

TRADICION Y PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA EN COLOMBIA

Por JAIME JARAMILLO URIBE

1. *Existe una tradición filosófica colombiana?*

De tiempo en tiempo los observadores de nuestra cultura suelen llamar la atención pública sobre el desequilibrio existente entre nuestro acelerado desarrollo material de los últimos tiempos y lo precario de nuestras producciones en el plano de la alta cultura. En efecto, nuestros centros universitarios lanzan año tras año al mercado —y digo al mercado, usando esta prosaica palabra, porque la profesión, a diferencia de la ciencia, se hace para vender— una cantidad considerable de técnicos, deficientes por muchos conceptos, pero que, al fin y al cabo, tras algunos años de experiencia logran un grado de eficacia suficiente para mantener el ritmo progresivo de nuestra civilización material. Nadie podría lamentarse de ello, porque una de las funciones de la universidad moderna —aunque no la única como a veces se piensa— es la de crear profesionales. Pero ni aún los espíritus más “realistas” se atreverían a pensar que esto es suficiente para asegurar la dignidad de una nación, ni para colmar sus necesidades completas —incluidas las de la misma técnica—, ni para justificar su existencia. Porque de eso se trata. Las naciones, como los individuos, no necesitan vivir únicamente sino darle a su vida un contenido valioso. La vida en sí misma tiene con respecto a las creaciones del espíritu un valor inferior y secundario. Sin la creación de cultura, de alta cultura, no hay organismo que pueda justificar su existencia. No creo que valga la pena insistir, porque es algo que todos sentimos en lo íntimo, aún en los momentos de realismo filisteo que nos sobrevienen de

vez en cuando, en que el tránsito de la mera vida, de la vida como simple categoría biológica al reino de lo auténticamente humano está en la producción de cultura. Y apenas considero necesario aludir al hecho de que el espíritu es la única expresión de la perennidad y lo único que prolonga a las naciones en el tiempo. No hay que acudir en busca de pruebas para esta afirmación a la historia de Europa o al Oriente. El caso nuestro es palpable. Tenemos significación para otros, supervivimos en la historia de la cultura gracias a la obra de cuatro o cinco grandes espíritus, casi podría decir de dos: Caro y Cuervo. ¿Qué otra cosa habría dado testimonio de nosotros más allá de nuestras fronteras, qué otro producto habría garantizado nuestra permanencia en el concierto de los pueblos cultos?

No me propongo abocar aquí el problema general de nuestra cultura, sino el de uno de sus territorios. Tampoco me propongo definir el campo propio de la filosofía ni menos aún plantear el problema de su valor práctico porque me parece ésta una pregunta superflua y además indigna. Quiero únicamente referirme a lo que pueda constituir nuestra tradición en el campo de la filosofía y a las condiciones en que se desarrolla actualmente y en que podrá desarrollarse en el futuro nuestra creación filosófica.

¿Tiene algún sentido hablar de una tradición colombiana en materia de filosofía? Confieso que yo mismo fuí durante mucho tiempo escéptico a este respecto. Pero ahora veo que tal escepticismo tenía como base un punto de partida equivocado. En efecto, si comparamos las contribuciones que a la filosofía hicieron los hombres de nuestro siglo XIX con las imponentes creaciones del pensamiento occidental, el balance tiene que ser forzosamente desolador. No sólo en cantidad sino en calidad los trabajos filosóficos colombianos aparecidos en el pasado siglo —que es sin duda el siglo en que madura nuestra nacionalidad, algo así como nuestro “tiempo eje”, para usar un concepto de la historia universal recientemente establecido por Jaspers— no resisten comparación con los europeos. No sólo son dependientes de Europa en la problemática, en los métodos y en las soluciones, sino que les falta incluso la erudición libresca y un poco pedante que hace parte de la filosofía considerada como disciplina rigurosa y científica.

2. *Nuestro siglo XIX y la filosofía.*

Si abrimos hoy el Tratado de Filosofía Moral que don Ezequiel Rojas (1), maestro durante 40 años de la generación radical del siglo XIX, publicó en París con una rumbosa dedicatoria para la Academia de Ciencias Morales del Instituto de Francia, lo encontraremos más pobre que los más modestos manuales escolares que nuestros abnegados profesores de enseñanza secundaria se han permitido escribir de tarde en tarde. Bentham y Tracy, los espíritus menos filosóficos del menos filosófico de los sistemas de aquel entonces, el Utilitarismo, le pusieron en posesión de unas pocas ideas que el Maestro Rojas tejió en 300 páginas cuya lectura se nos hace hoy casi imposible.

Cuando leemos los argumentos y la forma en que el señor Rojas defendía el benthanismo contra los ataques frontales del primer Caro en un comienzo, del segundo después, no podemos menos de admirarnos de su simplismo científico y de su acento extremadamente dogmático: "Bentham —dice— expone el enlace entre la felicidad y la desgracia y sus causas, es decir, entre los modos de sentir el bien y las causas que los producen, que es lo que constituye la doctrina Sensualista; luego esta exposición es verdadera; luego es verdadera por ser sensualista". (2) "Conocer es sentir. Si el hombre no sintiese, nada conocería; no existiría para sí mismo, es decir, no sabría que existe. La doctrina de la escuela sensualista cuya verdad se demuestra y sostiene se resume en las siguientes proposiciones: 1) El alma está dotada de la facultad de sentir, de la de juzgar, de la de recordar y de la de desear; 2) Con estas facultades es que los hombres han adquirido y adquieren todas las ideas y han formado las ciencias. Si el hombre no sintiese estaría en el caso de los seres inanimados: lo que siente es lo que conoce; el acto en que el alma siente, es el acto en que conoce... Sentir es, pues, conocer". (3) Comentando la "Ideología" de Tracy, dice: "Tracy expone el enlace entre las percepciones, es decir entre las ideas y las causas que las producen, que es lo que se llama filosofía Sensualista; esta exposición es fiel retrato del modo como se adquieren las ideas; luego la doctrina de Tracy es verdadera por ser sensualista". (4).

A variaciones sobre estas premisas se reducían las ideas del Maestro Rojas sobre el arduo y fundamental problema del conocimiento. Igual cosa acontecía con la ética, que fue, con el problema de la or-

ganización y funciones del Estado, y en estrecha conexión con éste, el tema que más apasionó a los hombres de pensamiento de nuestro siglo XIX. Tampoco en este campo dió el señor Rojas un paso más allá de la ecuación bueno igual a agradable, malo igual a desagradable. Y en la forma más fiel repetía las recomendaciones del maestro —Benthan— de hacer las sumas de los placeres y los dolores causados por una acción, y comparar sus totales para resolver si era moral o inmoral, si el Estado debía castigarla o no. Era lo que con toda ingenuidad se llamaba entonces la aritmética moral. Tenía el Maestro Rojas al parecer escasa preparación científica y una mente poco lógica. Cuando leemos sus escritos sólo encontramos citas de las traducciones del Tratado de Legislación de Bentham, de la Ideología de Tracy, y alguna que otra alusión a Condillac, a Kant, a Cousin, hechas a través de tercera o cuarta mano, y algunas referencias a la obra neotomista de Balmes. Cuando afirmaba que el placer o el desagrado eran los criterios de lo moral, sosteniendo una ética de resultados, a renglón seguido decía que la calidad de buena o mala de una acción no se perdía por el hecho de no poderse realizar sus efectos, manteniendo así una ética de intenciones. (5) Podríamos multiplicar estos ejemplos, pero no es necesario para nuestros fines.

