

NOTA NECROLÓGICA

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ (1935-2013)

*In memoriam*¹

En la escena filosófica hispanoparlante, sin duda Guillermo Hoyos Vásquez ha sido uno de los pensadores colombianos con mayor reconocimiento nacional e internacional. A través de sus cálidos seminarios filosóficos en la Universidad Nacional de Colombia y la Pontificia Universidad Javeriana, sus brillantes exposiciones en foros académicos del país y del extranjero, sus siempre informados y profundos textos, contribuyó como pocos a la formación filosófica y humanística de varias generaciones de estudiantes colombianos y latinoamericanos, influencia que, a través de sus escritos y de sus discípulos, sin duda perdurará en el futuro. Además, por medio de la labor que desempeñó en el Consejo Nacional de Acreditación y en otras instituciones públicas y privadas, de su participación en redes investigativas como la de educación en valores de la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) y la de filosofía política del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), y de sus constantes intervenciones en defensa de la libertad y la justicia en la sociedad colombiana, fue artífice de una conciencia crítica en el país, condición indispensable, según él mismo señalaba, para que edifiquemos una genuina democracia.

Estas entrevistas, realizadas en el momento en que Hoyos estaba culminando su fructífero magisterio en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, dejan por fuera su última etapa en la Universidad Javeriana, no menos brillante. Al frente del Instituto Pensar y, en los últimos años, del Instituto de Bioética

1 Bajo los títulos de “El compromiso ético del pensar” y “El compromiso político del pensar”, en 1998 y 2001 respectivamente, se publicaron en la revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, dos entrevistas que le concedió el profesor Guillermo Hoyos Vásquez al profesor Leonardo Tovar González. Con motivo de su reciente fallecimiento, ocurrido en Bogotá el pasado 5 de enero del 2013, el entrevistador ha fusionado en un texto integral sus respuestas, a manera de testimonio de viva voz de su legado humano e intelectual. Hemos considerado que su publicación en *Ideas y Valores* constituye la mejor forma de rendir homenaje a su memoria, y agradecemos a la revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, así como al entrevistador, la autorización otorgada para ello.

de dicha universidad, imprimió un sello propio en esos dos centros de estudio e investigación, pero no porque acaparase la orientación doctrinal y disciplinaria de sus actividades, sino porque propició el despliegue pluralista de múltiples discursos académicos y sociales, como los estudios culturales, los estudios de género, la bioética sin ataduras científicas ni confesionales.

“Pensar en público”, como espacio de diálogo abierto que él mismo diseñó para dar cabida a diversas expresiones disciplinarias, ideológicas y culturales, bien podría servir de divisa de lo que durante toda su trayectoria fue su quehacer filosófico de cara a la ciudadanía. Como en los últimos años gustaba repetir con J. Habermas, en las democracias no son los gobernantes, pero tampoco los científicos ni los filósofos, es la sociedad civil, son los movimientos sociales, son los ciudadanos unidos por una comunicación permeable al disenso y a las diferencias, los que tienen la última palabra. Potenciando las enseñanzas de I. Kant, para Hoyos filosofar entre nosotros no podía ser otra cosa que ejercer “el uso público de la razón”.

Formación filosófica y política

Leonardo Tovar: ¿Cuál era el ambiente político ideológico y partidista en el seno de su familia? ¿Hasta dónde persisten o se han transformado estas primeras influencias?

Guillermo Hoyos: Soy el último hijo de una familia típicamente antioqueña: padre de Marinilla, madre de Fredonia, tres hermanos mayores optaron por la vida religiosa en la Compañía de Jesús. Yo haría lo mismo. En esta tradición era obvia una posición política conservadora y una formación ideológica católica, acentuada por la educación impartida por los hermanos de las Escuelas Cristianas del Instituto San Carlos de Medellín y luego por los del Colegio de los Jesuitas. Este tipo de educación puede, pienso yo, dejar influencias, en el sentido de ciertos elementos importantes del comunitarismo contemporáneo, como cuestionamiento a las pretensiones dogmáticas del racionalismo en moral y política, que pretenden en la modernidad ser la panacea. Hay aspectos de la formación cristiana que pueden articularse como sensibilidad moral, solidaridad con el “otro”, compromiso con la comunidad. Lo cual no quiere decir que estos aspectos no puedan estar presentes en otras religiones, visiones omnicomprendivas del bien o ideologías políticas.

L. T.: ¿Cómo percibía durante su niñez y su juventud el problema de la “violencia” de los cuarenta y los cincuenta?

G. H.: La información sobre la violencia política de la época llevaba, en el ambiente descrito, a percibir ese conflicto como una lucha entre buenos y malos, algo semejante a como se percibió la Segunda Guerra

Mundial. No se daban tampoco, en la opinión pública de la sociedad antioqueña, elementos para analizar el problema desde sus raíces económicas, políticas o ideológicas. Pienso que una de las deficiencias de la educación es que no proporcione esta clase de elementos de juicio, necesarios en los niños y en los jóvenes para el desarrollo de sus criterios y de su autonomía, y para acceder a la mayoría de edad.

L. T.: ¿Qué orientación política ideológica recibió durante sus años de formación como jesuita?

G. H.: La formación de los jesuitas en los años cincuenta era fundamentalmente conservadora y marcadamente “católica”, tradicionalista. Recuerdo todavía las reacciones frente al 9 de Abril de 1948, vivido en la Escuela Apostólica del Mortiño, cerca de Zipaquirá. Era la chusma y los comunistas (no muy lejanos del liberalismo) quienes pretendían tomarse mediante la revolución el poder y perseguir a la Iglesia. El argumento apologético de la única religión es quizás el que más se me ha grabado en la memoria y, por ello, el que más rechazo hoy. Esto se expresaba de manera muy marcada en el sentido que se daba en ese entonces a la evangelización por parte de la religión católica frente a otras iglesias protestantes.

En este contexto tradicionalista, doctrinario y apologético, es importante analizar el sentido altamente positivo de la intensa formación humanista y de una sólida disciplina académica en áreas como las ciencias y la filosofía. Creo que esta relación directa con la cultura universal permitía, dentro de los límites ideológicos anotados, una apropiación comprensiva, crítica y ponderada de las ideas y movimientos de la época. Realmente se volvía a la mejor y más auténtica tradición de las humanidades clásicas. Se analizaban los textos “mayores” de la tradición griega y latina en su lengua original: Homero, Sófocles, Platón, Horacio, Virgilio, Ovidio, Cicerón, César, Suetonio, etc. La lectura daba campo a la interpretación personal y a la discusión, así esta no siempre hubiera sido la más documentada. Esta tradición se complementaba con el conocimiento de los clásicos de la literatura universal: Cervantes, Schiller, Shakespeare, el teatro español y el francés, etc. Los estudios de historia del arte, en especial del arte moderno, con el mejor material disponible en el momento, fueron una experiencia muy significativa. Se trataba, pues, de una formación humanística muy completa, con maestros especializados en las diversas áreas, durante tres años de estudio de tiempo completo. A esto se añadía luego un año dedicado exclusivamente a las ciencias naturales y tres años de filosofía.

Desafortunadamente, la filosofía que se aprendía entonces en la formación sacerdotal no era la mejor. Como lo acabo de escribir en

“Medio siglo de filosofía moderna en Colombia: reflexiones de un participante” –*Revista de estudios sociales* 3 (1999)–:

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

por atrincherarse en los moralismos o en las buenas intenciones, sin posibilidades de incidencia razonable en el espacio público de la sociedad y del Estado. La política es entonces demonizada, si no se deja instrumentalizar para los fines de la religión: no queda motivación posible para un actuar público secular y posmetafísico. Entonces no hay que extrañarse de la “pérdida de valores” que nunca fueron tales, sino más bien imposiciones, de las que inclusive parece sano liberarse, si no es que se aparenta respetarlas para delinquir más tranquilamente “en derecho”. El proceso de modernización sorprendió a la sociedad colombiana, no preparada para construir autónomamente su sentido de ciudadanía, muy distinto del de la tradición de la “ciudad de Dios” como ideal terreno.

Así que una formación humanística sólida y amplia, y una disciplina de trabajo intelectual riguroso, desafortunadamente no tuvieron continuidad, en un primer momento, en una filosofía auténtica. Resulta curioso que la formación humanística fuera más abierta y pluralista que la formación filosófica. Pero es, sin embargo, explicable, dado que la filosofía estaba concebida como preparación para una teología dogmática.

L. T.: ¿Cuáles fueron las influencias ideológicas más importantes durante sus años de estudio en Europa? ¿Cambió su visión política sobre Colombia allí?

G. H.: Mi primera experiencia europea de casi once años tiene dos etapas diferentes, precedidas por un período de apropiación del alemán y de conocimiento inicial de la Alemania de la posguerra (1963). De este período inicial recuerdo tres meses transcurridos en Berlín, no muy lejos del recién construido muro divisorio de los dos mundos de la posguerra. Creo que allí me hice definitivamente antiestalinista, al mirar y oír lo que realmente se estaba organizando al otro lado en nombre de la revolución socialista. Luego viene la primera etapa, conformada por los estudios de teología en la Facultad Teológica de Frankfurt am Main, probablemente la mejor en su género de aquella época. Fueron años muy marcados por la renovación del Concilio Vaticano II, con todo lo que ello significó para la modernización de la Iglesia Católica. No exagero si afirmo que mis maestros pertenecieron al grupo de teólogos que hicieron el Concilio: tres de ellos fueron teólogos conciliares. Pero toda la escuela teológica de Sankt Georgen estuvo metida en esa experiencia de debate al interior de la teología católica, marcada por la personalidad y por el trabajo impresionante de Karl Rahner y también de Hans Urs von Balthasar y Edward Schillebeeckx, tan sólo por recordar algunos de los grandes teólogos del momento.

Esta experiencia de teología conciliar modernizadora, unida a la confrontación necesaria con la mejor teología evangélica, en un ambiente intelectual contestatario como el de Frankfurt en estos años

(quizás los más fecundos de la primera Teoría Crítica de la Sociedad, cuando en la Universidad de Frankfurt Theodor Adorno, Marx Horkheimer y Jürgen Habermas preparaban a quienes en mayo de 1968 hicieron la revuelta), fue definitiva en mi formación intelectual. Estos tres elementos explican quizá lo que más me impactó de la formación teológica: por un lado, en relación con la teología protestante, el más profundo sentido de la hermenéutica en un discurso y un saber teológico que reconstruía cada vez más radical y críticamente la dogmática, retomando la tradición y el mensaje originario; y, por otro lado, en relación con el pensamiento crítico de los intelectuales, un sentido de teología moral que más bien parecía un pretexto para volver a lo propio de la moral moderna en la patria de Kant.

Para responder, por lo tanto, a su pregunta desde esta primera experiencia, sólo puedo decirle que me fui volviendo tremendamente crítico con respecto a la Iglesia colombiana, a su dogmatismo y autoritarismo, a su falta de espíritu renovador, a su concepción reaccionaria de la sociedad y de la moral. Concretamente, pensaba que nos había hecho falta la tradición de la reforma y sus consecuencias con respecto a la secularización de la sociedad. Las pretensiones de la Iglesia Católica colombiana concordataria me parecían ya entonces perjudiciales para el desarrollo de la ciudadanía en nuestro país.

La segunda etapa de mi permanencia en Alemania son seis años de estudios doctorales de filosofía en la Universidad de Colonia, una de las más antiguas de Occidente y con una tradición académica de las más significativas. Llegué en 1967 a una Escuela de Filosofía marcada por tres líneas muy destacadas: la fenomenológica, representada por Ludwig Landgrebe, quien había sido asistente de Edmund Husserl en Friburgo y uno de sus mejores sucesores, la filosofía medieval viva en el Thomas Institut, regentado por los mejores exponentes de esa tradición, y la filosofía del idealismo alemán.

