 19, Madrid, 1999.

unilaterales: desde las más teóricas hasta las más concretas, poniendo en diálogo toda una gama de tradiciones, corrientes y horizontes del quehacer filosófico. En este sentido, el pluralismo nos ha defendido, quizá inclusive sacrificando algo de rigor crítico, de la confrontación desafortunada entre escuelas, tendencias, o modos de hacer filosofía, que puede terminar en verdaderas guerras. En Colombia se dan las condiciones para el diálogo: la insistencia de la hermenéutica y la fenomenología en partir de la pertenencia mundovital para apropiarse de la multiplicidad de perspectivas que configuran los otros puntos de vista y la exigencia del giro lingüístico de reconocer a los otros en su diferencia, confieren pleno sentido al pluralismo que permite el desarrollo autónomo de las diversas formas del filosofar, orientadas por un *telos* explícito o implícito, que ciertamente en el caso de la filosofía moral, política y del derecho compromete igualmente otros discursos de las ciencias.

Los planteamientos básicos para superar la falsa controversia entre universalistas y americanistas, a la que nos referíamos en el numeral anterior, se dieron en el IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana en julio de 1986, en el cual se expusieron y confrontaron las "Tendencias actuales de la filosofía en Colombia". Algunas de ellas han sido ya mencionadas, y tampoco creo que sea posible aquí hacer un recuento más conciso y acertado que el de Rubén Sierra en los dos trabajos que hemos utilizado aquí[51]. Pero sí considero necesario, justamente retomando algunos títulos de las ponencias de ese Congreso, ampliar la información: "Presencia de Hegel en Colombia" (Jorge Aurelio Díaz[52]), "La recepción de la filosofía ética de Max Scheler en Colombia" (Jaime Vélez Sáenz[53]), "Recepción e incidencia de la filosofía analítica" (Magdalena Holguín[54]). Esta especie de mosaico quedaría todavía incompleto, si no tenemos en cuenta líneas de trabajo filosófico como las de filosofía antigua y medieval[55], la filosofía moderna[56] con aportes significativos sobre Kant[57], la filosofía del lenguaje[58], la estética[59], el movimiento fenomenológico y la hermenéutica[60], la filosofía francesa contemporánea[61] y la reflexión desde nuestra realidad[62].

Pero sin lugar a dudas la orientación que predomina actual mente en Colombia es la filosofía moral, política y del derecho. Este desarrollo de la filosofía práctica no ha significado un desplazamiento de la investigación filosófica del campo de la lógica y la epistemología[63]. También esta temática ha tenido una evolución importante: de una actitud defensiva de la filosofía frente a la ciencia, como parecía percibirse en ciertas críticas al "positivismo científico", se ha llegado a una profundización en las diversas áreas de la