Si tomamos otros casos y sometemos a una rigurosa crítica los productos de otros destacados escritores de aquella época llegamos a conclusiones semejantes. Don José María Samper fue uno de los más grandes trabajadores intelectuales de aquella generación. (6) Paseó su curiosidad por todos los campos del pensamiento y trató de dar un contenido filosófico a todos sus trabajos. En más de 50 años de fecunda vida intelectual produjo casi un centenar de obras que abarcan casi todos los temas y territorios de la cultura. Su Derecho Público Interno de Colombia es todavía el más completo análisis de la historia constitucional del país en el siglo XIX; su Ciencia de la Legislación (7) es una de las obras filosóficas más importantes de teoría del Estado que se produjeron en aquel entonces y su Ensayo sobre las Revoluciones Políticas, (8) con todos los defectos propios de la Sociología naturalista de la época, a pesar de su esquemática explicación étnico-geográfica de los hechos sociales, donde resuenan los nombres de Taine y Gobineau, (9) sigue siendo un trabajo clásico de la sociología americana.

Lector de Tracy y Bentham en su primera juventud, muy pronto se convirtió en uno de sus más vigorosos críticos. Rechaza el sensualismo en la teoría del conocimiento y el principio de la utilidad en la ética y en la legislación. (10) Durante mucho tiempo busca apasionadamente una síntesis, mezclando muchas veces sin concierto lógico ideas racionalistas con empiristas, utilitarismo individualista con solidarismo social. El eclecticismo de Cousin y quizás también el pensamiento de Balmes dejaron huella en su espíritu. Pero la fuente de su formación hay que buscarla en el romanticismo político de la Francia del 48 (Lamartine, Hugo, Sué), (11) en ideas fisiocráticas y revividas en el siglo XIX, en el positivismo social derivado de Comte, y sobre todo en la filosofía evolucionista y agnóstica de Herbert Spencer. Las ideas del gran sabio inglés cuadraban muy bien con los ideales de una burguesía incipiente, tolerante y parsimoniosa, cientista y tibiamente religiosa, que alimentaba su optimismo semi-anarquista y su admiración por la libertad individual en fuentes francesas y tomaba del pensamiento inglés el sentido de la transacción y la medida. Con Spencer, José María Samper creía firmemente en que el progreso de la humanidad "no ha sido, en el fondo, otra cosa que un esfuerzo constante de *individualización*, y de armonización de las fuerzas individuales". (12). Del filósofo inglés adopta también la idea de evolución, la interpretación mecánico-naturalista de la sociedad como un campo de oposición de fuerzas que buscan su equilibrio y la idea de una realidad incognoscible que sirve de fundamento a la separación entre ciencia y religión, al propio tiempo que de justificación de esta última.

Fervoroso exégeta de las ideas que pusieron en boga los economistas franceses de la escuela del gran Turgot y de los derechos políticos proclamados en el 89, creía profunda e ingenuamente en la existencia de un orden divino, idea que contribuyó mucho a la formación de una mentalidad utopista en los hombres de su generación que se alimentaban en las mismas fuentes ideológicas y que en alguna medida frustró la formación de una clase política con auténtico sentido de la dirección social. Para Samper el orden es una ley que todo lo domina. "En la política, dice, todo se organiza, funciona y se sustenta en virtud de la misma ley: el derecho del individuo armoniza con el derecho de la sociedad entera; el deber del gobernante, con el del gobernado" el poder de la autoridad directiva, con el de la opinión popular que la inspira o contiene; la necesidad del orden, con la de la libertad; el presti-

gio de la riqueza, con el influjo de las inteligencias; los pequeños núcleos de hombres poderosos, con las grandes masas de los débiles; la tendencia al progreso, con el espíritu de conservación; la actividad incesante de unos hombres, con la inercia y la rutina de otros; y es a virtud de una serie constante de concesiones recíprocas, de transacciones entre los individuos, las clases, los partidos y los poderes públicos, que los intereses se forman, amalgaman, consolidan y apoyan mutuamente. Así se establece el gobierno, se asegura la paz, medra la riqueza y cobran aliento las ciencias, las artes y todas las manifestaciones de la actividad social. La armonía es pues un elemento de conciliación natural, una ley de la moralidad del hombre, tan necesaria como la ley del movimiento en las cosas naturales". (13) Su fe en el progreso indefinido y en la armonía como ley general del mundo natural y social, alcanza muchas veces alturas dignas de la mejor teodicea optimista. Refiriéndose a la introducción de la esclavitud en América afirma: "Para nosotros la introducción de la esclavitud en el Nuevo Mundo fue un suceso inmenso y providencial. Ningún hecho social ofrece tan patente la prueba de esta sublime y consoladora verdad: que Dios, en su infinita sabiduría, se sirve hasta de las faltas de la humanidad para producir el bien, haciendo que se cumplan sus misteriosos designios, su divino plan de unidad eterna, de armonía suprema y progreso infinito". (14) No es este el mejor de los mundos de que hablara Leibnitz?

No es esta la ocasión propicia para estudiar la influencia que aquel movimiento de ideas tuvo en lo que suele llamarse nuestra inestabilidad política en el siglo pasado, fenómeno complejo cuyas raíces habría que buscar remontándonos hacia el pasado, anudando los distintos hechos históricos, separando los intrincados factores reales, investigando el origen de las tensiones sociales; de la actitud vital de los diversos grupos que es el resultado de la historia entera y de complejos procesos de socialización a través de los cuales se construye una sociedad y se decide lo que hay de único en el proceso histórico de una nación. Cuando una clase social, un grupo o una generación se apoderan con fervor de una ideología y hacen de ella su instrumento de lucha, es porque en su situación vital gravitan los factores reales que hacen corresponder sus anhelos y sus impulsos con determinada corriente de ideas que aparece entonces como el más eficaz canal para realizarlos. Lejos de que la historia de las ideas nos explique la historia

misma, la aparición y expansión de una ideología es ya un problema cuya explicación hay que buscar en las formas de existencia, con las cuales establece una especie de contrapunto el movimiento de ideas, influyéndose recíprocamente. De ahí que no podamos contentarnos con explicar lo que con toda propiedad pudiéramos llamar nuestra patología social e histórica, reduciendo el problema a la influencia unilateral de una determinada corriente de ideas, la de la Ilustración francesa, por ejemplo, o al simple paso de una concepción jurídica del Estado que abandonó el criterio paternalista y autoritario del gobierno español en Indias para reemplazarlo por la concepción del mal llamado "Estado de derecho" y por una interpretación individualista o atomista de la sociedad. (15) Como nó podríamos explicarnos las honduras de nuestro ser histórico que empieza a modelarse en la Colonia, por una simple exégesis del derecho escrito. El derecho sin duda dió origen a hechos. Pero sería imposible ponderar sus efectos y decir en qué forma precisa influyó en la orientación espiritual de los grupos de la sociedad colonial, inmediatos antecesores nuestros, cuyas formas de existencia gravitan aún sobre nosotros. Por debajo de esta superficie jurídica están los procesos de relaciones entre grupos, los complejos psicológicos creados por unas determinadas relaciones de autoridad y mando, complejos que fueron depositando sus consecuencias en la conciencia de nuestros antepasados sin que podamos separar lo que fue conciencia colectiva total, o conciencia de grupo o conciencia individual.