Fui discípulo del profesor Ludwig Landgrebe, de quien aprendí, además de fenomenología y mucha filosofía, cierto eclecticismo y sincretismo sensato. La experiencia de la universidad alemana ha sido para mí lo más importante en mi desarrollo intelectual y humano. Me impresionaron profundamente no sólo los profesores con su sabiduría y su humanismo aquilatado, sino también sus alumnos, los jóvenes docentes, por su esfuerzo por aprender, y los estudiantes por su dedicación y cultura. Naturalmente, no quiero magnificar; pero sin duda el ambiente de discusión, de verdadera “ilustración”, de crítica, de pluralismo, de seriedad, de honestidad intelectual, de autenticidad, marcaba la vida universitaria de aquellos años. Además, se me quedó grabado el reconocimiento público de lo que significaba la universidad para la sociedad y para la ciudad misma. Las condiciones de trabajo

en la universidad, sus bibliotecas y las facilidades para aprender daban testimonio de lo que una cultura espera y necesita de su universidad.

En este ambiente, del cual podría todavía decir mucho más, tuve la auténtica experiencia filosófica, con todo lo que ella implica en relación con la vocación intelectual, el hábito de la lectura comprensiva, el aprendizaje y el ejercicio del argumentar sistemático, de la crítica y del discutir en el ambiente de las que, más tarde, Jürgen Habermas llamaría “ciencias de la discusión”. El trabajo en una disertación que conduce al doctorado permite aprovechar lo mejor de la formación en investigación de la universidad alemana.

En un principio, en mayo de 1968, una de las universidades más tradicionales de Alemania tuvo que confrontarse también con la revuelta. Pienso que sacamos buenos resultados de ella, pues desde entonces en nuestros seminarios estuvieron presentes también temas y autores relacionados con el pensamiento crítico y con la filosofía política. En el paro estudiantil de mayo del 68, leíamos *Conocimiento e interés* de Jürgen Habermas. El ambiente alemán cambió radicalmente, parecía como una preparación para la mayor crisis de la nueva democracia de la posguerra, la del terrorismo de los años setenta. Se dio la discusión pública política y, aunque algunas veces faltó madurez y se demonizó a la izquierda y a los intelectuales, el balance de la evolución ideológica de la sociedad alemana en aquellos años es favorable

De nuevo, para contestar su pregunta, desde la universidad era obligatorio pensar en el sistema educativo colombiano, echando de menos un compromiso mayor del Estado con la calidad de nuestra educación en sus diversos niveles. Pero sobre todo, en especial por el ambiente provocado por mayo del 68, me fui volviendo sumamente crítico con respecto a la situación social de Colombia. Si bien ya se percibían los ecos de la Teología Política y de su versión Latinoamericana y tercermundista como “Teología de la Liberación”, la perspectiva era más socio-política que teológica. Pienso que ya mi formación filosófica en Colonia, así hubiera sido muy marcada por un sentido epistemológico de la fenomenología, precisamente debido al movimiento estudiantil de aquellos años y a la presencia del pensamiento de la Teoría Crítica de la Sociedad en el ambiente intelectual europeo, puso las bases para mi desarrollo filosófico en la dirección de la filosofía moral, política y del derecho, en la cual encuentro hoy la mejor respuesta a las intenciones auténticas de una “filosofía latinoamericana”.

La fenomenología como plataforma

L. T.: Entiendo que usted se define ante todo como fenomenólogo. ¿Quiere relatarnos cómo se originó su interés en la obra de Husserl y en el movimiento fenomenológico?

G. H.: Como lo advierte usted, el inicio de mi formación filosófica fue en la fenomenología. Mis estudios de teología en Alemania me llevaron a ella, cuando renuncié, en buen momento, a hacer estudios de filosofía de la ciencia. Pero esperaba en un principio que Husserl podría darme esta dimensión de la reflexión filosófica. Pensaba en el Husserl de las *Investigaciones lógicas*. Pero tampoco este fue mi tema central, aunque recuerdo haber tomado dos seminarios con Jan Patočka, precisamente sobre las relaciones de Husserl y Bolzano articuladas en esta obra. El Husserl de Ludwig Landgrebe, asistente de Husserl antes de la guerra, con quien comencé mis estudios de fenomenología en 1967 en la Universidad de Colonia, era sobre todo el de *La crisis*. Él había colaborado en la elaboración de algunas de las obras del último Husserl, como, por ejemplo, en *Lógica formal y lógica trascendental*. *Experiencia y juicio* es un caso especial, dado que Husserl dejó en sus manos gran parte del trabajo. De todas formas, su conocimiento de la obra de Husserl y de categorías como “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), “intencionalidad”, “historicidad”, etc., hacían de Landgrebe el guía por excelencia para quien quisiera iniciarse en el estudio de las obras del último Husserl.

Creo que, sin saberlo entonces, ya mi interés giraba en torno a la ética. El tema de mi doctorado lo delata: intencionalidad como responsabilidad, teleología de la intencionalidad en Husserl. En verdad, sólo quería aclarar en qué sentido utilizaba Husserl los mismos términos para la historia y para la intencionalidad: teleología y responsabilidad. Hoy advierto que allí hay todavía toda una temática para investigar en la fenomenología. Lo estoy intentando con base en las nuevas publicaciones de la obra inédita, y teniendo en cuenta el interés actual por los sentimientos morales, cuya experiencia es, sin duda, un tema fenomenológico de gran relevancia.

L. T.: *Inspirado en la fenomenología, usted adelantó, en los años setenta y ochenta, un cuestionamiento frontal al positivismo. En la actualidad, ¿qué queda de esas críticas? ¿El creciente interés de los pensadores colombianos por la filosofía de la ciencia y por la filosofía analítica no está en contravía de sus prevenciones anti-positivistas?*

G. H.: Es correcto, muy desde el comienzo de mi actividad en la cátedra y en publicaciones de la época, orienté mi lectura de Husserl, en íntima relación ya entonces con las tesis de la Teoría Crítica de la Sociedad, hacia una epistemología de las ciencias sociales, lo que me llevó a la crítica al positivismo científico en dichos discursos. Para ello basta con leer diagonalmente *La Conferencia de Viena*, *La crisis* y *La lógica* de Husserl, y algunas de las obras más significativas de la Escuela de Frankfurt. Con Landgrebe habíamos realizado seminarios sobre estos temas: el concepto de ideología y *Conocimiento e interés* (la lección inaugural y el libro) de Habermas; se tenía además

toda la interpretación de la problemática del “mundo de la vida” en relación con la positivización de las ciencias. Pero nuestra crítica al positivismo nunca fue anticientífica. Contábamos también con uno de los mejores conocedores de Heidegger y sabíamos de las trampas de sus cuestionamientos fundamentalistas. Esto no nos impedía proponer la tesis, que fue una de las primeras que inspiró mis trabajos de esa época: determinar y dar sentido a la racionalidad positiva desde la racionalidad dialéctica. Algo semejante a lo que formula Habermas en las relaciones entre mundo de la vida y sistema, o entre racionalidad comunicativa y racionalidad estratégica.

Mi preocupación por la epistemología de las ciencias sociales me llevó a establecer importantes relaciones con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), de cuya comisión de trabajo “Epistemología y Política” fui fundador y coordinador desde el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), durante varios años. De esa época son dos publicaciones significativas, *Epistemología y política. Crítica al positivismo de las ciencias sociales en América Latina desde la racionalidad dialéctica* y *El sujeto como objeto de las ciencias sociales*, en las cuales se recogen sendos seminarios de CLACSO en Bogotá, en los que participaron filósofos y científicos sociales de América Latina para discutir las relaciones entre los dos paradigmas.

El haber estado siempre alerta frente al peligro del reduccionismo anti-cientificista no me ahorró, sin embargo, la crítica de colegas que pensaban que se criticaba el positivismo científico, sin haber todavía tenido acceso a los frutos frescos de la ciencia. Estimo que mi mejor respuesta a su ingenuidad está en mi trabajo para la Misión de Ciencia y Tecnología de 1991: *Elementos filosóficos para la comprensión de una política de ciencia y tecnología*.

Hoy considero que se han tomado al menos posiciones claras con respecto a la función de la filosofía y de las ciencias sociales críticas, que les permiten un desarrollo digno en el conjunto de los diversos saberes. Mi aporte a esta problemática no se quedó en la teoría; en los lugares en los que he podido intervenir, he promovido las políticas correspondientes de desarrollo equitativo y equilibrado de las ciencias blandas: me refiero a mi pertenencia por cuatro años al Consejo Nacional de Ciencias Humanas y Sociales de Colciencias, y a mi Coordinación, durante dos años y medio, de la Comisión Nacional de Doctorados y Maestrías. Allí procuré defender en todo momento la necesidad de un desarrollo sustantivo de las ciencias de la discusión, dado que el problema del positivismo científico es más de desequilibrio y de unilateralidad desde las ciencias duras, que de su propio desarrollo específico. Algo semejante he intentado desde la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia (ACAC).

Esta posición crítica frente al positivismo científico, pero no reduccionista con respecto a las ciencias, me permite mirar con satisfacción lo que usted llama el desarrollo de la filosofía de la ciencia y de la filosofía analítica entre nosotros. Lo considero muy saludable para la filosofía misma, con tal de que no caiga en el reduccionismo, la unilateralidad y el desequilibrio. Inclusive desde la fenomenología misma puedo comprender que de ella se desprenden dos paradigmas muy diferentes de la filosofía, ricos en su complementariedad: una corriente cognitivista y una más heredera del idealismo.

L. T.: Sin duda, la fenomenología se encuentra detrás de algunas de las corrientes filosóficas más significativas del siglo xx, como la ontología heideggeriana, la hermenéutica, el post-estructuralismo francés, la misma teoría de la acción comunicativa. No obstante, todas ellas estiman excesiva la persistencia de Husserl en la subjetividad moderna, y proponen el lenguaje como nuevo horizonte de la reflexión. Si este diagnóstico es acertado, ¿qué alcance posee una lectura fenomenológica del giro lingüístico contemporáneo?

G. H.: Como todos sus diagnósticos hasta ahora, también este es acertado. Cuando en 1985-1987 estuve como profesor invitado en la Universidad de Wuppertal en Alemania, tuve la oportunidad de profundizar en el pensamiento del que he denominado el segundo Habermas: el de la teoría de la acción comunicativa. Mi primer planteamiento con respecto al cambio de paradigma en relación con las tesis de *Conocimiento e interés* y con la fenomenología husserliana, quedó consignado en un extenso artículo publicado en la revista *Ideas y Valores*, titulado: “Comunicación y mundo de la vida” (1986).

A partir de ese momento, me he ocupado en desarrollar una posición entre la fenomenología y la teoría de la acción comunicativa, es decir, entre mundo de la vida y una concepción realmente intersubjetiva y no monológica del mismo. De la fenomenología conservo la importancia de la subjetividad, lo concreto del mundo de la vida y el *pathos* de la responsabilidad; pero la teoría de la acción comunicativa supera definitivamente el solipsismo husserliano, hace explícito el horizonte de horizontes del mundo de la vida, al establecer desde un principio la interacción entre sujetos, y desarrolla histórica y socialmente la responsabilidad en la forma de los diversos usos de la razón práctica: el pragmático, el ético y el moral.

Bueno, ahí me encuentro. Mi campo actual de investigación y de compromiso intelectual es la ética. Entendida, como lo he sugerido antes, en la convergencia con la política y en el horizonte de la moral. En este horizonte continuo mi diálogo con Kant, cada vez más con el de la razón práctica. Por ello espero que mi preocupación por la ética no termine simplemente en unos cuantos capítulos de ética

aplicada: a la economía, a la medicina, al medio ambiente. Aunque considero que estos momentos de aplicación de la reflexión ética son importantes en el mundo actual, sigo convencido de que el asunto de la reconstrucción genética de la ética como un todo, en el que el comportamiento, la convivencia y el compromiso humano ganan su sentido, prima sobre los aspectos de la ética aplicada. Esto me ayuda a comprender la importancia de la discusión actual en torno a la ética y a la economía, y en relación con la bioética.

En este punto quiero hacer un reconocimiento explícito a mis colegas de la Universidad Nacional, de los que he aprendido mucho acerca de la complejidad de los problemas éticos. Desde hace algunos años venimos trabajando con colegas de diversas áreas en un Programa Universitario de Investigación (PUI) en ética. Allí he aprendido que la filosofía sola no puede hoy aportar a la solución de los problemas humanos, los de la vida y la muerte, los de los derechos humanos socioeconómicos fundamentales y los de la convivencia entre culturas y cosmovisiones diferentes. Ahí tenemos de nuevo el asunto de la interdisciplinariedad, que no puede cultivar quien haya asumido una posición anticientífica por criticar el reduccionismo cientificista.