---

[51] Véase mí trabajo "Perspectiva y prospectiva de la filosofía en Colombia 1991" en Ciencias Sociales en Colombia 1991, Bogotá, Colciencias, 1992.
[52] Véase sus Estudios sobre Hegel, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986.
[53] Véase su libro Del derecho a la filosofía, Bogotá, USTA, 1988.
[54] Véase su Wittgenstein y el escepticismo, Cali, Univalle, 1997.
[55] Amalia Quevedo, "Ens per accidens". Contingencia y determinación en Aristóteles, Pamplona, EUNSA, 1989; Alfonso Rincón, Signo y lenguaje en San Agustín, Bogotá, Universidad Nacional, 1992; Jairo Escobar, Chora und Chronos. Logos und Ananke in der Elementartheorie von Platons 'Timaios', Wuppertal, 1995.
[56] Jean-Paul Margot, La Modernidad, una ontología de lo incomprensible, Cali, Univalle, 1995.
[57] Alejandro Rosas, Kants idealistische Reduktion, Würzburg, 1996; Luis Eduardo Hoyos, Kant und die Idealismusfrage, Mainz, 1995; Carlos Másmela, Presupuestos metafísicos de la critica de la razón pura: una interpretación de la actividad trascendental del ánimo, Medellín, Universidad de Antioquia, 1996.
[58] Véase, en general, los trabajos de Rubén Sierra, que reflejan su posición sobre esta perspectiva del filosofar. Véase también Adolfo León Gómez, Lenguaje, comunicación y verdad, Cali, Univalle, 1997.
[59] Javier Domínguez, Sprache, Wahrheit and Anschauung. H.-G. Gadamers hermeneutische Neubestimmung der Kunst, Tübingen, 1987. Habría que tener en cuenta la docencia y los trabajos de Bruno Mazzoldi.
[60] Carlos Maldonado, Introducción a la fenomenología a partir de la idea del mundo: La filosofía de Husserl. Bogotá, CEJA, 1995; Julián Serna, Heidegger y la crisis de la modernidad, Pereira, Biblioteca Pública, 1992; Ana Patricia Noguera, Identidad y diferencia en la fenomenología trascendental, Manizales, Universidad Nacional, 1996; Ménica Marcela Jaramillo, Husserl et Proust, Paris, 1996; Jaime Rubio, Hermenéutica y ciencias humanas, Bogotá, CEJA, 1984.
[61] Además de los trabajos de Bernardo Correa y Víctor Florian, Véase el numero monográfico de Ideas y Valores, No 98-99, Bogotá, Universidad Nacional, 1995 (Filosofía francesa contemporánea). Véase en especial de Freddy Salazar, "Filosofía y realidad" en El trabajo filosófico…, págs. 515-532.
[62] Véase en especial de Freddy Salazar, "Filosofía y realidad" en ibíd, págs. 515-532.
[63] Christian Schumacher, Comprehensive Logic for Epistemic Propositional Attitudes, Berlín, 1994; Francisco Sierra, El sentido y el realismo crítico en B. J. F. Lonergan, Bogotá, 1980; Felipe Castañeda, Aproximación a la gramática filosófica de Ludwig Wittgenstein, Bogotá, 1991.

filosofía analítica y en el diálogo de la filosofía y las ciencias[64], iniciado ya en la Misión de Ciencia y Tecnología (1990) y continuado en la Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo (1995).

Lo más característico de la mayoría de las discusiones actuales en torno a la moral es su relación implícita o explícita, de continuidad o de ruptura radical con la filosofía práctica de Kant[65]. En efecto, tanto la ética discursiva (K.-O. Apel y J. Habermas) como el neocontractualismo (J. Rawls),[66] están en la tradición kantiana, mientras el comunitarismo (A. MacIntyre), se declara en oposición a él. Además, hay una discusión de principio con relación al papel que en la moral cumple la sensibilidad. Si se habla de una ética que parta de los sentimientos morales, es porque se piensa que cierto racionalismo moral de corte kantiano ha sido demasiado abstracto y poco motivador, deformando así el problema moral mismo. Pensamos que la evolución de la filosofía colombiana en dirección a la ética es una respuesta, no sólo a quienes buscan mayor concreción del discurso filosófico, sino también a quienes hoy preguntan por la pertinencia de la actividad filosófica.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Queremos en este aparte considerar muy brevemente todo aquello que, aunque a primera vista no pareciera tener que preocupar al filósofo, es cada vez más importante para el desarrollo normal de la investigación, para la formación profesional y para una intervención pública apropiada.

La actividad filosófica cuenta con un notable soporte en la red de universidades públicas y privadas en todo el territorio nacional. Además de algunos programas de licenciatura en filosofía y otras disciplinas, y de suficientes programas de pregrado en filosofía, se ofrecen estudios de maestría en 7 universidades y de doctorado en 3. A los departamentos o institutos que sustentan estos postgrados se han vinculado en los últimos años bastantes profesores con estudios de doctorado en el extranjero, lo que ha hecho avanzar seriamente la investigación filosófica. Desde el punto de vista de la docencia tanto de pregrado como de postgrado, la filosofía está cada vez más presente en áreas como el derecho, la ciencia política, la psicología, la sociología y la antropología. Esto explica en parte el buen ambiente del que goza la filosofía en general en el ambiente universitario.