Pero volvamos al pensamiento filosófico de nuestro siglo XIX y a la personalidad de don José María Samper. Formado en el romanticismo político francés del 48 y en la escuela liberal inglesa, en sus primeras obras defendió con entusiasmo las tesis características de estos movimientos: fe en el progreso y en la ciencia, humanitarismo, confianza en que del bien individual resultaba automáticamente el bien, colectivo. Pero las propias influencias románticas de un lado, el mismo agnosticismo de Spencer por otro, y la parábola de su vida personal le impidieron llegar en sus últimos días a los extremos de fervor por el "siglo" —se hablaba entonces así, del Siglo, con mayúscula, para celebrar la llegada del Hombre al pináculo de su evolución progresiva— a que llegaron la mayor parte de sus contemporáneos educados en la escuela del Positivismo, tal por ejemplo, Camacho Roldán con su potimismo ilimitado respecto a los poderes del *laissez-faire*, en la libre em-

presa económica, en las posibilidades de la técnica, de la industria y de la ciencia para resolver los problemas del hombre. (16)

A todas luces la formación filosófica de Samper no era sólida. Pero poseía una mente fina, que se planteaba problemas, que dudaba y buscaba. Esto sin duda lo libró de caer en un positivismo dogmático y le permitió plantearse, aunque imprecisamente, problemas que más tarde estarían en el centro del pensamiento del siglo XX. Sus últimos escritos revelan su escepticismo respecto del progreso, de la potencia ilimitada de la ciencia, de la paz que traerían el industrialismo y la era positiva en que soñara Comte, al par que la tragedia de un espíritu romántico en la época de la economía dineraria, del mundo racionalizado y convertido en gran empresa y en gran mercado, gracias al espíritu del capitalismo en su época de plenitud, de un mundo en el que ya no había cabida para las virtudes románticas y nobiliarias.

Para Samper el siglo XIX, grande por sus conquistas materiales, está afectado por un avasallador pragmatismo que invierte la escala de los valores humanos. He aquí su juicio: "En la guerra, todo el ingenio y la grandeza consisten en acrecentar y perfeccionar los medios de destrucción de la mayor cantidad posible de hombres y cosas, desde la mayor distancia posible del peligro, y en la mayor escala posible. Ya la guerra no es una terrible necesidad, sino un interés; no es un supremo sacrificio del patriotismo, sino un modo de *hacer carrera*. El valor queda sustituido por la máquina de hierro o acero, y el soldado no es una virtud heroica que combate sino un mecanismo que dispara muy apriesa. Ya no hay ni puede haber grandes capitanes, sino tácticos de ferrocarril. Hay en su lugar monitores y cañones, ametralladoras que matan mecánicamente sesenta hombres por minuto, y buques con coraza y espolón que pelean como gallos de acero". (17)

Refiriéndose a lo que él llamaba el "mal del siglo", escribía las siguientes palabras en que ya no se siente el menor rastro de la creencia positivista en el progreso, sobre todo en el paralelismo entre progreso material y moral: "Seguramente el siglo actual es considerado como el más grande de todos los que ha vivido la humanidad; más no será calificado así por las virtudes que haya engendrado, ni por la fe y la belleza que haya difundido en las almas, ni por los problemas que haya resuelto en consonancia con los fines de la vida. Cuanto al progreso indefinido... sobrado sé a qué atenerme. Ni aún quiero va-

lerme de la historia universal, que me ofrece innumerables pruebas sobre lo efímero y transitorio de las obras humanas. Bástame con lo que he visto, desde mi infancia, durante medio siglo". (18)

Respecto a las posibilidades de la ciencia sus ideas son igualmente claras y alejadas de todo optimismo positivista. Ni su poder para darnos cuenta de la realidad es ilimitado, ni logrará eliminar de la vida humana lo religioso. A este propósito se expresa así en los últimos años de su vida: "Y qué problemas ha resuelto la ciencia con sus descubrimientos. Pretende ser experimental y positiva y niega a unas de sus ramas (las intelectuales) el carácter de *ciencias* y los derechos de la experimentación, como si hubiera, para cada hombre algo más experimental que el estudio de su propia alma y conciencia. Pero sintiendo la imposibilidad de reducirse al campo de los llamado *positivo*, ha llenado los conocimientos humanos de hipótesis que nada resuelven, que ni aclaran los misterios de la vida ni explican los de la muerte. Algo de experimentación y mucho de inducción y generalización, he ahí lo que hasta ahora son las ciencias. Pero han determinado la naturaleza de las relaciones del hombre con la Fuente Suprema de donde emana? Han establecido la fraternidad de los hombres? Han inventado algo que reemplace el poder de las religiones positivas que rechazan o de las cuales prescindan? Han hallado en la Naturaleza algún principio (salvo el llamado *vital*, siempre inexplicable) que les sirva en lugar del *espíritu*, del cual parecen renegar en obsequio de la *razón* también irreductible?". (19).

José María Samper fue un tipo representativo de la generación radical del siglo pasado: benthamista primero y spenceriano después en filosofía, individualista en política, fisiócrata y clásico en economía. Si ahora pasamos a una vertiente distinta de nuestra historia de las ideas, la representada por un tipo de mentalidad de fuerte ancestro hispánico, mezclado con influencias tomistas e ideas tradicionalistas de fuente inglesa y francesa, encontramos la gran figura de don Miguel Antonio Caro. Caro es sin duda la personalidad intelectual más sólida que ha producido el país. De haberse dedicado a la filosofía habría producido quizás la obra más importante de América, porque estaba incomparablemente mejor dotado y poseía un saber que con toda evidencia era superior al de la mayoría de sus contemporáneos de Colombia y, nos atrevemos a pensar, del Continente. Es verdad que si se compara su obra filosófica con su producción política y filoló-

gica, el balance resulta muy desfavorable a la primera. Sin embargo, sus ensayos sobre el Utilitarismo, (20) sobre Religión y Poesía, (21) y el Informe sobre la adopción del texto Ideología de Tracy por la Universidad Nacional, (22) constituyen lo más sólido que en materia de filosofía se escribió entre nosotros en el siglo pasado. Cuando la filosofía sensualista de Bentham y Tracy lo inundaba todo y seducía a los espíritus simplistas, cuando dominaba por doquier el positivismo, Caro se les puso de frente en todos los terrenos.

