

CUMPLIDO YA UN MES DE LA DESAPARICIÓN DE GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ, la Facultad de Filosofía rindió sentido homenaje a su vida y obra en la muy concurrida *Lectio Inauguralis* del primer semestre académico de 2013. Presentamos dos obituarios del Maestro escritos por Adriana María Urrea Restrepo y Ángela Calvo de Saavedra para otros medios impresos, y que fueron leídos en la *Lectio* antes de la proyección del video de la última conferencia que dictara GUILLERMO en Manizales, cuyo texto también entregamos aquí.

Obituario¹

OCURREN ENCUENTROS QUE MARCAN LA VIDA DE UNA PERSONA de manera definitiva. Son escasos y, por ende, excepcionales. Dejan una huella honda sobre la que han de encontrar un lugar las experiencias y encuentros por venir, e incluso los anteriores. Ahondan un camino emprendido o lo desvían para siempre. Que Guillermo Hoyos Vásquez haya sido, para una multitud de hombres y mujeres en Colombia, uno de estos seres excepcionales que signan vidas, dan testimonio los homenajes públicos de que fue objeto por parte de estudiantes antiguos y recientes, y colegas de la Universidad del Norte (2008) y de veintisiete universidades y ocho entidades (2010) de este país. En noviembre de 2012, apenas dos meses antes de su muerte y después de cuarenta años de magisterio, el Ministerio de Educación de Colombia le otorgó la condecoración *Simón Bolívar - Orden Gran Maestro*. Reconocía, quizás que, para este filósofo, la actividad pedagógica constituyó la responsabilidad política por excelencia. Aquella que educa en valores, y no sólo en normas, para la ciudadanía.

Oriundo de Medellín, a su regreso de Alemania, tras haberse graduado como teólogo en la Universidad *Sankt Georgen Graduate School of Philosophy* (Francfort) y haber culminado con honores su doctorado en filosofía en la

¹ Obituario publicado en la *Revista Arcadia* el 22.01.13 y leído por la autora: Adriana María Urrea, profesora de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, en la *Lectio Inauguralis* de la misma Facultad, el 7 de febrero de 2013.

Versión Online: <http://t.co/8vvEFyhWQg>

Universidad de Colonia, sobre el pensamiento de Edmund Husserl, hizo de Bogotá su sede de trabajo: Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, de la que fue profesor emérito, y a la que siempre reconoció como la mejor universidad del país. Al jubilarse de esta institución en el año 2000, retornó, invitado por el entonces rector de la Universidad Javeriana, el padre Gerardo Remolina, S.J., para asumir las riendas del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR. Desde allí impulsó lo que él consideraba el *ethos* universitario: tender un puente dinámico entre universidad y la sociedad a la que pertenece, sin el cual el sentido del quehacer universitario termina por regirse por el principio de la competitividad y no por el de cooperación; por el de la reflexión ensimismada y no por el de la comunicación. Retomando una propuesta del filósofo español Reyes Mate, dirigió entonces este instituto bajo el principio de *pensar en público* desde y para propiciar la diferencia y la crítica. Y, también, desde la idea de *pensar en español*, es decir, pensar el presente en una lengua que permita comprender la compleja historia común de vencedores y vencidos en América Latina. Con ello fue, por una parte, leal al proyecto: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, que fundó a principios de la década de los noventa con Javier Muguerza y Reyes Mate. Por otra, afirmaba su idea de que el filósofo como políglota es el llamado, más que cualquier otro, a hacer memoria y a pensar las consecuencias del principio de analogía: somos diferentes y semejantes en la diferencia.

Su convicción en las palabras como armas por excelencia para encontrar salidas a los siempre existentes conflictos en la sociedad, hizo que afinara una escucha atenta y respetuosa ante la voz del estudiante más ingenuo, del maestro de escuela, del funcionario público o del colega más arrogante, y los reconociera a todos como interlocutores válidos en sus clases de educación formal o informal, o en las innumerables conferencias que dictó a lo largo de su vida. Siempre, eso sí, exigiendo llevar esta acción comunicacional al terreno de la argumentación, sin temor alguno a las disonancias y las disidencias que en él pudieran surgir. Al contrario, consideraba que las confrontaciones entre antagonistas propiciaban la configuración de las propuestas que el filósofo puede lanzar a la sociedad para remover las estructuras que conllevan injusticia, inequidad y discriminaciones, todas caldos de cultivo de una guerra perpetua.

El pensar de Guillermo Hoyos Vásquez, el filósofo más importante en Colombia en los últimos cincuenta años, como ya ha afirmado el profesor Oscar Mejía, buscaba abrir desde la argumentación los espacios políticos y sociales, confinados por lo que el llamaba el mito de la ciencia, tecnología

e innovación, la productividad y la eficacia, a un empobrecimiento de las dimensiones humanas. En su adolescencia, se interesó en la física; fue luego profesor de esta disciplina para estudiantes de bachillerato, en su época de jesuita. Como profesor universitario, ya ubicado en el ámbito de la filosofía, gracias a las enseñanzas de su maestro Landgrebe, con quien leyó a Husserl, y a su encuentro con Habermas, tutelar en su vida filosófica, Rawls y, en los últimos años Derrida, por mencionar los más persistentes en su insaciable curiosidad, no olvidó que había sido educado bajo los preceptos de Horacio y su *aurea mediocritas*: “Más rectamente vivirás, Licinio, / si no navegas siempre por alta mar, / ni, mientras cauto temes las tormentas, / costeas el abrupto litoral. / Todo el que ama una áurea medianía carece, libre de temor, de la miseria de un techo vulgar; carece también, / sobrio, de un palacio envidiable.”

Así, no cejó de advertir a las universidades que la sociedad no sólo requiere investigadores sino, por sobre todo, ciudadanos deliberativos, comprometidos con la reciprocidad y la solidaridad. De acuerdo con el profesor de la universidad de Durham, Richard Smith, en su artículo: “Abstracción y finitud. Educación, azar y democracia”², Guillermo Hoyos Vásquez propone una educación que le permita a los miembros de una sociedad “moverse en las encrucijadas”, como aquella de perdonar lo imperdonable. Es decir, que forme, como la tragedia griega, para asumir que la contingencia y la finitud son las características más propias de la condición humana. Una educación, pues, alejada del ideal de perfección y que aliente la exposición al mundo de la vida, que él asociaba a la sociedad civil entendida como conflicto y no como organización.

