

*Damián Pachón Soto**

Una mirada crítica al Vitalismo Cósmico de Darío Botero Uribe. *In memoriam al Maestro y Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Colombia*

Fecha de Recepción: 23 de junio de 2010

Fecha de aprobación: 12 de julio de 2010

RESUMEN

Este artículo realiza una revisión de la obra del pensador colombiano Darío Botero Uribe, recientemente fallecido, mostrando que su proyecto filosófico del Vitalismo Cósmico, apareció en los años 90 como una respuesta a la crisis de la modernidad tardía. En ese sentido, este pensamiento reivindica la utopía, no como un metarrelato, sino como un mundo posible que la razón imperante no permite vislumbrar. El artículo ilustra sobre su evolución filosófica, su obra y los contenidos de la misma: sus conceptos de utopía, razón, no-razón, vida, entre otros. Se plantean algunas críticas a sus concepciones filosóficas y se resaltan los aportes de esta obra a la vez que se invita a una lectura de la misma con el fin de dilucidar su legado al pensamiento colombiano, lo cual incluiría, en el caso de su libro *Teoría social del derecho* determinar sus contribuciones a la filosofía jurídica en nuestro país.

Palabras clave: Vitalismo Cósmico, vida, utopía, modernidad, razón, no-razón, humanismo.

ABSTRACT

This article reviews the works of the Colombian intellectual, Darío Botero Uribe, who recently passed away, and argues that his philosophical project, Cosmic Vitalism, emerged in the 1990s as a response to a crisis in late modernism. It argues that Botero Uribe's theory upholds a concept of utopia not only as a metanarrative, but as a possible world that dominant notions of reason do not perceive. The article illustrates his philosophical evolution, intellectual work and its contents, such as concepts of utopia, reason, non reason, and life, among others. It presents several critiques of the latter while also highlighting their overall contributions, in an attempt to elucidate the legacy of this Colombian thinker. It also considers the text, *Social Theory of Law*, to propose the contributions this work has had on the philosophy of law in our country.

Key-words: Cosmic Vitalism, Life, Utopia, Modernity, Reason, Non Reason, Humanism.

* Abogado Universidad Nacional de Colombia, Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás, Profesor Facultad de Filosofía y Letras y Director de la Biblioteca Colombiana de Filosofía de la Universidad Santo Tomás, Profesor Ocasional Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia.

Escribo para dilucidar, ¿qué significa pensar desde América Latina? En primer lugar, pensar sin complejo de inferioridad; en segundo lugar, mirar a través de una lente que no elimine la especificidad; en tercer lugar, construir el rigor y defender la dignidad y la altura de nuestro pensamiento; en cuarto lugar, no caer en la trampa del aislacionismo y el “cbawinismo”.

Darío Botero Uribe

En su libro *¿Por qué escribo?*, publicado en 1998, confiesa el filósofo colombiano Darío Botero Uribe: “escribo porque quiero crear un jardín de palabras que florezca en la primavera”¹. Pues bien, no hay duda que todo libro es una confesión, en el está puesta el alma del escritor así como su visión del mundo y, por supuesto, sus sueños. Pero, ¿de qué sueño estamos hablando aquí? Es el sueño de cambiar el mundo a través de la defensa y potenciación de la vida. Es así como nace una filosofía, ese “jardín de palabras”, que el autor denominó Vitalismo Cósmico. El nombre puede parecer la reivindicación de ciertas charlatanerías muy presentes en el inconsciente místico de las personas, pero no se trata de nada de eso. Ese “jardín de palabras” es una nueva filosofía desde América Latina que busca dar respuesta a lo que el autor llama la “crisis de la modernidad tardía”; una filosofía que se presenta como alternativa a la crisis actual: crisis del sistema capitalista, crisis ambiental, muerte del arte, miseria material y espiritual y crisis del pensamiento occidental. Ésta es la pretensión del filósofo quindiano.

Hablar de una filosofía es hablar del autor que la crea. Es remitirse a un individuo con determinada experiencia vital y con determinada concepción del filosofar y del mundo. Por ello es necesario decir, que Botero Uribe había militado en el marxismo, como muchos intelectuales de la época, en los años sesenta y setenta. Eso se nota en el primer libro que en 1979 publicó el filósofo, en el cual son notorias las constantes citas de Marx y de Engels². Pero su divorcio con el marxismo llegó pronto. Esas críticas al marxismo se evidenciaron en dos artículos publicados en el año 1983, uno de ellos intitolado *El estado en el socialismo real*, recogido en un libro más reciente del autor³. Una vez sepultada su filosofía inicial,

¹ Botero Uribe, Darío, *¿Por qué escribo?*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ESAP, 1998, p. 48.

² Véase, Botero Uribe, Darío, *El estado y la ideología*, Bogotá, Ediciones Tercer mundo, 1979.

³ Botero Uribe, Darío, *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2 tomos, 3ª edición, 2003, pp. 9-29.

lo que vino después para el pensador colombiano fue la lectura de Nietzsche, su preocupación por el arte, la relectura de clásicos modernos como Spinoza y su diálogo con la ciencia más representativa del siglo XX como la de Prigogine, Lovelock, Maturana, Sherrington, F. Jacob, Henry Atlan, Carl Sagan, entre otros. Su preocupación se trasladó de la filosofía del trabajo de Marx al pensamiento de la vida, a una concepción más compleja del hombre que le daba una importancia fundamental al psicoanálisis.

En los años noventa el fracaso del socialismo real se hizo evidente. Apareció un libro extrañamente popular titulado *El fin de la historia y el último hombre*, una reinterpretación del monumental Hegel, que decretaba el triunfo del capitalismo, su economía de mercado, su constitucionalismo liberal, pero lo más sorprendente aún, la muerte de las ideologías. Fukuyama, el nuevo apóstol de moda y autor de tal epitafio, cual notario, decretó la muerte de la utopía y de la esperanza⁴. En esta época aparece el primer pivote sobre el cual se construiría la obra de Botero: el ensayo *De la unidimensionalidad racional a la pluridimensionalidad humana*, publicado en 1991. En este ensayo el colombiano dice: “La acción humana es el resultado de tres ‘facultades’: racionalidad, imaginación y sensibilidad”⁵. El ensayo contenía una crítica a la razón y proponía, por primera vez, la categoría de la no-razón⁶, concepto fundamental de su pensamiento. Estos temas fueron desarrollados posteriormente en su libro *El derecho a la utopía*, de 1994, el cual reivindicaba –después del decreto de Fukuyama y del hundimiento del socialismo real– el derecho a la esperanza, a la posibilidad de pensar en otro mundo mejor, en últimas, el derecho a una nueva utopía. No era una respuesta política, sino una respuesta teórica general a la crisis de la modernidad⁷.

1. EL CONCEPTO DE UTOPIA

El derecho a la utopía fue un primer esbozo de un pensamiento que busca cambiar el mundo. Por eso es necesario mencionar sus propuestas más importantes:

1. Crítica de la racionalidad –tal como se vislumbraba en el ensayo de 1991–, propuesta del concepto de no-razón y redefinición del concepto de utopía⁸.
2. Una filosofía normativa para la vida humana, que incluye la educación, su superación en la autoeducación, la elección de un proyecto autoconsciente de vida que realice la libertad y una propuesta ética. La conversión del individuo-

⁴ Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Bogotá, Planeta, 4ª edición, 1992.

⁵ Botero Uribe, Darío, *De la unidimensionalidad racional a la pluridimensionalidad humana*, en *Revista Politeia*, No. 7, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1991, p. 87.

⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁷ Botero Uribe, Darío, *El derecho a la utopía*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 5ª edición, 2005.

⁸ *Ibid.*, pp. 25-62.

masa en individuo social aparece en éste libro como un imperativo en las sociedades contemporáneas⁹.

3. La abolición del trabajo y la postulación de una actividad libre¹⁰.

Veamos someramente las propuestas numero dos y tres y detengámonos posteriormente en la primera. La filosofía normativa para la vida humana implica que el individuo se eduque sólidamente. Pero esa educación, profesionalista, chata, técnica, que enseña a desempeñar un oficio, debe ser superada en la autoeducación. La “autoeducación” implica una elección personal, que no es una imposición ideológica. Es un proceso donde el individuo profundiza en lo que le gusta, hace lo que quiere. Es una especie de autodidactismo en el cual se afianza en determinado sentido. La “autoeducación” sirve para ayudar a descubrir el talento y las capacidades del individuo, sus posibilidades, su afinidad con determinadas artes o ciencias. Si bien ésta no termina nunca, el paso que sigue es la elección de un “proyecto autoconsciente de vida”. El proyecto de vida es un “horizonte vital” que el individuo traza, es una meta para ser recorrida. Ese “horizonte vital” se determina de acuerdo a las perspectivas, los gustos, el talento y las capacidades de cada individuo. Es obvio que Botero no parte de un individuo abstracto alejado de los condicionamientos pulsionales, sociales y económicos. Es un individuo inmerso en unas condiciones materiales y con unas capacidades específicas, es decir, no es libre totalmente. Si bien la libertad no es absoluta, ésta existe en alguna medida y el individuo debe utilizarla para autorrealizar su proyecto vital. A medida que el individuo realice sus planes, esa libertad, que no es un estado, sino un proceso, se va materializando. La vida en sí misma no tiene sentido, por eso el proyecto de vida busca otorgárselo, así se evita el diletantismo, la desolación, la indecisión, en nuestra vida. Por último, la ética de Botero recoge los postulados kantianos de la autolegislación y la autonomía, planteando, por su parte, la autorresponsabilidad social para superar el solipsismo del alemán. La propuesta ética está replanteada en sus obras posteriores, donde adquiere unos mayores desarrollos.

La abolición del trabajo –tercer punto– es una propuesta que busca posibilitar la existencia de un tiempo libre para el individuo. Para Botero es claro que hoy en los países desarrollados la producción no depende del trabajo vivo, sino de la ciencia y su aplicación concreta a través de la técnica. Cada día se produce más con menos mano de obra trabajadora. La automatización reemplaza día a día al trabajador. Las máquinas son el nuevo proletariado. De tal manera que las horas de trabajo se pueden disminuir a un mínimo y el tiempo restante sería utilizado por cada persona para que realice lo que él llama una “actividad libre”, creativa y artística. Eso se posibilita si de antemano se realiza una redistribución de la riqueza de tal manera que cada uno pueda contar con unas condiciones materiales mínimas que le permitan desarrollar sus talentos y capacidades. El tema de la

⁹ *Ibíd.*, pp. 65-163.

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 83-86.

abolición del trabajo es retomado en el libro *Vida, ética y democracia* de 1995¹¹, en el cual se ocupa nuevamente de los temas de *El derecho a la utopía*.