Combatió el relativismo en la lógica y en la ética con argumentos que en gran parte son los mismos que llevados a mayor plenitud y enriquecidos con más sutiles análisis sirvieron a comienzos de este siglo para dar la batalla contra el psicologismo en estos dos campos del saber, obra titánica de Edmundo Husserl, Max Scheler y Nicolás Hartmann. Polemizando contra la ética utilitarista entonces en boga decía: "La noción de utilidad es relativa como la de derecho o izquierdo. Hay que preguntar: útil para qué. Los utilitaristas responden: para la adquisición del placer. Pero el placer es una realidad psicológica, relativa, contingente, y una ciencia no puede fundarse sobre conceptos relativos. Ni una teoría moral, ni una ciencia de la legislación que a su turno necesita de un fundamento moral. Lo mismo que se dice del concepto de utilidad se dice del placer. Hay placeres buenos y malos. El placer como la utilidad deben tener una medida y esa medida no puede ser otra sino el bien. Lo bueno, dice Caro, citando a Santo Tomás, es o bueno en sí mismo, que es lo que llamamos honesto; o bueno en relación con lo honesto y sólo en relación con lo honesto y en ese caso lo llamamos útil". (23)

A todos los campos llevaba Caro su visión filosófica, todo lo concebía referido a una unidad. En derecho rechazaba lo que hoy llamaríamos un puro formalismo; porque el derecho debía tener un contenido moral. Desde este punto de vista se colocó frente a la teoría clásica liberal de que el Estado sólo debe ser el guardián de la seguridad y el garante de los derechos individuales, en primer lugar del derecho de propiedad, abandonando sus tareas de órgano de la cohesión social y de instrumento para forjar la nación. En nombre de economía, particularmente en la política monetaria, en la educación y en todas aquellas zonas en que estaban en juego intereses de toda la comunidad. (24) Todo en él tenía coherencia y era organismo. Es decir, todo era pensado con referencia y en consecuencia con ciertas

ideas centrales a las cuales todo confluía como confluyen los sutiles hilos de un tejido para darle una forma acabada.

Sin embargo, su pensamiento sistemático no le impedía perder de vista los hechos históricos que permiten corregir las construcciones lógicas. Sabía ver lo que hay de único en ellos y presumía que hacía falta para pensarlos una lógica distinta. En sus polémicas con don Miguel Samper, a propósito de las funciones económicas del Estado en relación con el mecanismo de la moneda, decía refiriéndose a la teoría económica clásica cuya rigidez se empeñaban en corregir en Europa los teóricos de la escuela histórica: “En nuestro artículo *Las Ignorancias de la Ciencia*, pusimos de manifiesto, con ejemplos irrefutables, la impotencia de los recursos científicos para dar soluciones absolutas y generales a ciertos problemas económicos, y la noble y sincera modestia con que, cuando de ellos se trata, hablan los sabios más eminentes, a la manera de aquel célebre médico que encargado de un hospital en París, solía hacer sus visitas recetando *caldo* a todos los enfermos”. (25).

Pero Caro, mente realista —como lo es toda mente auténticamente filosófica— no veía en la presencia de los elementos irracionales de la realidad un motivo para caer en el escepticismo o en un agnosticismo de carácter romántico como le aconteció a su contemporáneo don José María Samper.

Como hombre lúcido y alerta, con mentalidad crítica, con esa otra virtud del filósofo que es el sentido de los límites, no era un desengañado de la ciencia, pero sabía asignarle sus fronteras y comprendía que no todo lo racional es real y lo real racional y que cuando entramos en campos complejos, en que colindan la ciencia natural y la historia, como es el caso de la economía, sólo la referencia a lo que hay de único en los hechos nos evita caer en el utopismo y el dogmatismo. “La ciencia, por otra parte —decía en la misma ocasión— no confiere la infabilidad y el don de profecía; pero enriquece el entendimiento, precave del error (pecado intelectual), da un criterio de probabilidad, y hace hombres, en suma, más dignos de estimación y de fé que los charlatanes y dogmatizantes”. (26)

3. *Valor y limitaciones de nuestro pasado.*

Lo que hay de perdurable en la generación de los Caros, los Samper, de Rojas, de Camacho Roldán, de Núñez, es el afán de con-

cebir filosóficamente los hechos, de asimilar la ciencia de su tiempo y de darle sólidos y coherentes cimientos a la cultura personal. Podría pensarse si este afán especulativo y sistemático no fue un defecto y un *handicap* desde el punto de vista histórico, un obstáculo para la formación de una clase dirigente política, y si no tuvo devastadores efectos sociológicos. La acción política parece incompatible con el espíritu de sistema y con la lógica de las disciplinas teóricas. Incluso se ha llegado a pensar que el político y el teórico —cuyo tipo más puro es el filósofo— corresponden a dos estructuras espirituales diferentes, cada una obedeciendo a su propia ley de actuación. Por eso se ha creído siempre que su órgano de conocimiento es la intuición y su método lo que los ingleses, maestros en la actuación política, denominan “the virtue of muddling through”, la virtud de caminar a través de los hechos, de ir resolviendo los problemas como se presentan, de atenerse solo al aquí y al ahora. Sería una tarea digna de ser abocada algún día la de averiguar hasta qué punto ese espíritu teórico ha sido causa de nuestra inmadurez política y factor decisivo en nuestra crónica desazón social. En efecto, parece haber una conexión íntima entre el sectarismo político y el pensar los hechos con referencia a un patrón ideológico rígido, a cuya lógica o combinatoria deben corresponder los acontecimientos reales como a un todo arquitectónico. La política, como la diplomacia, —que no es sino una forma de la política— es escaramuza, negocio, transacción; y todo esto parece incompatible con el rígido espíritu de las ideologías. Por otra parte, cuando los hombres actúan a nombre de una ideología, de un ente colectivo abstracto como un partido, una clase, hasta una nación, parece disolverse en ellos el sentido de la responsabilidad personal y con ella la noción de culpa. “La causa” parece absolver de toda mala conciencia y justificarlo todo.

Fue este factor acaso —entre una constelación de causas— el que dió y continúa dando a nuestra vida política un tono de utopismo, de aspereza y de ineficacia. Sólo algunos grandes espíritus de nuestra historia política se han librado de este defecto para darle al país tres o cuatro grandes hombres de estado. Infortunadamente una nación no puede reposar sobre la obra de unos cuantos grandes, sino que lo decisivo es la capacidad política de sus clases dirigentes y de su pueblo, que es donde debe estar la reserva inagotable de sus conductores. Es esta, a mi modo de ver, la causa de la fragilidad política de los

pueblos latinos todos y de los latinoamericanos en particular, en contraste con la solidez, casi diría la eternidad que parecen mostrar naciones sajonas como la inglesa.

4. *Nuevos rumbos, nuevas tareas.*

Pero no es esta sino una observación tangencial. Lo que quería poner de presente, lo que constituye el mérito impercedero de nuestra gran generación de la segunda mitad del siglo XIX, desde el punto de vista de nuestra tradición intelectual, es su entusiasmo, su afán de pensar y ver filosóficamente la realidad, la atmósfera de pensamiento que creó en su medio y en su época. Doblado el siglo, tras nuestro trágico ciclo de guerras civiles, entramos en un período de desarrollo material y de preocupación por los problemas técnicos. Nuestra enseñanza y nuestra Universidad se orientaron casi exclusivamente hacia las profesiones y el país entró en lo que hemos llamado, desde el punto de vista del problema que nos ocupa, una época afilosófica. En el campo de la ciencia —que insistamos, no debemos confundir con la profesión y con la técnica— sólo hemos producido en los últimos 30 años brotes tardíos de un positivismo que los pueblos europeos creadores comenzaron a superar hace 50 años.