Guillermo Hoyos Vásquez es desde hace ya casi treinta y tres años marca indeleble en mi vida. Resuena siempre su viva y potente voz en mi quehacer profesional, en mis roles sociales y en mi tonalidad afectiva. Y veo sus manos que convocaban el pensamiento y el gozo, que afloraba en una sonrisa, cuando reconocía la belleza de una idea filosófica. Y, ante todo, llevó incrustada en mí la gratuidad con la que él y Patricia Santamaría, su esposa y cómplice incondicional, me acogieron. Gracias.

² SMITH, R. (2004). Abstracción y finitud. Educación, azar y democracia. *Congreso Bienal de INPE*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
Versión Online: http://200.26.134.109:8080/endeporte/hermesoft/portal/home_1/rec/arc_1512.pdf

Obituario³

EL 5 DE ENERO DE 2013 SE APAGÓ LA VOZ DE GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ, ya aquilatado como el pensador colombiano más importante de los últimos cincuenta años. Testimonio de la relevancia de esa voz ha sido el polifónico y sentido homenaje que, a escasos quince días de su muerte, se le ha rendido tanto en los principales medios públicos del país y del mundo de habla española, como en innumerables mensajes privados que expresan la profundidad y amplitud de la huella que su pensamiento dejara en las dos últimas generaciones de filósofos, científicos sociales y educadores nacionales.

Doctor en Filosofía y Teólogo, el hilo que articula su trayectoria intelectual y personal es el del humanista que, con la consigna de *pensar en público*, recorrió las instituciones educativas colombianas y latinoamericanas para dar aliento al proyecto de universidad que retome —a contrapelo de la tendencia dominante de la educación como productividad y competitividad— el *ethos* moral insito en la tradición filosófica y pedagógica, la cooperación y la solidaridad. Consciente de la importancia de instituciones ancladas en principios de justicia, destacó siempre cómo éstas, para garantizar una sociedad estable y plural, requieren de actores sociales formados para la ciudadanía democrática. Expresión de esa confianza en la formación es la máxima que atraviesa sus múltiples presentaciones públicas y escritos: “La educación es comunicación y la comunicación se constituye en la clave para la formación humanista de ciudadanos y ciudadanas”.

Su excelsa experiencia formativa, que comenzó con su pregrado en filosofía en la Universidad Javeriana y culminó con su doctorado en Colonia, la vivió como jesuita en el contexto privilegiado del movimiento estudiantil de mayo del 68 y de los ecos de la transformación suscitada por el Concilio Vaticano II. Sin duda, ese entorno en el que tuvo la oportunidad de estudiar la tradición filosófica con grandes pensadores contemporáneos, avivó su insaciable curiosidad intelectual y generó su convicción en el poder de la

³ Obituario publicado en *Razón Pública* el 20.01.13 y leído por la autora: Ángela Calvo de Saavedra, profesora titular de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, en la *Lectio Inauguralis* de la misma Facultad, el 7 de febrero de 2013.

Versión Online: <http://t.co/d82wgufeID>

palabra como artífice de la mente y del corazón. A su temprano estudio de los clásicos, se sumó su encuentro con Kant, Husserl y la Teoría Crítica de la Sociedad, en especial, con el epígono de su segunda generación: Jürgen Habermas; ellos serían los pilares sobre los cuales edificaría su discurso filosófico.

Lejos del espíritu de sistema de sus maestros, la originalidad de su espíritu filosófico proviene de su concepción del quehacer filosófico mismo, entendido como diálogo orientado, más que a la exégesis minuciosa y solitaria de textos, a plantear preguntas a los autores que los conviertan en cajas de herramientas para pensar las cosas mismas, el presente, el abigarrado mundo de la vida, génesis y horizonte del acontecer de las ideas y de su puesta en escena en el ámbito educativo. De Kant, hizo suyos dos planteamientos cruciales: primero, la distinción entre el conocer y el pensar, entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, entre la ciencia y la moral, la política y el derecho, entre el conocimiento de lo que es y el proyecto de lo que debe ser, de tal manera que en su complementariedad se abra la doble imagen de mundo, escenario para la forja y el despliegue del segundo planteamiento: el ideal de la Ilustración, de la autonomía del uso público de la razón, la vocalidad, la figura por excelencia de la intersubjetividad. De Husserl, sobre cuyo pensamiento versara su tesis doctoral, adoptó el *ethos* del filósofo como funcionario de la humanidad, en tanto ésta y la cultura toda, como camino de libertad, es “congénita con el nacimiento de la filosofía”. Así mismo, descubre en la categoría “mundo de la vida” el escenario en el que se articula la polimorfa sociedad civil, el diálogo abierto de la multiplicidad de perspectivas. La vuelta de la filosofía al mundo de la vida significa tanto la conciencia de la contingencia y de la finitud como la rehabilitación de la *Doxa*, de la opinión precientífica, desde la cual cobra sentido toda pretensión de objetividad. De manera más radical, como lo interpreta Habermas en uno de sus escritos más recientes, ese mundo de la vida es la cosa en sí kantiana, la asíntota de aquello que no podemos conocer pero, sí pensar y construir, en perspectiva comunicacional. Desde el cambio de paradigma instaurado por Habermas, de la filosofía de la conciencia a la teoría del actuar comunicacional, exprime las simientes kantianas y fenomenológicas de la intersubjetividad –a mi juicio, fortaleciendo su pensamiento más allá de los límites de sus creadores– para potenciar la fuerza débil de la palabra como artífice de la ética y la política razonable, capaz de beber con entusiasmo de la diferencia y de apostar, más allá de la tolerancia, por la inclusión plena, por la hospitalidad.

