

## 29. ABEL NARANJO VILLEGAS

(1910- ). Abogado de la Pontificia Universidad Bolivariana (Medellín) en 1941. Especializaciones en Columbia University (Nueva York) y la Sorbonne (París) durante 1949-50. Rector de la Universidad Nacional (1954) y decano de la Facultad de Derecho de esa misma Universidad (1963-71). Delegado a la UNESCO (París) en 1959. Ministro de Educación Nacional (1959-60). Embajador en Chile (1960-63). Profesor de filosofía del derecho por veinticinco años. Es miembro de las Academias de la Lengua (1953), de Jurisprudencia (1955) y de Historia (1962). En sus obras *Filosofía del derecho e Ilustración y valoración* trasluce las principales aristas de su pensamiento.

### *Orden moral* (De *Filosofía del derecho*)

A esa serie de bienes que es necesario conquistar para perfeccionar el alma o, ahora, a esa unión sustancial que se denomina persona, se les ha dado genéricamente el nombre de mundo de los fines morales o éticos, y de ahí que denominemos bien moral a aquel que conduce al hombre a su plenitud. Pero la misma disposición de las facultades que hemos analizado demuestra que nos encontramos en presencia de una serie de bienes particulares, cuya ordenación se apreciará en tanto que se miren encaminados a lograr esa suprema perfección de la naturaleza racional. Por eso es acertada la moderna axiología al incluir todos esos bienes dentro de un ámbito que denomina cultural por oposición a lo natural, y en tal sentido es certero el pensamiento de que ella "es *perennis* y común a los hombres y personal sólo en el sentido de que su depositario se

liberta de todo lo individual y asciende al rango de la espiritualidad ejemplar". (ps. 31-32).

*Por la ilustración sabemos datos históricos y por la cultura expresamos el juicio de valor*

Por la ilustración sabemos los datos históricos, las leyes naturales que rigen el mundo físico, la existencia de las obras de arte, los datos técnicos en las diversas ciencias naturales o culturales. Por la cultura, en cambio, expresamos el juicio de valor sobre todas aquellas mismas realidades que aparecen para el animal como algo útil o estorboso y para el hombre ilustrado como un dato de su puro conocimiento nemotécnico. Muchas veces, sin conocer las leyes que rigen el mundo en que se encuentra sumido aquel objeto, el hombre culto califica inmediatamente con un juicio de valor acertado, la significación de aquel objeto en la vasta gama de aprehensiones trascendentales que el objeto presenta. Desde la más baja escala del instinto animal hasta la alta conciencia que ofrece el espíritu del hombre, la reacción de los individuos de las especies comprendidas va pasando sucesivamente de lo agradable o desagradable, lo útil o inútil, lo bello o lo feo, lo verdadero o lo falso, lo justo o injusto, lo moral o inmoral y lo santo y lo profano. El distinguir estas cualidades valiosas en los objetos suscita los juicios de estimación o de valor que son ya aquellos que comprometen la cultura del hombre, puesto que no se limitan a declarar su existencia simplemente. (ps. 94-95).

*El hombre comporta dos elementos que son la personalidad y la sociabilidad*

El hombre es ser personal y ser social a la vez. Las teorías anteriores que hemos visto sobre la sociedad son teorías que parten de una particularidad únicamente del hombre: una, la de que es una elaboración artificial que obedeció a un contrato, es una teoría que parte exclusivamente de la autonomía de la voluntad y es individualista en cuanto considera al hombre como exclusivamente individual. La otra, toma también una sola particularidad: el carácter de sociabilidad del hombre con prescindencia de las otras notas, conduce al colectivismo.

Según las teorías que vamos a estudiar, el hombre comporta dos elementos que son la personalidad y la sociabilidad. La personalidad la habíamos estudiado antes y habíamos dicho que el hombre, como pertenece a un mundo de valores morales, distinto del mundo de la naturaleza física, tiene que obedecer a normas especiales que son las que lo conducen a la realización de ese fin moral.

Esas relaciones que establece ese mundo moral entre el hombre y la norma son las relaciones que dan fundamento a las relaciones de justicia en el orden jurídico y son relaciones de pertenencia, habíamos visto. No son relaciones, pues, como las de otros actos de la conducta del hombre que no tienen una exigencia exterior, sino que por ser relaciones de pertenencia, tienen entonces al frente una persona que pueda exigir el cumplimiento de esa norma.

De manera que, para entender esto, hay que recordar muy claramente lo que dijimos cuando hablamos de la definición de justicia como una relación de pertenencia cuyos términos son por una parte una persona y, por la otra, los medios de que esa persona se sirve para realizar sus fines. Dentro de esa definición está la persona con sus derechos individuales. Pero la persona es muy distinta del individuo, porque individuo es cualquier ser perteneciente a una especie en relación con ella; por ejemplo, decimos que una vaca es un individuo de la especie de los vacunos, un hombre de la especie animal racional.

El hombre es el ser que está en acto o en potencia, por lo menos, para ser consciente de sus actos. Individuo como perteneciente a una especie, y persona como perteneciente a un mundo de libres determinaciones, dentro del cual, él es libre de elegir los medios que conducen a sus fines.

De manera que, en la sociedad, la persona está asistida por un cúmulo de relaciones de pertenencia, es decir, de medios que aquella necesita para realizar sus propios fines. Dentro de ese mundo de las relaciones de pertenencia, o dentro de ese universo de medios, ¿el hombre es libre de qué? Tiene que cumplir un fin forzosamente, pero es libre de elegir medios, y precisamente porque es libre puede equivocarse, pero se entiende siempre que el hombre ha creído que esos son los medios que lo llevan a su fin. De manera

que dentro de una jerarquía de medios, el hombre escoge los que le son más accesibles. No es posible, pues, exigir al hombre que escoja los medios más difíciles.

En el terreno de la moral, verbigracia, es absurdo tratar de exigir a todos los hombres que elijan la vida religiosa como el más inmediato medio para lograr los fines de su vida moral.

De manera que la persona ya en sociedad hay que entenderla como depositaria de unos medios que necesita para realizar los fines, medios que están en otros individuos, es decir, medios que no son otras personas, pero que pueden *estar* en otras personas.

Pero a la vez que tiene fines personales que cumplir, el hombre también tiene fines sociales y tal vez precisamente porque tiene fines personales tiene fines sociales.

El fundamento de la sociedad es la sociabilidad que hay en todos los hombres; si no, sería imposible absolutamente imaginarse al hombre en sociedad, lo mismo en la teoría naturalista o evolucionista. (ps. 126-129).

### *Crítica de la teoría marxista de la autoridad*

La teoría marxista o lucha de clases se apoya en la tesis de que el Estado es un instrumento al servicio de una clase social. Desde ese punto de vista enfoca el marxismo el problema de la revolución en contra de los poderes constituídos, porque declara que el Estado moderno, fuera de Rusia, es un Estado de clases, es un Estado que está en poder de la clase burguesa y que esa clase le ha dado el carácter de instrumento de explotación en beneficio de esa clase burguesa contra la clase proletaria. De allí se desprende la conclusión mucho mejor explicada por Lenin, el primer caudillo de la revolución rusa [*Materialismo y empiriocriticismo*], según la cual, declara él que, como no es posible el tránsito de una sociedad burguesa automáticamente a una sociedad comunista, habrá forzosamente que considerar otro Estado, que es el soviético, una conquista de la clase proletaria y que hace al Estado como instrumento también a su vez para destruir la clase burguesa. Pero ese Estado

es transitorio, en cuanto que, por primera vez en la historia, dice Lenin, prescinde de los elementos que le sirvieron al Estado burgués para la explotación clasista y son la propiedad privada de la tierra, de los medios de producción y del capital. Ese Estado proletario, que es transitorio según ellos, hará que la tierra, los medios de producción y el capital no sean propiedad de una clase social determinada, sino propiedad de la comunidad, y naturalmente, necesitará sostenerse mucho tiempo en forma violenta y usar de medios de coacción del Estado burgués mientras liquida esa situación.