En los últimos dos lustros, sin embargo, asistimos a un casi imperceptible, pero no por eso menos efectivo cambio en la sensibilidad y en la orientación intelectual, si nó del país, al menos de algunas minorías pensantes. Y esto desde el punto de vista de la filosofía y de la ciencia es en fin de cuentas lo decisivo. En el campo de la vida espiritual encontramos el fenómeno sorprendente, que no se da en la naturaleza, de que pequeñas causas provocan grandes efectos. Un país necesita muchos técnicos, centenares de profesionales para transformarse, pero le bastan pocos hombres de pensamiento para cambiar su ambiente espiritual. No es necesario, y por lo demás es imposible, que se produzcan los investigadores, los filósofos y los artistas en serie. Cinco, dos, tres a veces hasta un sólo hombre logra transformar un ambiente y dar categoría a una nación en el plano de la cultura. Si observamos lo que ocurre en nuestro contorno encontramos que las librerías se multiplican, que cada día se venden más libros de filosofía y de ciencias, que las empresas editoriales encargadas de ponernos en contacto con las grandes obras de la cultura uni-

versal tienen entre nosotros uno de sus mejores mercados. Pero todo esto es sólo un germen y como todo germen necesita unas ciertas condiciones de desarrollo. A describir lo que podríamos llamar las tareas de la filosofía en Colombia y a dibujar un esquema de nuestra situación sociológica y espiritual desde el punto de vista de estas tareas, voy a dedicar la última parte de este ensayo.

5. Condiciones de la creación filosófica.

El país tuvo en el siglo XIX un equipo de hombres que crearon una tradición filosófica que nosotros estamos obligados a continuar. Tenemos, pues, un compromiso con el pasado y con el presente. ¿Cómo podríamos cumplirlo? Cuáles serían las condiciones indispensables para adelantar con éxito esta labor? La creación filosófica no es sino una forma de la creación espiritual y como ésta necesita unas determinadas condiciones internas, es decir, del sujeto, y unas condiciones objetivas, del ambiente o medio social en que se desarrolla. Pero quiero anticiparme a decir que las primeras lo deciden todo y que las segundas son apenas estímulos para la voluntad personal de crear. Sin duda alguna los acicates sociales y el aprecio que una sociedad dé a los productos de sus trabajadores intelectuales constituyen un incentivo para su actividad creadora a la vez que una medida del grado de madurez espiritual de dicha sociedad. Lo mismo podríamos decir de los estímulos que le brinda el Estado, sobre todo en esta época en que si no podríamos aceptar la tesis de que el Estado es todo y el individuo nada, tenemos que convenir en que las actividades de aquel deciden muchas cosas. A través de fundaciones y recompensas, a través de institutos de cultura como la Universidad, puede el Estado contribuir a crear la ciencia. En algunos países al menos, Alemania e Inglaterra entre ellos, la ciencia y la filosofía han nacido y se hacen en las universidades. Desde luego esto tiene sus peligros. El Estado moderno tiene la tendencia, que parece serle inherente, como lo es la gravedad a la naturaleza, a regimentarlo todo y a burocratizarlo todo. Ahora bien, la creación filosófica, como la creación artística y como toda creación en el plano de la cultura superior, se resiste, por la naturaleza misma de su objeto y por la lógica interna a que obedece, a ser regimentada y dirigida. Hay en esto una gran afinidad entre la labor del filósofo y la del artista. Ambos sólo pueden

desarrollarse dentro de la libertad, casi me atrevería a decir, del vagabundaje intelectual. Una de las grandes aberraciones del mundo moderno es la extravagante pretensión de creer que el pensamiento se planifica como se planifican las inversiones económicas, y que pueden ordenarse por decretos del Estado como se ordena su presupuesto de gastos. Sólo aquellas naciones que por el alto grado de su civilización política logren compaginar las tareas sociales y pedagógicas del Estado con el respeto a la espontaneidad y a la libertad intelectuales, tienen asegurado un puesto en la vida del pensamiento y podrán continuar la gran tradición creadora de Occidente.

Hay además en esto un gran peligro que no debemos disimular por ningún motivo, peligro particularmente grave para los pueblos de escasa tradición cultural, que no han tenido la dura, la trágica experiencia histórica que poseen los pueblos viejos, experiencia que ha sido la gran escuela de la voluntad individual. Me refiero a la idea, muy general entre nosotros, de que debemos esperar todo del Estado y de la sociedad. Se dice que no se escriben grandes libros, que no se produce música o poesía, que no se hace filosofía porque no se tiene suficiente protección del Estado. Es deber nuestro hacernos cargo con toda lucidez de esta situación. La creación espiritual es en primer lugar resultado de la voluntad personal de crear. Sin duda alguna dependemos de nuestro medio, de nuestro pasado y de la substancia de nuestra cultura en alta medida. Pero debemos pensar también que nosotros mismos forjamos ese medio y esa cultura. En otros términos, que a pesar de que hay recíprocas influencias entre el medio y el creador de valores culturales, éste no es un producto mecánico de aquel, sino que más bien lo hace a su imagen y semejanza. Hablando en términos de público, que el intelectual forma el público y no a la inversa.

6. *Tentaciones y desvíos.*

Y aquí entro en otro aspecto del problema íntimamente conectado con el tema que acabo de mencionar. La filosofía más que ninguna otra creación del espíritu requiere un temple heroico de la voluntad. Tal vez no sea cierto, como lo ha observado Martín Buber comentando algunas ideas de Max Scheler, (27) que el acto ascético sea el que define y produce el espíritu, pues hay creaciones de la cul-

tura que no lo implican necesariamente, tal por ejemplo, la música y las artes plásticas; pero con seguridad lo es de la creación filosófica. El acto mismo de ideación, la *epojé* de que nos habla la filosofía fenomenológica como el camino para llegar a las esencias prescindiendo de lo fáctico, del elemento irracional de la vida, es en su fondo un acto supremo de voluntad como lo es todo acto de toma de conciencia de nosotros mismos. Salirse del mundo para volverse sobre sí mismo, “pensar el mundo como fenómeno, es decir, desprender del mundo el sujeto, como entiende hacerlo la fenomenología, está lejos de ser cosa fácil, dice Gastón Berger en su libro sobre El Cogito en la Filosofía de Edmundo Husserl. No sólo se oponen a ello nuestros hábitos intelectuales, sino también nuestras ataduras sensibles: la reducción fenomenológica tiene sus condiciones morales”. (28).