Además de la Sociedad Colombiana de Filosofía, con un perfil claramente definido para quienes se dedican a la investigación, existe la Sociedad de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, reconocida como capítulo colombiano de la Asociación Internacional de Filosofía Jurídica y de Filosofía Social, IVR. Desafortunadamente ambas sociedades adolecen de los defectos propios de tales organismos: falta de recursos y de periodicidad en las convocatorias a eventos, seminarios y foros, que garanticen su presencia en la comunidad académica. La Sociedad Colombiana de Epistemología, fundada con el auspicio de Colciencias a finales de los años setenta, lamentablemente dejó de sesionar hace ya varios años, con lo que se perdió un espacio prometedor para el diálogo entre la filosofía y las ciencias.

La investigación filosófica se refleja en las publicaciones. Depende mucho de la iniciativa privada, ya que todavía los grupos de trabajo y los programas correspondientes son débiles. Su fomento por parte del Estado, en especial a través de Colciencias, Colcultura[67] e ICFES, está expuesto a las variaciones en las

---

[64] Varios autores, Thomas Kuhn. Cali, Univalle, 1997, y Filosofía & Ciencia, Cali, Univalle, 1997. Jorge Antonio Mejía, Filósofos, dietetas y teúrgos. La disputa por los modelos de conocimiento en la medicina hipocrática, Medellín, Universidad de Antioquia, 1993; Iván Darío Arango, La reconstrucción del saber. Copérnico-Galileo-Descartes, Medellín, Universidad de Antioquia, 1993. Alvaro Corral, Zur Hypothesenbildung. Das problem der epistemologischen Voraussetzungen wissenschaftlicher Prinzipien bei William Whewell, Frankfurt, 1996. Un resultado significativo de este diálogo es el cognitivismo, desarrollado por Juan José Botero a partir de la fenomenología, mientras Jaime Ramos lo hace a partir de la filosofía analítica.

[65] Véase la tesis doctoral de Vicente Duran Casas, Los deberes para consigo mismo en la Metafísica de las costumbres de Kant, Munich, 1995.

[66] Véase Óscar Mejía Quintana, Justicia y democracia consensual, Bogotá, Uniandes/Siglo del Hombre, 1997.

[67] Me refiero a los "Premios Nacionales Colcultura", cuyos ganadores en filosofía han sido publicados: Andrés Bobenrieth, Inconsistencias ¿porqué no? Un estudio filosófico sobre la lógica paraconsistente, Bogotá, 1996, y Raúl Meléndez, Verdad sin fundamentos. Una indagación acerca del concepto de verdad a la luz de la filosofía de Wittgenstein, Bogotá, 1998.

políticas culturales de los gobiernos, que no siempre se orientan por criterios de pertinencia que puedan ser los de la filosofía. Esto hace todavía más significativa la producción filosófica en Colombia en los últimos años.

Antes de referirnos a las actuales revistas de filosofía, es necesario destacar la función que cumplió ECO. Revista de la Cultura de Occidente en el proceso de normalización de la filosofía en Colombia. Fundada en mayo de 1960 por Karl Buchholz, constituyó hasta su desaparición en la década de las ochenta fuentes imprescindibles de información cultural y filosófica, en especial por sus traducciones del alemán. Ahora hay una serie de revistas relativamente estables en su periodicidad y con notable esfuerzo en su calidad: Ideas y Valores (Universidad Nacional), Universitas Philosophica (Universidad Javeriana)[68], Estudios de Filosofía (Universidad de Antioquia), Franciscanum. Revista de la ciencias del espíritu (Universidad de San Buenaventura), Praxis Filosófica (Universidad del Valle), y los ya mencionados Cuadernos de Filosofía Latinoamericana (Universidad de Santo Tomás). Habría que añadir otras Revistas de Ciencias Sociales y Humanas en las que con frecuencia aparecen trabajos de filosofía, como Escritos (Universidad Bolivariana), Revista de Ciencias Humanas (Universidad Tecnológica de Pereira), Revista de la Universidad de Antioquia, UIS-Humanidades de la Universidad Industrial de Santander, Análisis Político, Politeia, Estudios Sociales, Texto y Contexto, Estudios Políticos, Ensayo y Error, y Revista Foro.