Naturalmente que hay en esta teoría errores muy considerables, porque no es cierto que el Estado sea un instrumento de explotación de clases, pues eso depende de los gobiernos. Pero, idealmente, el Estado no es eso y la prueba es que el mismo Estado bolchevique ha necesitado recurrir a una gran cantidad de las mismas instituciones del Estado que llaman ellos burgués para poder realizar su organización, y en la Constitución soviética, o su Código Civil, vemos que hablan de las personas jurídicas, de la personalidad del Estado; hablan de los derechos sociales y las garantías individuales. En el Código Civil, con todo el sentido profundo revolucionario que encarna, hay muchos títulos arrancados de los propios códigos burgueses, de manera que, prácticamente, están reconociendo que toda la estructura del Estado burgués que pretenden destruir, no es idealmente burgués. (ps. 164-165).

*En torno a la alienación de la realidad y del derecho*  
(De *Filosofía del derecho*, 4a. edición)

Aplicando el principio de Aristóteles, la escolástica afirmaba que la trascendencia estaba por encima y más allá de las especies y de los géneros (*ens, res, aliquid, unum verum et bonum*).

Así, en el terreno de la praxis el hombre se trasciende en el trabajo y toda relación de dependencia o aun de coordinación es un salir fuera de sí y vivir, en cierta manera, desde lo otro. Aun en actos tan irracionales como el amor hay una alienación de un ser hacia otro, y, por eso, se llama “enamoramiento”.

Frente a este designio humano que pertenece a su naturaleza caben muchas objeciones. La más radical es la que viene de Rousseau, quien afirma: “Si la naturaleza nos ha destinado a vivir sanos, me

atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura y que el hombre que medita es un animal depravado”.

Por ese camino podríamos llegar hasta pensar que, como afirmó otro, el hombre es un “bello error de la naturaleza”, una equivocación en el proceso de equilibrio evolutivo de las especies. De ahí que lo primero que tenemos que asumir es que el hombre es un animal ideatorio y sólo con ese supuesto podemos llegar a conclusiones justas sobre aquello que piensa y convierte en ideas, lo que querría decir en qué sentido esas ideas incrementan o deterioran la vida que es donde realmente parece que reside el problema. Por este camino desembocamos en uno de los temas de actualidad que es el de la “alienación”.

El concepto de alienación o enajenación aparece por primera vez en Hegel, en el sentido de que la naturaleza, el mundo, se ha vuelto ajeno al hombre. Hegel no lo decía en sentido peyorativo sino precisamente como una exaltación del poderío de la idea, sujeto de la evolución universal, para concluir en que la historia del hombre es la historia de su enajenación, u objetivación. Feuerbach (Ludwig, 1804-1872), discípulo de Hegel, utilizó el concepto de enajenación aplicándolo casi exclusivamente a la religión en sus obras, principalmente en la *Esencia del cristianismo* y en *Lecciones sobre la esencia de la religión*.

En Hegel, pues, el sujeto de la enajenación es el espíritu y en Feuerbach el hombre a través de la religión.

Marx le da más volumen a ese concepto pero lo aplica directamente a su teoría y método de la historia como lucha de clases, en el sentido de que, al introducirse la propiedad privada, nacieron el Estado y las clases y el hombre enajenado. En el sistema capitalista el obrero quedó enajenado al trabajo y el capitalista al capital, dos entidades externas y no auténticas del hombre. Para ello, tanto Hegel como Marx, distinguen entre existencia y esencia para concluir en que la existencia del hombre ha quedado enajenada por su esencia.

Para Hegel, pues, la tendencia natural del espíritu es a objetivarse en sus obras y este es el concepto que Marx afirma desenmascarar como una alienación.

La tríada hegeliana consiste en que, dada una tesis, se da automáticamente la antítesis y de la lucha dialéctica entre esos contrarios surge la síntesis. Está fundada en la superación de los principios de identidad y contradicción que fue, por otra parte, la teoría de Heráclito. Mediante ese procedimiento, al llegar el hombre a la conciencia de sí, es porque automáticamente reconoce otra "conciencia de sí". Hay una conciencia de sí, afirma, para otra conciencia de sí, en estado inmediato, que son como dos términos, de los cuales el uno existe por el otro. "Yo me veo a mí mismo en mi contrario, en cuanto yo". Y más adelante dice: "El segundo grado de desenvolvimiento de la conciencia de sí, indicada anteriormente, tiene al principio y todavía esto de común con la conciencia de sí *embargada* (enajenada), en el deseo que forma el primer grado de desenvolvimiento, a saber: que presenta también la determinación de la inmediatez".

Comenta más adelante Hegel que en esa dialéctica de las dos conciencias de sí, enfrentadas una con otra, se funden en una conciencia de lo "universal". Dice: "Aquí encontramos dos conciencias de sí, que en su relación forman una sola y misma conciencia y, por consecuencia, una conciencia general". Es la identidad de los contrarios que lo separa radicalmente de Aristóteles.

El proceso de objetivación de Hegel es congruente con su sistema de *Lógica*. Aun cuando paradójico, resulta que la objetivación en lo universal es una liberación. Así lo declara en el capítulo sobre "el Concepto Universal" cuando afirma: "El puro concepto es lo absolutamente infinito, incondicional y libre. Aquí, donde empieza el tratado cuyo contenido es el concepto, hay que volver una vez más a su génesis. La *esencia* se ha generado a partir del ser, y el concepto a partir de la esencia, y, por ende, también del ser".

El proceso de la enajenación pasa de Feuerbach a Marx, precisándose según la siguiente confrontación:

	<i>Feuerbach</i>	<i>Marx</i>
Sujeto que se enajena:	Hombre en general	Hombre
Actividad enajenada:	Teórica	Práctica
Producto de actividad:	Dios	Producto del trabajo

Campo de enajenación:	Deshumanización	Deshumanización del obrero
Acción inversa del objeto sobre sujeto:	Dios sobre hombre	Obra sobre productor
Se enajena:	Esencia humana	Esencia humana

Marx, en cambio, se propuso, según afirma, “poner sobre los pies lo que Hegel había puesto a caminar en la cabeza”. Así, si para Hegel la alienación es la objetivación como vía de emancipación en lo universal, para Marx resulta que es la alienación de la necesidad. Concibe, pues, Marx esa alienación como la exteriorización de sus propias fuerzas y las considera como extrañas y superiores a él, dándoles su propia dialéctica, bien se trate de Dios, de las relaciones sociales, de la naturaleza misma.

Volvemos a caer así en el problema de la trascendencia del hombre frente a la inmanencia de los otros seres. Ese poder de trascender la realidad es indiscutiblemente el que vuelve a plantearse tanto con la tesis de Hegel como con la de Marx. Y en este punto es muy interesante lo que dice Sartre al preguntarse si la dialéctica, tal como la entendieron los dos filósofos es una ley del pensamiento y no de la naturaleza, lo que también sería una alienación.

De todas maneras, acatemos o no las tesis de Hegel, Feuerbach y de Marx, resultan ciertas las afirmaciones de Erich Fromm cuando dice: “El hombre no se experimenta a sí mismo en tanto sujeto de sus propios actos, en tanto persona que piensa, siente y ama, sino sólo en las cosas creadas por él, en estas cosas que son a la postre manifestaciones *externalizadas* de sus poderes. El hombre alienado sólo establece contacto consigo mismo sometiéndose a los productos nacidos de su inventiva, de su egoísmo, de sus deseos. El es lo que ha creado”. Y esta reiteración del mismo concepto: “Así como el hombre primitivo estaba inerte ante las fuerzas naturales, el hombre moderno se halla inerte ante las fuerzas sociales y económicas que él mismo ha creado. Adora las obras de sus propias manos y se prosterna ante los nuevos ídolos, y, no obstante, jura por el nombre de Dios que le ordenó destruir todos los ídolos”.