L. T.: En torno al llamado pensamiento posmoderno, usted ha declarado que comparte sus cuestionamientos a los totalitarismos de la racionalidad moderna, pero no el nuevo totalitarismo de ciertos irracionalismos estetizantes. ¿Cómo permite la fenomenología distinguir entre críticas válidas y críticas espurias a la razón?

G. H.: Hay un pasaje en la *Conferencia de Viena* (1935) de Husserl, que pareciera estar escrito para terciar en el debate entre modernos y posmodernos. Me refiero al comienzo del numeral II, donde, una vez expuesto el surgimiento de la filosofía en Grecia y su vigencia en nuestro siglo, indica Husserl que su tesis tiene como enemigos a todos los que desconfían de la razón y desacreditan sus planteamientos como *Aufklärerei* (expresión que me he permitido traducir como ‘ilustracionitis’). Entonces Husserl dice que es más radical que todos los críticos de la razón, por cuanto él es el más consecuente de los críticos del racionalismo, precisamente para liberar una idea de razón más amplia: la propia de la fenomenología. Hay aspectos en ella que bien pudieran considerarse anticipaciones de la crítica posmoderna: la crítica al positivismo en su nivel más profundo, a saber, el del olvido del mundo de la vida; la disolución y descomposición del objeto en múltiples perspectivas y vivencias; y la concepción de la verdad más como idea regulativa que como programa preestablecido. Estos planteamientos de la fenomenología le permiten a Husserl distinguir entre una crítica que posibilita la reconstrucción y una que termina en la antifilosofía. La *skepsis* está en la base tanto de la crítica posmoderna como de la

fenomenología. Para esta última, es el origen de la auténtica filosofía, pero puede ser también el lugar de su contrario, la negación de la razón, el cansancio y el desprestigio de la reflexión.

Pero, de nuevo, en estas tesis es necesario ir más allá de Husserl. Precisamente, una concepción comunicativa de la razón es la que permite, aceptando plenamente las críticas posmodernas a la racionalidad de Occidente, responder, no maldiciendo de la razón, ni tampoco proclamando su resurrección con nuevos ropajes, sino proponiendo el pluralismo de la razón, la razón del nosotros, la razón en plural. Es el sentido de una epistemología que se apoya en las teorías de la argumentación y de una moral, y un derecho que retoman lo mejor de las tradiciones modernas del contrato social y de la democracia participativa.

Por lo tanto, para resumir, *sí* a las críticas de los posmodernos a una razón protagónica, vanguardista, heroica, científico-técnica, que ni siquiera retrocede frente al holocausto, a la destrucción del planeta y a la pobreza absoluta. Pero *no* a las propuestas de olvidarse totalmente de la razón para volver a esteticismos incontrolables, a nuevas religiones o relatos esotéricos. En el medio, en el mejor sentido de la *aurea mediocritas*, se desarrolla un pensamiento no “fácil” pero sí flexible, con la fortaleza que puede dar cierta unidad de la razón, con base en las múltiples perspectivas de quienes cooperan sincera y auténticamente en la invención y construcción de lo verdadero y de lo correcto.

De la política a la filosofía

L. T.: ¿Cuál era su posición en los años sesenta sobre el Frente Nacional, y qué piensa ahora (2000) con perspectiva histórica sobre dicho acuerdo entre los partidos tradicionales?

G. H.: No creo haber tenido una posición clara sobre el fenómeno en esos años. Se pensaba que era la mejor salida de la dictadura y la posible solución al problema de la violencia política. Mi evaluación del experimento del Frente Nacional hoy es muy compleja, naturalmente orientado por las opiniones de los especialistas. Comparto la idea de que dicha experiencia no sólo postergó por años la evolución y modernización de los partidos políticos, necesarias en una democracia madura, sino que permitió, en cierta forma, ocultar las verdaderas causas de la violencia política: la desigualdad, la exclusión y la injusticia.

Lo grave es que la clase política misma no parece ser consciente de la postergación de la experiencia de democracia en nuestro país. Como lo dijera hace poco Marco Palacios: “la democracia sigue siendo la asignatura pendiente de los colombianos”. No sólo no creemos de hecho en ella, sino que no parece que tenga que ser el objetivo principal de la participación política, de la acción del Estado y de los movimientos que deberían conducir a la paz. La paz no comenzará a

mostrarse en el horizonte, mientras los diversos protagonistas, a uno y otro lado del conflicto, no se comprometían con la democracia participativa como utopía deseable.

L. T.: ¿Estuvo usted relacionado de alguna manera con el padre Camilo Torres Restrepo? ¿En algún momento de su carrera como sacerdote se llegó a plantear, como él, la opción de las armas?

G. H.: No tuve una relación personal con Camilo. Lo escuché alguna vez, lo leí con entusiasmo, lo comenté en algunas conferencias en Europa, estuve relacionado en Lovaina con quienes lo conocieron en sus estudios y en Colombia con quienes compartieron sus ideas. Recuerdo que en alguna celebración religiosa importante, en un aniversario de su asesinato, fui escogido por los así llamados entonces “movimientos de base” como “predicador”. Revisé cuidadosamente sus escritos y su obra; mi panegírico comenzaba parodiando a Alvaro Gómez Hurtado, entonces candidato a la presidencia, con la frase: ¡Camilo sí habla claro!

No, nunca pensé que sólo la opción armada pudiera ser la salida; sí pensaba que pudiera y que tuviera que llegar a hacer presión para una solución política, pero naturalmente no me consideraba idóneo desde ningún punto de vista para asumir esa tarea, y pensaba que también la confrontación ideológica, crítica y política era necesaria para el cambio. Simpatizaba entonces con la opción teológica de compromiso radical con dicho cambio, desde el ejercicio del sacerdocio.

L. T.: Al regresar a Colombia, ¿cómo se vinculó con el actual CINEP? ¿Qué nos puede relatar de su experiencia allí?

G. H.: Mi interés al regresar a Colombia era poder influir como intelectual en el cambio social. Mi pertenencia a la Compañía de Jesús me señalaba como campo de trabajo obvio la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana. Desde el punto de vista de un compromiso más ético-político con el cambio social, se presentaba como alternativa interesante el integrarme a una comunidad de jesuitas que trabajasen en el campo de lo social. En alguna de mis visitas desde Alemania a España, había tenido la experiencia muy impactante de una comunidad de los así llamados en aquellos años “sacerdotes obreros”. Los jesuitas colombianos tenían entonces una obra que se llamaba CIAS (Centro de Investigación y Acción Social), que formaba una especie de red con obras semejantes en otros países de Latinoamérica. La comunidad de jesuitas que, en colaboración con otros intelectuales, sociólogos, economistas, trabajadores sociales, educadores, se dedicaba a lo que entonces se llamaba “acción social”, pareció ser el mejor lugar para compartir estas inquietudes de cambio, que no siempre afloraban en la cátedra, dada la orientación de mi filosofía de aquel entonces, más epistemológica que práctica.

Esto cambió relativamente pronto, casi como exigencia de mis estudiantes de la Universidad Javeriana. En 1973, año de mi vinculación a la cátedra, el ambiente entre los jóvenes estudiantes jesuitas estaba marcado por el compromiso ético-político con el cambio social. Exigían algo semejante de sus maestros y de sus compañeros de comunidad. Todavía recuerdo una mañana de septiembre de ese mismo año, es decir, que apenas llevaba algo más de un mes de clases, cuando nos sorprendió la noticia del asesinato de Allende en Chile y del aborto de su experimento socialista por la reacción chilena y norteamericana. Cambiamos la “meditación fenomenológica fundamental” de Husserl, por un análisis de la situación, organizado por los estudiantes, en su mayoría jóvenes jesuitas y de otras comunidades. Así que, muy pronto, el énfasis de mi docencia permitió relacionar asuntos de rigurosa reflexión filosófica con aspectos de la práctica. Recuerdo todavía mis primeros seminarios en la Javeriana, al año de regresar de Alemania, sobre la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, y sobre *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de I. Kant.

En esta nueva perspectiva de la filosofía, sin abandonar el rigor del análisis fenomenológico reclamado por cierta orientación epistemológica de mis colegas de cátedra y exigido por la necesidad de orientación para la práctica por los alumnos, hice mi primera traducción al español de la famosa lección inaugural de J. Habermas: *Conocimiento e interés*; a esta siguió pronto la segunda: *Trabajo e interacción*. Ya para esa época, gracias a la ayuda de fundaciones extranjeras, habíamos logrado crear una sede para el antiguo CIAS, que comenzó a llamarse, en el barrio La Merced, “Centro de Investigación y Educación Popular” (CINEP), y que se convirtió, en cierta forma, en lugar de encuentro de quienes, desde una visión cristiana de la necesidad de cambio social, pensaban que este podría alcanzarse desde un compromiso político, articulado en procesos educativos con pretensiones radicales de intervención pública popular.

Desde el CINEP, y contando con algunos colegas de la Javeriana, realizamos entonces en Sasaima, Cundinamarca, en noviembre de 1974, lo que llamamos “El Primer Seminario Nacional de Filosofía”, algo sumamente modesto, con veintidós profesores de filosofía de diversas universidades de Bogotá, Medellín y Cali. *Filosofía y sociedad*, publicado en junio de 1975 por el CINEP, recogía algunas de las ponencias, cuyos autores vale la pena retener: Francisco Jarauta, Jaime Barrera, Magdalena Holguín, Luis Enrique Orozco, Fabio Vélez, John Jairo Betancur, Carlos Bendaña, Luis J. Ortiz, Javier Domínguez. Con mi ponencia *Sociedad nueva y ética*, una lectura de la moral kantiana, creo que me ganó la cátedra en la Universidad Nacional. Allí estaba Ramón Pérez Mantilla, quien hacía poco había sido nombrado

Director del Departamento de Filosofía por el Rector Luis Carlos Pérez, en su empeño de renovación de la Universidad.

Mi presentación del texto de *Filosofía y sociedad* es significativa de lo que nos proponíamos entonces:

Siempre se ha criticado a la filosofía su falta de compromiso efectivo con los problemas reales de la sociedad. Con toda razón. Más aún, el compromiso oportunista de algunos filósofos con las ideologías imperantes ha servido no pocas veces de disculpa para mantener la ‘genuina’ reflexión filosófica en la neutralidad aparente de la dimensión teórica. Esta actitud ascética viene, sin embargo, muy bien a un positivismo científico, cada vez más instalado en Latinoamérica, fácilmente instrumentalizable por la burocracia política, y de hecho manipulado en sociedades donde la crítica se relega al ostracismo y se califica de subversiva. El atreverse a reflexionar en un país donde la filosofía es o lujo de unos pocos o instrumento teórico de distracción especulativa, es por lo menos un fenómeno curioso o un desafío. La filosofía ha pretendido siempre ser una respuesta a los problemas del hombre en sociedad. No siempre lo ha logrado, y la causa principal de su fracaso ha sido el pretender dar una respuesta desde un nivel tan abstracto, que los problemas reales de la sociedad se le han escapado.

Visto así, sobriamente, a la distancia de más de veinticinco años, creo que mi posición fundamental no ha variado con respecto a la filosofía y con respecto al compromiso político de los intelectuales. Vinieron luego los Seminarios de la Comisión de Estudios “Epistemología y Política”, de la CLACSO. Seminarios que me correspondió coordinar durante cuatro años, y que nos dieron la oportunidad, en el CINEP, de intercambiar nuestras posiciones ético-políticas con notables representantes de las ciencias sociales en América Latina. De esa época son las publicaciones colectivas: *Epistemología y política. Crítica al positivismo de las ciencias sociales en América Latina desde la racionalidad dialéctica* y *El sujeto como objeto de las ciencias sociales: las relaciones entre epistemología y política en las ciencias sociales en América Latina*.