Anclado en estos sólidos pilares, el tono original que Guillermo Hoyos imprimió a su filosofía fue convertirla en una casa de puertas abiertas: lector tan infatigable como riguroso, desarrolló a la perfección el método reconstructivo habermasiano para propiciar diálogos inéditos entre puntos de vista filosóficos divergentes e, incluso, habitualmente considerados inconmensurables. Como se puede apreciar en todos y cada uno de sus escritos, su interés no fue nunca la disputa erudita que termina por ser dogmática sino, por el contrario, ir introduciendo nuevos interlocutores en la tarea infinita de pensar las cosas mismas, de encontrar en conversaciones cada vez más inclusivas, claves para contribuir a la construcción de una sociedad razonable. Su agilidad inigualable en pescarse vecindades en la diferencia hacía de sus conferencias y seminarios sorprendentes experiencias de interlocución; además de hacer sugerente y facilitar el abordaje de filósofos bien complejos, nos enseñó a leer de manera creativa, con el espíritu del detective cuidadoso e imaginativo, capaz de hacer hablar a los datos y a los hechos a la luz de problemas bien planteados. Muchas veces sus estudiantes, fascinados por sus clases, iban a los textos en búsqueda de ampliar y profundizar lo que habían escuchado y, con cierta desilusión, en la sesión siguiente, manifestaban su desconcierto al no haber encontrado nada semejante a lo que el maestro había extraído de ellos. Su humilde respuesta era autodefinirse como “lector juicioso” pero, en virtud de la experiencia maravillosa de los seminarios que dictamos juntos desde su retorno a la Javeriana en el año 2000 hasta el semestre pasado en la Maestría en Filosofía, me atrevo a afirmar sin asomo de duda lo que muchas veces manifesté en ese contexto: él tenía el dominio y la destreza suficientes para “mejorar” el pensamiento de los autores que trabajaba.

Quienes conocimos a Guillermo sabemos que la perspectiva comunicacional del filosofar no fue para él prioritariamente un recurso teórico: fue su forma de vida. La pasión con la que se dirigía a los más diversos públicos, su elocuencia sin par, corresponde a la importancia que le otorgaran los humanistas latinos en la forja de la virtud cívica, importancia controvertida en la modernidad, a partir del surgimiento de la ciencia y su afán de encontrar el lenguaje preciso, analítico, para denotar el mundo. Este debate entre lógica y retórica encontró en David Hume una salida brillante al ilustrar, mediante la metáfora del anatomista y el pintor, dos maneras de hacer filosofía moral: la una, orientada a formar el entendimiento; la otra, a motivar desde la sensibilidad, el actuar. Lo original de Hume es pensar en su complementariedad como recurso idóneo para la verdadera filosofía;

así lo destaca en la *Investigación sobre el entendimiento humano*: “¡Felices de nosotros si podemos unir los límites de las distintas clases de filosofía al reconciliar la investigación profunda con la claridad, la verdad con la novedad! Y ¡aún más felices si, razonando de esta manera sencilla, podemos socavar los cimientos de una filosofía abstrusa, que hasta ahora parece haber servido nada más que de cobijo para la superstición, el absurdo y el error!”. Me permito traer esta metáfora humeana no sólo porque Hoyos la usara como introducción para su libro: *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*⁴, y yo retomara el tema en mi contribución al libro homenaje a su vida filosófica al cumplir sus 70 años, obra escrita por sus amigos cercanos europeos y latinoamericanos⁵ sino, sobre todo, porque después del largo trasegar con Hume para mi tesis doctoral⁶ bajo la dirección de Guillo, cada vez encuentro mayores vecindades entre sus dos proyectos filosóficos: hacer filosofía pública en el horizonte de la forja de una ciudadanía justa y solidaria. Ambos pensadores se comprometieron, como pocos, en buscar en la escritura la mejor correspondencia autor-lector, no en perspectiva de expertos sino de hombres de mundo alentados por el programa de ilustración de la humanidad, de salida de la barbarie hacia la civilización. La preocupación que los dos llevaron hasta su lecho de muerte fue tener que callar cuando aún los hombres y mujeres comunes no habían acabado de asumir el reto de pensar por sí mismos, de convertirse en interlocutores válidos.

El riesgo del uso público de la palabra es mucho más que intelectual: es ético, en tanto compromete la acción y exige fortaleza de espíritu, un carácter generoso, consciente de su valía mas no arrogante; tolerante, sensible a las demandas y posibilidades de todo otro; amigo de sus amigos, leal sin condiciones, respetuoso de la diferencia, capaz de mirar con humor y sencillez la propia perspectiva, al saberla contingente y revisable. Si Guillermo Hoyos merece recordarse como el filósofo más importante y el “maestro” colombiano de nuestro tiempo, como ya ha propuesto Oscar Mejía Quintana,

⁴ HOYOS VÁSQUEZ, G. & VARGAS GUILLÉN, G. (2002). *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Bogotá: Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, ICFES.

⁵ A. ROCHA (ed.) (2008). *La responsabilidad del pensar*. Barranquilla: Uninorte.

⁶ CALVO DE SAAVEDRA, A. (2012). *El carácter de la 'verdadera filosofía' en David Hume*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Colección *Laureata*.

es preciso acentuar que lo fue porque en él se aunaron de manera singular las virtudes intelectuales y morales de alguien que orientó la vida a la búsqueda de la sabiduría. El sentimiento que en su despedida acompaña la inmensa gratitud por su vida es la nostalgia, esa que Kierkegaard caracterizara como “el dolor que causa la proximidad de lo lejano”.

FENOMENOLOGÍA, CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES⁷

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

SOMOS TEMPORALIDAD Y CORPOREIDAD EN NUESTRO EXISTIR, presente viviente, contingencia, finitud, acontecer; y, seremos nuestra memoria. Un pasaje de esa memoria es Manizales, con el que quiero comenzar agradeciendo, en tono autobiográfico. A mi regreso de Europa en julio de 1973, doctorado en Filosofía con una disertación: *Intencionalidad como responsabilidad. Teleología de la historia y teleología de la intencionalidad en Edmund Husserl*, escrita bajo la dirección de Ludwig Landgrebe, discípulo de Husserl, y su asistente en compañía de Eugen Fink y Martín Heidegger, asumí mi actividad en la Pontificia Universidad Javeriana y, año y medio más tarde, en la Universidad Nacional de Colombia. Una de las primeras invitaciones fuera de Bogotá, el lunes 21 de febrero de 1977, fue la de Ángela María Botero, Directora de la “Oficina Interuniversitaria de Asuntos Culturales, OIAC”, iniciativa de la Universidad de Caldas y la Facultad de Ingeniería de la Universidad Nacional en Manizales. En ese entonces, había filosofía en el sector público en Colombia sólo en la Nacional, en Bogotá, en la Universidad del Valle y en la Universidad de Caldas. Se trataba de un coloquio sobre filosofía moderna, con motivo de los 300 años de la muerte de Baruch Spinoza, inaugurado precisamente por el entonces Rector de la Universidad de Caldas, Guillermo Arcila, Médico-Psicoanalista, humanista de alta formación, con su Conferencia sobre Spinoza. Participamos, entre otros, Jaime Vélez Correa, Ramón Pérez Mantilla, Rubén Sierra, Carlos