Se nos dirá que el filósofo es también hombre, que tiene compromisos con la comunidad. Seguramente. Pero debemos preguntarnos cuáles son esos deberes y cuál el mejor camino para cumplirlos. No es perdiéndose en el mundo de lo cotidiano y lo banal como el filósofo cumple con su deber sino haciendo filosofía. A buen seguro que el espíritu creador necesita comunicación, se forja en la comunicación, en el diálogo con el pensamiento filosófico del pasado y en comunicación con el espíritu de sus semejantes. Entre otras cosas, sólo la filosofía nos brinda la conciencia de tal comunicación y de su importancia para la fertilidad del espíritu. Pero no debemos confundir el plano profundo de la solidaridad con otros y el superficial de la sociabilidad o de lo que en el lenguaje moderno suele llamarse la militancia. El filósofo tiene que ser el espíritu abierto por excelencia. Todo lo que lo coloque en la situación de “contra”, en la categoría de enemigo, le cierra los horizontes y lo hace ciego para la verdad. De ahí el peligro de todo sectarismo, incluido el sectarismo filosófico y el espíritu de sistema. Así como el sentimiento de hostilidad nos imposibilita para tener acceso al yo ajeno, así el rígido espíritu de sistema impide el progreso de nuestro conocimiento.

Y aquí debemos ponernos en guardia contra otra idea que suele ser motivo de desazón y desconcierto. Se pide a la filosofía soluciones acabadas donde no haya lugar para la vacilación o el incógnito. Es una exigencia excesiva de quienes desconocen su esencia misma. Ortega y Gasset ha dicho alguna vez que la ciencia más que un con-

junto de soluciones es un conjunto de problemas. Y Nicolás Hartmann considera la conciencia del problema como la base misma del pensamiento. (29). Sólo porque tenemos problemas buscamos y sólo porque buscamos conocemos. Por eso la presencia del problema nos libra del dogmatismo y mantiene nuestro espíritu en actividad, siempre abierto, con esa apertura que constituye la esencia misma de la conciencia y que establece el contraste entre lo que es espíritu y lo que es inercia mental, puro hábito y mecanismo. Con razón el amor y el asombro se consideran desde antiguo como los dos sentimientos característicos del filósofo. Sólo ellos nos mantienen abiertos al mundo, son ellos la esencia misma del espíritu porque el espíritu que no interroga deja de ser espíritu. No debemos, pues, perder nunca de vista que la filosofía nos exige voluntad de crear y que para hacer filosofía no debemos esperar que alguien aplauda o nos coloque en condiciones muelles para filosofar. Una de las grandes ilusiones a que ha venido acostumbrándonos una mentalidad optimista y, en el más lato sentido, materialista, es la idea de que el "confort" ha de estar presente en todo, desconociendo así el papel creador de lo trágico y el sentido positivo, moral y espiritual del dolor. La historia universal, decía Hegel, no es propiamente el campo del bienestar.

7. Ventajas de nuestra situación actual.

Sin intentar agotar la materia, quisiera referirme todavía a dos escollos que encuentra el desarrollo de la filosofía entre nosotros. El uno está ligado a nuestros hábitos intelectuales; el otro se refiere a nuestras relaciones con la filosofía occidental, o en otros términos, con la tradición del pensamiento europeo.

Nuestros antepasados del siglo XIX tuvieron que ocuparse de muchas cosas: hicieron política, guerras civiles; echaron las bases de nuestra riqueza económica; crearon poesía, literatura y algo de ciencia. Casi todas estas actividades están presentes en los nombres que hemos mencionado atrás. No existían entonces lo que podríamos llamar la división intelectual del trabajo y por lo demás la circunstancia histórica exigía que las mejores capacidades se dedicasen a tareas de mayor urgencia vital. Las comunicaciones con Europa eran lentas y difíciles, de manera que no se contaba con fuentes de información suficientes y oportunas. Además, en la misma Europa reinaba la con-

fusión en el campo de la filosofía. El idealismo alemán había desembocado en un sinnúmero de corrientes de carácter panteísta, mezcladas con ideologías románticas y en ocasiones elementos del pensamiento oriental, y el positivismo francés, por su parte, traía la confusión de la filosofía con la ciencia natural, o con su base epistemológica al menos; llevaba el utopismo a la política y cerraba el paso a toda meditación metafísica. El rigor y la contención de la época de Kant se habían perdido.

Gravitaban también sobre la educación de aquellas generaciones factores sociológicos que propiciaban la vaguedad del pensamiento, los anhelos imprecisos, las tendencias utópicas en todo. Sólo unos pocos hombres, excepcionalmente dotados, se libraron de caer en aquel piélago de ideologías en que combinaban por partes iguales el utilitarismo de Bentham y el utopismo social de Fourier, el individualismo anarquista de Proudhon y el liberalismo ecléctico de Spencer, con las ideas de la Enciclopedia y las más extrañas doctrinas espiritistas, deístas y evolucionistas.

El siglo XX nos trajo afanes distintos. Si descontamos la obra aislada de Carlos Arturo Torres y Baldomero Sanín Cano a comienzos de la presente centuria, podríamos afirmar que entramos en una época afilósófica, negada para los altos problemas del pensamiento y preocupada únicamente con los problemas de la civilización técnica. El país entró en un *crescendo* de su desarrollo industrial, en un período de rápido crecimiento demográfico, de construcción de su economía moderna. Fue alejándose paulatinamente de Europa y viró hechizado hacia Norteamérica. En este ambiente hemos vivido durante los primeros treinta años de este siglo.

Sin embargo, es evidente que en las dos últimas décadas, con mayor precisión, en los diez últimos años, empezamos a sentir una transformación que puede ser de alcances verdaderamente fecundos. Los problemas de la alta cultura, los aspectos extraprofesionales de la ciencia —es decir, la auténtica ciencia— empiezan a preocupar a nuestras autoridades culturales y a una minoría de espíritus, pocos es verdad, pero suficientes para constituir el núcleo de un renacimiento y una superación de nuestra pequeña pero cierta tradición filosófica. Gracias a la labor renovadora iniciada en los países de lengua hispana por José Ortega y Gasset, cuya obra de animación nunca nos cansaremos de agradecer, y al perseverante trabajo de insignes maestros

americanos como Francisco Romero, hemos entrado en contacto con instrumentos filosóficos que nos colocan en condiciones de realizar una labor auténtica y creadora. El tomismo renovado, la fenomenología de Edmund Husserl, la obra de Henri Bergson, la filosofía de los valores, la filosofía existencial, junto con los nuevos métodos de las ciencias del espíritu y de la cultura, nos permitirán superar la tradición sin romper con ella.

8. *La filosofía recuperada*

La filosofía ha recuperado su gran elán creador en el siglo XX. Ha reivindicado su autonomía sin perder su contacto con las ciencias; ha mejorado sus métodos, y sobre todo, ha vuelto a centrar su actividad en torno a los grandes problemas metafísicos y ontológicos, sobrepasando así su etapa gnoseológica, de sierva de la ciencia. La filosofía moderna, pasado el período que se inició con el Kant de la *Crítica de la Razón Pura*, ha vuelto definitivamente al campo de la metafísica, es decir, a su propio terreno, al terreno en que se movieron Platón y Aristóteles, Agustín y Santo Tomás, Scoto y Suárez, Descartes, Leibniz y Hegel. Lo que preocupa a Husserl no es el problema de si son y cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la ciencia de la naturaleza, ni menos aún el de cómo se realiza el proceso psicológico del pensar, sino que todo su pensamiento gira en torno al problema de la estructura de la conciencia pura o sobre la cuestión de cuál sea la esencia del campo de las significaciones lógicas. (30). Lo que se propone la filosofía de los valores no es, fundamentalmente, el decirnos cómo puede realizarse éste o aquél tipo de acción moral, sino responder a la pregunta ontológica de qué son los valores y cuáles las categorías que posee este determinado tipo de objetos de la realidad. (31) Hartmann se plantea el problema de la constitución de las diversas esferas del ser y el de cómo debe estar constituida la realidad total para que pueda ser conocida, fundamentando así la teoría del conocimiento en la metafísica. (32) La filosofía de Martín Heidegger, según su propia confesión, es filosofía existencial únicamente en la medida en que es necesario hacer una descripción preparatoria de la existencia humana que nos permita responder a la pregunta central de la filosofía: qué es el ser, por qué hay ser y no más bien nada. (33). Y la obra de Bergson, su lucha contra el positivismo,