En cuanto a los libros, ha sido ya difícil seleccionar en las notas de este ensayo una visión diferenciada de todo lo que se publica en filosofía en Colombia. Universitas Philosophica ha enumerado entre 1986 y 1994,112 títulos de libros de filosofía, unos 14 por año. El ritmo se mantiene y la calidad mejora. Hay que destacar la labor de las diversas "empresas editoriales": la ya mencionada Biblioteca Colombiana de Filosofía de la Universidad Santo Tomás, la Colección Pensamiento Latinoamericano de Editorial El Buho, la Colección Cara y Cruz de Filosofía de Editorial Norma, y los programas editoriales de las Universidades Nacional, del Valle, Antioquia, Javeriana y Andes. La Revista Argumentos, dirigida por Rubén Jaramillo, ha constituido un espacio significativo de discusión y de traducción de textos.

Algo se ha dicho sobre la actividad filosófica en congresos y seminarios. Son de muy diversa índole las reuniones de carácter filosófico: se han tenido nueve Coloquios de Filosofía, organizados por la Sociedad Colombiana de Filosofía y de los cuales hay publicación; doce Foros Nacionales de Filosofía con participación de profesores y estudiantes, algunos de los cuales han sido publicados; el VII Foro Nacional de Estudiantes de Filosofía se celebró en septiembre de 1997; a ello hay que añadir los Foros Distritales y los Foros internos en diversas universidades.

Las relaciones de los filósofos colombianos con sus pares en el extranjero se dan en Congresos y Seminarios, como ya se ha sugerido. En los últimos años se han tenido varios Seminarios en Colombia con la participación de destacados filósofos del extranjero y son muy frecuentes las Conferencias de profesores invitados. La Universidad de la Sabana ha institucionalizado "Las Jornadas Filosóficas", la Universidad del Valle ha impulsado todo un programa en torno a la problemática de los derechos humanos[69], la Universidad de Antioquia adelanta una serie de Seminarios Internacionales en torno a su programa de investigación sobre "Ética y Política" iniciado por Francisco Cortés y Alfonso Monsalve[70] y el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional sostiene un programa de Encuentros Franco-Colombianos. Las mejores escuelas de filosofía sostienen convenios con universidades de Alemania, Francia y España. La relación con los filósofos de Venezuela, Perú, Chile, Argentina y México se ha intensificado en los últimos años.

LA PERTINENCIA DE LA FILOSOFÍA: LA DE LOS ROMÁNTICOS Y LA "FILOSOFÍA A PEDACITOS"

[68] Debo destacar la sección de Reseñas de esta Revista, la cual ofrece la mejor información sobre la actividad filosófica en el país (eventos, revistas, libros).
[69] Angelo Papacchini, Los derechos humanos, un desafío a la violencia, Bogotá, Altamir, 1997.
[70] Francisco Cortés y Alfonso Monsalve (editores), Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia, Valencia (España), Edicions Alfons el Magnánim y Colciencias, 1996.

Precisamente con motivo de los 50 años del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, considerados como de emancipación laica de la filosofía en Colombia, en el Coloquio Internacional sobre "Sociedad Civil", Christian Schumacher plantea el debate "Acerca del pensador profesional", polémica que es retomada por la Sociedad Colombiana de Filosofía en una discusión acerca de "El trabajo filosófico en Colombia"[71]. Así el debate apenas esté comenzando, permite esperar los mejores resultados. No ha sido así en otros países, por ejemplo en los Estados Unidos, donde la lucha entre los analíticos, más cercanos a la filosofía de la ciencia, y los así llamados seguidores de la "filosofía continental", más proclives a los temas de la filosofía práctica desde la perspectiva más tradicional del idealismo alemán, ha llevado a excomuniones desfavorables al desarrollo de la reflexión y de la crítica[72].