Fue la misma época de la represión con base en el Estatuto de Seguridad del Presidente Julio César Turbay. El CINEP estuvo en la mira. El Partido Liberal instauró desde el gobierno, apoyado o tolerado por la opinión pública y por los medios, una de las olas represivas más absurdas que haya vivido Colombia en el siglo xx. Los liberales no han podido distanciarse ni ideológica ni políticamente de esta concepción errónea del poder. Los conservadores menos. Hace pocos días, con motivo del escándalo de Dragacol, en el que ha estado involucrado Hugo Escobar Sierra, entonces Ministro de Justicia, quien nos

condenaba en cuanto “moralista” conservador y ahora delinquía en “derecho”, se me hizo claro por qué la doble moral es la que quita toda legitimidad a quienes en las últimas décadas han sido la clase política colombiana que ha agenciado el poder del Estado.

L. T.: ¿Hasta qué punto la persistencia de la mentalidad católica entre nosotros sirve de obstáculo cultural contra el pluralismo moral propio de una democracia moderna? A partir de su trabajo en el CINEP, ¿estima usted posible que los creyentes participen en la creación de una sociedad secularizada?

G. H.: Creo que cierto tipo de mentalidad católica entre nosotros sí es un obstáculo serio para la tolerancia y el pluralismo. Pero no es asunto sólo nuestro, ni del catolicismo solamente. Creo que también en Europa y en Estados Unidos el pluralismo real todavía está por inventar. Todo lo que se pueda avanzar en esta dirección es progreso moral. De manera concreta, en Colombia hay niveles de intolerancia por parte de la religión que habría que censurar a toda costa. Hay dos campos importantes de trabajo en esta línea del fomento del pluralismo: la educación desde los primeros años y todo el trabajo cultural y político en la opinión pública. Aquí los medios de comunicación tienen una inmensa responsabilidad, de la que no los advierto demasiado conscientes. Dado el ambiente actual de resurgimiento de las religiones y de florecimiento de una “nueva era” de creencias y prácticas, es importante reconocer que la actitud crítica no se forma con base en la descalificación de todo fenómeno de índole religiosa como conciencia falsa. Precisamente, la filosofía podría prestar un gran aporte en la reflexión sobre el fenómeno religioso en las diversas culturas, con lo cual se podría fomentar precisamente su significado para la convivencia humana.

Pero hay otro aspecto importante del asunto religioso entre nosotros: las más recientes intervenciones de la Iglesia en relación con problemas de la violencia y de los derechos humanos han mostrado que en la religión pueden encontrarse auténticos motivos de compromiso con lo humano. Pero hay que ser muy delicados y claros en este asunto, de suerte que no se piense que se instrumentaliza la religión o la Iglesia para asuntos políticos, o que la Iglesia y la religión están encontrando nuevas formas de intervención social como legitimación pública de sus instituciones.

L. T.: A partir de su llegada a la Universidad Nacional, ¿cómo ha repercutido en su compromiso político su dedicación exclusiva a la actividad académica?

G. H.: Creo que precisamente la actividad académica puede ser una manera interesante de participar políticamente. Ya de hecho los destinos de una universidad como la Nacional son un *politicum*. Es

decir, la política universitaria es parte de la política nacional. Sin una educación pública de calidad, carece el Estado democrático de derecho de una de sus principales fuentes de legitimidad y, a la vez, sin dicho tipo de educación, carece la ciudadanía de una fuente irrenunciable de formación para la democracia. Esto no quiere decir que la educación privada no pueda ser subsidiaria de la pública. He tenido momentos de actividad importante en política universitaria, como representante de los profesores en el Consejo Superior de la Universidad Nacional (1982-1984), como Decano de la Facultad de Ciencias Humanas (1988-1990), como miembro del Consejo Nacional de Ciencias Humanas y Sociales de Colciencias (1991-1995), como Coordinador de la Comisión Nacional de Doctorados y Maestrías (1995-1998). He participado en diversas comisiones para análisis de aspectos relacionados con la Educación Superior. Mi posición sigue siendo que el sentido de lo público en el ámbito educativo está íntimamente relacionado con la formación de ciudadanos

Pienso que la cátedra universitaria, sobre todo en ciertas instituciones, y lo que ella conlleva de participación en otra serie de eventos académicos, es un lugar significativo de intervención política por su carácter público y por su pertinencia formativa. Desde mis estudios de filosofía y desde mis primeras clases en la Javeriana, en el Rosario, en el Externado y en los Andes, pero especialmente en la Universidad Nacional, he considerado que los temas de la filosofía tienen siempre relevancia en la cultura, la sociedad y la dimensión práctica. Además, ya el mismo título de mi tesis doctoral, *Intencionalidad como responsabilidad*, sugiere que mi orientación filosófica ha sido la de la razón práctica. Mi relación con la Escuela de Frankfurt, y en especial con el pensamiento de J. Habermas, me llevaron muy pronto a lo que recientemente nombré como “convergencia entre ética y política”. Esto coincide hoy en día con lo que he analizado en mis dos últimas publicaciones: “Filosofía latinoamericana significa uso ético de la razón práctica” -*Isegoría* 19 (1998): 79-96- y el ya mencionado “Medio siglo de filosofía moderna en Colombia”.

Debo mucho de mis posiciones políticas a la Universidad Nacional. Pero creo que ha llegado el momento de que lo que ella ha significado y significa en el desarrollo moral y político del país sea también posible en otras instituciones del sistema público, y también, ¿por qué no?, del sistema privado. Nunca he podido comprender que la posición privilegiada por su historia, su tradición y su fortaleza académica actual tenga que significar un reconocimiento legal de “exclusividad” de la Universidad Nacional con respecto al resto del sistema. Formulado positivamente: cuando se habla de educación superior y de movilización de la sociedad civil por su reforma, habría

que señalar metas muy claras, en el sentido de fortalecer económica, académica y políticamente el sistema de universidades públicas en todo el país, al establecer formas de interrelación, cooperación y gestión que permitan devolver a la universidad pública colombiana su función renovadora.

L. T.: A través de los años, ¿cuál ha sido su posición respecto a la lucha guerrillera en Colombia? De igual modo, ¿cómo ha analizado el papel de los movimientos de izquierda?

G. H.: Lo he insinuado antes. Pienso que la violencia puede ser inclusive necesaria en algún momento, es decir, cuando lo público está tan cerrado, que la única forma de poder ser “incluido” un sector de la sociedad tenga que ser “a bala”. Pero, por favor, es el extremo, es sólo el medio, nunca puede ser el fin. Un poco, como se suele formular con respecto a la desobediencia civil, su legitimidad está ligada a las posibilidades de solución de conflictos y de reconocimiento público de los intereses que se reclaman mediante ella y que pretenden ser del “común”. Así que la lucha guerrillera, mientras mantenga –no sólo en el papel– “su propósito político” de lucha por la inclusión, por un país donde quepamos todos, es no sólo comprensible, sino legítima. Pero naturalmente la legitimidad de esa forma de lucha está absolutamente condicionada por la opción clara y efectiva con respecto a otras formas de participación política, minimizando gradualmente los costos, estando atentos imaginativa y flexiblemente a las alternativas negociadas, respetando derechos fundamentales sin los que no será posible reconstruir nunca la nueva sociedad.

No creo que un determinado movimiento guerrillero pueda contentarse con la afirmación retórica de ser “político”, cuando de hecho todas sus formas de lucha y su falta de propuestas de alternativas políticas no le permiten diferenciarse de otras fuerzas oscuras paraestatales o estatales, cuyo discurso político careciera de legitimidad. Aquí ya no se trata de retórica o nominalismo político. La gente espera que a las declamaciones correspondan actitudes y acciones políticas que superen esa “doble moral”. Vistos así, los movimientos de izquierda terminan por ser la alternativa real a la lucha armada. El problema es cuando la derecha no sabe distinguir entre una y otra opción, y demoniza todo pensamiento crítico y contestatario. Este ha sido el caso colombiano, y por eso va a ser tan difícil hacer la paz. El exterminio de la izquierda no ha dejado salida política en Colombia. Si se quiere buscar, hay que convencer a la guerrilla de que aquí es posible la oposición real como alternativa de poder político, sin estar amenazado por ello. Y la guerrilla tiene que poder demostrar que le apuesta a la salida política. Esto en el papel es sencillo, pero no parece serlo en la realidad.

L. T.: A propósito de quienes se oponen con las armas al sistema vigente, algunos analistas estiman que, después del derrumbe del campo socialista, resulta cuando menos anacrónico seguir sustentando la acción política en la fracasada ideología marxista. ¿Qué piensa usted sobre la vigencia del marxismo? ¿Cómo ha evolucionado en su obra la relación con el pensamiento de Marx?

G. H.: Yo pienso que precisamente ahora, terminada la guerra fría, una vez “desmacartizado” el marxismo, es quizá el mejor momento para comprender todo el mensaje de Marx. Personalmente, creo que su intención profundamente moral queda todavía por analizar: hay que investigar acerca de la convergencia entre ética y política en la obra de Marx. Este es un tema interesante de trabajo académico. Yo no me he ocupado expresamente del pensamiento de Marx. Pero como todo estudioso de los pensadores de la primera Escuela de Frankfurt y como filósofo interesado por los problemas de nuestra sociedad, leí con interés, en especial los escritos de juventud: *Ideología alemana*, *La cuestión judía*, *Los Manuscritos*. Todavía recuerdo nuestro seminario de Marx, todos los lunes en el CINEP, cuando durante varios años leímos *El Capital*, desde la primera hasta la última página. Creo que no muchos en la izquierda pueden ufanarse de esto.

Al revisar últimamente algunos de los escritos de Enrique Dussel, en especial su “obra mayor”, la *Filosofía de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, advierto que se malinterpreta, por ejemplo, a J. Habermas, cuando se insiste en que, para estar cerca de las intenciones de Marx, hay que citarlo continuamente. No creo que la *Teoría de la Acción Comunicativa* y sus aplicaciones en la moral, la política y el derecho estén tan distantes de las intenciones de Marx como pretende Dussel, quien en estos asuntos siente más con el corazón de lo que argumenta con la razón. Así que, como en muchos otros aspectos de la filosofía, también en este del compromiso político, más valen la tranquilidad, la argumentación serena y el pensar sobrio. Esto no significa, sin embargo, que crea que hay que arrepentirse del radicalismo de mayo del 68 o de las utopías de los setenta. Quienes quisieran hoy cobrar cuentas a la izquierda por algo que ellos ni siquiera en su falta de imaginación se atrevieron a pensar, deberían más bien ocuparse del liberalismo realmente existente, tampoco mejor que el socialismo real que fracasó. Entonces lo que queda es el futuro, sin dejarnos amedrentar por quienes insisten en que la historia ha llegado a su fin y que todo está ya programado. En esta perspectiva, Marx sigue vigente.

L. T.: ¿Ha participado alguna vez en algún partido o movimiento político?

G. H.: No, ni en los partidos tradicionales, ni en los de izquierda. He simpatizado con estos últimos, cuando se han presentado como

auténticas alternativas políticas, porque pienso que la verdadera democracia participativa no es posible sin “la inclusión del otro”, que haga posible un país para todos, en el que quepamos todos, basado en la “justicia como equidad”. Cuando los liberales no aguantaron más a Luis Carlos Pérez en la Rectoría de la Universidad Nacional, publiqué un ensayo muy largo que se titulaba *El experimento marxista en la Universidad Nacional*.

¿Pero, qué significa, en últimas, participar en un partido o movimiento político? Precisamente, los partidos, al menos entre nosotros, son poco flexibles, muy carentes de imaginación, posiblemente la mayor virtud política de todas, y se han convertido en logias, clubes, sectas, círculos de amigos o de clientes, etc. Han dejado de ser partidos políticos. Entonces, parece que la alternativa que tiene el ciudadano interesado en política es participar en movimientos más flexibles, lo cual no significa que estos puedan reemplazar a los verdaderos partidos, pero quizás estos verdaderos partidos todavía estén por inventarse entre nosotros. Desafortunadamente, la clase política, de derecha, izquierda y centro, no parece acertar con el objetivo fundamental de la política deliberativa y de la democracia participativa, como articulación de la soberanía popular y única fuente de legitimidad del poder: el Estado de derecho.