no tiene otro sentido que el de desentrañar las modalidades del ser orgánico frente a lo inorgánico, de lo espiritual y vital frente a lo que es pura física o mecanismo, y el de establecer una vía de acceso a la realidad plena, distinta al camino seguido por las ciencias, por el cuál sólo llegamos a tener el pálido conocimiento que nos da un grupo de símbolos. (34). Lo mismo podríamos decir de los grandes filósofos ingleses contemporáneos, de un Whitehead, un Alexander, un Lloyd Morgan.

9. *Europa y nosotros.*

¿Quiere decir lo anterior que vamos a dejar de remedar al siglo XIX europeo para remedar al XX, o que vamos a dejar de repetir lo que antes nos venía de Francia o Inglaterra para dedicarnos a rumiar lo que hoy nos llega de Alemania? En forma alguna. Pero debemos afirmar con toda energía la unidad de la ciencia y la unidad y autonomía del pensamiento filosófico por encima de sistemas, de naciones y de círculos de cultura. No puede haber una filosofía americana si por tal entendemos un producto radicalmente autóctono, desligado de la tradición filosófica de Occidente. Sin la asimilación de ese gran legado no hay perspectiva de progreso para nosotros. Es verdad que somos seres históricos y que filosofamos en y desde una particular circunstancia histórica. Pero no podemos afirmar que esa circunstancia lo sea todo, para llegar a un estéril relativismo, ni tenemos base alguna para darle a la circunstancia en que nos movemos una ponderación precisa y absoluta cuando nos planteamos el problema de nuestra capacidad para descubrir, para ver el mundo en una forma radicalmente original. Es seguro que ciertas épocas y ciertas condiciones históricas poseen una óptica peculiar para captar la realidad y para ver problemas invisibles en otras. Fenómenos que apenas fueron sospechados por los griegos fueron iluminados con mayor fuerza en la Edad Media, o en la época barroca, o en el mundo moderno. El problema gnoseológico y la fundamentación de las ciencias físico-matemáticas apareció ya en el mundo antiguo, pero sólo en la época de Kant, con la física de Newton a la vista, pudo alcanzar su plenitud y lograr el impresionante desarrollo que le dió el gran genio de Koenigsberg.

Lo mismo podríamos decir de otros problemas cruciales de la filosofía. Del problema antropológico, por ejemplo, o de la cuestión de la estructura, las categorías y la esencia del ser histórico. Sólo cuando la historia llega a ser auténtica historia universal, es decir, en el lapso comprendido entre los siglos XVIII y XIX, pudo aparecer con toda su pureza y urgencia el problema del conocimiento histórico y en general el de la fundamentación de las ciencias del espíritu. Y únicamente en una época en que el orden estamental de la Edad Media se disolvía, cuando la conflictividad humana llegaba a su climax en la sociedad europea, pudo el pensamiento occidental volverse hacia el ser social para meditar sobre las leyes que rigen el decurso de las sociedades. Por eso hay un cierto fundamento en la afirmación de Hans Freyer de que la sociología surgió como la autoconciencia de una época de crisis. (36). Pero lo que cambia son las perspectivas y no los problemas, y menos aún la verdad misma. Si observamos detenidamente la historia del pensamiento, sobre todo del pensamiento occidental, podremos darnos cuenta de que los problemas de la filosofía han sido muy pocos y casi siempre los mismos; sólo que han sido vistos desde diversos ángulos o penetrados con mayor o menor profundidad por algunos genios. Por eso los filósofos han tenido siempre la intuición de la unidad del espíritu humano y la han afirmado con toda decisión. Por eso también es posible una historia de la filosofía occidental, que marcha sin rupturas desde los griegos hasta nosotros.

No pretendo analizar ahora el arduo problema de los componentes de la historia de América, ni el de sus relaciones socio-culturales con Europa. Pero creo que una cosa puede afirmarse a este propósito: no existen bases sólidas para mantener la idea de una completa autonomía del mundo espiritual americano, si damos a la palabra autonomía todo su alcance. Como lo sostuvo aquí mismo hace poco Alberto Wagner de Reyna, (37) el núcleo de las formas de vida de Hispanoamérica es occidental, aunque exista un cruce con elementos culturales indígenas, en algunos casos, con africanos, en otros y aunque este cruce sea de muy diversos grados según las nacionalidades. Piénsese, por ejemplo, en lo que debemos al cristianismo, al derecho romano, a la lengua española —y tras ella a la griega y a la latina— y en lo que significan para modelar espiritualmente a un pueblo la moral, el derecho y la conciencia glótica, América es un brote de la historia de occidente y en la historia, ya lo sabemos, nada se pierde. Una ruptura

de América con la tradición europea implicaría para nosotros no sólo un gran fracaso, sino que es un imposible lógico.

Desde luego, América es ya adulta o está a punto de serlo. Es deber nuestro hacernos cargo de esta circunstancia y acelerar este proceso. No podemos seguir viviendo de prestado y disfrutando sin trabajar de una herencia ingente, que como todas las herencias, degenera y desaparece en manos de herederos ociosos e incapaces de administrar el patrimonio recibido. Nuestra misión consiste en asimilar el legado de la filosofía occidental, en conocerlo seriamente, en penetrarlo. Y poseídos de la certidumbre de que la filosofía y la ciencia son procesos inacabados e inacabables, debemos retomar sus problemas —sin renunciar a los que sean específicos de nuestra situación— esforzándonos por aportar nuestro modesto grano de arena al inmenso proceso que constituye la marcha del espíritu a través de una historia, que es también nuestra historia. Y aquí toco finalmente el último de los problemas que he querido esbozar.

¿Con qué actitud, con qué métodos debemos acercarnos los americanos, los colombianos, al gran legado del pensamiento occidental? Con fervor y con humildad en primer término. Ir paso a paso, comenzando por los fundamentos. Ponerse en contacto con las fuentes mismas, es decir, con las obras de los grandes maestros. De los griegos, y en primer lugar de Platón y Aristóteles. De los grandes del Medioevo: San Agustín, Santo Tomás, Scoto y Suárez, en segundo término. De las cumbres de la época moderna y contemporánea después: Descartes, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Husserl, Bergson, Heidegger. Ir a las fuentes mismas y no a los manuales de divulgadores y exégetas; hacerlo ojalá a través de ese insustituible órgano de penetración en el mundo espiritual ajeno que es la lengua original. No puede haber filosofía sin preparación filológica, ni conocimiento del legado cultural helenístico-romano-cristiano sin el dominio de las dos grandes lenguas de esa cultura: el griego y el latín. Cualquier tentativa de relevarnos de esta tarea sería contraproducente y funesta. Reemplazar nuestros hábitos retóricos y nuestro afán de información por el conocimiento en profundidad. Dominar la tentación de la popularidad que nos invita a rendir una producción precipitada y prematura. Sólo en esta forma podremos continuar y superar la tradición, que dentro de sus posibilidades y sus límites, iniciaron nuestros abuelos del siglo pasado, y sólo así podremos cumplir con nuestro de-

ber para con la cultura, para con América y para con nosotros mismos.