También se expresa en parecidos términos Politzer al decir: "Nada en el orden en que vive actualmente el hombre, está adaptado a la unicidad de su vida. Está hundido en un orden social cuya existencia se encuentra vinculada al hecho de que la mayor parte de la humanidad se trata, abstracción hecha, de la vida única de cada uno de sus miembros".

¿De dónde viene históricamente esta paulatina alienación que ha trasladado al hombre de una situación "teocéntrica" a una tecnocéntrica?

Muchos autores se remiten al período de la Ilustración, cuando el hombre se confió totalmente a la razón. Se supuso que un racionalismo sin frenos promovería el bienestar y equilibrio de la humanidad. Sobre esa fe en la razón se levanta todo el pensamiento moderno. Goethe refleja en Fausto todo ese drama cuando simboliza la actitud *fáustica* del hombre moderno en la entrega que Fausto hace a Mefistófeles. Pretende con esa enajenación de su alma, saber todo y disfrutarlo todo. Tras multitud de engaños llega Fausto a convencerse de que ha hecho una transacción impía por cuanto renunció a su autenticidad y al fin aparece derrotado por las imposibilidades de su dueño.

Sólo que, si hiciéramos depender la alienación desde que el hombre confió todo a la razón, quedaríamos insuficientes porque también la mentalidad mágica que se supone anterior al racionalismo, la que correspondería al período teocéntrico, también está enjuiciada como una alienación a algo externo que sería la concepción de la divinidad. Esto es lo que nos lleva a pensar en que pertenece a la naturaleza del hombre el estar enajenado a algo y que el problema consiste más bien en saber si el objeto de la alienación sí corresponde a lo que debe ser la plenitud del hombre.

En este punto conviene meditar si se trata simplemente de la vida para analizarla aisladamente de todo lo demás o si la vida humana tiene implicaciones mucho más complejas que no permiten considerar al hombre fuera de su naturaleza coexistencial.

Mirado desde esa perspectiva coexistencial, la presencia del derecho como regla de conducta se hace necesaria. "El derecho es vida viviente, pero es vida social, la cual consiste tanto en lo objetivado como en el principio activo de la objetivación, o sea, es for-

ma de vida, pero es también vida en forma y vida formadora; es 'comportamiento', 'conducta' social, pero por ser social es a la vez forma de ese comportamiento y conducta; es, pues, precepto imperativo y función, es estructura y actividad".

Habría, pues, que pensar si el hombre se realiza solamente con sus actos individuales, o si el mayor margen de su vida se llena con actos sociales que no son exclusivamente los que dicen relación con el poder. "Toda forma de sociedad —dice Spranger— se basa en la conciencia de sus miembros sobre dos actos espirituales enlazados, de los cuales uno u otro debe predominar. Los hombres están unidos unos a otros por actos de poder y por actos de simpatía, por la subordinación y por la coordinación".

Y como el derecho recae forzosamente sobre estos actos, o sea, sobre los de poder, simpatía, subordinación o coordinación, es decir, sobre actos sociales, conviene pensar, entonces, si en definitiva los actos sociales son una alienación y, en consecuencia, si el hombre, para no enajenarse, debe solamente cumplir actos individuales.

La anterior hipótesis nos pone frente a otro problema más radical aún, y es el de la autenticidad o inautenticidad, porque, si sutilizamos en demasía, podríamos llegar hasta creer que solamente los actos individuales son los auténticos y, en cambio, los actos sociales, por cuanto dimanen de un contexto social, son motivados por el uso, es decir, por algo anónimo como son "los demás", "todo el mundo", "la gente", serían inauténticos.

El tema de la inautenticidad de los actos sociales, en cuanto no somos autores de ellos, vale decir, son provocados por la presencia de otro, son de los actos que pueden ser interiorizados o intimizados, porque significan una especie de ahorro de la conducta del hombre para no estar inventando en cada caso lo que debe hacer o no hacer. La interiorización de ideas y normas es hoy uno de los capítulos de la psicología que demuestran la posibilidad de convertir en auténticos aquellos actos extraídos de esa especie de bien mostrenco que son los usos de una comunidad.

Sin embargo, en esa socialización de los actos personales va implícita una ideología y es en ese sentido como el marxismo rechaza

la normatividad del derecho burgués, es decir, el que protege la propiedad privada de la tierra, capital y medios de producción. Dentro de esas relaciones, afirma Garaudy, la trascendencia se enajena en tal forma que “Las mismas razones que engendran la ilusión de la trascendencia de arriba, la de Dios, engendran la ilusión de la trascendencia de abajo, la de la naturaleza inmutable y extraña del hombre. . . la de las relaciones sociales transformadas en cosas, etc. . . una de las expresiones de esa alienación económica fundamental es la que opone la existencia subjetiva del hombre al reino objetivo del capital y del dinero”.

Lo anterior significa que fue el sistema capitalista con su secuencia en la sociedad de consumo el que llevó a su final el proceso de alienación y que en este proceso la Ilustración, el Racionalismo, el Positivismo son epifenómenos, filosofías correspondientes, superestructuras mentales del régimen y sistema de las relaciones sociales creadas por la producción capitalista, según lo denunció Marx. Pero, por otra parte, el carácter alienante del trabajo es de su propia naturaleza y no creemos que sea atributo exclusivo de una estructura social desigualitaria. Sucede que la actividad del hombre, una de cuyas especies es el trabajo y en virtud de la cual se realiza como hombre, según el propio Marx, tiene que cumplirse en sociedad. No se concibe una sociedad en la que cada uno hace lo que quiere. Parece, pues, ingenuo pensar, como pretende Marx, una sociedad organizada como la comunista en la que cada uno puede “pescar por la mañana, tallar por la tarde y hacer poemas por la noche”, ya que también en esa organización habrá una división del trabajo. (ps. 118-125).

*Es necesario entender la libertad como una cualidad metafísica de la voluntad, dispuesta hacia el bien (De Ilustración y valoración)*

El fin inmanente al ser que carece de espiritualidad o racionalidad, es un fin que se cumple de manera fatal. Las leyes de su naturaleza son fatales y neutras completamente al problema de la libertad. Pero desde que el ser tiene la libre elección de los medios que han de conducirlo a su fin, esa naturaleza se complica y no puede atribuírsele el cumplimiento de un orden sino cuando aquel orden

garantiza la plenitud de su naturaleza y, además, cuando se le garantiza la libertad con que ha de cumplirlo. La moralidad está esencialmente ligada al problema de la libertad porque el nacimiento de las normas que la integran se hace en vista de que es necesario que haya unas reglas en cuyo cumplimiento se realiza totalmente el fin de la criatura. No es, pues, uno mismo el fin de los seres carentes de espiritualidad que, en el hermetismo de su naturaleza, desarrollan su propia finalidad inmanente, ni el fin de un ser como el hombre que, obsesionado por la urgencia de realizar un fin superior al de aquellos otros seres tiene necesidad de trascender hacia un destino superior. Desde que un ser en el universo puede obrar en un sentido que lo colma de plenitud o en el contrario que lo vuelve abyecto y exhausto del sentido de su naturaleza, es porque existe un libre albedrío, una facultad de elección, un poder autodeterminarse, y por consecuencia, debe existir una norma cierta capaz de orientar los actos de su conducta en el sentido de realizar su libertad esencial y sus fines trascendentes. Por eso es necesario entender la libertad como una cualidad metafísica de la voluntad, dispuesta por la naturaleza hacia su objeto adecuado que es el bien, así como la inteligencia tiende también hacia su objeto formal que es el ser. Pero así como los seres materiales van fatalmente hacia su fin inmanente, sin posibilidad ni de elegir ni de dirigirse en sentido distinto, así, por el contrario, el ser espiritual no sólo tiene por la inteligencia la facultad eminente que le hace conocer el ser sino que también puede elegir los varios medios con que puede llegar a su fin. Para hacer u omitir la voluntad que es la facultad de actuar en un sentido positivo o negativo, y que es en la jerarquía la segunda facultad del hombre. (ps. 58-60).