Como ya se dijo, hay en *El derecho a la utopía* una crítica de la racionalidad, la fundamentación de la utopía y algunos desarrollos del concepto de la no-razón, es decir, lo enumerado como primera propuesta, que constituye lo más valioso del libro. La racionalidad aparece como un “patrón de pensamiento y acción aceptado en cada momento de la historia, que orienta la investigación y la acción en los distintos campos del conocimiento y de la praxis”; es histórica, porque es un tipo de pensamiento aceptado durante algún tiempo; la razón es normativa, se impone “como una síntesis del proceso social”; la razón es un canon, una medida, una regla, que fija los parámetros de acción y pensamiento; está ligada a lo establecido, lo dado, lo aceptado, lo convenido. Dice Botero “la razón es la clave de la interacción social, pero no todo en la interacción social. Si la interacción social fuera totalmente razón, la ciencia social sería una matemática y los positivistas de todos los pelambres habrían triunfado definitivamente”¹².

Para Botero la racionalidad moderna es la *ratio*, es decir, la razón teorizada por Hobbes como suma y resta. Es una razón cuantitativa, eficientista, que mira pros y contras, ligada a lo utilitario, lo productivo; es una razón calculadora, que planifica, proyecta resultados. La razón al estar ligada con lo establecido, con lo actual, puede decir cómo son las cosas, cómo están constituidas, cómo actúan los hombres, bajo qué parámetros, pero “no explica cómo evoluciona el pensamiento y la praxis”. Botero sostiene que la razón no auto-evoluciona a partir de sí misma, porque ella es racionalidad dominante y como tal se identifica con lo que existe en determinado momento histórico.

Botero muestra el siguiente ejemplo para ilustrar que la razón es histórica, es decir, que es diferente en cada época: las monarquías legitimaban el poder en Dios, luego las revoluciones burguesas lo legitimaron en el pueblo. Lo que se ha producido aquí es un cambio de racionalidad, que para Botero no sería evolución de la razón. Entonces, ¿cómo explica este filósofo el hecho de que se pase de una forma de legitimación a otra? Pensemos en otro caso: la mujer ha estado subyugada durante siglos, pero hoy en el siglo XX ella ha conquistado todos los derechos. La explicación de esa transformación, de ese cambio, de esa “evolución” es la siguiente: la legitimación del poder basada en el pueblo y los derechos de la mujer adquiridos en el siglo XX son nuevas racionalidades que en la época anterior no eran aceptadas por la racionalidad dominante, pues los parámetros de pensamiento y acción eran otros. De tal forma que esa racionalidad nueva se fue imponiendo lentamente durante el proceso social hasta tomar cuerpo en una nueva forma de racionalidad. Lo que ha operado allí es un cambio de una realidad a otra. De algo que no se tenía se pasó a algo nuevo, algo actual; en

¹¹ Botero Uribe, Darío, *Vida, ética y democracia*, Bogotá, Instituto para el Desarrollo de la Democracia “Luis Carlos Galán”, 1995.

¹² Botero Uribe, Darío, *El derecho a la utopía*, op. cit., p. 35.

últimas, se logró una nueva sociedad, un nuevo estado de cosas. La razón del siglo XVII, que no aceptaba otra forma de legitimación del poder político, fue cediendo lentamente hasta que se dio un cambio alimentado por la burguesía francesa e inglesa. Esa distancia recorrida por el cambio social demuestra que la utopía es posible.

Es aquí donde irrumpe el concepto de utopía. Recordemos que la palabra apareció en el siglo XVI cuando Tomas Moro escribió su libro *Utopía* para proponer un no-lugar fuera de Europa. En el libro se postulaba una crítica a la naciente pauperización producida por el capitalismo naciente en el Renacimiento y se proponía una nueva sociedad basada en principios comunitarios tomados de los indígenas americanos. Desde ese momento la palabra utopía aparece como “no-lugar”, es decir, algo inexistente, ilusorio, quimérico, un mero deseo. Pero también aparece como algo que sobrepasa la racionalidad establecida, es decir, el postulado de Moro apuntaba a algo inexistente en la sociedad renacentista. Su propuesta, era, en últimas, un nuevo mundo posible, un mundo diferente al existente¹³.

Botero no usa la palabra utópico, sino utopista. El utópico es el ingenuo que se pinta mundos sin bases reales, sin ningún sustento empírico convincente, mientras que el utopista es aquél que en su concepción de un mundo posible parte de la realidad para construir algo diferente. El utopista es quien cree en otro mundo posible, aquél que piensa que lo que “es”, es solo una de las muchas posibilidades de lo que pudo ser. Lo que es, es sólo la materialización de muchos posibles que antes aparecían como potenciales. El utopista comprende que la utopía es la distancia entre la realidad y el deseo. Es alguien consciente de que esa distancia que separa lo que se tiene y lo que se desea debe recorrerse cuidadosamente. Por eso la utopía requiere partir de un análisis riguroso de lo que es y proyectar las posibilidades que se vislumbran para así tratar de materializarlas. Botero no tiene una concepción mecánica de la realidad. El hecho de plantear la utopía en estos términos no implica que el futuro se pueda determinar, ni mucho menos las realidades. La realidad es impredecible. Lo que sí es factible es llegar a un acuerdo de lo que se quiere y en la medida de lo posible tratar de materializarlo; obviamente sin soslayar los múltiples condicionamientos. Pensar lo contrario significa afirmar que no podemos cambiar la historia, que navegamos en un río desconocido del cual no podemos salir; es asumir el conformismo y la resignación, sin tener la posibilidad de prefigurar lo que queremos. Sostiene Botero: “la utopía no tiene fórmulas únicas, no está comprometida con mecanismos o propuestas absolutamente ciertos e ineludibles. Si la utopía se casara con unas propuestas rígidas traicionaría la libertad”¹⁴. Esto quiere decir que, como en nuestro destino individual, las sociedades tienen un margen de libertad y un margen de condicionamiento que posibilitan y determinan su acción y su destino histórico.

¹³ Véase, Moro, Campanella, Bacon, *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 37-140.

¹⁴ Botero Uribe, Darío, *El derecho a la utopía*, op. cit., p. 49.

“La utopía es, pues –sostiene el colombiano– la distancia entre una racionalidad dominante, gastada y castrante, y una nueva racionalidad previsible, que posibilita un pensamiento y una acción más ricos, más comprensivos, más gratificantes”. Esa utopía debe asumir la contingencia, la historicidad, para no caer en el nihilismo absoluto que postula la nada y la inacción permanentes. Ser utopista es reconocer que el hombre puede crear, ser libre, proyectar un mundo mejor; es ser consciente que los procesos sociales son lentos e indeterminables, pero que a pesar de ello es posible establecer ciertas coordenadas, ciertas tendencias del proceso histórico dentro de las cuales se puede actuar para obtener un tipo de sociedad prevista. El utópico no tiene en cuenta la realidad que lo circunda, sus circunstancias, como diría Ortega; posee un yo omnipotente que todo lo puede.

La conquista de derechos, los grandes cambios históricos, la realización de ciertos programas, etc., han sido utopías realizadas, si bien las utopías fracasadas también han sido numerosas. Esos logros recorrieron el espacio que existe entre lo real, lo que se tiene y lo que se quiere, se proyecta o se prevé. *Ese espacio, sostiene Botero, se llama imaginación.* La imaginación es la que permite vislumbrar la utopía; la imaginación trasciende lo real y proyecta mundos posibles, venideros; la imaginación penetra la racionalidad establecida. Por eso ya en el ensayo de 1991 Botero menciona que una de las facultades del hombre es la imaginación, junto con la racionalidad y la sensibilidad. La utopía está ligada también con cierta sensibilidad estética, humanista y de justicia. Lo mismo puede decirse de la relación utopía y pensar. Pensar es para Botero, de suyo, una búsqueda de nuevas formas, soluciones, perspectivas, caminos; es otear por nuevas respuestas, es hacer nuevas preguntas, es buscar soluciones satisfactorias, es escudriñar en el ámbito de lo que puede ser. Pensar es vislumbrar. Por eso el pensar –el ponerse en “camino” de Heidegger– se hermana con la utopía y con la imaginación. En resumen, la sensibilidad, el pensamiento, la imaginación y la utopía van de la mano y son instrumentos, herramientas del hombre y las sociedades que les permiten avizorar –partiendo de la realidad dada y no de la nada bíblica, como decía Leopoldo Zea– un mundo distinto. La utopía, es pues, revolucionaria.

En *El derecho a la utopía* reaparece el concepto de la no-razón. Este concepto es una nueva categoría epistemológica que, como toda categoría, es convencional, y sirve para acercarnos a ciertas realidades. Esas realidades a las que se acerca la no-razón son realidades parcialmente aprehendidas por la razón. Esto quiere decir, que la no-razón es un complemento de la razón. En su ensayo de 1991 Botero sostiene que muchos filósofos estarían de acuerdo con él, si les dijera que el amor, el arte, el mito, si bien comportan algo de razón, no son totalmente comprendidos por ella. Ese espacio que no es comprendido por la razón es lo que Botero llama no-razón. Botero se opone a que en la filosofía tradicional se hable de irracionalismos al referirse a ciertos sentimientos, al arte, a las pulsiones. ¿Cómo llamar irracional al deseo, la pasión, el amor, la imaginación, la sensibilidad, la sensualidad? El hecho de que la razón no pueda dar cuenta de muchos de ellos, no basta para que se les tilde sin más de irracionales. La no-razón como complemento de la razón busca captar la complejidad de la afectividad humana y social. El filósofo quindiano sostiene que el inconsciente descubierto por

Freud fue un gran reto para la ciencia y la filosofía. La filosofía, que siempre ha sido concienzualista, no comprendía cómo podía existir un mundo desconocido, innominado, donde estaba la represión, las cosas olvidadas, las perversiones. No comprendían que, según Freud, era el inconsciente lo que movía al hombre; que la razón, por ejemplo, por más que se lo propusiera, no podía dilucidar el deseo de poder que siente un político; el de dinero que desea un burgués. La racionalidad les dice una cosa, pero el inconsciente, su propia estructura pulsional, su afectividad misma, les indica otra. Lo cierto es que ese mundo desconocido no puede llamarse irracional. Es un mundo del hombre totalmente válido, que el colombiano decide acoger bajo el campo epistemológico de la no-razón. Por eso es necesario que la filosofía acoja los aportes del psicoanálisis, sólo así se podrá comprender la complejidad humana. En lo cual se avanza si se establece una comunicación entre el yo y el ello. La razón es unilateral, solo ve al hombre en su proyección, en su acción, en los resultados, pero desconoce que eso que Schopenhauer llamó voluntad o Nietzsche voluntad de poder, es lo que determina la estructura pulsional y, finalmente, dirige al hombre.

Razón y no-razón actúan simultáneamente en cada acto del hombre. Por ejemplo en el arte, la capacidad creativa, la imaginación, el talento, son componentes de la no-razón, pero la plasmación del cuadro, la combinación de los colores, las medidas del marco, implican un componente racional. Lo mismo sucede en un escritor. Hay algo en él que es inexplicable, su gusto desafortunado por la lectura, una capacidad imaginativa extraordinaria, etc., que son características muy individuales, personales, esto es de la no-razón, pero a la hora de escribir deberá deslizarse entre ciertas reglas del discurso, de la argumentación, de las normas gramaticales. La no-razón está referida a la parte afectiva del hombre, su individualidad concreta; la razón está relacionada a la proyección del hombre en la sociedad, su universalidad como individuo, su comportamiento social.