⁷ Conferencia pronunciada el 26 de septiembre de 2012 durante el IV° Congreso Colombiano de Filosofía, Manizales, septiembre 24 al 28. El vídeo de esta conferencia fue proyectado como *Lectio Inauguralis* de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, en el auditorio Jaime Hoyos, el 7 de febrero de 2013.

Enrique Ruiz, Luciano Mora Osejo y algunos colegas de las universidades de Manizales. Yo hablé de fenomenología.

No pasaron muchos años sin que Manizales volviera a ocupar mi agenda filosófica. Rubén Sierra, en el Departamento de Filosofía de la Nacional, nos entusiasmó con traer a Manizales la recién creada Maestría en Filosofía. Semanalmente, nos turnamos varios profesores para formar en filosofía moderna un grupo de veinte colegas de varias universidades del eje cafetero. Recuerdo a todos pero no sus nombres: Carlos Emilio García, Patricia Noguera, Martha Cecilia Betancur, Carlos Alberto Ospina, Daniel Meneses, Inés Sánchez, José Clareth Bonilla, Amado Osorio, Alejandro Patiño y José Jiménez... Mis temas en la Maestría: Kant y Husserl.

Inspirado en la fenomenología y en su relación con la *Dialéctica de la Ilustración* en las críticas al positivismo, presenté en el Foro Nacional de Filosofía de Manizales, “El filósofo funcionario de la humanidad”, ponencia que fue publicada en la Revista de la Universidad de Caldas. Allí retomaba tesis del último Husserl, especialmente de su *Crisis de las ciencias europeas* y de su *Lógica formal y trascendental*, ideas expuestas en sus Conferencias de Viena y Praga (mayo y noviembre de 1935 respectivamente).

La tesis del fundador de la fenomenología es enfática: la ciencia moderna ha fracasado en su función con respecto al hombre y a la sociedad actual. “Ciencias de hechos”, afirma, producen “meros hombres de hechos” (Husserl, 1934-1937: 4). En el momento que las ciencias no superan el nivel de la mera facticidad se llega a pensar que su autor, el hombre, no tiene tampoco que superar este nivel: a ello ha contribuido no poco cierta concepción de las ciencias sociales según la cual, su objeto, el hombre y sus relaciones sociales, puede llegar a ser comprendido gracias a elementos teórico-metodológicos que no trascienden lo descriptivo y lo meramente funcional.

Ahora bien, frente a la funcionalidad fáctica y técnica de las instituciones dentro del sistema de administración total que caracteriza nuestra sociedad, y frente a la ideología de rendimiento y eficiencia—Husserl habla de *Prosperity*— (Husserl, 1934-1937: 5) que determina la actividad pretendidamente teórica, se plantea la necesidad de alternativas radicales tanto a nivel político como a nivel de la producción científica. Recuérdese que también Husserl habla de alternativas radicales ante la situación de crisis y de barbarie. (Husserl, 1934-

1937: 347). Pero, las alternativas abortan las más de las veces por no analizar detenidamente el sentido de la crisis: se piensa que las alternativas se deben buscar en un obrar estratégico o táctico, meramente pragmático.

Es notable la alusión que hace Husserl en Praga al impacto de esta crisis de la ciencia en la educación, la cual, despojada de los valores propios de la Ilustración, prepara generaciones a las que nada les dirá la coral de Schiller y Bethoven, culturas lejanas de lo estético poético. La coral fue dirigida por Leonhard Bernstein, poco antes de morir, un mes después de tumbado el muro frente a la puerta de Brandenburgo con mil voces juveniles de toda Europa; y, se cantó no: *Freude Freude*, alegría alegría, sino *Friede Friede*: paz paz.

Para el fenomenólogo, la crisis es *Lebensweltvergessenheit*, olvido del mundo de la vida y de la subjetividad, es decir, de la imaginación, la sensibilidad, la razón y la reflexión, frente al éxito del objetivismo de las ciencias en su apropiación de la naturaleza y frente al sistema de administración total. ¿Pero no es esto un racionalismo redivivo? Husserl sabe que tales objeciones toman todo su poder sugestivo de los prejuicios de moda y de la fraseología con que se adornan. Lo aquí expuesto –dice en Viena– ¿no sería una tentativa, de muy mal gusto, de salvar el honor del racionalismo, de la ‘ilustracionitis’ (*Aufklärerei*) de todo ese intelectualismo que se pierde en teorías al margen de lo real, con sus inevitables desastrosas consecuencias, la manía de la cultura vacía, el esnobismo intelectual? ¿Es querer volver otra vez a esa fatal ilusión según la cual la teoría hace al hombre sabio y está llamada a crear una humanidad auténtica, pacífica y a la vez dueña de su destino? (Husserl, 1934-1937: 337-338).

La respuesta de Husserl es taxativa: “Creo en la forma más absoluta que yo, el pretendido reaccionario, soy ampliamente más radical y más revolucionario que quienes en la hora actual se pavonean, de labios para afuera, de radicales” (E. Husserl, 1934-1937: 337-338).

Ésta es mi crítica de entonces al positivismo científico, muy cercana, por supuesto, a la *Dialéctica de la Ilustración*. Para los padres de la teoría crítica de la sociedad, la ilustración prometió emancipación y, al encomendarla sólo a la razón, no tuvo en cuenta que la razón instrumental y estratégica podría convertir modernidad en modernización, emancipación en autorregulación y mero autosostenimiento y autorreproducción. Un texto que retomaba las

relaciones entre fenomenología y teoría crítica de la sociedad para interpretar la crisis social de Colombia fue valorado como no pertinente para un libro sobre el tema. Espero que haya sido rechazado por impertinente. Para Horkheimer, la filosofía cuanto más inútil tanto más filosofía.