### *La exigibilidad, expresión de la libertad*

Con lo anterior declaramos que el mundo de los valores es medio al que tiende ontológicamente el hombre para realizar la plenitud de su naturaleza, pero que va a ellos como única esfera posible dentro de la cual puede elegir espiritualmente los medios que lo conduzcan plenariamente a su realización. En la total subsunción en Dios se cumple el fin último del espíritu y sin su presencia la realización de los valores estaría desprovista de un fundamento esencial. Y es que, en efecto, en todo acto de estimación de valor

no solamente asumimos la actitud pasiva de quien conoce y adhiere a algo objetivo, sino que en la intencionalidad de la conciencia con que debe realizar el valor, tiene injerencia la voluntad que va hacia el valor como hacia algo capaz de determinarla en cuanto bien adecuado a su naturaleza. No basta, pues, la contemplación extática del valor, particularmente de ciertos valores, como son la bondad, la justicia, y en general todos aquellos que caen dentro de la esfera de lo ético. (p. 60).

*Hay que asumir la empresa de profundizar en el pensamiento europeo, pero entroncándola con los perfiles de la originalidad*

Porque no basta con adoptar las conclusiones a que ha llegado el pensamiento europeo para que digamos que tenemos su misma cultura: es necesario asistir a la gestación de esas conclusiones, tomar el papel genésico que en ellas nos corresponde, para que las formas que adquiramos con posterioridad en la política, la economía, la religión y el arte puedan incorporarse dentro del mismo tronco. La mejor prueba que podemos encontrar de la eficacia de aquel pensamiento, es la de que sus formas nos han salvado de excesos que fueran la respuesta adecuada a nuestra índole tropical, pero ya es tiempo de que asumamos la empresa de conquistar la profundidad, descubriendo la vena tan honda de la originalidad nacional. El hecho de que en nuestro país se produjeran tan altos promontorios mentales sin un fondo de objetividad cultural en el contorno, se explica únicamente por ese hecho. Porque, ausentes de los grandes ciclos mentales de aquella cultura, de su medievo, su renacimiento, de la reforma religiosa, de su arribo al racionalismo, no pudimos sino adoptar la pasividad en sus conclusiones. Y, si la independencia nos hizo recoger apresuradamente las fórmulas de una etapa de la decadencia, no fue históricamente una solución definitiva sino transitoria.

La precaria cantidad de hombres hábiles se ha interpuesto para que se formen equipos dirigentes en las diversas actividades teóricas y prácticas, con sistemas propios y conocimientos estructurados. Siendo, pues, nuestro grupo creador tan inorgánico, es natural que el grupo con capacidad receptiva no haya acendrado todavía una estimación de sus propios valores. (ps. 72-73).

*Es menester hacer referencia al mundo exterior, para encontrar las síntesis que efectivamente coloquen a Hispanoamérica en el cauce inevitable de la herencia occidental*

Cuando se comprende la historia como realización de la cultura, se penetra entonces el porqué de las guerras que no aparecen ya como hechos subordinantes del esfuerzo colectivo, sino como explosiones subordinadas a aquel ímpetu de los valores que se dilatan internamente en un pueblo y producen las revoluciones o entran en colisión los de dos pueblos, y se producen los conflictos internacionales. De allí la interacción que es necesario tener en cuenta para adecuar el ideal de educación en un pueblo conforme a los valores que le son inherentes, pero también de acuerdo con los que están prevaleciendo en el tiempo y cuya evasión es imposible lograr hoy, porque el espíritu objetivo tiende a universalizarse y a desbordar los conceptos de las nacionalidades por obra de la técnica de comunicación moderna, al crecimiento de los vínculos de solidaridad y al empujamiento que ha alcanzado ya el orbe terrestre.

Si intentamos un escrutinio radical de la historia a través de la idea de los valores, se nos revelará muy claramente el influjo que han tenido para determinar las épocas en un sentido o en otro. No es un desarrollo en el sentido de la lógica de las ciencias naturales, atenuadas exclusivamente a leyes de causalidad, porque entonces la tarea de adecuación que es, en el fondo, la empresa de la educación en todos los tiempos, habría principiado por el ideal utilitarista, y basta contemplar desprevénidamente el panorama universal de la historia del hombre para percibir que éste es más tardío que el intelectualista, por ejemplo, como si primero el hombre hubiera pretendido destacar su calidad espiritual frente al mundo físico, determinándose como ser en quien concurren todos los poderes para ordenarlo y someterlo a un tipo superior de orden.

Los pueblos que nacimos tardíamente tenemos por delante ese problema de doble integración que es a un mismo tiempo físico, biológico y espiritual. Cuando los pueblos de donde obtuvimos las categorías que rigen nuestro mundo espiritual ya habían realizado la integración a su contorno físico, nos encontramos súbitamente en un desnivel con ellos, manejando sus mismas categorías espiri-

tuales, regidos en la vida social por principios idénticos, incitados por preocupaciones intelectuales a la misma presión que ellos sobre un suelo fugitivo en el que no hemos todavía logrado una conciencia del espacio.

Dentro de la cuota de espiritualidad que se nos asignó en el reparto y elección, en esta latitud geográfica, el hombre es apenas un órgano por donde ella se expresa, pero no es todavía ese espacio un instrumento para la expresión del hombre. Ese cupo se ha malbaratado, por eso, muchas veces, en vanos esfuerzos por hacer un contorno físico que no nos corresponde. Nuestro esfuerzo hasta ahora ha sido por liberarnos de él, pero esa no es, obviamente, la dirección económica del espíritu. La identidad entre Espíritu y Libertad se explica porque aquél lo será en cuanto se realiza por su propia determinación. En el fondo, para desplegarse, no lo hace por el camino de la inteligencia sino por el de la voluntad que "es libre como la materia es grave", según la plástica admonición hegeliana. Pero correr ese riesgo no es únicamente evadirse, como ha sido nuestro proceso, sino darse su propia ley, así como fugarse de la prisión, explica el mismo filósofo, no es adquirir la libertad sino desprenderse simplemente de aquello que uno no es. Pero la libertad no está cumplida con actos negativos hacia fuera, sino con actos positivos hacia adentro, por rescatarse a sí mismo, con actos creadores que comportan en su propia ley el orden oculto del espíritu.

A los pueblos americanos, en general, nos corresponde una selección en muchos frentes porque ya han acendrado sus frutos ciclos históricos que se han movido en torno a un valor predominante. Los heroicos, religiosos, estéticos, intelectuales, utilitaristas y finalmente los políticos. Pretender ahora orientarnos por uno de ellos es arriesgarnos a naufragar como entidades históricas, repitiendo sin esfuerzos un ciclo ya superado y exponiéndonos a que el mundo exterior nos desborde implacablemente con la síntesis a que han llegado. Es, pues, menester referir nuestra elección a ese mundo exterior para encontrar la síntesis que efectivamente nos coloque en el cauce inevitable de la herencia, pero nos lance a un tope con los que vienen en otras direcciones. Sobre ser ridículo sería inútil que pretendiéramos, por ejemplo, lanzarnos a realizar el ideal estético del renacimiento, forzados a vivir en medio de los re-

querimientos de una vida que es la superación de aquella época y sin las incitaciones inmediatas que produjeron aquella expresión del espíritu del hombre. Y, por otra parte, seríamos desbordados por los pueblos que se alinean hoy en torno a valores predominantemente políticos, en torno a los cuales se concentran todos los demás, tomando un relieve tan peculiar que han colocado en función de ese valor todos los que la humanidad había perseguido. Súbitamente la ciencia, la estética, la técnica, el heroísmo, se han visto subordinados a ese *fatum* de la dominación política que es tan inevitable, como lo hubiera sido para los pueblos colocados en las vecindades de los pueblos invasores de la Europa medieval, haber eludido el acento guerrero de sus comandos. (ps. 82-85).