Botero sostiene que si bien es desde lo racional que se puede aludir al mundo de la no-razón, los elementos de los que ésta se ocupa (afectividad, pasiones, pulsiones, deseo, imaginación, sensualidad, sensibilidad, cuerpo, carisma, amor, erotismo, arte, mito, inconsciente, etc.,) no son aprehensibles en sí¹⁵. Aquí se trata más bien es de vivirlos, sentirlos, padecerlos, sufrirlos. La razón puede registrarlos, más no controlarlos. La explicación es sencilla. Se pueden estudiar miles de tratados sobre el amor, la pasión, el enamoramiento, pero nunca sabremos qué es estar enamorados, qué es el amor, hasta que no nos enamoremos. La no-razón, pues, permite pensar más complejamente al hombre, sostiene Botero.

Frente a la razón y la no-razón aparece la irracionalidad, la cual contraviene directamente la no-razón y la razón. Irracional es lo que choca contra lo acordado, contra el hombre mismo y su vida. La irracionalidad será en Botero lo que daña la vida, el ambiente, por ejemplo, la guerra, el asesinato. Así las cosas, entre la

¹⁵ *Ibíd.*, p. 51.

razón y la irracionalidad (las dos categorías tradicionales) se extiende un vasto mundo que se llama no-razón. El concepto de la no-razón es uno de los más complejos y problemáticos en el pensamiento del filósofo vitalista. Sobre él volveremos más adelante.

Los anteriores son los temas principales de *El derecho a la utopía*. Libro que plantea un camino que el filósofo ha venido recorriendo hasta elaborar más sólidamente su filosofía de la vida. El libro en el que avanza la propuesta de Botero se llama precisamente *Vitalismo Cósmico*, publicado en el 2002. Pero antes de hacer alusión a éste texto, prosigamos con el recorrido cronológico por su obra escrita entre los años 1992-2001.

2. LA OBRA INTERMEDIA: DESDE LA UTOPIA AL VITALISMO

En el periodo 1992-2001, además de los ya citados *¿Por qué escribo?* (1998) y *Vida, ética y democracia* (1995), el autor publicó 5 libros. El primero fue un libro sobre Nietzsche llamado *La voluntad de poder de Nietzsche* (1992). Es un estudio de la obra del pensador alemán, autor que ha jugado un papel clave en el pensamiento del quindiano. Este libro es, en gran parte, manualesco, pues expone los conceptos y los temas más relevantes de la obra de Nietzsche, pero también es un libro crítico y tiene ensayos notables como los dedicados a la relación Nietzsche-Cioran, Nietzsche-Weber¹⁶. El segundo se tituló *Manifiesto del pensamiento Latinoamericano* (Universidad del Valle, 1993) y que hoy en su quinta edición, notablemente ampliada, se encuentra publicado por la Editorial Magisterio. El libro desarrolla el debate sobre la identidad, la autenticidad, la cultura, el colonialismo y la llamada filosofía latinoamericana en nuestro continente, a la vez que el autor plantea sus propias tesis, entre ellas, un nuevo paradigma epistemológico para pensar nuestra realidad *sui generis*, esto es, el paradigma logos, no-razón y ratio¹⁷. Este libro también suscribe la tesis de las tres culturas que conformarían el “ser latinoamericano”. El libro es una propuesta propia, con lecturas originales, pero donde también repite tópicos ya comunes en la intelectualidad latinoamericana, como la denuncia del colonialismo intelectual. Esa denuncia ha sido hecha en Colombia por Fernando González y Fals Borda, para mencionar tan sólo dos ejemplos; en Venezuela por Andrés Bello y en Perú por Augusto Salazar Bondy. El libro no contiene un diálogo detenido con los grandes autores latinoamericanos. Botero cita algunos, pero con base en una antología de Monte Ávila Editores, realizada por Jorge J.E Gracia e Iván Jaksic que resulta insuficiente¹⁸. El libro *Manifiesto del pensamiento latinoamericano* tampoco discute críticamente con una de las corrientes más importantes en el

¹⁶ Botero Uribe, Darío, *La voluntad de poder de Nietzsche*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 4ª edición, 2002.

¹⁷ Botero Uribe, Darío, *Manifiesto del pensamiento Latinoamericano*, Bogotá, Editorial Magisterio, 4ª edición, 2004, pp. 167 y ss.

¹⁸ J.E Gracia, Jorge & Jaksic, Iván, (Comps.), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila editores, 1988.

campo de la filosofía en América Latina: la filosofía de la liberación, en especial, la de Enrique Dussel. Dígase lo que se diga, el filósofo argentino es el único filósofo latinoamericano universal, par de los europeos. Eso lo prueba su diálogo con Apel, Habermas, Negri, Vatimmo, etc.

En 1993 apareció el libro *Teoría social del derecho*, donde se hace una fuerte crítica al jurista austriaco Hans Kelsen y al derecho marxista de Pashukanis. El libro –y es en general lo más valioso– postula la ética y el derecho como formas de autorregulación de la vida social y la teoría jurídica del filósofo del derecho se cristaliza en la propuesta de “el orden Jurídico social”. Este libro ha contado con una gran acogida, pues ya existe una cuarta edición con una reimposición incluida¹⁹. No es un libro que dialogue con teóricos modernos del derecho como Ronald Dworkin, H. L. A Hart, Carlos Santiago Nino, Robert Alexy o Norberto Bobbio, más bien se presenta como una propuesta que hace parte del edificio teórico del Vitalismo Cósmico. Con todo, la crítica que allí Botero hace al “normativismo”, el cual asimila a exégesis, formalismo jurídico, es decir, a posturas donde la aplicación del derecho es un ejercicio deductivo, donde el derecho está contenido todo en la ley²⁰, etc., no es aplicable a Hans Kelsen. Esa es una lectura errada. Tal posición no la comparten en Colombia juristas y filósofos del derecho como Carlos Gaviria Díaz, Danilo Rojas Betancur, Rodrigo Uprimny, entre otros. Al respecto ha dicho Uprimny:

En general, en nuestro país, se tiende a asociar el positivismo del siglo XX con una visión exegética del derecho y deductiva de la actividad judicial. Sin embargo, nada más alejado de la realidad, pues la mejor tradición positivista del siglo XX, representadas por las obras de Kelsen y Hart, no sólo dista de confundir el derecho con la ley –como lo hace la exégesis– sino tampoco admite un modelo deductivo de la interpretación judicial [...] Más sorprendente para muchos lectores colombianos es que un autor como Kelsen, que algunos consideran como el defensor de la seguridad jurídica, asuma también que la interpretación es una actividad discrecional del juez, quien por medio de una opción valorativa, crea una norma singular dentro del marco de posibilidades que inevitablemente le brinda la norma superior. El acto judicial es entonces para Kelsen una decisión, y no una actividad puramente cognitiva [...] no hay una diferencia sustancial sino simplemente de grado entre la actividad del legislador y la del juez, pues ambos toman opciones dentro del marco de competencia que ha estructurado la correspondiente norma superior²¹.

¹⁹ Botero Uribe, Darío, *Teoría social del derecho*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 4ª edición, 2005.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 42-43.

²¹ Véase, Uprimny Yepes, Rodrigo & Rodríguez Villabona, Andrés Abel, *Interpretación judicial*, Bogotá, Consejo Superior de la Judicatura. Escuela Judicial Rodrigo Lara Bonilla, 2003.

Creo que una lectura detallada del capítulo X de la “*Teoría pura del derecho*”, dedicada precisamente a la interpretación²², corrobora exactamente lo dicho por el Magistrado Auxiliar de la Corte Constitucional, profesor Rodrigo Uprimny.

El cuarto texto de este periodo se denominó *La razón política* en la cual se pone en paralelo las relaciones del pensamiento Kant-Weber, Hegel-Marx²³. El último libro de esta “serie” fue *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*, en dos tomos, que recoge los ensayos críticos del autor escritos entre 1986-1996. Este valioso libro contiene ensayos críticos sobre Foucault, Cioran, Fukuyama, Nietzsche, Habermas, entre otros.

3. EL VITALISMO CÓSMICO: UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA

En el año 2002 se lanzó el libro *Vitalismo Cósmico*²⁴. El libro condensa en términos generales la filosofía de Botero: los forcejeos con los clásicos de la filosofía, la ciencia y, en general, con el pensamiento occidental más representativo. En el acto de lanzamiento del mencionado libro, el profesor Botero pronunció el discurso *De la alegría de vivir al pensamiento de la vida*—recogido posteriormente en la revista *Planeta Sur*, No. 2, una publicación de la ya constituida Escuela Filosófica del Vitalismo Cósmico— donde exponía parte del largo sendero recorrido y se autodesignaba como filósofo spinocista; el discurso fue una confesión, donde ante el público asistente, el filósofo se mostraba como admirador y seguidor de parte del pensamiento de Spinoza²⁵. Y es que según el autor, el Vitalismo Cósmico tenía su punto de partida en el gran filósofo holandés del siglo XVII. Esto era algo que ya él había expuesto en su ensayo *Spinoza, precursor del Vitalismo Cósmico, Vitalambientalismo o Vitalhumanismo*, publicado por primera vez en la revista *Politeia*, Nro. 21, aparecida en 1997²⁶. El ensayo fue recogido en su principal obra. Pero, ¿por qué Darío Botero derivó el Vitalismo Cósmico de la filosofía de Spinoza? La respuesta es sencilla. En el libro de 2002 lo que Spinoza llamaba sustancia en la *Ética*, aparecía en Botero como Vida Cósmica; y lo que en Spinoza eran los modos, en Botero son los biotipos. Así, la conexión que se daba por afección entre la sustancia y los modos en Spinoza, se lograba en Botero a través del ánimo vital. El ánimo vital explicaba el paso de la universalidad a la singularidad o de otra forma, la comunicación de lo infinito y lo finito. Toda esta argumentación, con la que Botero cree “agregar el gozne” que faltó a Aristóteles y Spinoza para

²² Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 2005, p. 135

²³ Botero Uribe, Darío, *La razón política*, Bogotá, Escuela Superior de la Administración Pública (ESAP), 1994.

²⁴ Botero Uribe, Darío, *Vitalismo Cósmico*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia, 2002.

²⁵ Botero Uribe, Darío, “De la alegría de vivir al pensamiento de la vida”, incluido en la revista *Planeta Sur*, No. 2, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2003, p. 10.

²⁶ Botero Uribe, Darío, “Spinoza, precursor del Vitalismo Cósmico, Vitalambientalismo o Vitalhumanismo”, en la *Revista Politeia*, Nro. 21, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1997, pp. 47-81.

completar la explicación de la naturaleza, sólo se comprende cabalmente con una lectura de la primera parte (“De Dios”) de la *Ética demostrada según el orden geométrico* del filósofo holandés.