No se puede olvidar que el derecho es “correa de transmisión” (J. Habermas) de los intereses de solidaridad propios de la soberanía popular hacia otras fuentes de poder: el político y el económico. Sin esta correa de transmisión, que hace del derecho arma de lucha emancipatoria y “popular”, la democracia queda al servicio de cualquier poder: la religión, el moralismo, la fama, el dinero, el prestigio, el amiguismo. Entonces, no habría que extrañarse de que tampoco la subversión, desde alguno de los extremos, esté preocupada por la pregunta acerca de la legitimidad y de los hechos que la ponen de manifiesto ante la opinión pública y la participación ciudadana.

L. T.: ¿Cómo ha colaborado usted con los procesos de paz que han adelantado los últimos gobiernos?

G. H.: Tuve la oportunidad de colaborar en los procesos de paz del presidente Belisario Betancur. Precisamente, en mi calidad de profesor de la Universidad Nacional, fui designado en 1984 como miembro de la Comisión de Verificación de los acuerdos de paz. Fue una experiencia sumamente interesante. Estuvimos cuatro veces en La Uribe, donde tuve la oportunidad de conocer a la cúpula guerrillera de aquel entonces; en uno de esos viajes fuimos sorprendidos por las FARC con la fundación de la Unión Patriótica. Parecía que todo iba a resultar. Pude conocer desde cerca a muchos políticos reales. Me haría interminable haciendo mi apreciación desde lejos de lo que entonces

percibí de algunos de ellos. Considero interesante dejar constancia de mi insistencia, entonces, con Alvaro Leyva, en que en la Comisión se integraran los militares mismos, algo que siempre rechazó Jaime Castro, y que ahora vuelve a reclamarse.

A los pocos meses fui también designado para colaborar en el Diálogo Nacional propuesto por el grupo guerrillero M-19. Allí fui Presidente de una de las Comisiones de Diálogo, la de Universidad. De nuevo, la experiencia fue impresionante. La comparación de los dos procesos daría para muchos análisis. Pero quiero al menos dejar de nuevo la constancia de que la universidad, en general, y en especial la pública, es un espacio y un tema primordial en todo lo relacionado con la paz en este país, precisamente por su vocación de formadora de ciudadanos.

Ya de nuevo en Alemania, una vez que languideció el proceso de paz de Betancur, pude presenciar con nostalgia por televisión cómo el fundamentalismo torpe del M-19 liquidaba en el Palacio de Justicia lo poco que se había hecho y lo mucho que quedaba por hacer. Si la política es el arte de lo posible, no se puede jugar con lo imposible, como sucedió entonces y como parece a veces que va a suceder ahora. ¡No es posible negociar con un gobierno, si la sociedad civil está secuestrada!

L. T.: ¿Qué participación tuvo usted en los debates que se suscitaron alrededor de la Constitución de 1991?

G. H.: Desafortunadamente, sólo tuve participación académica en algunas comisiones previas; concretamente, en la de cultura. Fui un fervoroso de la Constitución desde el momento de su convocatoria; considero que de lo más torpe del presidente Gaviria fue ordenar el ataque a La Uribe el mismo día de las elecciones para la Constituyente, en lugar de haberla aplazado hasta convencer a las FARC; tampoco estuve de acuerdo con el acoso para terminar su texto en sólo cinco meses. Pero fui lector cuidadoso de la nueva Constitución y todavía lo soy. Considero que esta ya ha dado lo mejor de sí: hacer conciencia en el pueblo del principio de soberanía popular como procedimiento. Desde 1991, los colombianos saben que ellos mismos hacen y pueden hacer las constituciones. De modo que si ahora en los procesos de paz hay que concertar una nueva carta, mejor. Ya sabemos cómo se hacen, sabemos que deben participar todos, si queremos que allí se invente un nuevo país “en el que quepamos todos”.

L. T.: Precisamente, desde su promulgación, usted se ha expresado a favor de los derechos y de las instituciones estatuidas en la Carta Política de 1991. No obstante, a esta altura (1998), parecería que ya se trata de una constitución desgastada, al punto de que tanto voceros del establecimiento como de la insurgencia armada abogan por reformarla. ¿Comparte usted la necesidad de un nuevo cambio constitucional como condición para lograr la paz en Colombia?

G. H.: Efectivamente, comparto con muchos la opinión de que si fuera necesario discutir acerca de la necesidad de una nueva Constitución, por ejemplo, en el proceso de diálogos de paz, esto debería promoverse. Ante todo, porque estimo que la Constitución del 91 ya dio lo mejor de sí: a saber, el que la gente haya comprendido que las constituciones de los pueblos las hacen los mismos implicados; la dignidad secular de la Constitución del 86 no era accesible al pueblo, se pensaba que no era alterable; que las constituciones eran sacrosantas; ahora la gente sabe que la Constitución tiene legitimidad por el proceso político democrático que la haya producido.

Además, hoy hay que reconocer que, en el proceso constitucional del 91, faltaron sectores importantes de la población colombiana, en especial quienes se oponían al sistema vigente. Si se busca reconstruir un país en el que quepan todos los colombianos, cualesquiera que ellos sean, es necesario abrir un debate constitucional en el que todos tengan cabida. Creo que este es uno de los retos a la democracia participativa. Sólo un renovado proceso de participación nos puede ir formando en lo que Habermas ha llamado “patriotismo constitucional”. Se entiende entonces por constitución aquella carta de navegación o de convivencia en la que nos educamos para aprender a solucionar gradualmente y por las buenas los problemas que nos hemos acostumbrado a solucionar, desde hace mucho tiempo, sólo de forma violenta.

L. T.: *¿Sería correcto afirmar que usted ha evolucionado ideológicamente desde posiciones socialistas de izquierda a posiciones liberales de centro? ¿Cómo se autodefine ideológicamente?*

G. H.: Me parece que usted caracteriza correctamente, en términos tradicionalistas, lo que ha ocurrido. Yo pienso que lo que ha cambiado en estas postrimerías de milenio es el modo mismo de hacer política. La crítica posmoderna al protagonismo, vanguardismo y fundamentalismo de la modernidad tiene consecuencias radicales en el arte de la política, en la conformación de la sociedad civil, en el sentido mismo de la vida de los ciudadanos todos. Por lo tanto, habría que matizar algunos puntos de su apreciación. Viéndolo a distancia, debo reconocer que mi simpatía por la izquierda en los años de Alemania y durante muchos años en Colombia tenía que ver con una concepción de justicia como equidad a la base del ordenamiento social y como fuente última de legitimidad del Estado democrático y social de derecho. Dado que parte de la izquierda, al menos el comunismo y ciertamente la guerrilla, no parecen apostarle realmente, aunque sí retóricamente, a la democracia participativa y al Estado de derecho, dado que no se trata de la izquierda por la izquierda, considero que es necesario buscar alternativas ideológicas y políticas. Este es el espacio

en donde la filosofía moral, política y del derecho contemporánea está logrando sus mejores reflexiones, sus más razonables síntesis y sus discursos más motivadores y convocantes.

El debate entre liberales y comunitaristas, las posiciones de la ética discursiva, la política deliberativa, la democracia radical (participativa), la relación entre pluralismo razonable y consenso sobre mínimos, etc., toda esa serie de categorías y formas de argumentación que confluyen en “la convergencia entre ética y política” me confirman en que cierto eclecticismo no sólo en moral, sino sobre todo en política, es la mejor respuesta, para el filósofo, al problema de la *skepsis* y, para el ciudadano, a la urgencia de construcción de convivencia. No creo, pues, que me sienta bien de liberal de centro, menos en Colombia, donde los liberales han perdido ya más de una vez la oportunidad de serlo. A veces pienso que, desde ciertas posiciones republicanas, eventualmente el comunitarismo conservador podría lograr algo; pero si se confunde el gobernar con los mejores con el gobernar con los amigos, algo de lo que los comunitaristas no siempre han podido curarse, tendremos de nuevo resultados funestos.

L. T.: ¿Cómo analiza usted la actual coyuntura política del país (2000), sobre todo en lo concerniente a la paz?

G. H.: Antes de hacer mi análisis, quiero recordar a Kant en un pasaje que no me canso de leer y citar. En 1797 escribía Kant, en la conclusión a la doctrina del derecho, en *La metafísica de las costumbres*:

Ahora bien, la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley –porque este no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho. Por lo tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero, sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla (tal vez el republicanismo de todos los Estados sin excepción), y acabar con la terrible guerra, que es el fin al que, como su fin principal, han dirigido hasta ahora todos los Estados sin excepción sus disposiciones internas. Y aunque esto último –lo que concierne al cumplimiento de este propósito– quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección: porque esto es un deber; pero tomar como engañosa a la ley moral en nosotros mismos despertaría el repugnante deseo de preferir hallarse privado de razón y verse sometido, según sus

principios, junto con las restantes clases de animales, al mismo mecanismo de la naturaleza.

Kant insiste en el sentido del imperativo moral en contra de la guerra y a favor de la paz. No es asunto de posibilidad, de viabilidad empírica, no se trata de un argumento meramente sociológico o político; es un deber de la razón práctica el buscar la paz, así todas las circunstancias y los hechos mismos indicaran que ello no es posible. Se trata, en efecto, de un imperativo procedente de la reflexión filosófica sobre el deber ser, no con base en lo que es, en lo fáctico, sino contando con la libertad de acción del sujeto. Es interesante descubrir, en proposiciones como estas, la naturaleza misma del conocimiento y de la argumentación filosófica. Por ello, la conclusión es taxativa: quien sólo se deje orientar por la facticidad, por los hechos empíricos, permanece al nivel de los animales, privado de razón. Porque acceder al uso de razón significa atreverse a pensar no sólo como posible, sino como necesaria la convivencia humana, apoyada en el derecho como solución política razonable a la insociable sociabilidad de los humanos.

A partir de este imperativo categórico por la paz, pienso que mientras se supedita la búsqueda de la paz a fidelidades partidistas o personales, o se la ponga en función del prestigio político, se carece de los argumentos para mover a la contraparte de posiciones ambivalentes y oportunistas. Cada día soy más pesimista, creo que realista, en el sentido de que el proceso mismo requiere un compromiso ético de todos los actores. El punto de vista ético exige un mínimo de autenticidad, de veracidad, de compromiso con la cosa misma. Esto no se está cumpliendo. También exige que se busque, ante todo, la reconstrucción del tejido ciudadano con base en la defensa de los derechos humanos, de la dignidad humana, de la vida humana. Tampoco esto parece ser el norte de la negociación, si durante ella no se percibe ningún esfuerzo por comenzar por algún lado. La búsqueda de la paz no puede ser sólo tarea de unos pocos, los amigos del presidente y la cúpula guerrillera; es asunto de todos los colombianos. Todos tenemos que ponernos “la camiseta de la paz”. Esto permitiría reducir el amarillismo de los medios, el pseudo-protagonismo de asesores y pontífices de la paz de uno y otro lado.

Si los que dicen que quieren la paz y que quieren negociarla auscultan la opinión del público, y si los que tienen que poderla comunicar y hacerla pública se comprometen también con la “cosa misma”, menos con la “chiva”, el *rating*, sus dueños y los premios de periodismo, de pronto volvemos y ponemos la paz al alcance de la sociedad civil, que es la que, en últimas, debería exigirle a las partes más renuncia a

los intereses particulares para buscar los comunes, más imaginación y visión para mirar por encima de las coyunturas y obstáculos, más flexibilidad y coherencia para llegar al país donde quepamos todos.

De la filosofía a la política

L. T.: En el debate que se suscitó en 1996 con ocasión de los cincuenta años del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, se contrapusieron la imagen “científica” del filósofo como “pensador profesional” y la imagen “romántica” del filósofo como “buscador de la verdad”. ¿En cuál de estos dos “perfiles” se encuadra su labor como filósofo? ¿O habría que considerar una tercera vía, el filósofo como “intelectual crítico”?

Quiero, ante todo, aclarar que me gustó mucho el debate, así no se hubiera llegado muy lejos, pero fue un buen comienzo. Los términos de “pensador profesional” o “filosofía a pedacitos” y “filosofía romántica” me parecen bien elegidos para iniciar la discusión. Encuentro interesante que se considere una tercería, bajo el título de “intelectual crítico”. Pero creo que de pronto los “científicos” volverán a identificar al intelectual crítico con el romántico.