*Una cultura es completa cuando llene  
estos ideales de valores: económicos, lógicos,  
éticos, estéticos, sociales, políticos y santos*

Nosotros evidentemente no somos todavía creadores sino receptores y para apuntar mejor hacia las conclusiones que debamos sacar, es urgente hacer un esquema de los valores generales que integran una cultura. El crearlos o el tener capacidad para asimilarlos significa ya tener una actitud ante eso tan indefinible como es la cultura. Y esos valores pueden sintetizarse, en un orden ascendente, como económicos, lógicos, éticos, estéticos, sociales, políticos y santos. Una cultura será completa cuando llene todos estos ideales de valores, es decir, cuando ha realizado una economía que es el aprovechamiento de las cosas en cuanto útiles; una ciencia en cuanto pueda discernir lo verdadero de lo falso en todos los órdenes del pensamiento lógico; una ética en cuanto pueda discernir entre lo bueno y lo malo, desde el punto de vista de una moral; una estética en cuanto realice un ideal morfológico de belleza; una conducta social como reguladora de la vida colectiva; un ideal político como fijación de un ámbito geográfico y racial para cumplir una función de poderío; un tipo de santidad, en cuanto logre conjugar en un producto especial de hombre todo aquello que lo constituye evidentemente como santo, por contraposición a lo profano en que se mueve habitualmente nuestro mundo. (ps. 86-87).



## *Derecho a la cultura* (De *Ideas sobre educación colombiana*)

(. . .) hoy el acceso a la cultura es un problema que desborda los lineamientos económicos y alcanza dimensiones mucho más trascendentales. Hoy es un fenómeno que hay que mirar a contraluz de la justicia distributiva. Así lo intuye el pueblo ya y, subcientemente, sus luchas no son por bienes materiales, por tierra, por capitales, sino por cultura. Ha columbrado ya confusamente que la cultura, y no la posesión de los bienes, es la causa del desnivel social y el desnivel económico, y que, si la ignorancia no es la causa del desequilibrio, es la condición formal imprescindible, y la cultura el medio esencial, cuando no fin en sí misma, para hacerse el hombre acreedor a los bienes materiales. (p. 11).

### *La necesidad de teoría*

La ciencia, dice Humboldt, no empieza para el hombre hasta el momento en que el espíritu se apodera de la materia, cuando compulsa el valor de las observaciones, combina y razona, trata de someter el conjunto de las experiencias a leyes. O, con otras palabras, que la ciencia no empieza para el hombre sino cuando el hombre es capaz de comportamiento teórico. Teoría, se dice, es la pura contemplación, que nace en el admirar, como un mirar intenso que se dirige a las cosas. Es el estado de ánimo que nos incita hacia el conocimiento. Teoría es, pues, una manera de ser exclusiva del hombre cuando se da en el colmo de su intensidad, la relación entre el sujeto que mira y el objeto admirado. Esta es la segunda lección de este maestro. La admiración que, como establecieron los griegos, es el principio de la sabiduría. Los americanos miramos sólo las cosas. Pero este prusiano singular fue el primero que nos lanzó a la admiración de ellas.

La teoría nace, pues, únicamente en la voluntad decidida por permanecer en el interior de las cosas y en su urgente llamada. A la voluntad decidida se la denomina pasión. Pasión por el ser en total: he aquí la actitud teórica, que nosotros llamamos actitud científica. Vivirla es ganar la contemplación de sí mismo en la pura contraposición al ente, por cuyo sentido, entonces, se hace posible

interrogar; es ponerse en estado del conocimiento de sí, a que se llama autoconocimiento, y del sentido del ser, con que se da la relación cognoscente..

Nosotros hemos perdido el sentido de la relación de autoconocimiento, que es el sentido del hombre en actitud teórica, nos hemos quedado con el sentido del ente, convirtiendo la actitud teórica en un mero preguntar las cosas. Llamamos por eso ciencia al interrogante quehacer, que acumula el saber sobre la naturaleza de las cosas.

La teoría es, pues, el más encumbrado momento del pensar, y el pueblo que no la tiene carece de objetivos. El Bhagavad-Gita dice que nuestros actos siguen a nuestros pensamientos como la rueda del carro a la pezuña del buey. (ps. 89-90).

### *La urgencia de pensar como partícipes de la cultura occidental*

Una interpretación ciega para la existencia, ciega para el sentido de la necesidad y relación, malentendió el principio de ciencia e interpretó su ejercicio como la pura y simple formulación de leyes. Y, desde entonces, los hombres de ciencia no piensan sino que legislan, sin comprender que el saber, según palabras de Esquilo, es menos fuerte que la necesidad. Así empezó la deshumanización del hombre. La ciencia, entonces, no piensa ya, sino que se oculta con conocimiento y se convierte en "ciencias". Desde este instante desaparece la pasión que libera, que da un presente, que proyecta un futuro, que despierta el denuedo para realizarlo. Y las ciencias se nos vuelven fría, desinteresada, "objetiva" erudición, que a nada compromete, como un cómodo y distinguido ejercicio profesional. Así se consumó la deshumanización del hombre, y pervirtió el sentido de la universidad al evaporar el de universalidad. Amputado el hombre de la pasión que lo vincula a sus semejantes y lo relaciona con el universo, se convirtió en una fría máquina de formular leyes, con las cuales pudo lanzarse hasta el exterminio de sus semejantes.

Por eso nos esforzamos con celo en el aprendizaje científico, aprendemos a diferenciar los elementos últimos de su experiencia

en la superabundancia de cosas de la naturaleza, y hasta tomamos conciencia de las limitaciones. El límite o término del conocimiento científico es incentivo para nuevas preguntas sobre lo que existe detrás: "Así se revela —escribía Humboldt— un lazo entre el mundo visible y un mundo superior que se escapa a los sentidos". Era el naturalista que comprende la naturaleza desde la atmósfera superior del humanismo, atento a todos los requerimientos del hombre, mensajero del espíritu.

En pueblos de nuestro subjetivismo racial, elevar al hombre hasta el nivel de la teoría es enseñarle a manejar los instrumentos del espíritu con la objetividad esencial a una conducta superior. Nuestra crueldad es oriunda de ese subjetivismo y sólo será capaz de modelarnos para formas de coexistencia civilizada. Al introducir, pues, en nuestra vida la actitud científica, Humboldt planteó la dialéctica, insuperada todavía, de la conducta arbitraria, nacida en la barbarie, y la señorial, que es el patrimonio del hombre moralmente elevado.

Nos llamamos partícipes de la cultura occidental, y somos hombres de Hispanoamérica; lo que nos ha de salvar, empero, si somos hombres de ciencia, no es la tradición hispanoamericana sino la tradición del hombre, pura y simplemente, como liberación que permita la adopción de su esencia. (ps. 90-91).

### *Del hastío de la propaganda a la cultura como seguridad del ser*

De esas condiciones formales emerge un fenómeno intacto que apenas rozan los sociólogos deslizándose sobre la superficie y sin percatarse mucho de su imponente gravedad. Es el hastío de nuestra juventud, la del mundo entero, por la propaganda. Los jóvenes sienten pasión por la ciencia, miran hacia ella acaso con exagerada confianza, y se sienten defraudados cuando ella se les emite en forma de publicidad, con sentido proselitista de cualquier denominación. El fracaso de muchos sistemas educativos, en nuestro tiempo, consiste en que, de pronto, se han descubierto como agentes de determinada propaganda. Y los mismos que aparecieron para sustituirlos, con proselitismo de signo contrario, han tenido que rectificar velozmente ante el rechazo simultáneo de la juventud mundial.