El Vitalismo Cósmico apareció fundamentado en la tradición filosófica europea, algo que realmente no se correspondía con la pretensión de originalidad con que Botero quería concebir el Vitalismo. A mi parecer, esto explica por qué en una reedición del mencionado discurso en el libro *Si la naturaleza es sabia, el hombre no lo es*, de 2005, el profesor sustituye la frase “Para un filósofo spinocista como yo” por la otra “Para un filósofo vitalista como yo”²⁷. Y es que Spinoza y su explicación de la naturaleza en la *Ética* era sólo un punto de partida para Botero, pues los alcances y el papel que el pensador quería darle a su filosofía se trasladaban más allá: el Vitalismo Cósmico era un “pensamiento de la vida”, como se había dicho en el discurso, pero una vida concebida no sólo como una explicación de la naturaleza sino de la Vida Cósmica y la Vida psicosocial. Esa nueva concepción de la vida incluía, por ejemplo, el arte, la estética, la política, el mundo simbólico y el psicoanálisis, aspectos que no aparecían en la obra de Spinoza o aparecían parcialmente desarrollados como en el caso del tema de la política. De ahí el progresivo abandono del fundamento spinocista en la obra de Darío Botero. Hoy día su obra reconoce algunos aportes de Spinoza, pero el grueso del contenido filosófico son categorías propias del autor en diálogo con gran parte de la tradición filosófica, siempre teniendo en cuenta que “Mi interés por los pensadores del pasado radica sólo en discernir qué pueden aportarnos a un pensar contemporáneo, no un prurito de desenterrar datos y formular juicios eruditos sin ningún significado para el pensamiento actual”, tal como sostiene Botero en el prólogo a la primera edición del ya citado libro sobre Nietzsche.

¿Qué es el Vitalismo Cósmico? El Vitalismo Cósmico es una filosofía de la vida, donde ésta es concebida en tres dimensiones: vida cósmica, vida biológica y vida psicosocial; estos tres conceptos delimitan el cuerpo teórico de ésta filosofía. En concepto “vida cósmica” realiza un intento de explicar el origen de la vida, la vida concebida como “animo vital”, como energía que vitalizó un pedazo de cosmos y luego organizó la naturaleza; la vida biológica (naturaleza), engendrada por la interacción del ánimo vital con el cosmos, le permite a Botero plantear una teoría ambiental que denomina vitalambientalismo y, por último, el concepto de vida Psicosocial –el más vasto– teoriza una ética, un humanismo, el arte, el mundo simbólico, el Estado, la democracia, la política, la modernidad, la posmodernidad, apuntando, en últimas, a la creación de una sociedad de hombres libres, emancipados, autoeducados, que en una sociedad justa puedan autorrealizarse y desarrollar todas sus potencialidades artísticas y creativas.

Reseñemos brevemente el concepto de vida cósmica, sin duda, el más problemático. El autor, basándose en la ciencia, sostiene que existen varias clases

²⁷ Botero Uribe, Darío, *Si la naturaleza es sabia, el hombre no lo es*, Bogotá, Produmedios, 2005, p. 109.

de energías: la energía cinética, la gravitacional, energía de pensamiento y quizá la vida como energía cósmica. Ésta energía *sui generis* surgió posiblemente gracias a la interacción con la luz solar, condiciones especiales atmosféricas, temperatura, determinadas composiciones químicas, carbono, etc. Ésta energía vital es “ánimo vital” que en algún momento determinado debió aparecer en el cosmos sideral e interactuó con la materia para producir seres vivos. Por eso todos somos hijos del cosmos y somos un pedazo de cosmos. La vida opera sólo con la materia y se manifiesta sólo a través de ella; pensar otra cosa sería creer en espíritus. Sin embargo, la vida no se reduce a la materia, pues existe materia sin vida, por ello la materia nunca podrá explicar la vida. Botero sostiene que la vida es una energía autónoma, que sólo es generada por la vida y que para mantenerse como vida. En algún momento el cosmos parió la vida, el problema radica en que hoy no podemos explicar por qué ésta no se sigue generando aún. Ese ánimo vital es el que vivifica la naturaleza, crea miles de especies, de formas vivas (biotipos). La vida es una energía que se autorregula, es autopoietica, lucha por permanecer en el ser, por adaptarse a las nuevas condiciones, también puede modificarlas, tal como lo demostró James Lovelock en su teoría Gaia. La vida es

*una energía diseñadora y configuradora de formas y vitalizadora: la energía que genera la reproducción, la gestación, el crecimiento y la maduración de los organismos; es una energía que genera masa; en la energía material, el proceso típico parece ser inverso: la masa que produce energía*²⁸.

Para Botero la biología, la ciencia, se limitan a estudiar lo físico-químico, pero no la vida como tal; la biología estudia las manifestaciones de la vida, vida biológica, pero no ese aliento que vivifica animales y plantas. Que la vida no se reduce a lo físico-químico es un hecho que prueba el que no se haya podido generar vida en un laboratorio²⁹. Dice Botero Uribe:

Más allá de la biología que se ocupa de los procesos físicos y químicos de los organismos vivientes, el concepto de vida cósmica se ocupa filosóficamente de la arquitectura de los vivientes y de los problemas que plantea para la interpretación de la vida. Incorporando ésta última dimensión, la definición de la vida es la siguiente: la vida es el sistema complejo y diversificado de los entes finitos, provenientes del cosmos, que generó la primera forma de vida, las bacterias, pero también contribuyó a formar cuerpos orgánicos, un pedazo de cosmos o polvo estelar vitalizado por la energía cósmica. Los seres vivos utilizan energía para mantenerse en su ser y mediante la evolución se permitió el homínido, el cual a partir

²⁸ Botero Uribe, Darío, *Filosofía Vitalista*, Bogotá, Escuela Filosófica del Vitalismo Cósmico, 2006, pp. 14-15.

²⁹ La muerte de Botero Uribe, el 31 de junio de 2010 no le permitió vislumbrar todas las posibilidades que la producción de la vida sintética en un laboratorio, lo cual se hizo en este mismo año, abría para las discusiones científicas, teológicas y filosóficas.

*del discurso generó la transnaturaleza como proyecto propio y proceso de autohumanización*³⁰.

Aquí están condensados los tres conceptos de vida del Vitalismo Cósmico. Por otro lado, es necesario decir que el vitalismo es comúnmente aceptado en biología. Lo que se llama vitalismo surgió en el siglo XVII como “animismo” en la teoría de Georg Ernst Stahl. Posteriormente, Paul Joseph Bartz postuló un “principio vital” de naturaleza desconocida, distinto de la mente y dotado de movimiento y sensibilidad, como la “causa de los fenómenos de la vida en el cuerpo humano”. Sostiene el científico Ruy Pérez Tamayo que:

*Bartz es importante en la historia porque su vitalismo es mucho más biológico que trascendental, en sus escritos se encuentra el germen de uno de los reductos contemporáneos del Vitalismo, cuyo postulado fundamental es que la vida es irreductible a dimensiones puramente físicas y/o químicas*³¹.

La vida es una sola que se ha manifestado en millones de especies. Por eso la naturaleza es un circuito de vida, un solo circuito. La vida es una porque viene de la vida y sólo es generada por ella. El hombre es un ser más que pertenece a ese gran océano que es la vida; viene de ese homínido que algún día apareció en la esquina de la zoología. Sólo el vitalismo puede explicar la vida: el materialismo se queda corto porque, como ya se dijo, hay materia sin vida, sostiene Botero; por su parte, el idealismo (idea, mente, forma) no puede explicar la materia con la cual interactúa la vida. Para Botero lo que une materia y forma es el ánimo vital, es decir, el vitalismo. El vitalismo está en el centro del materialismo y el idealismo. Esto explica cómo la vida cósmica (universalidad) se concreta en seres vivos finitos singulares, que conforman el reino de La naturaleza. Algo similar a explicar cómo la potencia aristotélica deviene acto.

La explicación de la vida y la naturaleza le permite a Botero crear una teoría ambiental llamada Vitalambientalismo. Si la naturaleza es un circuito de vida, el daño de la vida solo puede estar en la mente del hombre y en su proyección. El problema empezó con el surgimiento del pensamiento (una nueva energía, como dice Llinás). Con el lenguaje el hombre configuró su propio proyecto humano, es decir, lo que hoy conocemos como civilización. Ese proyecto humano del hombre lo llama el autor transnaturaleza. Desde ese momento el hombre perteneció a dos mundos: a la naturaleza de la cual venía y al mundo que él mismo había creado, es decir, la transnaturaleza. El desequilibrio ambiental se da con la potenciación (a través de la ciencia, la técnica y sus efectos sobre la producción) de su dimensión transnatural de tal forma que ésta empieza a destruir la otra dimensión: la natural. Por eso el Vitalambientalismo propone un puente vitalista (equilibrio) entre las dos dimensiones del hombre. El hombre “muere”

³⁰ Botero Uribe, Darío, *Filosofía Vitalista*, op. cit., pp. 11-12.

³¹ Pérez Tamayo, Ruy, *Acercas de minerva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 51

en proporción a los árboles que destruye y en la medida en que contamina y acaba con especies animales y vegetales, pues de esta forma atenta contra ese río de la vida en el cual él mismo navega. De tal manera que una concepción profunda del ambiente no debe ser reparacionista y remedial como la ecología, que ve el daño ambiental allá afuera, sino una concepción de solidaridad con la vida misma, entendida ésta como una.

En la filosofía moderna se habían bosquejado varias filosofías de la vida. Tal es el caso de Schopenhauer, Schelling, Henry Bergson, Dilthey, Nietzsche y Ortega y Gasset. Pero Botero en su libro de 2002, un libro clave en su evolución intelectual, no había diferenciado su filosofía de las modernas que se habían ocupado de la vida. Sin embargo, en su libro *Filosofía vitalista* (2006), ya citado, en el capítulo II, el autor de forma breve, y en realidad sin mayor profundización, traza la línea divisoria entre su pensamiento vital y el de Henri Bergson (la más representativa de las filosofías de la vida existentes), Dilthey y Nietzsche. Para Botero el de Bergson es un vitalismo espiritualista, que concibe el élan vital como sustancia espiritual (idealismo); por otro lado, Bergson priva a la filosofía de teorizar la naturaleza y priva a la ciencia de teorizar la vida, pues él establece que la vida es objeto de la filosofía y la materia objeto de la ciencia. Esto no es aceptado por Botero, pues para él, una teorización compleja de la vida debe sustentarse en diferentes disciplinas, entre ellas, la ciencia. Por su parte Dilthey, estuvo más preocupado por la teorización de las ciencias del espíritu o ciencias del hombre. Dilthey quería hacer en el campo de las ciencias del hombre lo que Kant había hecho en el de la ciencia natural. El resultado fue una vuelta a Hegel. Dice Botero citando *Verdad y método* de Gadamer: “Concuerda con esto el hecho de que en sus últimos años Dilthey se acerca cada vez más a Hegel y empieza a hablar de espíritu donde antes decía vida”³². La de Nietzsche no es considerada en estricto sentido como una filosofía de la vida, sino del arte.