Entonces, hoy podría comenzar de nuevo, en Manizales: “como decíamos ayer”...

“Die Idee der Wissenschaft ist Forschung, die der Philosophie ist Deutung”; “La idea de la ciencia es investigación, la de la filosofía, interpretación” (Adorno, 1991: 82).

Adorno quiere mostrar cómo la filosofía ya no tiene por qué ocuparse de la totalidad; ésta debe ser fraccionada y, luego, si se insiste en ello, ser reconstruida como quien recompone un rompecabezas. Ni siquiera, la fenomenología, desde una renovada subjetividad trascendental en el mundo de la vida, ni como ontología fundamental, ni como fenomenología material de los valores. Hay que partir de la relación entre ciencias y filosofía, lo que no es lo mismo que filosofía de las ciencias. Él explicaba la afirmación que hemos puesto de epígrafe en diálogo con Heidegger refiriéndose a la casa del ser en la que se nos abre la verdad del ser:

Uno de los filósofos académicos con mayor influencia en la actualidad habría respondido a la pregunta por las relaciones entre sociología y filosofía más o menos lo siguiente: mientras el filósofo, a semejanza de un arquitecto, ofrece y desarrolla el proyecto de una casa, el sociólogo sería el que escala las fachadas, el que por fuera trepa y saca todo lo que esté a su alcance. Me inclinaria a aceptar la comparación y a desarrollarla en beneficio de las funciones de la sociología respecto a la filosofía. Pues la casa, esa gran casa, hace tiempo que está a punto de desplomarse desde sus mismos cimientos amenazando no sólo con aplastar a todos los que se encuentran en ella, sino también con hacer que se pierdan todas las cosas que allí se custodian, algunas de las cuales son insustituibles. Si ese escalador de fachadas roba algunas de esas cosas a menudo semiolvidadas, hará un buen trabajo, en la medida en que así las pondrá a salvo; difícilmente, las retendrá en su poder mucho tiempo, pues a él le resultan de poco valor. Claro que el reconocimiento de la sociología por parte de la interpretación filosófica precisa de alguna restricción. Para la filosofía interpretativa, se trata de construir alguna clave que haga abrirse de golpe a la realidad. En cuanto al tamaño de esas categorías clave, la cosa está planteada de una forma muy

peculiar. El antiguo idealismo eligió unas demasiado grandes; así que no entraban de ninguna manera en el ojo de la cerradura. El puro sociologismo filosófico las elige demasiado pequeñas; entrar, entran, pero la puerta no se abre. Una gran parte de los sociólogos lleva tan lejos el nominalismo que los conceptos se vuelven demasiado pequeños para organizar los demás a su alrededor, para formar una constelación con ellos. Sólo dejan tras de sí un sistema inabarcable e inconsecuente de meras definiciones del tipo «esto-ahí», que se burla de toda organización y que no arroja como resultado ninguna clase de criterio (Adorno, 1991: 82).

Por mi parte, hoy pretendo ver si la fenomenología ayuda a dar todavía razón de una concepción amplia de los saberes, no restringida por las ciencias empírico analíticas, ni por su metodología. No bastaría, entonces, con criticar el positivismo en sus diversas formas, sino que sería necesario mostrar cómo la fenomenología puede hoy abrirnos a y abrir las humanidades y las ciencias sociales en ese diálogo de saberes que pudiera responder a las preguntas de Kant con respecto al hombre: lo que podemos conocer, lo que debemos hacer y lo que nos es permitido esperar.

Parto de la sospecha expresada por Paul Ricœur en su trabajo para los *Estudios Kantianos*, en 1954, sobre “Kant y Husserl”, en el sentido de que, en especial, el primer Husserl estuvo más cerca del neokantismo que de Kant mismo: “Husserl, como los neokantianos, ha perdido la dimensión ontológica del fenómeno y al mismo tiempo ha perdido la posibilidad de una meditación sobre los límites y el fundamento de lo fenoménico” (Ricœur, 2004: 296).

Con esto, quieren indicar Ricœur y otros críticos, que la fenomenología de Husserl no logra superar el sentido metodológico de la descripción de los fenómenos en los que se me da el mundo y en las modalidades en las que se me da, sin profundizar en la dimensión ontológica de los mismos, expresada por Kant en su doctrina de la “cosa en sí”, de lo nouménico, de la distinción entre el conocer y el pensar. Esta sospecha viene confirmada por el privilegio que confiere Husserl en sus análisis al sentido del *percibir*, del *fassen*, en el que se me dan los fenómenos, algo motivado, ciertamente, por la problemática del psicologismo y el escepticismo que enfrenta la fenomenología en sus primeros años. Se trata de mostrar el sentido y la validez (verdad) del conocimiento objetivo. A este tipo de conocimiento también pertenecen las “ciencias del espíritu”, llamadas así en esos años, a las que Husserl dedica sus *Ideas II*, y aunque allí conoce ya la motivación, y

la distingue de la causalidad, como fenómeno a la base de los objetos de las ciencias sociales y humanas, su especificidad y su relación con la libertad y la moral no se desarrollan suficientemente.

Podríamos decir que en la primera fase de la fenomenología, hasta el descubrimiento del mundo de la vida a mediados de los años 20, el interés epistemológico de Husserl, también presente en sus lecciones de ética hasta esos años, le impide la tematización de las dimensiones práctica y estética del ser humano, condicionadas de todas formas por un darse el mundo intersubjetivamente y, también, mítica, poética, religiosa (trascendentemente).