NOTAS

(1) V. Ezequiel Rojas, Obras Completas, editadas por Angel María Galán, Imprenta Especial, Bogotá 1888, 2 vols. Hay también una edición francesa hecha por el señor Rojas en París.

(2) Ezequiel Rojas, Cuestión de Textos, Obras, vol. 11, p., 250. Textos de esta naturaleza abundan en la obra de Rojas.

(3) Rojas, Ciencia de la Legislación, Obras, vol. 1, p., 85.

(4) Cuestión de Textos, Obras, vol. 11., p. 250.

(5) V. Sobre todo, Obras, vol., 11., pp., 14, 48, 112, 134.

(6) V. Sus principales obras desde el punto de vista de la historia de las ideas: Curso de Ciencia de la Legislación, Imprenta de Gaitán, Bogotá 1873; Derecho Público Interno de Colombia, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, 2 vols., 1951. Existen otras ediciones. Ensayo sobre las Revoluciones Políticas y la Condición Social de las Repúblicas Colombianas, varias ediciones, la última de la Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, sin fecha. Filosofía en Cartera, Imprenta de la Luz, Bogotá, 1887.

(7) V. Ciencia de la Legislación, Imprenta de Gaitán, Bogotá 1887.

(8) Ensayo sobre las Revoluciones Políticas y la Condición Social de las Repúblicas Colombianas, Biblioteca de Cultura Popular Colombiana, Bogotá, sin fecha.

(9) La obra de Gobineau sobre los orígenes de las desigualdades de las razas humanas se publicó en París cuando Samper se hallaba en la capital de Francia. En su Ensayo Samper no la cita directamente, pero es indudable que la conoció y que influyó mucho sobre las ideas que desarrolla en el Ensayo, particularmente cuando analiza las características de las culturas sajonas y latinas. V. Ensayo, ed., cit., pp., 31 y ss. Tampoco cita Samper a Taine, pero las ideas de raza, medio y momento histórico, están presentes a través de todo el Ensayo. Por lo demás, estas ideas eran patrimonio común del pensamiento positivista del siglo XIX en cuyo contacto se escribió toda la obra del señor Samper.

(10) V., sobre todo, Ciencia de la Legislación, Prefacio, pp., IV, VI, y texto, pp., 17, 22, 29 y ss. También Filosofía en Cartera, ed., cit., pp., 260 y ss.

(11) V., sobre todo, su autobiografía Historia de una Alma, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá 1946, 2 vols., especialmente vol. 1, pp., 184 y ss.

(12) V. Samper, Ensayo sobre las Revoluciones Políticas, ed., cit., pp., 61, 62 y ss.

(13) Samper, Ciencia de la Legislación, ed., cit., p. 81.

(14) Ensayo, ed., cit., p. 67.

(15) Decimos mal llamado, porque tan Estado de derecho era el Estado colonial como lo fué el Estado organizado como resultado del movimiento de independencia, pues la contraposición conceptual está entre el Estado como tal y

LA FILOSOFIA EN COLOMBIA

el poder personal. Quien dice Estado, dice ya poder limitado por normas jurídicas, siendo indiferente el contenido de tales normas, si individualista, colectivista, monárquico o republicano. El Estado liberal fue tomado por un sector del pensamiento, en Colombia y en el mundo, como el Estado por excelencia, como la forma ideal de la vida política, como la única forma de Estado de Derecho, siendo así que no es sino una de ellas entre las muchas posibles.

(16) V., especialmente su "Discurso leído en la sesión solemne de la Universidad Nacional", diciembre 10 de 1882, publicado en Artículos escogidos, Librería Colombiana, Bogotá, sin fecha, pp. 41 y ss.

(17) V. José María Samper, *Filosofía en carterá*, ed. cit. pp. 268 y ss.

(18) *Ibidem*, p. 312.

(19) *Ibidem*, p. 310.

(20) Miguel Antonio Caro, *Estudio sobre el Utilitarismo*, Imprenta de Foción Mantilla, Bogotá, 1869.

(21) Incluido en *Artículos y Discursos*, Librería Americana, Bogotá 1888. Hay reedición en la Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá.

(22) Publicado en *Anales de la Universidad Nacional*, tomo IV, Bogotá, 1870.

(23) V. *Estudio sobre el Utilitarismo*, ed. cit. p. 169.

(24) V. especialmente, *Estudios Constitucionales*, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá 1951. También, *El Estado docente*, incluido en *Artículos y Discursos*, ed. cit. Además, *Escritos sobre cuestiones económicas*, imprenta del Banco de la República, Bogotá 1943.

(25) Miguel Antonio Caro, *Escritos sobre cuestiones económicas*, ed. Banco de la República, Bogotá 1943, p. 7.

(26) *Ibidem*, p. 6.

(27) V. Martín Buber, *Qué es el hombre*, traducción de E. Imaz, México 1949, edición Fondo de Cultura Económica, pp. 137 y ss.

(28) V. Gastón Berger, *Le Cogito dans la Philosophie de Edmund Husserl*, Aubier, París 1941, p. 55.

(29) V. Nicolás Hartmann, *El Pensamiento filosófico y su historia*, traducción de Aníbal del Campo, Montevideo 1944, especialmente pp. 16 y ss.

(30) V. Edmundo Husserl, *Investigaciones Lógicas*, traducción de Gaos y García Morente, Madrid 129, 4 vols. También *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 1949.

(31) V. Max Scheler, *Ética*, traducción española de Hilario Rodríguez Sanz, Espasa Calpe, Buenos Aires 1945, 2 vols. Especialmente, vol. 1, pp. 123 y ss. También Nicolás Hartmann, *Ethik*, Walther de Gruyter, Berlín 1949, pp. 119 y ss.

(32) V. Nicolás Hartmann, *Méthaphisique de la connaissance*, traducción francesa de P. Vancourt, Aubier, París 1945, pp. 86 y ss., vol. I.

(33) En Carta a Jean Wahl, publicada por el Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía, octubre-diciembre 1937, cit. por A. de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1946, pp. 295/6.

(34) V. especialmente *Essais sur les données immédiates de la conscience; Evolution créatrice; Matière et Mémoire*.

JAIMÉ JARAMILLO URIBE

(35) V. I. M. Bochenski, La filosofía actual, traducción de E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México 1949, pp. 210 y ss.

(36) V. Hans Freyer, La sociología, ciencia de la realidad, traducción española de Francisco Hayala, Buenos Aires 1944.

(37) V. Alberto Wagner de Reyna, Presente y futuro de la Filosofía en Hispanoamérica, Revista Bolívar, N° 21, Ed. Bogotá, 1953.