Es que, tácitamente, ella exige del claustro que descubra el hombre esencial, desbrozando de la naturaleza en bruto que le llega del hogar aquellos rasgos distintivos, por un proceso de individuación superior que lo hace distinguido, es decir, distinto de los demás. Es que, si la naturaleza procede con despilfarro y ligereza, la cultura precisamente aplica una economía espiritual que le permite sacar a luz una morfología de hombres ejemplares.

Este rigor de la juventud para exigir y juzgar ¿será un mal? Creo que no. Por el contrario, es un fenómeno de honestidad mental que responde a una de las necesidades más angustiosas de nuestro tiempo, y la institución universitaria tiene que hacerse cargo de esa exigencia, llevando a las cátedras a quienes van a ella con rigor científico, desprendidos de todo interés ajeno al de suscitar el amor por esa ciencia que enseñan. Mientras más hondamente la conozcan más suscitarán en torno a ella la pasión con que los espíritus superiores aspiran a instrumentar el universo de tal manera que responda espontáneamente a su batuta. La indispensable relación de amistad entre maestro y alumno sólo puede suscitarse por la mutua confianza del uno en la sabiduría y generosidad del que enseña, sin ahorros espirituales, y de éste a la curiosidad ansiosa del que recibe. La solemnidad fraudulenta suele ser un truco para ocultar la precariedad de los dones y la pobreza espiritual que teme la competencia emergente.

Una segunda exigencia que se desprende, en cierta manera, de la anterior, es la de la seguridad. El claustro debe promover una seguridad interior entre los beneficiarios de su enseñanza porque el mundo cambiante de la sociedad externa sólo puede ser contenido en la seguridad interior de quienes van a dirigirla más adelante, convencidos de la certidumbre de la cultura que han logrado adquirir, seguros de una conducta ética que no va a entrar en conflicto con la ética que se practica fuera de las aulas, y aquella conducta con que se dirigen la política, la organización administrativa, la economía, la religión y el arte.

La seguridad de que hablo no se refiere, pues, a un concepto burgués de poltronería más o menos ociosa e infecunda. Es la seguridad metafísica, fundada en categorías ónticas, aquella que se traduce en instituciones fijas, entrelazantes de la sociabilidad huma-

na. Esa seguridad óptica es la única capaz de sostener el inevitable riesgo que supone la existencia humana, dejándole al azar el margen de acaecimiento que tiene en la enorme vaguedad con que nos movemos. (ps. 101-102).

*Hay que absorber la necesidad de la técnica con espíritu humanístico: para entender a los hombres de nuestro tiempo es necesario conocer a los antiguos*

Educar para el presente no es renunciar a la idea de que el hombre es un ser histórico y, por lo tanto, que tiene pasado y sus raíces hundidas en civilizaciones muy lejanas, llenas de pensamientos, que señalan al hombre un ámbito distinto del simple adiestramiento.

Para entender a los hombres de nuestro tiempo es necesario conocer a los antiguos. Las personalidades más seguras en sí mismas son aquellas que aprendieron a gustar la naturaleza siguiendo la huella luminosa de Homero y de Virgilio, en Atenas, “ceñida de cánticos”, custodios del paisaje de Grecia y de Italia; las que adquirieron serenidad de conceptos en Tácito, Tito Livio o en Plutarco; las que aprendieron a amar con profundidad y finura en Dido o Andrómaca; las que dulcificaron su oído en las pastorales de Longo; ciñeron el vuelo de la imaginación a la exacta medida de los tercetos en que Dante eternizó el amor de Beatriz y vieron el oro del sacrificio en los graves rostros de Antígona o de Sócrates.

Las fuentes en que bebió la literatura más refinada de todos los pueblos fue esa, y merced a sus hontanares encontramos hoy enriquecido el humanismo con versiones de otro tipo, inglés, alemán, hasta oriental, distinto del exclusivamente latino en que nos movíamos hasta hace cincuenta años.

Aumentar hasta el máximo la capacidad de absorción del espíritu adulto y su vivencia al margen de la lucha por la existencia, es el supremo ideal educativo. Desde el punto de vista del poder público, su deber es rescatar ese espíritu en todos los hombres como un bien mostrenco de la comunidad.

Restablecer, pues, las bases de un auténtico humanismo, huyendo de los extremos de la retórica y de la técnica, es apuntar al tér-

mino medio de una educación que nos capacite para realizar la síntesis necesaria a nuestros hombres. Absorber la necesidad de la técnica con ese espíritu humanístico es la tarea que corresponde a todo nuestro sistema educativo cuya corona es la Universidad. (p. 106).

*En el mundo del porvenir tienen que contar también los pueblos con tradición humanística*

Dos colosos, Estados Unidos y Rusia, han afrontado su presencia en el mundo con el espíritu exclusivo de la técnica y han dominado ya el espacio. Pero no debemos desanimarnos por este acontecimiento porque una cultura balanceada como necesita el mundo del porvenir, no podrá descontar lo que representamos los pueblos de tradición humanística.

Nosotros estamos inmersos en esa tradición pero carecemos todavía de las inhibiciones de pueblos añejos para asumir la actitud integradora de este humanismo. En cambio, tenemos fallas que sólo una formación honda en esos cauces podrá llenar. Una de esas fallas es la de que, en general, carecemos de adultos en el sentido espiritual y no biológico de la palabra. Nosotros pasamos del infantilismo a la edad senil, sin solución de continuidad. Acaso debamos a ese vacío, que sólo pueden llenar los hombres espiritualmente adultos, aquellos en quienes el equilibrio de las potencias los mantiene en la madurez cautelosos y prudentes, muchos de nuestros descarrilamientos colectivos en la conducta nacional. (p. 107).

*El catolicismo permanece fiel a la tradición humanística*

Desde la educación primaria hasta el límite de la educación superior los sistemas educativos no hacen sino poner al hombre en contacto con todas esas realidades naturales, sociales, matemáticas y de lenguas, dándole ocasión para que su espíritu invada el alma del niño y del adolescente y le indique los polos de elección vocacional que constituyen su perfeccionamiento definitivo en la escala superior de la cultura.

El cristiano, si tiene una verdadera fe en la validez de las verdades sobrenaturales en que funda sus creencias, no puede tener te-

mor de verificar contacto con ninguna de esas realidades porque todas ellas son ocasión de ensanchamiento del espíritu y manifestación de sabiduría divina. Mayormente cuando la perspectiva sobrenatural hace que el hombre, mientras más saber acumule, mucho más hondamente realiza la implícita humildad que prescribe el Evangelio al aconsejar que el hombre se parezca al niño. Toda cultura auténtica principia y termina en la inocencia.

El catolicismo singularmente ha permanecido fiel a una tradición humanística que, en cierta manera, no es desadaptada para el saber técnico, no por incapacidad sino por subconsciente vocación de disciplinas más trascendentales. (ps. 140-141).

*Necesidad de establecer el orden público económico*  
(De Tradición y reforma constitucional)

No deja de tener un enorme interés de novedad el introducir en nuestra Carta fundamental el concepto realmente nuevo de orden público económico, apoyados en la velocidad de la vida moderna y en el excesivo volumen que dentro de ella ocupa hoy la relación económica. Visto el asunto con un sentido puramente sociológico, como fenómeno patente de la coexistencia moderna, tan cargada de preocupaciones económicas, parece a primera vista que el jefe del Estado, como supremo realizador de las normas de coexistencia, debe tener una amplia atribución en ese género especial de la relación humana, que es la relación económica. Otra cosa es cuando la precisión rigurosa que exige la norma trata de comprender esa realidad saliendo del terreno simplemente sociológico, generalizador y abstracto, al terreno jurídico, concreto y específico.