En el libro *Vitalismo Cósmico* la ética aparece notablemente desarrollada respecto a *El derecho a la utopía* y *Vida, ética y democracia*. La ética vitalista es una ética de equilibrios entre diferentes dimensiones del hombre: el cuerpo y el espíritu, el individuo y la sociedad, la razón y la no-razón, la naturaleza y la transnaturaleza (ética ambiental), el egoísmo individual y la dimensión social. Gran parte de estas dimensiones ya han sido explicadas. Interesa decir aquí que, ante todo, es una ética que permite la autorregulación de la vida social (junto con el derecho) y el equilibrio entre el individuo y la sociedad para lograr una sociedad armónica. No es el sacrificio del individuo por lo social, ni una exaltación exacerbada del individualismo³³.

Por otro lado, en el periodo 2002-2006 el autor publicó varios textos. En el 2004 apareció su libro “*Discurso sobre el humanismo*”, un libro que venía escribiendo desde la segunda mitad de la década de los noventa. Este libro es un recorrido

³² Botero Uribe, Darío, *Filosofía Vitalista*, op. cit., p. 38.

³³ Botero Uribe, Darío, *Vitalismo Cósmico*, op. cit., p. 182 y ss.

por el humanismo del Renacimiento, la Ilustración anglo-francesa y alemana. En él se habla sobre los críticos del humanismo de Marx, Heidegger y Foucault, a la vez que cristaliza la propuesta propia del autor, a saber, el Vitalhumanismo, un nuevo humanismo donde el hombre deja de ser el rey de la naturaleza y más bien debe equilibrar su propio proyecto, la civilización, con el medio natural³⁴.

En el mismo año apareció su libro *Martín Heidegger: la filosofía del regreso a casa*, en el cual se hace una interpretación y una crítica a los supuestos del filósofo alemán, se reconocen sus méritos, sus aportes en la concepción de la historia, su crítica la técnica, etc. El libro está centrado principalmente sobre el primer Heidegger y su obra *Ser y tiempo*. El Heidegger de lo que los críticos han llamado la conversión o giro (Kehre) es dejado de lado. Para Botero el proyecto del ser fue un fracaso de ahí que tal vez por ello no profundice en la obra posterior del pensador alemán³⁵. Es un libro que deja por fuera el análisis de varios textos clásicos de Heidegger, por ejemplo, *La pregunta por la técnica*, *La época de la imagen del mundo*, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* de 1923, asimismo, el voluminoso estudio sobre Nietzsche que hizo Heidegger. Con todo, Botero se refiere a los temas que tratan estos textos, pero a través de los dos biógrafos de Heidegger que cita constantemente en el libro: Rüdiger Safranski y Otto Pöggeler.

En el año 2005 la editorial Produmedios publicó sus libros *Pensar de nuevo el mundo. Aforismos* y *Si la naturaleza es sabia, el hombre no lo es*. Estos dos libros presentan nuevos desarrollos de la filosofía planteada en el Vitalismo Cósmico de 2002, en especial, el segundo. Allí el autor acuña dos nuevas categorías: la Cosmovitalidad y la racionmundanidad. La Cosmovitalidad hace alusión a valores que defienden la vida, aparece como un fundamento del Vitalismo Cósmico y tiene una relación importante con el concepto de la no-razón. En ella cabe el arte, la vida lúcida, rica, la defensa del ambiente, es decir, todo lo que defiende la vida biológica y potencia la vida psicosocial del hombre. Por su parte, la racionmundanidad está referida a los valores que la ratio teorizada por Hobbes en el siglo XVII, la *téchne* de F. Bacon y el principio faústico de Goethe han contribuido a crear: un mundo técnico-científico, regido por los valores del dinero, que daña la naturaleza y empobrece espiritualmente al hombre. Ese mundo creado por esos tres pilares de la modernidad (ratio, *téchne*, principio faústico) ha provocado el cierre del discurso, ha socavado los puntos gravitacionales de creación intelectual y artística, imponiendo a la vez la centralidad gravitatoria (categorías de Botero) en torno a valores eficientistas, productivos y económicos. De ahí que sea necesario recuperar el arte, la literatura, fomentar la lucidez, la alegría, permitir la autorrealización humana, luchar contra la miseria y la pobreza, para así crear un mundo de hombres libres y emancipados.

³⁴ Botero Uribe, Darío, *Discurso sobre el humanismo*, Bogotá, Ecoe Ediciones, 2004.

³⁵ Botero Uribe, Darío, *Martín Heidegger: la filosofía del regreso a casa*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004.

En este mismo libro el autor identifica a América Latina como una cultura de la cosmovitalidad y al mundo anglo-norteamericano y parte del europeo como una cultura de la raciomundanía. Esto no quiere decir que la cultura occidental carezca de cosmovitalidad, sino que en ella la raciomundanía es más fuerte y la cosmovitalidad más débil. En América Latina también hay raciomundanía (fundamental para la producción) pero ésta dimensión no ha tenido los mismos desarrollos que en Europa. Por eso el filósofo propone equilibrar cosmovitalidad con raciomundanía, para así obtener una cultura productiva y a la vez lúcida y creativa, que defienda y potencie la vida. Para Botero, lo que podríamos llamar el ser de “América” es la no-razón, es decir, un continente formado por blancos, negros e indígenas, que han forjado una espiritualidad concreta en nuestro continente. En esa caracterización del ser americano, para Botero, juega un papel mayor la sensibilidad, la imaginación, el sentimiento, de negros e indígenas y en menor grado la racionalidad típicamente europea. Por eso Botero ha sostenido: “No somos occidentales”.

La crítica de la modernidad es proseguida por el autor en el capítulo cuarto de su libro *Filosofía Vitalista* (2006). Allí se hace, además, una crítica de la llamada posmodernidad. Para el autor lo que hoy existe es la crisis de la modernidad tardía, asunto que Lyotard confundió con una nueva era: la posmodernidad. La posmodernidad, esa “primavera” en la cual ha de florecer el “jardín de palabras” de la que hablamos al principio, sólo se inaugurará –según el colombiano– cuando la vida sea el centro del pensamiento filosófico y la praxis social, esto es, que el futuro tiene que ser necesariamente vitalista, no porque una ley de la historia lo diga, sino porque lo que hoy está en peligro es la vida misma (en sus tres dimensiones), por lo tanto, la filosofía del futuro si quiere tener algo que ver con la realidad, debe ser un pensamiento de la vida. Ésta es la tesis del autor.

4. SOBRE LOS VITALISMOS Y EL CONCEPTO DE NO-RAZÓN

Desde el siglo XIX la filosofía viene hablando de vitalismo, concepción filosófica emparentada con las Filosofías de la vida. Por eso afirma el filósofo y crítico literario Rafael Gutiérrez Girardot: “Los manuales de historia de la filosofía suelen considerar a Nietzsche y a Dilthey como los fundadores de ésta corriente”³⁶. Con esto, debemos decir que las filosofías de la vida han sido más o menos abundantes en Alemania. Bastaría pensar en Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Rudolf Eucken (quien creó en el siglo XIX una organización en defensa de la vida, la “Asociación Eucken”), Kluges, etc. En Francia, por su parte, no es posible dejar de mencionar a Henry Bergson, tal vez el más reconocido vitalista. A esta lista tendríamos que agregar los españoles Miguel de Unamuno (quien profesó propiamente un vitalismo cristiano-existencial) Ortega y Gasset, por lo menos, hasta 1923 con su libro *El tema de nuestro tiempo* donde expone su raciovitalismo y la genial pensadora española María Zambrano. En América Latina, la obra de

³⁶ Gutiérrez Girardot, Rafael, *Provocaciones*, Bogotá, Ariel, 1997, p. 99.

José Vasconcelos y la de José Enrique Rodó están profundamente marcadas por ésta corriente.

La obra de Darío Botero Uribe se inscribe en las filosofías de la vida. Botero ha negado, como ya se mencionó, que las filosofías de Bergson, Dilthey y Nietzsche sean propiamente filosofías de la vida. Sin embargo, esa negación no ha ido acompañada de una discusión más seria sobre la obra de los dos primeros. Botero “despachó” esas dos filosofías, soslayando que la obra de Bergson tiene elementos que Botero recoge; tampoco aparece en sus libros una discusión detenida sobre el vitalismo del joven Dilthey. En cuanto a Nietzsche, un autor que Botero conoce muy bien, es unilateral afirmar que su filosofía es una filosofía del arte. Si bien es cierto que, como dijo Nietzsche: “El arte y nada más que el arte. Él es el que hace posible la vida, gran seductor de la vida, el gran estimulante de la vida. El arte es la única fuerza superior contraria a toda voluntad de negar la vida”³⁷, es la vida decadente del hombre moderno la que el filósofo critica, por eso propuso un nuevo mundo, una nueva sociedad con otros valores, un hombre libre, una sociedad y una cultura vigorosa. Nietzsche se ocupó de la moral, el estado, el derecho, los valores, el cristianismo, etc., sólo con miras a su superación en una nueva forma de existencia, sin idealismos.

Contra lo que dicen todos los manuales de filosofía, Botero no relaciona los vitalismos con el irracionalismo. Los vitalismos nacieron como una crítica al positivismo, el racionalismo y el idealismo reinantes en el siglo XIX; dirigieron la filosofía hacia el interior del hombre, etc., por eso no puede decirse que sus objetos de estudio fueran irracionales. Por el contrario, ampliaron la mirada de la filosofía, favoreciendo una mayor comprensión del hombre y dieron origen a una variada gama de corrientes de pensamiento. En acertada síntesis el filósofo caldense Danilo Cruz Vélez expuso las incidencias de esta corriente surgida en el siglo XIX:

la irrupción de una crítica de la modernidad, que ha girado en torno a las cuestiones de la “crisis de la razón” y de la “pérdida de la fe en el progreso”; al pesimismo que, como una actitud negadora del mundo y de la vida, inundó la literatura a fines del siglo; a la “filosofía de la vida”, que convirtió el hombre total, al “hombre de carne y hueso”, como un centro de actos emocionales, intuitivos, volitivos e irracionales, en la fuente primaria del conocimiento del hombre y de la cultura; al pragmatismo, para el que la vida está primero que el entendimiento, el cual recibe de ella sus tareas y el criterio de la verdad, pues para él sólo lo que es útil a la vida es verdadero; a las corrientes psicológicas que intentan escudriñar las zonas de la subjetividad que escapan al control de la conciencia (lo inconsciente, lo subconsciente y lo preconsciente); a las corrientes en el arte y la poesía que, partiendo de lo inconsciente, pretenden sacar a la

³⁷ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de dominio*, Tomo X, Buenos Aires, 3ª edición, 1958, p. 90.

*luz con sus creaciones una suprarrealidad oculta, mediante una serie de automatismos ajenos al control de la razón*³⁸.

El vitalismo de Darío Botero recoge gran parte de esas preocupaciones iniciales de los vitalismos, entre otras, la preocupación por la interioridad humana y por captar un hombre pluridimensional, la crítica de la razón y la modernidad, pero no acepta el pesimismo como actitud ante el mundo, por el contrario, propone su filosofía de la vida como una utopía a materializar en la praxis de los hombres. Sin embargo, el enfoque de Darío Botero es distinto a las otras filosofías de la vida. Eso, naturalmente, se debe a la época. Su preocupación es actual: el derecho a reivindicar la utopía, la defensa de la ética, la preocupación por el arte, el ambientalismo, el humanismo, la crítica de la técnica y la ciencia, la crítica del estado moderno, el deseo de fundar una nueva sociedad y salvar y cambiar el mundo. Por eso el autor ha creado categorías de pensamiento para expresar sus ideas, aprehender las nuevas realidades de la civilización y echar a andar su utopía. Ésa preocupación por la función social de la filosofía es la que se ha manifestado siempre en su ya extensa obra.