En cuanto a nuestro propio debate, habría que comenzar por el diagnóstico global acerca de nuestra actividad filosófica. Porque, así no haya sido la primera vez que se plantea, la manera como se ha hecho, es ya signo de vitalidad el que un antagonismo tan propio de la filosofía, como el de sus diversas escuelas en plena actividad, asuma la discusión sobre el sentido de su propio quehacer. Se ha hecho el esfuerzo de pasar de la filosofía de manuales a la lectura e interpretación de los textos clásicos. En esta labor han cumplido papel importante los traductores y divulgadores de los clásicos y de los contemporáneos. Pero falta rigor en los estudios de historia de la filosofía y en la interpretación de autores. Para ello se requiere además de muy buena formación, bibliotecas, fuentes de información y posibilidades de intercambio. Por ello la poca "historia de la filosofía" que hacemos, es generalmente mala historia de la filosofía (L. Parra). Para crear filosofía se requiere una relación no ilusoria, sino real con el presente y con la tradición. Pero no nos relacionamos entre nosotros mismos, no nos leemos, ni nos criticamos. Y tampoco hemos hecho "filosofía latinoamericana": es decir, una vez que se pudo superar la mera ilusión de que era posible hacerla sólo por propósito, no hemos podido retomar los auténticos problemas de nuestra tradición intelectual y las necesidades más urgentes de la actualidad para poderles dar un tratamiento filosófico.

Con base en este diagnóstico plantea Schumacher su tesis: la falta de profesionalización de la filosofía en Colombia se debe a que su desarrollo en estos 50 años de "normalización" ha girado más en torno a una imagen "romántica" del quehacer filosófico, no muy lejana de la estampa de Schopenhauer, asociada con la genialidad y el misterio del pensador. Esta imagen ha distorsionado la actividad filosófica y es la culpable de que no estemos en la filosofía de finales del siglo XX, la cual se caracteriza por la internacionalización y la profesionalización. Lo primero crea lenguajes comunes y convierte la filosofía de labor individual en esfuerzo colectivo. Se constituye así la comunidad científica, garantía del progreso paulatino en el saber filosófico. La profesionalización que pone fin a la figura romántica del filósofo nato, gana en calidad gracias a la "supervisión crítica e inescrupulosa de decenas de ojos" de la comunidad científica y al propósito común de hacer "filosofía a pedacitos". Así se hace un uso más consciente de los métodos y de las herramientas filosóficas (J. A. Díaz resumiendo a Schumacher).

Frente a la filosofía "romántica" de individualidades, la filosofía profesional es el producto de un esfuerzo común, que va arrojando avances parciales, resultado de un trabajo de cooperación nacional e internacional: se distribuyen tareas, se especializan las labores, sus resultados son criticados por muchos que aportan a la corrección, es una actividad acumulativa, una filosofía "a pedacitos". Al trabajo global, siempre inconcluso y en cierta forma superficial de los románticos, se opone ahora la penetración en los detalles, el aprendizaje sistemático. La filosofía no es un destino, una vocación, es más bien un oficio, una profesión. La función de la filosofía en las universidades y su financiación con dineros públicos, exige que sea útil para la academia misma y no sólo una satisfacción de unos cuantos. Esto demanda su socialización, desprivatización y orientación de sus temas hacia una práctica social que efectivamente favorezca a la comunidad: la enseñanza debe orientarse hacia un ejercicio profesional y dejar el

[71] La polémica, en la que también participaron Jorge Aurelio Díaz, Juan José Botero, Germán Meléndez, Lisímaco Parra, Jaime Ramos, Carlos B. Gutiérrez y Alejandro Rosas, ha sido recogida en Ideas y Valores, No 104, Bogotá, Universidad Nacional, agosto 1997.

[72] De esto se ocupa en su ensayo introductorio Giovanna Borradori, Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano, Bogotá, Norma, 1996.

romanticismo de que cuanto más inútil tanto mejor[73]. Se debe insistir más en la formación metodológica que en los grandes metarrelatos. Aquí poco sirve el mero talento frente al arte de aprender mediante esfuerzo conjunto un oficio.