Otro aspecto de la discusión entre nosotros acerca de dos enfoques en la filosofía es la relación que tiene dicha discusión con la que se da en otras latitudes, quizás con más sangre y menos razón. Me refiero a la discusión entre filosofía analítica y filosofía continental. Pienso que un buen desarrollo de la filosofía actual en nuestro país tendría que poder hacer real la complementariedad entre filosofía analítica y filosofía trascendental, o entre epistemología y filosofía moral y política, o entre racionalidad sistémica y racionalidad comunicativa. Lo importante no son tanto los peligros que conllevan los términos extremos, cuanto profundizar en el sentido de la complementariedad misma. Entre nosotros, afortunadamente, creo que estamos preparados para seguir discutiendo sin demasiada sangre entre estas dos orientaciones de la filosofía actual. No creo que el asunto deba decidirse por aspectos exteriores, como, por ejemplo, los de la profesionalización de la filosofía. Y como no se trata de decidir entre una y otra orientación, sino de fomentar ambas, lo importante sería ir mostrando posibilidades de relacionarlas en las diversas áreas de la filosofía: por ejemplo, es sabido que en fenomenología se puede avanzar en el campo analítico, pero también en el de la ética y los sentimientos morales; *Liberalismo político* de John Rawls tiene aportes de análisis importantes, y *Facticidad y validez* de Jürgen Habermas tiene

2 Véase, Schumacher, C. “Acerca del pensador profesional”, *Ideas y Valores* 46/104 (1997): 20-28.

planteamientos muy significativos desde la así llamada perspectiva “romántica”. El problema estaría en la unilateralidad y reduccionismo de una de las dos concepciones. Creo que el intelectual crítico, del que usted habla, viene más del lado del filósofo romántico, pero de todas formas también un buen filósofo de la ciencia, un filósofo analítico puede desempeñarse como crítico de muchos aspectos del desarrollo de la sociedad. Pienso concretamente en todo lo relacionado con el así llamado positivismo científico, cuyo nuevo nombre bien podría ser el viejo término de “falacia naturalista”.

En el caso colombiano, me alegra que la discusión entre diversos enfoques de la filosofía nos tome bien preparados a los del lado del romanticismo. En efecto, pienso que en el país se viene haciendo una reflexión seria sobre los asuntos de la filosofía moral y política y del derecho. Podemos enfrentarnos con buenos argumentos desde la razón práctica a quienes pretendieran hacer de la filosofía sólo una epistemología en el ámbito de la razón teórica.

L. T.: A propósito, durante el pasado Foro Nacional de Filosofía celebrado en Cartagena (mayo de 1998), usted advirtió contra los peligros de asignarle a la filosofía una misión meramente crítica. ¿No resulta extraña esta manifestación, proviniendo del principal gestor de la “teoría crítica” en Colombia?

G. H.: Me honra con lo del principal gestor de la “teoría crítica”. Simplemente, creo que he sido un buen divulgador de la filosofía de los pensadores de la Escuela de Frankfurt. En esta labor me ha acompañado Rubén Jaramillo, con matices a veces diferentes, sobre todo porque su fuerte ha sido el de los padres de la teoría, T. Adorno, M. Horkheimer y H. Marcuse, y mi énfasis ha sido toda la obra de J. Habermas. Precisamente, una de las diferencias, acentuadas por Habermas con respecto a los fundadores de la teoría crítica es que, mientras aquellos defendían una teoría crítica de la sociedad, él pretende desarrollar una teoría crítica de la sociedad. Con esto quiere dar a entender el énfasis crítico, casi fundamentalista, de obras como *Dialéctica de la ilustración* o *Dialéctica negativa*, y el énfasis constructivo o reconstructivo de su pensamiento, sobre todo a partir de la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

La crítica no puede ser fin en sí misma, sino que debe despejar un nuevo camino teórico, en el caso del segundo Habermas, el de la reconstrucción de las teorías sociales con ayuda de la racionalidad comunicativa, lo que le ha permitido llamarlas precisamente “ciencias de la discusión”. Por ello Habermas ha ido desarrollando discursos más teóricos que críticos, caracterizados sobre todo por sus pretensiones propositivas, “reformistas”, en el mejor sentido de la palabra, como el de la “ética discursiva” y, más recientemente, el de su “filosofía del

derecho”, esa nueva obra mayor: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*.

Habría que decir, por lo tanto, que a la pregunta, tanto de Adorno en los sesenta como de Habermas en los setenta, de “¿para qué todavía filosofía?”, se puede dar una respuesta positiva y no meramente crítica. Tiene sentido asignarle tareas positivas, sistemáticas a la filosofía, no necesariamente opuestas a sus funciones críticas, como la de coordinar el diálogo y la discusión entre los diversos saberes, criticar sus pretensiones absolutistas y fundamentalistas (el caso del positivismo científico), e insinuar algunos puntos de consenso entre las diversas concepciones del bien, la moral y la filosofía misma.

L. T.: *En efecto, como usted lo ha expuesto en varias ocasiones, Habermas abandonó la actitud negativa a ultranza de los maestros de la Escuela de Frankfurt y abrió, con su teoría de la acción comunicativa, la posibilidad de una filosofía social de tono más afirmativo. En Colombia, donde la irracionalidad y la barbarie siguen enquistadas en las relaciones históricas, ¿existen las condiciones para esta reconciliación con el presente, posibilitada en Europa por la vigencia del Estado democrático de derecho?*

G. H.: Precisamente, eso era lo que quería añadir en la anterior respuesta. Que en la discusión filosófica colombiana y latinoamericana hayamos podido avanzar algo, de suerte que inclusive podamos afirmar hoy que “filosofía latinoamericana” significa “uso ético de la razón práctica”, en el sentido en que lo explica el mismo Habermas, significa que cada vez nuestro diálogo con las filosofías de otras latitudes tiene más sentido y gana cada vez más vigencia. No me refiero sólo a la filosofía alemana. Pienso también en la francesa, la anglosajona y la española. Concretamente, la filosofía del derecho de Habermas, expuesta en *Facticidad y validez*, tiene un gran significado para la actual discusión en torno a la democracia participativa en Colombia. La tesis habermasiana es que el derecho, tanto el que se refiere al sistema de los derechos humanos, como el que tiene que ver con las estructuras del Estado de derecho democrático, debe emanciparse de la moral y de la metafísica (iusnaturalismo), precisamente para poder ganar toda su legitimidad a partir de la política, de una política que no sea mera *Realpolitik*, sino la convergencia entre ética y política en la sociedad civil. Se trata, pues, de un sentido fuerte de política, en el cual tiene pleno significado hablar de democracia participativa en el sentido de nuestra Constitución del 91.

Frente a quienes consideran que el derecho sólo es aparato ideológico del Estado y que los cambios revolucionarios sólo tienen una legitimación política y no jurídica –y esta fue la tesis del mismo Habermas en sus escritos de *Teoría y praxis*–, él defiende ahora que

el derecho es acción estratégica, acción instrumental que gana todo su sentido y legitimidad en procesos políticos de amplia participación ciudadana. Por eso estoy totalmente de acuerdo con Reyes Mate, quien, al comentar la traducción del libro de Habermas al español, escribía en *El País* de Madrid que con este libro “sacaba el derecho del infierno”: sí, del infierno en el que se halla en muchos países, donde todavía es instrumento de dominación de un poder político autoritario y de un poder económico explotador. Pero si se pone el derecho al servicio del tercer poder social, el de la solidaridad, entonces puede llegar a ser un buen instrumento de emancipación y liberación.

Para sugerir que esto no es mera utopía, quisiera referirme a un desarrollo del discurso sobre los derechos humanos entre nosotros: si antes dicho discurso era para legitimar su funcionalidad con respecto a las luchas políticas, hoy ya se los fundamenta a partir de la ética y del derecho. Son, en cierta manera, tan co-originarios como la política, y no meramente sus comodines. Quiero además indicar algo con respecto a la democracia participativa. Pienso que una evaluación de los últimos procesos electorales en Colombia nos permite indicar que la democracia participativa comienza ya a dejar de ser mera letra constitucional, para inspirar a los movimientos populares en sus luchas por mayor participación en la cosa pública, tanto a nivel local como nacional.

L. T.: Para retornar al área política, ¿qué piensa usted de la acusación formulada contra el posmodernismo de servir de ideología al actual orden neoliberal de dominación?

G. H.: Decir que los posmodernos son los ideólogos del neoliberalismo me parece algo exagerado. En este punto, como en algunos otros de la filosofía, como, por ejemplo, con respecto a la *skepsis*, creo que lo mejor es reconocer la verdad del postmodernismo para poder señalar y criticar sus límites. Pues bien, la virtud de los posmodernos ha sido renovar la crítica contra cierto modernismo arrogante, para poder volver a la génesis de la modernidad. Pienso que algunos aspectos de la descripción fenomenológica de las vivencias se comprenden mejor desde la actitud de los posmodernos que desde el positivismo mismo. En cambio, creo que precisamente cierto funcionalismo, criticado desde el principio tanto por la fenomenología como por los actuales posmodernos, sí sirve muchas veces de justificación ideológica al neoliberalismo. Cuando se privilegia, por encima de todo, la eficiencia, la eficacia, el éxito, se opta por un pragmatismo cuya única ética es la del impacto, ciega a problemas más fundamentales de las sociedades contemporáneas, como la pobreza absoluta, los derechos socioeconómicos, las posibilidades de participación política de las mayorías, etc.

Pero creo que algo importante de esta temática es la urgencia de un diálogo más estrecho entre la filosofía y la economía. Hace algún tiempo vengo leyendo los trabajos de Adela Cortina acerca de la ética de las empresas y las organizaciones. Creo que la filosofía debe una respuesta coherente a las inquietudes que provienen hoy en día de la economía. Concretamente, me interesa mucho el que los economistas y los filósofos en Colombia logren elaborar un modelo de gestión económica que responda operativamente a las inquietudes de John Rawls en *Teoría de la justicia*, ¿hay un modelo económico que en Colombia pueda responder a los principios de la justicia como equidad?

L. T.: Profesor Hoyos, ¿qué papel juega el concepto fenomenológico de “mundo de la vida” (Lebenswelt) en la construcción de una ética política de la democracia? La recuperación de la comunidad moral por parte del comunitarismo y del contexto de habla por parte del posmodernismo (v. gr. Rorty), ¿recoge de forma adecuada esta referencia mundano-vital de la fenomenología?

G. H.: Creo que el concepto de “mundo de la vida” de la fenomenología, enriquecido por la teoría de la acción comunicativa desde los actos de habla, es muy sensible a la problemática política. Desde un punto de vista crítico, se puede comprender en toda su radicalidad el sentido de la “colonización” del mundo de la vida por la racionalidad sistémica, cuando se lo debilita comunicativamente y se lo despoja de todo simbolismo cultural. Pienso que en el discurso político, la mejor manera de comprender el sentido de la así llamada “sociedad civil” es precisamente esta estructura comunicativa del mundo de la vida que lo hace ámbito de lo público. Por ello estimo que el comunitarismo y el contextualismo tienen razón al buscar profundizar en las raíces del mundo de la vida y de la sociedad civil para motivar el compromiso ético-político de los asociados. Esta es su verdad. En este punto superan a las morales de corte kantiano racionalista. Pero en el momento en que absolutizan esta concepción de la moral y consideran que no es necesario ni posible argumentar en búsqueda de acuerdos sobre mínimos, el comunitarismo y el contextualismo se vuelven unilaterales, y tienen inclusive el peligro de caer en nacionalismos y fundamentalismos perjudiciales. En mi *Ética para ciudadanos* he insistido en la complementariedad necesaria entre el comunitarismo y otras formas de argumentación moral, dado que con ello se puede llegar a reconocer lo mejor de las corrientes comunitaristas en actitud de “pluralismo razonable”, pero superando su provincialismo en búsqueda del consenso sobre mínimos.