Es común oír hablar de irracionalismo cuando se habla de los vitalismos. Pero el Vitalismo cósmico, sostiene Botero, no pretende negar, ni destruir la razón, por el contrario, pretende equilibrarla y complementarla. Sostiene el autor:

*Pienso equilibrar la razón, quitarle su hegemonía, pero no destruirla. Si se destruye o se minimiza la razón se corre el riesgo en la política, en la empresa, en la vida social, en el comportamiento familiar, en el deporte, en el hogar...de incurrir en irracionalidad, la cual tiene consecuencias desastrosas*³⁹.

De ahí que quienes han identificado siempre las filosofías de la vida o los vitalismos con el irracionalismo pueden respirar tranquilos. Ahora, ¿cómo pretende Botero equilibrar la razón?, ¿con qué la piensa complementar? Su libro *Discurso de la no-razón* (2006) tiene como propósito brindar esa respuesta. Será la “no-razón”, una categoría filosófica nueva creada por el autor, la encargada de realizar esa tarea.

Veamos, someramente, qué es la no-razón, si bien ya se enunció algo antes. En los primeros dos capítulos del libro *Discurso de la no-razón*, hay, principalmente, una crítica de la razón. Es a partir del tercer capítulo donde el autor empieza a delimitar conceptualmente el concepto de no-razón. Ya en el prólogo el autor había afirmado: “Reflexionado sobre el tema a través de mis libros encontré que entre razón e irracionalidad existe un vasto campo que denominé no-razón”. Así, pues, Botero ha definido tres categorías: razón, no-razón e irracionalidad. En la no-razón está todo aquello que no es totalmente aprehensible por la razón, pero

³⁸ Cruz Vélez, Danilo, *Tábula rasa*, Bogotá, Planeta, 1991, pp. 183-184.

³⁹ Botero Uribe, Darío, *Discurso de la no-razón*, Bogotá, Produmedios, 2006, p. 122.

que tampoco es irracional. En este vasto mundo caben, entre otros, las pulsiones, la lúdica, la sensualidad, la sensibilidad, la individualidad, la personalidad, el carácter, el inconsciente, parte del lenguaje artístico, los lenguajes simbólicos como el mito y la alquimia, el amor, etc. Ninguno de estos “elementos” es, según el autor, irracional, pero tampoco son todos ellos exclusivamente racionales. Un caso muy citado popularmente es el del amor. En el amor, frecuentemente, se pierde la razón. El amor en sí mismo no se reduce a lo racional, comporta otros componentes más profundos: deseo de posesión del otro, celos, diversos sentimientos, etc. “La no-razón aparece frente a la razón como lo otro no comprendido por ella; como un ámbito particular de sentido que requiere un lenguaje especializado”⁴⁰.

De forma didáctica Botero expone las diferencias entre el lenguaje de la no-razón y el de la razón: 1) El lenguaje racional es universal o universalizable; el de la no-razón está diseñado para referirse a ámbitos especiales de objetos; 2) el lenguaje racional es sintáctico-semántico, con el cual nos comunicamos todos; el lenguaje de la no-razón requiere un aprendizaje especial, por lo cual no son de dominio público; el lenguaje de la razón es lógico y funciona con la lógica formal; el de la no-razón comporta lógicas especializadas a partir de los objetos⁴¹.

Profundizando en las diferencias entre la razón y la no-razón el autor refiere que: “Señalo que la razón es una proyección exterior del hombre. Ella gobierna la interrelación social, la realización de obras y el intercambio con la naturaleza (ciencia, tecnología, producción, trabajo)”, por el contrario, la no-razón, “el mundo interior recoge el pasado, en especial, el traumático; el influjo social sobre la personalidad, la forma como el individuo perfila su individualidad en su experiencia con el entorno...”. Más adelante, en el capítulo IV, dirá:

El discurso racional es lógico... es preponderantemente consciente, comporta argumentos, maneja un conjunto de normas que la ciencia, la tecnología y la experiencia prescriben en cada época. La razón no obstante es unilateral. Deja por fuera todo un mundo que se distingue de la razón sin ser irracional. Lo irracional es lo que niega, pretermite o desconoce la razón. No obstante entre razón e irracionalidad aparece el mundo de la no-razón. Ésta comprende el mito, las pulsiones, el arte, la imaginación, el inconsciente, la sensualidad, la individualidad. El concepto de no-razón que abarca lo otro de la razón tiene la ventaja de equilibrar en el mismo plano y con la misma valencia a la razón: así se configuran dos formas de comportamiento y de razonamiento que representan la pluridimensionalidad del hombre, que equilibran su vida y su manifestación expresiva⁴².

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 89.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*, p. 110.

Acentuando las diferencias, prosigue el autor colombiano:

el lenguaje racional es el lenguaje común con el cual nos referimos en principio a todo acontecer para cumplir los fines de la comunicación; pero cuando se aplica a campos como el arte, el mito, el inconsciente [objetos de la no-razón, D.P] revela su inadecuación; el lenguaje de la no-razón es un lenguaje especializado...emplea lógicas especializadas... La razón conduce al pensamiento conceptual, la no-razón al pensamiento simbólico.

La razón es normativa, la no-razón prescriptiva; el desconocimiento de la razón genera irracionalidad, el de la no-razón, mal gusto, desactualización; la no-razón no se confronta con la verdad... “En tanto que la razón alimenta la vida intelectual, el conocimiento, la no-razón nutre la sensibilidad, el buen gusto, la pasión y la alegría de vivir, la plenitud de expresión humana”⁴³. Mas adelante agrega:

*El discurso filosófico de la razón es un discurso competente epistemológicamente para conocer todos los ámbitos en los cuales los temas son lógicos, preponderantemente conscientes, empírico-teóricos y relacionados con la proyección exterior del hombre. Ahora bien, en todos los ámbitos en los cuales el conocimiento concurre con la sensibilidad, la imaginación, el deseo, la pasión, el inconsciente, el mito... o no es la razón competente epistemológicamente para comprenderlos o explicarlos o ésta debe mediar con un razonamiento diferente: allí aparece la exigencia de aplicar la no-razón*⁴⁴.

Con la no-razón Botero ha querido “complementar”, “equilibrar” la razón. Por eso la síntesis, para lograr un mayor conocimiento de lo humano tiene que ser el paradigma razón-no-razón, es decir, el complemento debe unirse epistemológicamente para lograr una mayor comprensión del hombre. El paradigma razón-no-razón, conforma, sin embargo, una categoría que tiende a ser onmicomprensiva, ya que con ella se abarcaría todo lo racional y dimensiones que tradicionalmente han estado por fuera de esa dimensión. En diferentes ocasiones en el libro Botero Uribe sostiene que ninguna de las categorías es superior a la otra. Ambas tienen campos distintos, que a veces comparecen en un mismo objeto. Por ejemplo, en el amor hay un componente de razón y otro de no-razón; en el arte, la razón se relaciona con la parte técnica, mientras que la no-razón está referida a la creación misma de la obra, la personalidad no del todo descifrable del artista, etc. Es necesario pues un complemento de la razón, un complemento que según el filósofo debe hacerse desde “otro” ámbito, el de la no-razón.

Desde *El derecho a la utopía* el autor había sostenido que la razón no evoluciona a partir de sí misma y en el *Prólogo* del libro que se comenta sostiene: “Mi crítica

⁴³ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁴ *Ibid.*, 119.

es que si la razón se ensancha a partir de sí misma, es proclive al idealismo”. Este argumento es el que el autor ha expuesto contra los miembros de la Escuela de Frankfurt, en especial, Adorno y Horkheimer. Según Botero, ellos pretendieron “ampliar” la razón desde la razón misma. Sin embargo, considero que un autor como Marcuse, en especial, en *Eros y civilización*, pretende “ampliar” la razón desde el psicoanálisis, al proponer la sensualización de la razón y la racionalización de la sensualidad; Marcuse igualmente llevó la razón a Eros o lo que Habermas llamó una razón naturalista. A mi juicio, si bien la perspectiva de Marcuse es distinta y con otro tinte ideológico (el marxismo), éste postulado busca crear un hombre más integral, que realice sus potencialidades, que viva en un mundo sin represión y que equilibre la dimensión racional con contenidos provenientes del arte o el inconsciente, premisas que están también en la filosofía de la vida de Botero. Sostiene Marcuse: “Bajo el predominio del racionalismo, la función cognoscitiva de la sensualidad ha sido minimizada constantemente”⁴⁵; también “La desublimación de la razón es un proceso tan esencial en el surgimiento de una cultura libre como la sublimación personal de la sensualidad”⁴⁶. Frente a esto último, es preciso aclarar que Botero no acepta, contra Freud, la sublimación como una canalización o desviación de la libido hacia fines no sexuales. Para el colombiano, el placer de escribir, pintar, etc., pueden ofrecer un nivel de gratificación pulsional mayor o igual que el placer estrictamente sexual

Estos comentarios sobre la Escuela de Frankfurt no buscan igualar las perspectivas. Sólo busca poner de presente que hay confluencias, por ejemplo, en luchar contra la omnipotencia de la razón y el descuido de otras dimensiones humanas, como el sentimiento, la fantasía, la sensibilidad, por parte de la tradición filosófica occidental, la cual es una denuncia, valga decir de paso, que ya se encuentra en ciertas filosofías vitalistas del siglo XIX, pero que es necesario reivindicar hoy donde ese proceso unidimensional de la razón continúa en creciente ascenso; esas mismas pretensiones de denunciar la razón y buscar un hombre íntegro la encontramos en el pensamiento de María Zambrano⁴⁷. Por lo demás, el comentario sirve también para mostrar cómo la filosofía no puede prescindir de las grandes obras del pensamiento, lo cual es notable en el libro de Botero que siempre está constantemente refiriéndose a la tradición filosófica anterior y en constante diálogo con ella, aunque con la clara intención de ‘superarlas’, digámoslo así, en sentido dialéctico.

El paradigma razón-no-razón permitirá fundamentar filosóficamente la pluridimensionalidad, porque entre otras cosas, para el colombiano, la razón moderna ha creado un hombre unilateral o unidimensional, por eso el día que

⁴⁵ Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968, p. 171 y Pachón Soto, Damián, *La civilización unidimensional. Actualidad del pensamiento de Herbert Marcuse*, Bogotá, Editorial Desde Abajo, 2008, Capítulo II.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 184.

⁴⁷ Pachón Soto, Damián, “María Zambrano: una incursión por los claros de su pensamiento”, capítulo del libro *Sentires y exploraciones* de Andrés Ardila, Bogotá, Colección Nuevas Ideas No. 2, editorial Códice, 2009, pp. 70 y ss.

la filosofía deje de ser concieniclista, incorpore los aportes del psicoanálisis y los desarrolle, etc., se podrá hablar de un hombre más complejo, más rico. Ésa es la pretensión del Vitalismo Cósmico.