Lo que no parece acertado desde ningún punto de vista es que por el interés de reclamar más metodología y producción sistemática, se quiera cortar de un tajo con toda una tradición filosófica, distinta de la analítica, a la cual parecen asociarse estas críticas y propuestas. Se responde pues que no conviene caer de un extremo (el de la filosofía romántica), en el otro, el de la analítica. En la unilateralidad estaría el error, y en la complementariedad el camino de solución. Es decir, ni la calidad, ni la utilidad social, ni el sentido mismo de filosofía está exclusivamente de éste o aquel lado del problema. Una reflexión sobre el sentido de la libertad y la moral de acuerdo con Kant no necesariamente es de menos calidad, ni de menor utilidad social, que un pasaje de Robert Alexy precisando las reglas de la argumentación jurídica. Desde nuestra tradición fenomenológica no sobraría recordar el final del Artículo "Fenomenología" para la Enciclopedia Británica (1927), escrito por Husserl y Heidegger:

"Repercusión pura de intenciones metódicas quiere decir método efectivo, que pone los problemas en las sendas de un trabajo en el que puede concretamente ponerse manos a la obra y que puede ser concluido. Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*[74]*."*

Por ello parece mejor planteado el problema en términos de "Defensa del pluralismo"[75] se parte de señalar la unilateralidad de las dos formas de argumentar, la del adversario de la filosofía romántica y la del adversario de la analítica. Ante todo el sentido de "profesional" no necesariamente debe ser asociado con el de cierta tradición de la ciencia positiva, es decir no proviene "de la destreza o la competencia técnica, sino del respeto y cumplimiento de ciertos compromisos... con el trabajo intelectual". Esto hace reduccionista todo intento de tipificar en los dos extremos anotados las diversas corrientes, con todos los efectos simplificadores que conlleva el facilismo. El pluralismo propuesto incide en el estilo de trabajo y su reconocimiento por parte de los colegas; pero además tiene que ver con un sentido fuerte de lo público:

"como un trabajo dirigido no sólo hacia la comunidad académica sino abierto a y orientado hacia la comunidad en general, aunque sin dejar de mantener las exigencias en cuanto al rigor argumentativo y al objetivo perseguido, ie., la claridad".[76]

Este sentido de lo público es acentuado por Lisímaco Parra:[77] se trata de asuntos que ocupan la atención de la opinión pública, como, por ejemplo, recientes sentencias de la Corte Constitucional, temas propios del filósofo, como también los relacionados con la corrupción o con otros temas de la coyuntura política en general[78].

Pensamos pues que la inquietud planteada por Schumacher, no así su solución algo simplista, es justificada y nos conduce a la pregunta más general por la pertinencia de la filosofía que hacemos. De ella se espera hoy orientación en lo privado y sobre todo en lo público, lo que hace que la filosofía académica no pueda estar tan distante del mundo de la vida, como quizá otras ciencias. Las expectativas sociales van desde señalarla como lugar salvífico, en cuanto orientación, dadora de sentido y solución ética, hasta

---

[73] En completa oposición a lo que todavía escribía Th. W. Adorno en "Justificación de la filosofía" (Wozu noch philosophie: para qué todavía filosofía) en Filosofía y superstición, Madrid, Alianza/Taurus, 1969, págs. 9-25.
[74] Edmund Husserl, Invitación a la fenomenología, Barcelona, Paidos, 1992, págs. 72-73.
[75] J.J. Botero.
[76] Ibid, pág. 44.
[77] Lisímaco Parra, "La crisis de la élite" en: Luz Gabriela Arango (Comp.), La crisis socio-política colombiana: un análisis no coyuntural de la coyuntura, Bogotá, U.N./Fundación Social, 1997, págs. 77-78.
[78] Véase Ibid, págs. 73-141; también los aportes de Darlo Botero, Jorge A. Díaz, Carlos B. Gutiérrez, Luis Eduardo Hoyos, Antanas Mockus, Lisímaco Parra y Guillermo Hoyos a Pensar la Ciudad (compilación de Fabio Giraldo y Fernando Viviescas), Bogotá, Tercer Mundo, 1996.

la concepción tradicional de su inutilidad. Pero hay que evitar tanto las falsas imágenes (las suscitadas por los Walter Mercado y los Mauricio Puerta), como el desprestigio de cierta divulgación, propia de su función pública. Cuando la filosofía y, en general, las humanidades y las ciencias sociales, al "descubrir" la investigación como función académica, se dedican a ella minusvalorando la formación a través de la docencia y considerando la intervención pública como mera "popularización", se altera la armonía de la triple función de la universidad y con ello se deja lo público y a la sociedad a expensas de la superchería.