L. T.: En función de la mencionada ética política de la democracia, usted ha entrecruzado el acercamiento neo-contractualista de Rawls

con el acercamiento discursivo de Habermas. En síntesis, ¿qué aporta cada uno de estos enfoques y qué aporta la articulación entre los dos?

G. H.: Su pregunta me permite aclarar algo de mi *Ética para ciudadanos* que no creo que haya sido comprendido plenamente. El fuerte de la propuesta de John Rawls es la estructura del modelo. En efecto, creo que frente a la crítica comunitarista a las morales kantianas, sólo quedaba la solución propuesta por Rawls: el “pluralismo razonable”. Este pluralismo significa que yo reconozco la diversidad de morales, religiones, filosofías, visiones del mundo y de la vida, y concepciones del bien, y que, sin embargo, no renuncio a argumentar en asuntos de ética y moral en búsqueda del “consenso entrecruzado” sobre mínimos, sobre los cuales sea posible construir las bases de la convivencia social contemporánea. Por lo tanto, el pluralismo razonable y el consenso entrecruzado se condicionan mutuamente, pues sólo los pluralistas pueden arriesgarse a llegar a acuerdos mínimos, y sólo desde estos mínimos es posible seguir perteneciendo a los máximos. M. Walzer ha utilizado los términos de “tenues” y “densos”. Pero si el fuerte de la propuesta rawlsiana son las estructuras, el de la propuesta de Habermas es el de la participación política que da vida a esas estructuras y las pone en movimiento para que no se queden en meras formas contractuales. Pero si se relacionan dinámicamente las visiones omnicomprendivas del bien, de la vida, de la moral, etc., como de hecho sucede en la sociedad actual, el pluralismo razonable se va convirtiendo en forma de vida de las comunidades concretas. La participación política permite superar la mera tolerancia, que siempre sigue amenazando con volverse indiferencia, frivolidad y cinismo. Y es precisamente dicho compromiso, en su forma más actual de democracia participativa, el que mejor nos permite pasar del pluralismo razonable al acuerdo sobre mínimos, aquellos mínimos ético-políticos que pueden dar legitimidad a un patriotismo constitucional, si se entiende la constitución como cartilla de aprendizaje de formas de convivencia y de solución pacífica de los conflictos. Para resumirlo: el modelo y la estructura es el del liberalismo político, la gramática y la sintaxis son las de la participación política.

L. T.: Tanto Habermas como Rawls se reconocen herederos de la ética kantiana, si bien aducen haberla trascendido a través de un liberalismo meramente político y de la argumentación intersubjetiva, respectivamente. En su caso particular, ¿qué se conserva y qué se rechaza de la filosofía práctica de Kant?

G. H.: No creo que sea necesario hablar de rechazo de algo en la ética kantiana. He encontrado ciertamente, como usted lo indica, que tanto Rawls como Habermas hacen dos propuestas novedosas de superación o actualización de la moral kantiana. En especial, la

reconstrucción discursiva del imperativo categórico kantiano me parece sumamente acertada, y ha sido la propuesta más sensata para poder insistir en el universalismo moral. El que sólo consideremos válidas aquellas normas en cuyo establecimiento hubieran podido participar virtualmente y estar de acuerdo quienes son afectados por ellas, es algo que hoy en día tiene la mayor aplicación. El discurso sobre los derechos humanos y los asuntos de la justicia, también a nivel internacional, carecerían de incidencia si no fuera por la vigencia del universalismo que imprimió Kant a la moral.

El otro aspecto en el que creo que valdría la pena seguir insistiendo, desde una perspectiva de la razón práctica de estirpe kantiana, sería en la íntima relación entre moralidad y libertad. En la actual discusión en torno a la filosofía moral, política y del derecho habría que resaltar una y otra vez el que sólo en una actitud moral radical es posible descubrir el auténtico sentido de la libertad humana. Esto es auténtica herencia kantiana, como lo indiqué desde mis primeros trabajos sobre Kant, y que no creo deba perderse hoy.

L. T.: Aunque procuraba distinguir las competencias de cada esfera, en definitiva Kant postulaba que la ética debía orientar la política y el derecho. Sin embargo, Rawls y Habermas tienden, en sus últimas obras, a concederles mayor independencia funcional a estos últimos. ¿No se corre así el riesgo de una positivización del pensamiento y de la acción política y jurídica?

G. H.: No lo creo. Yo mismo he insistido en que la emancipación del derecho con respecto a la moral, propuesta por Habermas, así amenaza con dejarle campo libre a la así llamada *Realpolitik*, es a la vez la mejor manera de desarrollar un sentido más aristotélico de la política, inspirado desde sus raíces por una comprensión societal de la ética. El principio discursivo es a la vez fundamento de la moralidad y, en cierto paralelismo, de la constitución de la política y del derecho, en el sentido más originario de la ética. No podemos confundir los esfuerzos de concreción de un pensamiento filosófico con el positivismo. En especial, casos como el colombiano exigen mucha imaginación del filósofo para poder intervenir con su discurso en las situaciones conflictivas concretas, como son la guerra y la paz, la violencia, el sentido del derecho, tanto de los derechos humanos como el Estado de derecho democrático. Se trata de temas muy concretos y a la vez muy filosóficos.

L. T.: Más allá de la mera tolerancia y del pluralismo político, los teóricos del multiculturalismo han enunciado la exigencia del reconocimiento afirmativo de las diferencias. ¿Qué tan cerca nos hallamos en Colombia de un pleno respeto por la diversidad cultural?

G. H.: Estoy de acuerdo con los teóricos del multiculturalismo en la necesidad del reconocimiento de las diferencias. Pero ya va siendo

hora de aclarar teóricamente con ellos cómo podemos defendemos de las “trampas” del multiculturalismo. En el I Congreso Iberoamericano de Filosofía, en España, que acaba de pasar (1998), Victoria Camps y Ernesto Garzón Valdés llamaron la atención enfáticamente acerca de los peligros del triunfalismo multiculturalista. Es impresionante su voz de alerta, sobre todo viniendo de donde viene.

Por mi parte, quiero reiterar la figura argumentativa, corriendo el riesgo de ser repetitivo: hay que reconocer que el multiculturalismo no es un problema; se trata más bien de una riqueza étnica y cultural. Pero también puede ser un peligro cuando se ignora, por principio, que desde la diferencia también es posible reconocer a la vez las diferencias de aquellos a quienes se exige que las reconozcan. Entonces no todo lo que ha hecho Occidente tiene que ser rechazado ahora, porque hayamos descubierto la necesidad del reconocimiento de las diferencias. Y quizá, a pesar de todas las deficiencias y exageraciones, lo más importante de la modernidad de Occidente es el descubrimiento de la universalidad de la subjetividad, de su dignidad, de su identidad, a pesar de todas las diferencias de color, religión, raza, inclusive de género. Me parece una posición excesivamente cómoda la de algunos adalides de las diferencias al criticar a ultranza todo esfuerzo por llegar a los mínimos culturales, políticos, jurídicos e institucionales que puedan fomentar la convivencia y posibilitar la cooperación. Siempre serán opositores de toda propuesta política, estarán siempre a la espera para criticar lo que no funciona como otro exceso de la razón unificadora. Para esto ni siquiera es necesario tener imaginación, dado que el abstencionismo y el negativismo radicales son inmóviles, dogmáticos en su indiferencia frente a todo argumento, caprichosos por cuanto se cierran a todo razonamiento.

L. T.: De la mano del multiculturalismo, también se ha replanteado la discusión en torno a la inserción cultural del mismo pensamiento filosófico. En nuestra región, algunos autores han expuesto incluso el proyecto de una filosofía genuinamente latinoamericana. Dado que usted desecha esta alternativa, ¿cómo concilia la universalidad propia del filosofar con la necesidad de responder a los diferentes contextos de aplicación?

G. H.: No es que yo haya rechazado el que se haga filosofía en, desde o sobre Latinoamérica. Lo que nunca he entendido del todo es que para ello haya que adjetivar la filosofía. Recientemente he escrito un trabajo que titulo: “Filosofía Latinoamericana significa uso ético de la razón práctica”. En él afirmo que la actual filosofía moral y política en Latinoamérica responde con creces a las inquietudes, intuiciones y exigencias de los filósofos de la liberación, evitando su mesianismo. Posteriormente, como ya lo he insinuado arriba, he tenido conocimiento del voluminoso libro de Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la*

edad de la globalización y de la exclusión, cuya lectura no me ha hecho cambiar de opinión. Me preocupa sobre todo el talante “latinoamericanista”, muy suspicaz ante todo lo europeo, lo cual no creo que ayude mucho a la “cosa misma”. Debo reconocer, sin embargo, que el diálogo reciente entre Dussel y Karl-Otto Apel promete algo mejor; al menos descongelar cierta situación en la que se han instalado los liberacionistas al considerar que lo que no se hace en su equipo es falso o al menos indiferente con respecto a las tareas urgentes de la filosofía entre nosotros.

El compromiso del filósofo

L. T.: En la última parte de esta entrevista, propongo que volvamos a hablar de la situación del quehacer filosófico en Colombia. Después de tres décadas de actividad docente e intelectual, ¿estima usted que se puede hablar de la existencia de una comunidad filosófica en nuestro país, suficientemente consolidada hacia dentro y plenamente reconocida por los demás sectores de la cultura?

G. H.: Ya he dicho algo a este propósito. Creo que entre nosotros se avanza en la reflexión filosófica. Considero importante el que haya jóvenes dedicados al asunto y que se estén formando bien, tanto en el país como en el extranjero. Pienso, sin embargo, que habría que fomentar más la comunicación y el debate. Además de los foros nacionales de filosofía y otras actividades semejantes, serían igualmente importantes seminarios especializados. Desafortunadamente, se cuenta con poco apoyo de las instituciones y del Estado para el fomento de la filosofía y, en general, de la cultura y de las ciencias sociales. Siempre que se recorta el presupuesto de inversión, se comienza por estas áreas que siguen siendo consideradas como de “adorno”. Nada extraño que para la mayoría de los estudiantes sigan siendo “costuras”. Mi participación en ciertos órganos de decisión, como lo he indicado antes, me permite ser crítico en este sentido. Hasta ahora el apoyo sustantivo del Estado, de las instituciones y del sector privado a las humanidades, la cultura y las ciencias de la discusión no supera en mucho la mera retórica. Sin un apoyo decidido por parte del Estado, de las instituciones y del sector privado a las ciencias sociales y a la filosofía, no podemos esperar que en nuestra cultura se den signos promisorios de paz y convivencia. Lo que está en juego es la sustancia misma de la sociedad, de nuestras formas de vida y del sentido de la educación para las generaciones jóvenes. Habría, pues, que revisar los diversos aspectos de las políticas que tienen que ver con la financiación de programas de estas disciplinas, con las bibliotecas, las becas, los congresos, los seminarios, etc. De todo esto se habla mucho, se hacen “Misiones”, pero en definitiva no se hace lo que hay que hacer. Entonces, todo el discurso sobre las comunidades académicas se

queda en la pura formulación, se hace depender todo de la iniciativa de unos cuantos idealistas y el país sigue siendo atrasado en políticas culturales. Este atraso es incultura, y la incultura se paga con intolerancia, autoritarismo, improvisación y violencia.

L. T.: De cara a la sociedad civil, ¿qué tanto contribuyen los intelectuales en general y en especial los filósofos a la animación ética de nuestros debates públicos?

G. H.: Deberían contribuir más, pero falta el estímulo suficiente para poderlo hacer con sentido. Ni los políticos, ni los medios, ni el sector privado tienen mayor interés por estos temas de la crítica cultural y de la sustancia ética de la sociedad. En la inauguración del Congreso Internacional de Bioética, celebrado en Bogotá a principios de junio de 1998, se tuvo una mesa redonda en la que los principales medios de comunicación reconocieron su culpa en el pasado y su responsabilidad en el presente con respecto al *ethos* de lo público en Colombia. Falta ver si no se trató de nuevo de un recurso de publicidad para estar en la noticia.