Por otro lado, ya vimos cómo la razón y la no-razón son epistemológicamente diferentes. La razón es universalizable, es lógica, empírico-teórica, intersubjetiva; mientras la no-razón tiene lógicas especiales, esas lógicas dependen de los objetos a los cuales se aplica (el inconsciente o el deseo por ejemplo), en ella opera la empatía con el objeto. La dificultad que surge es cómo traducir lo que se aprehende de esos “objetos especiales” aplicando la no-razón (que no comporta un lenguaje conceptual lógico), por ejemplo, los contenidos de esos objetos especiales para comunicarlos y poder construir un programa filosófico o político. Es claro que para esa tarea se requiere la comunicación y el entendimiento. Pero ¿cómo lograrlo si los lenguajes de la no-razón requiere un “aprendizaje especial, por lo cual no son de dominio público”?, ¿en realidad, con la no-razón podemos leer el inconsciente, el mito, los símbolos, el deseo, la sensibilidad y, finalmente, hacerlos cognoscibles?, ¿en qué consiste específicamente, cómo actúa, etc., el conocimiento obtenido con la no-razón? Si bien hay un paradigma “razón-no-razón” hablar, expresar, crear una teoría filosófica, un movimiento filosófico, materializar una utopía política, etc. –todos ellos compromisos del autor– remite a un lenguaje racional. Si se niega esto, parece que se cae en el solipsismo. Botero plantea el conocimiento racional y el no-racional, pero ése conocimiento no-racional, si no se comunica, ¿no queda sólo para aquél que ha cultivado el gusto, la sensibilidad ética, ha explorado su imaginación? La pregunta es, ¿cómo crear un discurso que pueda hacer comprensible, explicable, ese mundo de la no-razón? Sabemos cuáles son los elementos de ese discurso, sabemos que también en ellos comparece parte de la razón y que no son irracionales, sabemos que en ellos hay una parte de la no-razón, pero, en últimas, ¿no quedan esos contenidos de la no-razón ocultos, y se limitan más bien a prácticas individuales, donde es cada uno el que tendrá cierta empatía, aprehensión afectiva, comprensión, etc., del objeto?

La respuesta a esta pregunta, la dio Botero *in extenso* de la siguiente forma:

En el discurso simbólico, en algunos momentos, por ejemplo la poesía, la creación, la individualidad, se da una apelación muy profunda a la subjetividad, pero que no recae en una concepción solipsista, porque en la poesía, algunos significantes son propios del poeta, rechazan el lugar común, están cargados de emoción y de fuerza expresiva, pero no se quedan en la subjetividad, sino que se abren al mundo de la comprensión. Los poetas han revelado estados de alma, conflictos emocionales, formas de soledad que están destinados a la expresión (Freud sustentaba todos sus descubrimientos en la poesía. Los poetas habían vislumbrado todos los ballazgos antes que el científico. Podría decirse que la poesía tiene una función de conocimiento y desembocan en el lenguaje intersubjetivo. Es importante no confundir el lenguaje “racional” con la razón. La no-razón tiene la función de revelar algo que en su origen es subjetivo, individual (personalidad, inconsciente, carácter, creatividad, emoción..., pero no

*se queda encerrado en la miopía de una subjetividad clausurada; la no-razón se sirve de un lenguaje especializado (psicoanálisis, estética, poesía, novela...) para llegar al mundo amplio. Sólo que en este punto toca comprender que la racionalidad es razón y no-razón. La no-razón enseña, muestra, dilucida, expresa una "realidad" distinta cualitativamente a la comprendida por la razón*⁴⁸.

Hay que decir, que el libro termina al final creando una confusión que no aparece esclarecida por ninguna parte. La confusión que se crea surge cuando el autor después de afirmar durante todo el libro que un pensamiento que capte la pluridimensionalidad humana debe utilizar la razón y la no-razón, sostiene:

*Aún queda algo por fuera. Antes de constituirse la razón y la no-razón, lo que sirvió para su configuración, el proceso mismo de la autoconstitución del hombre a partir de su proyecto transnatural es una etiología prerracional y anterior también a lo no-racional, la no-razón, si efectivamente puede teorizarse como antecesora de la razón; es una delimitación frente a la razón, de tal manera que para pensar un mundo pluridimensional necesitamos una racionalidad, una no-racionalidad, y una pre-trans-racionalidad*⁴⁹.

Pensemos por ejemplo: si la no-razón comprende el inconsciente, y Botero considera que el inconsciente colectivo de Jung está en el hombre, ¿no puede considerarse éste como parte de esa etiología pre-racional?, ¿qué es, por otro lado, una trans-rracionalidad? Eso no aparece tratado en ningún lado. El resultado es una falta de claridad donde la no-razón, dado los elementos que comprende (deseo, sensibilidad, inconsciente, etc.), pierde definición.

5. ALGUNOS COMENTARIOS CRÍTICOS

Sin duda alguna Darío Botero ocupa hoy un lugar importante en el pensamiento en Colombia. Es un intelectual apasionado por su labor, dedicado, que hace cerca de 20 años sólo trabaja en desarrollar su proyecto filosófico. Varios de sus libros superan las 4 ediciones y ha vendido más de 22000 ejemplares, lo cual tratándose de filosofía es una hazaña en un país como este. Botero es uno de los filósofos más leído en Colombia, pues a ningún otro filósofo se le ha reeditado de esa manera. Sus libros más populares son: "*El derecho a la utopía*" (5 ediciones), "*Manifiesto del pensamiento latinoamericano*" (5 ediciones), "*Teoría social del derecho*" (4 ediciones y una reimpresión), "*El poder de la filosofía y la filosofía del poder*" (Dos tomos, tres ediciones), "*La voluntad de poder de Nietzsche*" (4 ediciones) y "*Vida ética y democracia*" (Dos ediciones), entre otros.

⁴⁸ Botero Uribe, Darío, *Glosas a la reseña de Damián Pachón Soto de mi libro Discurso de la no-razón*, en la *Revista Planeta Sur*, No. 3, Bogotá, Escuela Filosófica del Vitalismo Cósmico, 2007.

⁴⁹ Botero Uribe, Darío, *Discurso de la no-razón*, *op. cit.*, p. 241.

Es preciso mencionar aquí que algunos filósofos e intelectuales lo acusan de ligero, de no tratar rigurosamente los problemas filosóficos, entre ellos, Carlos Sánchez Lozano, quien lo ha tildado de “delirante” (junto a Estanislao Zuleta), además de utilizar otros insultos, con lo cual Sánchez Lozano ingresa en la misma lista de Gutiérrez Girardot, quien precisamente se movía entre: “la crítica rigurosa y la diatriba desmedida”⁵⁰. En una reseña sobre *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*, sostiene Sánchez Lozano:

*El sinuoso método de trabajo de Darío Botero acaba por afectar su forma de plantear y discutir problemas filosóficos. Él no lee con libertad o con fines menos angustiosos; lee para glosar y complementar o refutar alguna idea que le parece imprescindible. Los filósofos citados, en muchas ocasiones, no le sirven de fuente; más bien pareciera que ellos se apoyan en él. Este procedimiento, en varios de sus aspectos, se parece mucho al de Estanislao Zuleta, quien no podía escribir (¿o hablar?) tranquilo sin aportar con urgencia alguna ‘idea personal’ que tenía sobre la multiplicidad de asuntos divinos y humanos que dominaba*⁵¹.

Tal vez Sánchez Lozano tenga razón en algunas cosas que dice en su reseña, pero lo que se nota es un desconocimiento y tergiversación descomunal de la obra de Botero, por ejemplo cuando afirma que en el libro reseñado se propone “acabar con la universidad” o con la tecnología o que en él se hace “una apología de Cioran y Foucault”, cuando precisamente el libro contiene una crítica demoledora de los presupuestos filosóficos de ambos autores, su nihilismo y pesimismo históricos. Tampoco se trata de acabar con la universidad, sino de transformarla y en cuanto a la técnica, la ciencia y la tecnología, aquilatar sus efectos sobre el dominio del hombre y la naturaleza.

El mismo juicio contra Zuleta y Botero sostuvo Sánchez Lozano en su artículo *En torno a la filosofía colombiana de fin de siglo*, publicado en el Boletín bibliográfico No. 50-52, de la Biblioteca Luis Ángel Arango, en 1999. Con todo, como ha sostenido Leonardo Tovar, en una crítica al artículo de Sánchez Lozano:

*no entraremos a disputar aquí sobre los méritos o los desméritos de los pensadores, pero sí nos queda el interrogante de por qué con todos sus vicios lógicos y de contenido, Zuleta, diez años después de muerto, es el filósofo colombiano más conocido en los medios ajenos a la filosofía académica, y los libros de Botero deben reeditarse ante la cantidad de sus lectores. Se nos replicará que ello se debe a la ignorancia del público, pero aunque así fuera, no se resolvería por entero la cuestión de qué hallan en sus escritos quienes los leen*⁵².

⁵⁰ Pachón Soto, Damián, *Esbozos filosóficos I. De Immanuel Kant a la crítica de la modernidad*, Bogotá, Editorial Produmedios, 2006, pp. 115-132.

⁵¹ Sánchez Lozano, Carlos, “Sánchez vs Botero”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Número 44. Volumen XXXIV - 1997 - editado en 1998

⁵² Tovar, Leonardo, *La filosofía colombiana a fines del siglo XX*, en Ideas y valores, No. 117, Bogotá, Universidad Nacional, 2001, p. 114.

Dejando de lado estas disputas, hay algunas críticas que deben hacerse a la obra publicada de Botero. Aquí es preciso recordar lo que David Hume decía en su libro *Tratado de la naturaleza humana*: “Nada es más común y natural para aquellos que pretenden descubrir al mundo algo nuevo en filosofía y en las ciencias, que insinuar las alabanzas de sus propios sistemas, desacreditando todos los que han sido expuestos con anterioridad”⁵³. En realidad este es un mal natural de todos los pensadores. Por eso Estanislao Zuleta decía que la modestia no era una virtud de los filósofos. Asimismo, Nicolás Gómez Dávila sostiene: “Toda filosofía es de una insolencia admirable”⁵⁴. Botero no es que ‘desacredite’ toda la filosofía anterior, pero en sus libros y en sus conferencias da la sensación de que se está superando gran parte del pensamiento occidental o que, como en el caso de Heidegger, puedan aparecer como anteriores a su pensamiento, o como el que se despachen las otras filosofías de la vida sin profundizar mucho en sus aportes. Asimismo, después de leer su obra sobre la vida, queda la sensación de que se está ingresando por primera vez a muchos descubrimientos que ningún filósofo de la tradición había prefigurado.

En cuanto al contenido de su obra, tendría que decirse que existen varios puntos problemáticos. Por ejemplo, la sustentación que en su libro *Filosofía vitalista* hace del concepto de la vida como energía cósmica. El origen de la vida es un misterio, para la filosofía y para la ciencia, sin embargo, Botero, apoyándose en la ciencia, ha querido completar con una especulación filosófica la sustentación de la aparición de esa vida y su paso a la naturaleza.