Ocurre, sin embargo, que cuando penetramos más hondamente en esa realidad sociológica, nos damos cuenta de que el concepto de orden público no puede subdividirse tan sutilmente porque la economía está comprendida dentro de ese concepto general de orden público. Precisamente, el hecho de haber adquirido tanto volumen la relación económica en la vida moderna, revela que aquello que en épocas más simples se entendía solamente como la tutela de policía sobre la totalidad de las relaciones privadas y públicas de los ciudadanos, que es lo que constituye más o menos el orden

público, se ha cargado del sector de la relación económica, y esto puede llevarnos a creer que es un tipo de orden nuevo, capaz de suscitar en el constituyente una categoría distinta de tratamiento a la que ha tenido para guarecer el tradicional e indefinido concepto de orden público. Bastaría imaginar que no hubiera sido hacia el horizonte de la economía hacia donde se hubiera ladeado tan poderosamente la vida moderna sino, por ejemplo, hacia una preocupación de tipo puramente religioso, y se nos ocurriera, entonces, hablar del orden público religioso, y tratarlo como si estuviera desprendido de la tutela ordinaria del orden para sumirlo en otra clase de normatividad.

Considero, pues, que ha llegado el momento de que asumamos una posición definitiva en estos aspectos del orden económico, interpretando la realidad social, la presión histórica de la actual generación del mundo, la insuficiencia de nuestros medios económicos y estatales. Pero esa posición, por las circunstancias anotadas, no puede ser proclive a una solución del partido que asuma la reforma, ni a la tradición del país. No puede, pues, resolverse en el sentido del capitalismo que parte de la absoluta libertad que preconizó el liberalismo doctrinario ni tampoco del estatismo o del dirigismo que conduce a socialización de tipo soviético. Nuestro ideal no es, pues, ni el de la libertad absoluta de la competencia, ni el de la dirección exclusiva del Estado en la economía, sino que aspiramos a un régimen de economía auto-dirigida. Para llegar a ese ideal es necesario capacitar al Estado con instrumentos nuevos que permitan estimular los organismos necesarios. (ps. 74 y 88).

### *Es menester el estatuto jurídico de los partidos*

La incorporación de los partidos políticos al derecho público contribuye al saneamiento de la opinión porque es presupuesto indispensable para una educación de masas. Sólo mediante unos estatutos es posible convertir las pasivas adhesiones de las gentes en deliberantes y activas opiniones, capaces de convertir las agrupaciones políticas en efectivos instrumentos de desarrollo.

Aun cuando el fenómeno de la crisis del sistema democrático es universal en cada pueblo, tiene manifestaciones específicas. En



América latina significa nada menos que el proceso de una sociedad paternalista hacia una estructura racionalizada, no por mero alarde sino por necesidad impuesta con la explosión demográfica.

Unos partidos políticos por asociación voluntaria de los ciudadanos y unas organizaciones gremiales, en cualquiera de sus formas, constituídas también por asociación voluntaria de individuos que ejercen una misma actividad son igualmente órganos naturales del sistema, y vehículos de la expresión y opiniones de los ciudadanos.

Tales cavilaciones conducen a proponer que interpretemos la tendencia constitucional que hoy existe para someter los partidos a normas jurídicas. La organización, actividad y desarrollo de los partidos, incorporándolos a la esfera del derecho público, produciría un saneamiento muy eficaz y una claridad ideológica útil para desintoxicar de resentimientos a nuestros ciudadanos. Las bases generales tendrían que ser las de fijar el mínimo de inscritos, objeto doctrinario y programa de acción pública, elección de directivas, atribuciones, derechos y deberes de los asociados, límites de su disciplina, sanciones, disolución. Así podrían ser los partidos permanentemente u ocasionales.

En el terreno de la dogmática constitucional basta una disposición de orden declarativo que defina los órganos naturales del sistema representativo.

Y luego en una ley especial se define el estatuto legal de los partidos.

Una reforma de tal naturaleza es congruente con el planeamiento que hoy se exige a todos nuestros gobiernos como condición previa de la cooperación a su desarrollo. Es, además, susceptible de aplazamientos en los países que tienen compromisos inderogables y hasta son una salida fecunda para cuando se venza el plazo.

Uno de los presupuestos indispensables para despejar la conciencia y realizar la *democracia de participación* que haga dinámico y responsable el sistema representativo, es el estatuto de que vengo hablando. Igualmente lo es para introducir esenciales modificaciones.

nes y otras normas que promuevan la situación de *conciudadanía* indispensable para la vida civilizada. La ciudadanía que confieren nuestras constituciones no tiene ningún germen del consentimiento voluntario de asociarse para vivir en una sociedad libre y los ciudadanos futuros deberán sentir que la *conciudadanía* es su forma jurídica de vida fraterna y útil, con dignidad humana al nivel de los valores cristianos que informan nuestra cultura. (ps. 142, 147-148).

*La ética del poder y la de la misión religiosa*  
(De *Morfología de la nación colombiana*)

Suscitar el problema de la ética que triunfó con la Independencia, aclarando el conflicto entre las dos que latían en el seno de nuestro colonialismo, debe ser, pues, empeño de quien estudie los antecedentes de nuestra formación social.

Aquí llegaron dos éticas: la medieval de los conquistadores y la moderna de los misioneros y colonizadores.

Esa ética medieval del poder público español y la moderna de misioneros y colonizadores, cuyas tensiones conflictivas vivieron luchando desde la primera expedición del Descubrimiento son el primer relámpago que brota en esa oscuridad colonial. Dominicos y franciscanos primero y después jesuitas, esparcieron una moral que se oponía a la de los gobernantes, conquistadores y pacificadores. La crónica de la dominación colonial está sembrada de esa dialéctica que vino a desatarse confusamente en el momento de la emancipación. Y muchas veces el conflicto se plantea como dos estructuras de poder por la imprecisión de los límites formales de su predominio social. El conquistador es un aventurero. No le interesa el mundo sino como posesión para sí, no le importan los demás y cuando encuentra a alguien con el mismo ademán dominador lo excluye. El misionero, en cambio, necesita a los demás porque su oficio es con ellos, aun cuando sea con los conquistadores.

Para el conquistador, por otra parte, son los cuerpos, para someterlos y convertirlos en instrumentos de su dominio. Para el misionero, las almas que pueda ofrecer salvadas a la divinidad. Por eso el

conquistador no tiene sede y el misionero la necesita como centro de gravitación social.

Las tensiones entre “actitudes éticas” y “actitudes políticas”, son oriundas de ese sustrato, y no aclararemos suficientemente nuestras tendencias de hoy sin alumbrar un poco la maraña que cubre esa fuente original de nuestra conducta.

El caso singular de España era que el espíritu colonialista comportaba dos éticas distintas. En ese mismo sentido aplicamos los conceptos modernos de comunidad y sociedad, en cuanto la primera supone la unión de los hombres con “voluntad natural”, y la sociedad supone esa unión con “voluntad racional”, tal como ha explicado Ferdinando Tonnies.

El hombre de comunidad se funde con los demás por creencias, mientras el de sociedad se vincula por ideas. En este caso hay que establecer que el colonialismo de unos tomaba las creencias como instrumento para crear comunidades adictas, y el de otros, ideas para crear sociedades racionalmente sometidas al poder metropolitano.

En ese tránsito de las comunidades a las sociedades aparecen los dos métodos de dominación. Si para los agentes del poder público y para los dominadores bélicos el fin de estas comunidades no es otro que el de insertarse en otra mucho más distante y amplia, a cuya cabeza está el rey, la resistencia debe ser sancionada con la eliminación. En cambio, para quienes toman las comunidades nativas como destinadas a socializarse, elevándose hasta la sociedad acogida, con voluntad libre, el sistema de la evangelización no podrá ser sino el de la persuasión por el ejemplo: la asimilación del Evangelio y la paulatina transformación de la magia primitiva en la religión de una sociedad organizada. El orden político habría de brotar posteriormente de ese suelo moral como la gran misión de una voluntad ordenada y libre, símbolo de la redención. Para quienes concebían solamente la comunidad era obvio que el método tenía que ser el de la disciplina, la coacción física, el sistema autoritario, la especulación ético-ontológica que latía indescifrada en sus conciencias. Para quienes promovían el tránsito de la comunidad a la sociedad era, al contrario, el método paulatino de la

autodisciplina, la educación de la voluntad hacia una libre determinación más racional y elevada. Lo jurisdiccional de un poder emanado o escogido libremente por gentes iluminadas ya por la luz del Evangelio.