Husserl mismo confirma este sesgo epistemológico al aludir al sentido de cultura de Schiller:

El desarrollo de la *teoría universal de la ciencia* (teoría de la razón y lógica) es un órgano y a la par una etapa del desarrollo de la humanidad hacia su autorrealización superior; y, por otra parte, la teoría de la ciencia es, como la propia ciencia estricta que ella origina, una pieza fundamental de toda cultura superior en un sentido objetivo, en el sentido del universo de valores espirituales objetivos que se construyen como correlatos del desarrollo de la razón en la humanidad. En razón de esta sobresaliente función culturizadora, corresponde a la doctrina de la ciencia y a la propia ciencia universal una posición sobresaliente frente al dominio cultural del arte; de suerte que la atribución al arte por principio de una función análoga a la de la ciencia (como Schiller lo intentó, *Cartas para la educación estética del hombre*), es cosa que no puede probarse en absoluto. (Husserl, 2002: 62)

Volvemos, entonces, a Ricœur quien, en una especie de salto mortal, nos muestra cómo Kant, a partir de su doctrina de la “cosa en sí” y de su distinción entre el conocer y el pensar (*erkennen und denken*), constituye el ámbito de la libertad y la moral, diferente del propio del conocimiento científico, gracias al imperativo categórico, como la necesidad de obrar por respeto a la ley: “Obra sólo de tal forma que no te sirvas de la humanidad ni en tu persona, ni en la de ningún otro, nunca sólo como medio, sino siempre también como fin” (Kant, 1994: A429). Para Ricœur, la intersubjetividad tiene su especificidad en el mundo de la moral y la libertad. El acudir al imperativo categórico, especialmente a la segunda formulación del hombre siempre como fin y nunca sólo como medio es correcto, pero sólo una vez descubierto el hombre moral. Husserl no lo hace porque está obsesionado por la objetividad de la ética a partir de procesos cognitivos en un sujeto

trascendental. En otros lugares he insistido en el fracaso de Husserl por constituir la intersubjetividad.

Precisamente, este fracaso es el que nos llevó a inspirarnos en P. F. Strawson (1974) y la interpretación de Habermas y Tugendhat de su doctrina de los sentimientos morales, para hablar de una fenomenología de la sensibilidad moral y proponer una ética fenomenológica, a la base de una fenomenología del mundo social, contradistinta de la que se ocupa del mundo objetivo de las ciencias, en especial, del de las ciencias sociales positivizadas y funcionalistas.

El mismo Husserl, ante la positivización de las ciencias tanto de la naturaleza como del espíritu, insiste en su Conferencia de Viena (mayo de 1935), en volver al mundo de la vida para no olvidar la subjetividad, y en su Conferencia de Praga (noviembre de 1935) propone que la fenomenología trascendental y la psicología de inspiración en Hume, en lugar de distanciarse, se hermanen para que el mundo de la vida se exprese también en términos de sentimientos morales y la psicología no sea mera ciencia empírica positiva.

El asunto, entonces, es bien sencillo: se trata de analizar en plena actitud fenomenológica la forma como se me da la moral en la sociedad: en sentimientos morales que expresan nuestra sensibilidad moral, sentimientos que son vivencias, pero distintas de las vivencias cognitivas que son las privilegiadas por Husserl. Estos son, por ejemplo, los sentimientos de resentimiento cuando me ofendes de tal forma que creo que no hay razón para que hagas lo que hagas conmigo; el sentimiento de culpa analiza, al contrario, mi capacidad de reconocer que me equivoqué en mi comportamiento con respecto al otro que, con toda razón, se resiente por mi acción. Finalmente, el sentimiento de indignación –hoy, en el ambiente de las democracias, fetiche–, se me da ante la ofensa de un tercero a otro tercero. En rigor, yo no tengo que ver nada con lo que entre ellos suceda, pero que, por ejemplo, una masacre, una violación, la injusticia y la desigualdad, sin involucrarme directamente a mí, me irriten, parece confirmarme la idea de que en el ser humano habita un sentimiento de humanidad (Hume), debido a su ser genérico (Marx).

A partir de los sentimientos morales, de la sensibilidad moral, podemos construir sistemáticamente las ciencias sociales en su especificidad, puesto que su tema es, entonces, la sociedad conformada por personas que se van constituyendo a diario en su “insociable sociabilidad” como sujetos morales.

No negamos que Husserl conociera esta posibilidad. De hecho, él se acerca a ella desde la psicología. A ésta la designa como el campo de las decisiones” (*Das Feld der Entscheidungen*), por cuanto es en el análisis de la conciencia donde encuentra el objeto de toda psicología. Es más, Husserl comienza por la psicología viniendo de la matemática: el número viene del numerar, en la conciencia intencional, el cálculo del calcular, la integral del integrar, la operación matemática del operar con entidades formales. En esta etapa, Husserl interpreta las operaciones psicológicas como sólo empíricas y de aquí su crítica de entonces, en *La filosofía de la aritmética*, al antipsicologismo de Gottlob Frege, de la cual se retractará significativamente en los *Prolegómenos a una lógica pura* en su obra fundadora de la fenomenología: *Investigaciones lógicas*, de 1900.

La psicología sigue siendo el campo de las decisiones porque es en la conciencia del fenomenólogo donde tienen lugar las vivencias, en el caso de las relaciones sociales, los sentimientos. Por ello, no es de extrañar que Husserl, al final de su obra, dedique reflexiones significativas a las relaciones entre fenomenología y psicología, como el apartado B de la tercera parte de la *Crisis* titulado: “El camino hacia la filosofía trascendental desde la psicología” (Husserl, 1934-1937: 194 ss.) y, en especial, sus conferencias de Praga de fines de 1935. En *Crisis*, antes de entrar a tematizar el sentido de una ontología del mundo de la vida a la base de las ciencias, tanto de las naturales como de las sociales, en debate con el sentido de mundo de Kant y el de Hume, cuyo fundamental escrito para esta temática “*Treatise*” no conoció el autor de las *Críticas*, toma partido por el empirista al constatar que en la conciencia acontecen como ficción, si no se tiene en cuenta el sentido de intencionalidad, “razón, conocimiento, también los valores verdaderos de los verdaderos ideales de cada quien, también los de toda clase de *ética*” (Husserl, 1934-1937: 90). Hay quienes, sin embargo, todavía hoy confunden ética con *consolatio animæ* y descalifican la reflexión sobre el positivismo como nostalgia piadosa.