En el libro *Martín Heidegger: la filosofía del regreso a casa*, Botero sostiene: “El elemento tipificador de su filosofía en cuanto al contenido mismo es el existencialismo”⁵⁵. También sostiene que el libro de Heidegger, *Ser y tiempo*, “crea una perspectiva única y singular. Representa la creación de un mundo, pero no de un mundo intelectual, social o político sino un mundo de la no-razón”⁵⁶. Con esta última afirmación, Botero pone a Heidegger como un antecesor suyo, que pensó la angustia, el miedo, lo cotidiano, la afectividad, etc., “Objetos” de conocimiento de la no-razón. En cuanto a la primera afirmación, no es correcto situar a Heidegger como filósofo existencialista, tal como lo han advertido Danilo Cruz, Gutiérrez Girardot o Jaime Vélez Sáenz. Así lo sostiene también Carlos Astrada, uno de los grandes conocedores del filósofo de la Selva negra. Heidegger mismo, en *Carta sobre el humanismo* lo afirma cuando alude a Sartre:

El axioma de Sartre sobre la prioridad de la existencia, entretanto justifica la denominación “existencialismo” como título adecuado para esta

⁵³ Hume, David, *Tratado sobre la naturaleza humana. Acerca del entendimiento*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1974, p. 21.

⁵⁴ Gómez Dávila, Nicolás, *Escolios a un texto implícito*, Tomo I, Bogotá, Villegas Editores, 2005, p. 96.

⁵⁵ Botero Uribe, Darío, *Martín Heidegger: la filosofía de regreso a casa*, op. cit., p. 143.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 124.

*filosofía. Pero el axioma del “existencialismo” no tiene ni lo más mínimo en común con aquella frase en Ser y tiempo*⁵⁷.

Carlos Astrada cita una carta de Heidegger, de 1937, donde el alemán señala expresamente: “la cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre; es la del ser en conjunto y en cuanto tal”⁵⁸. Pese a lo anterior, el libro de Botero sobre Heidegger es crítico, resalta la actualidad de su pensamiento y su indiscutible genialidad.

En su libro *Discurso sobre el humanismo*, Botero incluye a Marx como crítico del humanismo. Botero sustenta su posición, haciendo énfasis en que en Marx lo humano “está en las relaciones sociales y no en el individuo”, esto es, en el exterior, y no en el interior del hombre. Recalca, igualmente, el economicismo y el hecho de que Marx le deje a éste la tarea de forjar el ser del hombre⁵⁹. Empero, una crítica de este talante deja por fuera la lucha de Marx por recuperar la esencia del hombre, por la realización humana y la materialización de su “riqueza”, igualmente, su lucha contra la alienación. Se le pueden criticar a Marx muchas cosas, pero no se puede negar que su obra es humanista. Esto es notorio, principalmente, en los *Manuscritos del 1844*.

Por otra parte, en su último libro *Discurso de la no-razón* aparece una propuesta desconcertante: reprogramar el deseo. A ésta se le suma otra no menor: reprogramar el inconsciente. Son propuestas originales, pero que pueden parecer descabelladas. Además, porque al parecer entran en contradicción con su propia filosofía, la cual pretende precisamente emancipar al hombre, pero en este caso, si se lograsen tales reprogramaciones, estaríamos llegando al hombre máquina, a un hombre determinado. La pretensión de reprogramar al hombre, así sea con las mejores intenciones, es algo muy problemático. La pregunta que debe plantearse es: ¿con qué valores o contenidos deben programarse los individuos?

6. CONCLUSIONES PRELIMINARES

En una entrevista reciente comentó Botero: “Yo no soy un historiador de la filosofía, yo soy un pensador del mundo actual”⁶⁰. Lo que se reflejaba en la entrevista era una forma de concebir la función del filosofar, una función que el autor relaciona con el esclarecimiento del mundo social, la formulación de la utopía, la creación de caminos, posibilidades y salidas al estado de cosas reinantes; es una filosofía que concibe para la realización humana plena y pluridimensional en un mundo

⁵⁷ Heidegger, Martín, *Carta sobre el humanismo*, en la Revista *Politeia*, No. 21, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1997, p. 300.

⁵⁸ Astrada, Carlos, *Martín Heidegger. De la analítica ontológica al pensamiento dialéctico*, Buenos Aires, Editorial Cuadrata, 2005, p. 16.

⁵⁹ Botero Uribe, Darío, *Discurso sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 184.

⁶⁰ Entrevista con Luis Guillermo Jaramillo, publicada en la revista *Consentido*, Popayán, Universidad del Cauca, 2005, p. 163-174.

en decadencia como el de hoy; es lo que él llama filosofía terapéutica; es una filosofía que se preocupa por los temas de toda la filosofía, pero que tiene como objeto de estudio el mundo actual: el siglo XXI con todos sus problemas.

Botero es un filósofo que puede parecer atrevido, impertinente o pretencioso, pero, sin duda alguna, es un filósofo valiente, que se atreve a hablar en nombre propio, como ha dicho Oscar Guardiola Rivera; se atreve a decir: “yo pienso...”, “yo propongo mi propia filosofía desde Colombia y América Latina para el mundo”. En Colombia, que se sepa, nadie ha hecho eso. Aquí ha primado el erudito sobre el pensador. Ahora, ¿qué valor tiene el Vitalismo Cósmico? ¿Qué tan sistemática y rigurosa es su construcción? ¿Qué aporta al pensamiento latinoamericano y universal? ¿Es una filosofía útil para analizar nuestro tiempo? Éstas y muchas otras cuestiones son, precisamente, las que la crítica colombiana tiene que determinar de una manera seria, evitando lanzar juicios apresurados y periodísticos, las más de las veces, llenos de prejuicios.

Quien debe poner de presente los aportes, la originalidad y la pertinencia de este pensamiento para el mundo actual es la crítica filosófica y jurídica. En este sentido, para el mundo del derecho es fundamental una relectura de su libro *Teoría social del derecho* y la revisión de su propuesta del “orden jurídico social”, para determinar su contribución a la teoría jurídica y a la filosofía del derecho en Colombia, pues sin duda, el libro se inscribe en una crítica al positivismo, al derecho natural y dilucida la relación del derecho con el poder y la ética, la democracia y la palabra, entre otros temas. Esta es una tarea fundamental que se debe realizar, aquí sólo se han reseñado algunos conceptos y expuesto algunos comentarios críticos. Sobre la obra de Botero, Maestro y Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Colombia, hay un juicio pendiente. No es posible seguir ignorándolo. Esta es la única forma de crear una academia seria en Colombia. Una academia que deje la somnolencia y cumpla su función. Sólo así se evitan juicios apresurados y comentarios farandulescos, pues como sostiene Botero: “Nada más triste para un pensador que ser mal comprendido, superficialmente leído o calumniado”.

BIBLIOGRAFÍA

- Astrada, Carlos, *Martín Heidegger. De la analítica ontológica al pensamiento dialéctico*, Buenos Aires, Editorial Cuadrata, 2005.
- Botero Uribe, Darío, *Discurso sobre el humanismo*, Bogotá, Ecoe Ediciones, 2004.
- , *El derecho a la utopía*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 5ª edición, 2005.
- , *Filosofía Vitalista*, Bogotá, Escuela Filosófica del Vitalismo Cósmico, 2006.
- , *La razón política*, Bogotá, Escuela Superior de la Administración Pública (ESAP), 1994.
- , *La voluntad de poder de Nietzsche*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 4ª edición, 2002.
- , *Manifiesto del pensamiento Latinoamericano*, Bogotá, Editorial Magisterio, 4ª edición, 2004.
- , *Discurso de la no-razón*, Bogotá, Produmedios, 2006.
- , *Martín Heidegger: la filosofía del regreso a casa*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- , *Si la naturaleza es sabia, el hombre no lo es*, Bogotá, Produmedios, 2005.
- , *Teoría social del derecho*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 4ª edición, 2005.
- , *Vida, ética y democracia*, Bogotá, Instituto para el Desarrollo de la Democracia “Luis Carlos Galán”, 1995.
- , *Vitalismo Cósmico*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- , *¿Por qué escribo?*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y ESAP, 1998.
- , *El estado y la ideología*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1979.
- , *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2 tomos, 3ª edición, 2003.
- , “De la alegría de vivir al pensamiento de la vida”, en *Revista Planeta Sur*, No. 2, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2003.

- , “Spinoza, precursor del Vitalismo Cósmico, Vitalambientalismo o Vitalhumanismo”, en la *Revista Politeia*, No. 21, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1997. pp. 47-81.
- , *De la unidimensionalidad racional a la pluridimensionalidad humana*, en *Revista Politeia*, No. 7, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1991.
- , Entrevista con Luís Guillermo Jaramillo, publicada en la revista *Consentido*, Popayán, Universidad del Cauca, 2005. pp. 163-174.
- , *Glosas a la reseña de Damián Pachón Soto de mi libro Discurso de la no-razón*, en *Revista Planeta Sur*, No. 3, Bogotá, Escuela Filosófica del Vitalismo Cósmico, 2007.
- Cruz Vélez, Danilo, *Tábula rasa*, Bogotá, Planeta, 1991.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Bogotá, Planeta, 4ª edición, 1992.
- Gómez Dávila, Nicolás, *Escolios a un texto implícito*, Tomo I, Bogotá, Villegas Editores, 2005.
- Gutiérrez Girardot, Rafael, *Provocaciones*, Bogotá, Ariel, 1997.
- Heidegger, Martín, *Carta sobre el humanismo*, en la *Revista Politeia*, No. 21, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1997.
- Hume, David, *Tratado sobre la naturaleza humana. Acerca del entendimiento*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1974.
- J.E Gracia, Jorge & Jaksic, Iván, (Comps.), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1988.
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 2005.
- Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968
- Moro, Campanella, Bacon, *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de dominio*, Tomo X, Buenos Aires, 3ª edición, 1958.
- Pachón Soto, Damián, “María Zambrano: una incursión por los claros de su pensamiento”, capítulo del libro *Sentires y exploraciones* de Andrés Ardila, Bogotá, Colección Nuevas Ideas No. 2, editorial Códice, 2009, pp. 69-100.
- , *Esbozos filosóficos I. De Inmanuel Kant a la crítica de la modernidad*, Bogotá, Editorial Produmedios, 2006.

———, *La civilización unidimensional. Actualidad del pensamiento de Herbert Marcuse*, Bogotá, Editorial Desde Abajo, 2008.

Pérez Tamayo, Ruy, *Acerca de minerva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Sánchez Lozano, Carlos, “Sánchez vs Botero”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Número 44. Volumen XXXIV - 1997 - editado en 1998.

Tovar, Leonardo, “La filosofía colombiana a fines del siglo XX”, en la *Revista Ideas y valores*, No. 117, Bogotá, Universidad Nacional, 2001.

Uprimny Yepes, Rodrigo & Rodríguez Villabona, Andrés Abel, *Interpretación judicial*, Bogotá, Consejo Superior de la Judicatura. Escuela Judicial Rodrigo Lara Bonilla, 2003.