Estas dos tácitas posiciones buscaban, cada una a su manera, transformar en lo histórico concreto el espíritu de nuestros pueblos.

Finalmente, dos ideas polares se agitan oscura y confusamente en la mente de gobernantes y misioneros, como centros de gravedad y cosmovisiones del mundo social americano: la idea comunitaria, de estirpe medieval, y la idea moderna de sociedad en la de los misioneros evangelizadores.

Por eso el examen de la conducta de precursores y libertadores nos lanza tan lejos en el escrutinio de lo que fue hontanar de esa conducta, es decir, de las fuentes éticas que abastecieron el comportamiento de las gentes americanas. El conflicto que se decidió en la década emancipadora en favor de la ética difundida por los misioneros no extinguió en las conciencias los rescoldos de la ética vencida, cuyas erupciones interfieren periódicamente nuestra existencia.

Los funcionarios representan la ética imperial de la Edad Media, inspirada en la idea teocéntrica que asimila el poder político y religioso, fundiéndolos en unidad homogénea, para legitimar la dominación sobre los llamados pueblos infieles o paganos. Por otro lado, la corriente de los misioneros representa, paradójicamente, una ética nueva que consiste en el respeto a las soberanías y en proclamar la ilegitimidad del poder que se ejerza sobre los pueblos sin su consentimiento. Los alegatos presentados ante el Consejo de Indias por los misioneros fueron siempre inspirados en esta doctrina. A los conquistadores los sindicaban por la violación de principios morales y del derecho de gentes en los nativos. El mismo régimen del trabajo impuesto a los nativos por esos misioneros estaba inspirado en la idea de que eran gentes acreedoras a los derechos de personas.

Para mayor abundamiento, fueron los misioneros quienes implantaron en América el sistema de "contrato" que sustituyó al *status* en que se movían las relaciones sociales de la Edad Media. Y con todo, en los mismos guerreros aun cuando sobreviviera en ellos

la línea medieval de *vita imperandi*, por los otros aspectos eran ya hombres transidos en la atmósfera de ese humanismo renacentista, prieto de sustancias estéticas. Los unía a todos la fe religiosa, parejamente sólida en conquistadores y misioneros. Discrepaban en moralidad pero nunca en religiosidad.

El espíritu de la dominación imperial era, pues, el de infundir creencias mientras los núcleos ya emancipados de aquella ética esparcían ideas capaces de fundar una estructura social. Las creencias, por naturaleza cohesivas, se impactaban en ese dogmatismo del sentimiento que las hacía violentas y repulsivas, mientras las ideas tenían el sello del despotismo intelectual.

Así es fácil explicar cómo cuando los misioneros aspiraron confusamente a fundar con los nativos una "organización" social, no lograron fundar un "orden social". Este orden, entendido como estructura de relaciones, acciones y reacciones, como sistema coordinador de intereses y actividades individuales, no alcanzó rigor suficiente para darle a cada individuo el orgullo de estar desempeñando una función social. Siempre la función estaba determinada por la subordinación y la medida de aprecio era siempre la obediencia y no la iniciativa. Pero era un avance porque, si para el conquistador el aborígen era un esclavo, para el misionero era su pupilo.

El conquistador, penetrado de ciertos valores morales en que fundaba las creencias, desconocía la eficacia de las ideas como instrumentos para buscar y encontrar la realidad.

Cada vez que los residuos medievales sobrevivientes en nuestra estructura fermentan de nuevo, aparecen con la antigua idea de comunidad perturbadora y antisocial, promoviendo el retroceso de un pueblo que la revolución institucionalizó como sociedad. Pero el fenómeno que hemos aspirado a esclarecer es que la existencia de esas dos éticas en el seno de nuestra Colonia explotó en la revolución no sólo neogranadina sino americana y que esa explosión le quita al episodio toda la inmadurez que algunos le han dado a ese movimiento cuando, quizá, la inmadurez consiste en que no nos hemos hecho cargo a conciencia de que en ese momento saltamos definitivamente de la comunidad a la sociedad que suponía la independencia.

Con la victoriosa revolución cambian los poderes públicos, pero el conflicto de aquellas dos sociedades formadas por dos éticas sobrevivirá. La ética triunfante no ha madurado hasta alcanzar la cúspide de sus posibilidades y estará forzada a coexistir con la otra no disuelta. Se prolonga esta última produciendo distorsiones y pugnas. El semblante exterior lo da la ética nueva pero en el interior sobreviven actitudes, pensamiento y vivencias de la añeja esencia medieval. (ps. 78-80, 82-85, 94 y 96).

*Bien público y bien común*  
(De *Revista Jurídica*, No. 23, 1953)

No consiste, pues, el bien común en obras materiales que inducen al fácil espejismo de que como son para todos, para el uso público, son un bien común. No. Desde luego que también entra la obra material, pero ha de haber un fondo espiritual, una fe que no es fungible, que no se consume con el uso. Porque si fuera solamente hacer obras materiales la lógica indicaría que algún día se acabarían de realizar y, entonces, ese día ya no habría ningún objeto que justificara la existencia del poder público, como creen ingenuamente los marxistas y subconscientemente muchos hombres que creen pertenecer a la derecha política. La fuerza tiene que ser, pues, subalterna de algo más egregio que la dominación de hombres y de cosas, porque frente a su gran misión espiritual todo lo que es material, es privado. (p. 35).

### *Bibliografía de Abel Naranjo Villegas*

#### *Obras*

1947. *Filosofía del derecho*, Bogotá, Librería y Ediciones Teoría, 270 ps. 4a. edición. Medellín, Editorial Bedout, 1975, 427 ps.
1952. *Ilustración y valoración* (Una filosofía de la educación). Biblioteca Popular de Autores Colombianos. Ministerio de Educación Nacional, Bogotá, Prensas del Ministerio de Educación Nacional, 186 ps.

- s.f. *Panegíricos de Mariano Ospina Pérez y Laureano Gómez*, Bogotá, Editorial "Nuevo Mundo", 64 ps. (Coautor: Silvio Villegas).
1960. *Ideas sobre educación colombiana*, Bogotá, Imprenta Nacional, 238 ps.
1964. *Morfología de la nación colombiana*. Aproximación a su antropología cultural, en *Historia Extensa de Colombia*, vol. 22.
1964. *Tradicón y reforma constitucional*, Biblioteca de Autores Antioqueños, Medellín, Imprenta Departamental, 205 ps.
1966. *Apología y decadencia del diálogo*, Medellín, Ediciones Universidad Bolivariana, 63 ps.
1968. *Sociología de la familia*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 98 ps.
1968. *Disertaciones sobre ética*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 74 ps.
1974. *Generaciones colombianas*. Breviarios colombianos. Publicaciones del Banco de la República, Bogotá, Centro Don Bosco, 157 ps.

#### *Obras en colaboración*

1956. *José Ortega y Gasset en Colombia*. Ediciones Revista "Ximénez de Quesada", Bogotá, Editorial Kelly, 191 ps. (Véase *Ortega y el Estado*, ps. 17-58) (Coautores: Cayetano Betancur y Alfredo Trendall).
1977. Cfr. Varios autores, *Enciclopedia de Colombia*, vol. IV, Barcelona, Editorial Nueva Granada, 518 ps. (Véase *Partidos políticos*, ps. 383-417).

*Ensayos*

1946. "El derecho natural y la filosofía de la cultura", en *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, Nos. 402-403-404, Bogotá, octubre-noviembre-diciembre, ps. 443-475.
1953. "Ortega y el Estado", en *Revista Jurídica*. Organó de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional y de la Sociedad Jurídica, No. 23, Bogotá, ps. 31-42.