Nada extraño, entonces, que sus Conferencias de Praga lleven como título: “La psicología en la crisis de la ciencia europea”. En ellas, estampa términos de crítica al positivismo que hemos recogido antes y figuran también en la Introducción al libro *Crisis*, cuya síntesis podría rezar: “el positivismo decapita, por así decir, la filosofía” (Husserl, 1934-1937: 90). Al final de las Conferencias, Husserl, en diálogo con su discípulo Fink, hace la siguiente propuesta revolucionaria, tanto para las ciencias sociales representadas aquí

por la sicología (y por la antropología como lo indicará Husserl), como sobre todo, para la fenomenología trascendental: el problema de ambas en la historia de la modernidad ha sido que se han separado cada vez más. La una, en su forma empírica científica y, la otra, como subjetividad trascendental. Lo que corresponde es que se unan cada vez más, que se hermanen, de suerte que la sicología reconozca que lo que se me da fenoménicamente no son meros datos, sino vivencias de sentimientos dinámicos en los que se manifiesta, como lo hemos insinuado antes, la insociable sociabilidad del hombre. Así lo expresa Husserl en esta larga cita:

La crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis del autocomprenderse del hombre. La superación de esta crisis sólo puede lograrse si se llega más profundamente en la autocomprensión del hombre. La visión general histórica que procuramos dar en nuestra conferencia se ocupaba nada menos que de la historia de los dos caminos, en los cuales han luchado los pensadores representativos desde Descartes tratando de encontrar la autocomprensión del hombre. Había que mostrar, por tanto, cómo en la especulación trascendental puja por expresarse un saber oscuro y pleno de sugerencias en torno a una profundidad de la vida del sujeto, que nunca puede ser puesta totalmente al descubierto en actitud objetiva; su liberación tenía que fracasar por falta de un método analítico; además había que mostrar cómo, por otro lado, la sicología no podía llegar a su tema, la esencia propia de lo anímico, mientras permanecía en la proscripción de la actitud objetivista y en la fascinación metódica por el modelo de la ciencia natural. Y sobre todo se trataba de presentar la demostración de ese insólito engatillamiento, a saber, del fracaso final de la filosofía trascendental con el fracaso de la sicología, no porque hubieran estado unidas y hubieran así corrido con la misma suerte, sino precisamente porque permanecieron separadas. Con esta intelección se nos ha presentado *eo ipso* la tarea de liberar a la psicología de la proscripción del objetivismo naturalista y de poner en marcha la filosofía trascendental en el método analítico de las preguntas concretas y de la exposición de la subjetividad, tal como debe ser conformada primero por una psicología reformada (Husserl, 1934-1937: 138).

Esto permite, entonces, a Fink y Husserl terminar, después de aludir expresamente a Hume, en el sentido de la Conclusión de Kant a la *Crítica de la razón práctica*, admirando la condición humana:

El universo en la enormidad de la extensión de su espacio con millones de estrellas, entre las cuales persiste un ser diminuto insignificante; este universo

inmenso en cuya infinitud el hombre está amenazado con desaparecer, no es más que una producción de sentido, una formación de validez en la vida del hombre, a saber en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología pronunciar el nuevo saber, el saber trascendental sobre el hombre con la antigua expresión orgullosa: *ανθρωπος μετρον πάντων*, el hombre es la medida de todas las cosas. (Husserl, 1934-1937: 139.)

Podemos concluir, entonces, que la fenomenología me permite comprender el sentido de validez de las ciencias duras y de las ciencias sociales positivas a partir de una ontología del mundo de la vida, como la propone *in extenso* Husserl en la tercera parte de la *Crisis*. El compromiso de la fenomenología en sus primeros años con la crítica al psicologismo y al escepticismo no le permite tematizar los sentimientos como se me dan y, por tanto, no puede ocuparse de las ciencias sociales críticas no naturalistas ni positivistas, basadas, en últimas, en el enigma de la subjetividad (*das Rätsel der Subjektivität*), que no es otro que el de la insociable sociabilidad, es decir, el de la intersubjetividad como realidad y, a la vez, como problema y como tarea por resolver. Es el enigma al que alude Adorno en su lección inaugural y que dice que sólo puede ser resuelto al reconstruir cómo se rearma un rompecabezas, tomando las piezas que la ciencia investiga, interpretándolas y acomodándolas en su lugar. O, si se quiere, se busca volver el pensar a su elemento, liberándolo del objetivismo y naturalismo cientifista que ha reducido a la filosofía a pensar en lo seco, según la metáfora heideggeriana en la *Carta sobre el humanismo*.

Ahora, con esta nueva apertura de Husserl a la psicología y a la antropología (Tugendhat ha terminado hablando de “Antropología en lugar de metafísica como filosofía primera”), ya no en plan de crítica, sino de reconciliación y de hermandad, vemos que la relación con las ciencias sociales críticas está establecida: el mundo de la vida se me da en estricta actitud fenomenológica; también, en sentimientos que puedo interpretar, comprender, analizar y tematizar. En esta época, Husserl afirma enfáticamente, con cierto sentido de retractación: “filosofía como ciencia estricta, filosofía como ciencia rigurosa, *der Traum ist ausgeträumt*, damos el sueño por soñado”.

Faltaría, entonces, explicitar de qué modo se me da el mundo de la vida en la dimensión estética, la de las humanidades y las artes. Nos inspiramos

para ello en la *Postontología* de Wolfgang Janke (1988), texto traducido a cuatro manos en 1988 con mi hermano Jaime Hoyos, uno de los mayores promotores de la Sociedad Colombiana de Filosofía y su primer secretario. Allí, el discípulo de Karl Heinz Volkman-Schluck, asistente de Heidegger, propone un desarrollo del sentido del darse el mundo de la vida que supere la pura ontología, prisionera todavía de categorías objetivistas epistemológicas. La tesis de Janke es que una concepción de nuestro mundo de vida que no explicita la dimensión mítica, poética, religiosa del ser humano, sigue en peligro de ser articulada en términos del positivismo, expuesta de nuevo al escepticismo y al nihilismo de la modernización. En lugar de la “*præcisio mundi*”, propia del método científico, también del de las “ciencias” sociales y humanas, propone Janke una *præcultio mundi*, una cultura que constituya mundo, una actitud en el mundo de la vida, que nos permita superar la del espectador, investigador, que toma al mundo, a la vida, a la persona humana, a la naturaleza, más como derecho y recurso que como “don”, en el sentido de los antiguos: la vida es sagrada, *vita hominis, gloria Dei*, en consonancia con los primeros padres de la Iglesia.