Los filósofos y los intelectuales en general son tenidos en Colombia como asunto exótico, naturalmente no necesario, superfluo con respecto a las urgencias del país. De todas formas, las orientaciones para el obrar o ya las tienen quienes deciden, o son asunto de la religión o de cierto instinto privado o de los partidos establecidos. Sencillamente, el clima cultural está tan enrarecido, que no parece tener mucho sentido pronunciarse desde este ángulo. Si acaso, si se logra poner todo el sensacionalismo que pueda interesar a los medios, en general tan superficiales como la clase dirigente, es posible llegar con algún mensaje. La pregunta es si el sensacionalismo puede sostenerse y si el mensaje mismo puede superarlo.

L. T.: Profesor Hoyos, hace algunos años usted desarrolló, de forma por demás bella, la idea de Husserl del filósofo como “funcionario de la humanidad”. Dirigiéndose en especial a los estudiantes de nuestros departamentos y facultades de filosofía, ¿qué significa asumir esta misión encomendada por el padre de la fenomenología?

G. H.: Quizás el pesimismo (o realismo) con el que he respondido las últimas preguntas aclare algo. El mismo fundador de la fenomenología decía, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, que el mayor mal de Occidente era el cansancio. Creo que algo así pasa en Colombia. Le queda difícil al filósofo en su soledad despertar la conciencia de responsabilidad, cuando la opinión pública, de mano de los medios, se ha ido acostumbrando a la corrupción por parte de los dirigentes, a la intolerancia y la violencia por parte de los poderosos, a las violaciones de los derechos humanos por parte de los que tienen el poder de las armas, a la indiferencia del Estado y de los poderosos frente a la

injusticia y al autoritarismo de quienes dicen tener responsabilidades públicas. En esto, las demás ciencias sociales y humanas, así como una actividad cultural crítica y comprometida con los destinos del país pueden ser de gran importancia en diálogo con la filosofía. Pero insisto que sin una “conversión” radical de los medios, nuestro futuro es impredecible.

Por todo esto, sin poder repetir hoy con el optimismo de otros momentos lo del “funcionario de la humanidad”, quizá sí valga la pena exhortar a los educadores y a los educandos para que no descansen en pensar e imaginar que sigue teniendo sentido insistir en los valores de la cultura, de la educación para la mayoría de edad, de la formación en valores auténticos.

L. T.: Por último, ¿qué función política estima que ha jugado su pensamiento ético-político en torno al Estado democrático de Derecho?

G. H.: Más que un pensador en el ámbito de la política, me considero un estudioso de los asuntos de la filosofía moral, política y del derecho, en el sentido más auténtico del término, en el marco de la actual discusión en tomo a la filosofía práctica. Pienso que el aporte específico de la filosofía a la política es precisamente el infundirle una sustancia ética; lo que, a la vez, significa que el uso ético de la razón práctica encuentra pleno sentido en la dimensión política. Contra lo que muchos piensan de la inutilidad del pensamiento teórico filosófico, tanto neoliberales fanáticos como posmodernos escépticos, considero que el pensamiento es un aporte definitivo para los cambios culturales y sociales. Así evaluó los aportes de los grandes filósofos de nuestros días. La urgencia de los problemas de la convivencia, de la democracia, de la justicia, de los derechos humanos y de las relaciones entre pobres y ricos, poderosos y excluidos, me ha hecho cada vez más gratificante mi acercamiento a estos pensadores, en los que he encontrado, desde diversas perspectivas y paradigmas, ese lugar común: la inquietud insobornable e irrenunciable de responder a la pregunta de Kant: ¿qué es el hombre?

Pero quizás algo sí esté cambiando en general acerca de la manera de responder a esa pregunta. Hace algunos meses caractericé la función de la universidad pública colombiana, en la última mitad de siglo, como una especie de evolución en búsqueda del sentido de pertinencia, en búsqueda de su interlocutor, del “otro” (en el más auténtico sentido levinasiano), de su responsabilidad y de su compromiso. Quiero repetir esta caracterización, porque en ella puede estar en cierta manera calcada la evolución del intelectual colombiano. La reciente historia de la universidad colombiana nos recuerda una universidad modernizante en la década de los cincuenta, que se propuso, con base en el desarrollo de la ciencia, la técnica y la tecnología,

servir a la industrialización del país. Pasó, en los años setenta, a la universidad revolucionaria, muy influida por mayo del 68 de Europa y por el movimiento estudiantil en Estados Unidos. Se pensaba que la universidad era la cantera de los revolucionarios o por lo menos del cambio social, y la caja de resonancia de los conflictos de la época. Quienes llegamos a esa universidad con el convencimiento de que allí estábamos inventando la nueva Colombia, añoramos todavía hoy el *ethos* comprometido de los años setenta. Vino luego la reacción a la universidad politizada desde la universidad de investigación, la cual pretendió retomar la idea de los claustros bajo la nueva figura de la comunidad científica. La universidad se replegó sobre sí misma en un narcisismo sospechoso, los mejores establecieron vínculos académicos con el extranjero, se acentuó la ruptura con una sociedad que ya comenzaba a desconfiar de la academia y que a veces quisiera prescindir de ella. La universidad y sus profesores se encerraron en lo suyo: producción de conocimientos, publicaciones internacionales, acreditación de los mejores. Es la universidad de la excelencia. La última etapa, muy marcada por el *kinder* andino y javeriano en el Palacio de Nariño³ y por asesores improvisados de campañas políticas, pertenece a quienes buscaron un nuevo protagonismo de la universidad, al salir abruptamente del aislamiento para ubicarse de una como gestores en los órganos del poder. Es una nueva universidad política, ahora en el gobierno o en la oposición partidista, que no raras veces confunde la política universitaria con meterle política partidista a la universidad. Lo único que decimos hoy de ella, así sus defensores nos detesten por el solo hecho de pensarlo, es que parecen haber errado también el camino, con la gran diferencia de que los anteriores modelos, menos dogmáticos que los de los neófitos del compromiso partidista, todavía se preguntaban por el *ethos* de la universidad, así lo buscaran en el lugar equivocado. En efecto, ni la universidad modernizante que redujo muy afanadamente la modernidad a mera modernización, ni la revolucionaria que en su fundamentalismo no pudo diseñar alternativas políticas de cambio, ni la narcisista que todavía no logra reencontrarse con el país real, ni la re-politizada que sigue buscando un futuro al final de la historia, han podido relacionarse con la sociedad civil, con esa de carne y hueso a la que pertenecemos, y a la que de todas formas se deben la universidad del progreso, la del cambio, la de la excelencia y la de la política.

.....
 3 Se refiere a los jóvenes ministros y asesores del presidente que provenían de la Universidad de los Andes y de la Pontificia Universidad Javeriana.

Desde un desarrollismo a ultranza, hasta la frivolidad desalmada de los pragmáticos, pasando por el protagonismo revolucionario y por el elitismo cientificista, se ha considerado al pueblo como masa, como inculto, como menor de edad, y se ha mirado a la sociedad civil desde las alturas, desde una autonomía colindante con cierto protagonismo vanguardista. Es la dialéctica de la Ilustración, la crisis de la modernidad en el *alma mater*, allí mismo donde esta nació y se nutrió. Pienso, pues, que la tarea hoy es restablecer la comunicación con el público, con la sociedad civil. Con respecto a ella se gana la pertinencia de la educación y de la construcción de lo público y, por lo tanto, también del pensamiento ético-político. Jürgen Habermas lo formuló hace poco: “No el filósofo, los ciudadanos han de tener la última palabra”.

Post Scriptum

Guillermo Hoyos Vásquez, maestro de humanidad⁴

“Sé filósofo, pero en medio de tu filosofía sé hombre”: esta frase de David Hume la cita el joven Kant en sus reflexiones manuscritas, y ahora me permito citarlos a los dos para recordar al maestro Guillermo Hoyos. Otras plumas más atildadas que la mía han destacado su contribución y continuarán estudiando su legado al cultivo disciplinario de la filosofía en Colombia. Kant, Marx, Husserl, Rawls, Habermas han tenido en él (permítaseme seguir hablando en presente) no diré un divulgador, ni siquiera un intérprete aventajado, sino un interlocutor profundo que hizo significativas para nosotros las enseñanzas de estos y otros clásicos de la tradición filosófica.

Quienes como estudiantes, profesores e investigadores participamos en el amplio campo de los saberes humanos, sociales, jurídicos, pedagógicos y, por extensión, en todo el mundo académico, de seguro hemos recibido los aportes que él ha brindado a nuestro oficio desde la Universidad Javeriana, desde la Universidad Nacional de Colombia, desde el Consejo Nacional de Acreditación (CNA) y desde tantos otros escenarios educativos e institucionales. Así los colegas y estudiantes más jóvenes no hayan tenido oportunidad de seguir sus cursos o asistir a sus conferencias, podemos afirmar que todos nosotros somos herederos espirituales directos o indirectos de su tesonera labor en la animación del quehacer filosófico y humanístico en nuestro país. En la escuela de filosofía de la Universidad Santo Tomás siempre recordaremos su apoyo a nuestra “baja Iglesia” y su enseñanza de que filosofía latinoamericana no es otra cosa que ejercer el uso público de la razón. Uso público crítico en el genuino sentido kantiano, marxiano y

4 Nota escrita el sábado 5 de enero del 2013, con motivo de su deceso.

habermasiano, que fue la permanente lección de ciudadanía que él le impartió a la sociedad colombiana solidariamente con su ejemplo y con su discurso.

Al recordarlo, sin embargo, deseo más bien dar testimonio del entrañable ser humano llamado Guillermo Hoyos. Lejos de mí reclamar la amistad cercana que disfrutaron algunos de sus colegas y discípulos, pero gracias a su deferencia para conmigo sí me siento autorizado a evocar su personalidad. Pasión, responsabilidad y generosidad son los rasgos que me permitiré destacar en su carácter, desde luego sin pretensiones de exhaustividad psicológica. Los que compartimos labor y vida con él, nunca olvidaremos las frases cáusticas con que expresaba su apasionamiento por la verdad y contra la injusticia. Y la responsabilidad con el pensar y desde el pensar que él descubrió en su maestro Edmund Husserl, en él mismo, como fenomenólogo colombiano, se tradujo en la escrupulosidad de sus textos y sus clases, y en su compromiso con la humanización y la democracia en Colombia. De sus gestos y actos generosos, a veces inmerecidos, como en mi propio caso, nos beneficiamos varios de quienes tuvimos la suerte de cruzarnos en su camino profesional y vital.

Para celebrar su memoria, no incurriré en la insolencia de aclarar que no fue un ser humano perfecto, pues ya Porfirio Barba Jacob inventarió las múltiples tonalidades de lo que implica ser “un hombre”. Quienes en vida o después hayan diferido con él están en todo su derecho de controvertirlo; derecho que por lo demás él fue ciertamente el primero en reivindicar. Consciente de su propia valía, sin falsas humildades, polemista nato, se jugaba a fondo en los debates, pero sin sobrepasar los límites del respeto a sus opositores. Convencido a fondo de sus ideas, ello no le impedía, sin embargo, abrirse a la escucha pluralista de los mejores argumentos. Antes que un tema de su especialización, la ética del diálogo fue para él una profesión de fe filosófica y humana.

Contra lo que sugeriría una exégesis superficial de la sentencia humeana de Kant, en realidad no se trata de escindir el ejercicio filosófico de la condición humana, sino de comprender el debido *telos* humano de toda reflexión filosófica. Como nos gusta hacer memoria esta vez del *Opus posthumum* kantiano, la filosofía como amor a la sabiduría posee la finalidad primordial de mejorar rigurosamente a los seres humanos, y nuestro filósofo es una magnífica demostración de ello. Pero tal misión sólo puede tener cabal cumplimiento en la esfera política, como lo declara Hoyos en sus propias palabras en la entrevista que nos concedió hace algunos años: “Pienso que el aporte específico de la filosofía a la política es precisamente el infundir en ella una sustancia ética; lo que a la vez significa que el uso ético de la

razón práctica encuentra pleno sentido en la dimensión política”. Por todo ello, nuestro recordado profesor Guillermo fue y seguirá siendo para nosotros un insuperado maestro de filosofía como insuperable maestro de humanidad.

LEONARDO TOVAR GONZÁLEZ
Universidad Santo Tomás - Colombia
leotovar@gmail.com