Tres son los aspectos que han dinamizado la pregunta por la relevancia de la filosofía: el debate metodológico, como lo hemos señalado, y los aspectos interdisciplinarios, como los de economía y sociedad, los más específicos de la bioética, los asuntos ambientales, etc.; y las discusiones sobre problemas que la sociedad misma, el hombre normal, percibe como relevantes, tanto en relación con las ciencias como con asuntos más directamente políticos, que comprometen la discusión de ciencia, tecnología y sociedad y la relacionada con la moral, la ética y el derecho[79]. En esta misma dirección se orienta la mayoría de las inquietudes con respecto a la enseñanza de la filosofía en el nivel medio[80] e inclusive también la propuesta de una filosofía para niños.

Esta especie de primacía de la filosofía práctica con respecto a la teórica, no puede sin embargo llevar a un nuevo reduccionismo ético, que podría terminar en moralismo. Si bien la filosofía en su función integradora, antes como filosofía trascendental, y luego como epistemología en relación con las ciencias, es hoy como razón práctica respuesta a la fragmentación postmoderna, esto no significa que todas sus tareas sean éticas y que la reflexión filosófica deba reemplazarse por una ética aplicada en asuntos ambientales, en los de la ciencia y la tecnología, de los medios de comunicación, y en general de la bioética. Sin ignorar que la gran confrontación hoy es "el problema de la vida y del futuro de la vida" y que por ello "todas las cuestiones, por ajenas que parezcan, acaban siempre convirtiéndose en problemas bioéticos", no creo que todo esto permita concluir en este tipo de reduccionismos[81]. Hoy la filosofía práctica debe conservarse entre la teoría y la praxis. De aquí su relación interna con las ciencias dentro de la así llamada comunidad científica y su intervención pública en los problemas concretos de la sociedad civil.

Sin negar pues la relación directa de la filosofía con las ciencias naturales, antes en nombre de la cosmología y hoy de la epistemología, parece más conducente hoy una especie de rodeo. A partir de la problemática de "ciencia, tecnología y sociedad", que relaciona la teoría con la sociedad, hay que fortalecer el diálogo entre la filosofía y las ciencias sociales en el sentido propuesto por J. Habermas en cuanto "ciencias de la discusión"[82], para encontrar en íntima relación con ellas la comunicación con la sociedad misma, en cuya participación radica la última palabra. La razonabilidad comunicativa amplía en un primer momento la participación en la apertura a otras formas de vida y concepciones del bien, y en un segundo momento posibilita acuerdos sobre mínimos para solucionar los conflictos y superar en común los problemas: "Si la filosofía puede ayudar a que los hombres aprendan a comprender las perspectivas alternativas que se presentan con respecto a los problemas, y con ello a desarrollar más fácilmente soluciones en común, entonces presta quizá un aporte para que los hombres que buscan superar sus problemas en comunidad, sean algo más felices"[83].

---

[79] Que la discusión no está ausente en la patria del Idealismo, lo demuestra este colectivo sobre "La filosofía académica entre pretensiones y expectativas", del cual tomamos algunas sugerencias: Karl Reinhard Lohmann u. Thomas Schmidt (Hrsg.), Akademische Philosophie zwischen, Anspruch und Erwartung, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 7-18. Ver también: Ferdinand Fellmann, Philosophie - Was sie kann, was sie will, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1998.

[80] Véase el Programa de la OEI en los dos libros: Análisis de los currículos de filosofía en el nivel medio en Iberoamérica y La enseñanza de la filosofía en el nivel medio: tres marcos de referencia, Madrid, OEI, 1998.

[81] Lisímaco Parra, "La crisis...; Diego Gracia, "Problemas éticos en medicina" en Osvaldo Guariglia (ed), Cuestiones morales, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF-12, Madrid, Trotta, 1996, pág. 274.

[82] Guillermo Hoyos y Germán Vargas, La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión, Bogotá, Corcas Editores, 1997.

[83] Karl Reinhard Lohmann, "Praktische Philosophie zwischen Museum spädagogik und Orientierungswissenschaft" en Lohmann/Schmidt, Akademische Philosophie..., p. 71.