Inspirado en Hölderlin y en Heidegger, Janke afirma:

Desde hace mucho tiempo –desde la superación del mito por la física de un Tales de Mileto– es propio de la época aprovecharse de todas las fuerzas celestiales: el agua de la fuente, la lluvia de las nubes, el sople de los vientos, el ardor del sol, el rayo de luz. Y en sacralidad arcaica también la tierra nutricia o los ríos productores de parajes y los mares que unen son divinos. Quien los pone a su servicio es obvio que no vuelve a agradecer por luz y aire, pan y vino. Lo que alguna vez se tuvo por don se ha transformado ahora en reservas disponibles para la promoción de la técnica moderna (Janke, 1988: 48).

Venimos, como enfatiza Janke citando a Nietzsche, de una crítica radical al positivismo: “Mañana gris. Primer bostezar de la razón. Quiquiriqueo del positivismo” y, prosigue: “Día claro (...) regreso del *bon sens* y de la hilaridad (...) alboroto diabólico de todos los espíritus libres”. Y, concluye Janke:

La alborada del positivismo liberado del peso de la religión y de su moral negadora de la vida gracias al triunfo del método y de la ciencia precisa. El positivista abandona las extravagancias de la metafísica y vuelve a la sencillez del sano sentido común. Pero el nihilismo consumado ha superado

esta fase. El último estadio del ocaso de los dioses se llama: “Medio día; instante de la más corta sombra; fin del más largo error. Punto culminante de la humanidad: INCIPIIT ZARATHUSTRA (Janke, 1988: 48).

La *Postontología* nos ofrece la posibilidad de desligarnos de la primacía de lo ontológico y su unilateralidad epistemológica e, incluso, crítica de lo mítico, simbólico, retórico y poético, para abrirnos a lo trascendente. No deberíamos pensar en la vida y la salud como un recurso, sino como un don; la naturaleza, antes que recurso, es acontecer y facticidad gratuitos que se me dan como dones para cultivar y agradecer en gratuidad originaria; no son recursos o derechos para administrar y reclamar: recursos naturales, recursos humanos, capital social, son todos términos de una ontología objetivista y naturalista.

La ampliación postontológica de la fenomenología hacia un sentido del mundo de la vida, como lo dado y dispuesto gratuitamente, como lo indeterminado de lo determinado y ulteriormente determinable, horizonte de horizontes que nos abre originariamente a la experiencia de existir y del ser, nos permite desarrollar los discursos de las ciencias empírico analíticas, desde la racionalidad instrumental; los de las ciencias sociales críticas, desde su justificación moral, ético y política, y las humanidades desde su perspectiva hermenéutica, retórica, poética, simbólica, para comprender inicialmente vivencias como el *eros*, la *filia*, el deseo y todo lo más cercano a lo mítico religioso. Es el sentido que quiere darle Jürgen Habermas (2009: 203-270), en reciente intervención, al mundo de la vida de la fenomenología en términos del pensar la “cosa en sí” de Kant. De aquí mi propuesta heterodoxa de detrascendentalizar el sujeto trascendental de la fenomenología en camino hacia un sentido comunicacional dialogal del mundo de la vida.

Estudios recientes sobre la filosofía en Latinoamérica, en los últimos cien años, nos muestran cómo en todos los países de la región, quizá con excepción sólo de Colombia, el paso de la escolástica después de la independencia a la modernidad, llevó a un desarrollo notable del positivismo de Comte, superado luego en todos los países por el intuicionismo de Bergson, de talante idealista, para ser completado por la fenomenología de Husserl, Scheler y Heidegger. Este es apenas el momento en que, en contra de la Iglesia Católica y el partido conservador, que en tiempos de florecimiento del positivismo resolvieron expulsar el utilitarismo y sus aliados de la educación colombiana, se pudo, en épocas de liberalismo en la Universidad Nacional –después de que Monseñor Rafael María Carrasquilla hubiera imperado en

la educación colombiana desde el Colegio del Rosario durante medio siglo—, fundar una modernidad postergada en Colombia (tesis de Rubén Jaramillo), en filosofía, de la mano de Rafael Carrillo y de Danilo Cruz Vélez alumnos, por momentos, de Heidegger en Friburgo y apasionados de las cosas mismas. Se privilegian, en un primer momento, temas de filosofía práctica y derecho pero, muy pronto, se establece la correlación ideas y valores, plasmada luego en: *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*. Se comienza con ello lo que se ha llamado el proceso de normalización en el que, sobre todo, la filosofía analítica y del lenguaje pero, también, el marxismo y la así llamada filosofía latinoamericana, de talante no chauvinista, las corrientes francesas, la postmodernidad y los estudios culturales, han encontrado su lugar en el diálogo de saberes, a partir del sentido de interpretación propuesto por Adorno y, de comprensión, desarrollado por la hermenéutica.

En ese amplio espacio del pensar abierto por la cosa en sí kantiana y por el mundo de la vida fenomenológico, hemos interpretado tres formas de dársenos las cosas mismas: como perceptibles en cuanto objetivamente verdaderas, como evaluables desde el punto de vista de la sensibilidad moral y, finalmente, como lo absolutamente gratuito, fundador de relaciones originarias con la realidad natural y social. En este sentido radical de gratuidad he querido exponer estas tesis como agradecimiento a quienes me invitaron a este IV° Congreso de nuestra Sociedad y a quienes me acompañan.

Muchas gracias.

Referencias

- ADORNO, T. W. (1991). Lección inaugural como Docente en Frankfurt en 1931. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós. (pp. 71-102).
- HABERMAS, J. (2009). “Von den Weltbildern zur Lebenswelt”. *Philosophische Texte, Bd. 5, Kritik der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (pp. 203-270).
- HUSSERL, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco lecciones*. (Trad. A. Serrano de Haro). México/Barcelona: Ánthropos Editorial.
- HUSSERL, E. (1934-1937). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass*. Husserliana, Vol. XXIX. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.
- JANKE, W. (1988). *Postontología*. (Trad. G. Hoyos Vásquez). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- KANT, I. (1994). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Trad. M. García Morente). Madrid, Espasa-Calpe.
- RICŒUR, P. (2004). Kant et Husserl. *À L'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- STRAWSON, P. F. (1974). *Freedom and Resentment and other Essays*. London: Methuen.