Se trata pues de encontrar en el diálogo con las ciencias sociales la convergencia entre ética y política[84], que permita mostrar la pertinencia de la filosofía con respecto a las expectativas de los ciudadanos. No hay que decir que la filosofía es de coyuntura, para abordar preguntas como: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para repensar el concepto de una cultura de la paz para el cambio de siglo? ¿En qué pueden las reflexiones originales sobre el ejercicio de la ciudadanía, la apertura de nuevos espacios públicos y las experiencias inéditas de la pluralidad del pensamiento en América Latina, servir como paradigma para una convivencia más humana en una comunidad mundial confrontada con deficiencias en el ejercicio de la ciudadanía, con la violencia y la fragmentación social? ¿Qué papel pueden jugar los filósofos para sensibilizar a los ciudadanos acerca de los valores de la democracia y la paz, especialmente por la generalización de la educación filosófica?[85]

En un ensayo de respuesta a estas preguntas y para terminar, quiero señalar el aporte de la filosofía a la discusión actual sobre la paz en Colombia. En el Seminario "Los laberintos de la guerra"[86], organizado por Francisco Leal Buitrago en la Universidad de los Andes a finales de 1998, siete destacados científicos sociales se ocuparon de las "Utopías e incertidumbres sobre la paz". Su discurso está en la frontera con la filosofía moral, política y del derecho, mostrando que uno y otro discurso se necesitan, si pretenden poder llegar a los ciudadanos, quienes en última instancia son la democracia participativa. Sin entrar a detallar el significado de esta convergencia entre filosofía y ciencias sociales, hay que destacar categorías y análisis que no se agotan en la descripción desde la perspectiva del observador (el investigador que analiza), sino que comprometen al ciudadano, cuya perspectiva de participante implica un "punto de vista moral", una concepción normativa de las gramáticas de la política, propia del uso ético de la razón práctica.

La paz como imperativo moral, según la clásica expresión de Kant "no debe haber guerra", y el diálogo como principio comunicativo de la política deliberativa y por tanto como único camino posible hacia la pacificación, son el presupuesto de todos los análisis. De aquí se sigue la importancia dada a la "sociedad civil" (J. A. Bejarano, págs. 251 ss.), si se quiere llegar al pleno sentido de la democracia participativa, aprobando así la que Marco Palacios considera como "asignatura pendiente: la democracia" (págs. 59 ss.). Debe entonces tratarse efectivamente de un diálogo en el que crean y se comprometan las partes (M. Deas, págs. 171 ss.): sin credibilidad no hay ética de la autenticidad ni de lo público. El objetivo del diálogo es reconstruir el sentido del derecho y del Estado de derecho democrático, a partir de la "inclusión del otro" en la realización de los derechos humanos, es decir, de la dignidad de las personas, en la activación de la participación política de todos y en la lucha por la justicia como equidad. Son "las utopías de la paz" (Leal, págs. 109 ss.), que construyen su topos gracias a la esperanza normativa, a esa especie de performatividad de la democracia participativa. Es en definitiva el lugar de encuentro de la filosofía y las ciencias sociales animando la participación ciudadana.

Fuentes citadas…

Tomado de: Discurso y Razón, una historia de las ciencias sociales en Colombia. Francisco Leal y Germán Rey, editores. Ediciones Uniandes. Bogotá, 2000.

[84] Guillermo Hoyos y Ángela Uribe (compiladores), Convergencia entre ética y política, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1998; Francisco Cortés, De la política de la libertad a la política de la igualdad. Un ensayo sobre los límites del liberalismo, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad de Antioquia, 1999.

[85] Con estas preguntas prosigue la UNESCO el programa iniciado con la encuesta: Roger-Pol Droit, Philosophie et démocratie dans le monde, Paris, Unesco, 1995.

[86] Francisco Leal Buitrago (Editor), Los laberintos de la guerra, Bogotá, Tercer Mundo/Uniandes, 1999 (se cita en el texto por el autor de cada artículo y la pág.); ver también: Alfonso Monsalve y Eduardo Domínguez (editores), Colombia: democracia y paz, Medellín, Universidad Bolivariana, 1999.