

FILOSOFÍA EN CRISIS

Filosofía en crisis: la concepción de los DDHH de Guillermo Hoyos Vásquez y su praxis
crítica en el contexto del estatuto de seguridad nacional (1978-1982)

Herwin Andrés Corzo Laverde

Trabajo de grado para optar por el título de filósofo

Directora

Alicia Natali Chamorro Muñoz

Doctora en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

2022

Dedicatoria

Dedicado a las muchas vidas se han entregado para llegar hasta acá. Nos corresponde seguir en esta lucha por ellas y ellos.

Dedicado, también, a quienes detrás de los barrotes purgan el pecado de su justa rebeldía.

Agradecimientos

Avanzo y me encuentro con muchas más personas a las cuales agradecer. La paciencia y el amor con que he sido recompensado no puede ser resumida, pero tampoco puedo dejar de hacerla explícita.

Por sus nombres: Lucely, Moisés, Liliana, Laura, Valentina, Julián, Henry, Jose, Melissa, Ennio, Franco, Daniel, Martha, Angélica, Luis, Olandy, Dionisio, Berenice, Olga. Tengo la inmensa felicidad de poder seguir adelante con la lista. A todos mi amor, dedicación y vida.

A la profesora Alicia Natali Chamorro, por su disposición, paciencia y dedicación.

Tabla de contenido

Introducción.....8

1. El encuentro de dos historias: la situación de Derechos Humanos y la filosofía en Colombia.....12

1.1. Normalización y compromiso: de la lectura normalizadora de la filosofía a la filosofía como cambio social.....12

1.2. La “situación” de Derechos Humanos durante el Estatuto de Seguridad Nacional.....24

1.2.1. La democracia contra sí misma: doctrina y seguridad nacional.....31

1.2.2. Legalidad e ilegalidad al servicio de una nueva idea de democracia.....35

1.2.3. La guerra de las ideas: persecución a la pura conciencia.....38

1.2.4. Derecho penal y excepción: proceso y delitos... ..41

1.2.5. La tortura como medio de indagación.....44

1.2.6. Conclusiones preliminares.....49

2. ¿Ideología o lucha? Ambigüedad y Derechos Humanos.....50

2.1. Los intereses de la vida y las ciencias.....51

2.2. Positivización, crítica científicista y teoría crítica.....59

2.3. Ideología en sentido positivo y negativo.....67

FILOSOFÍA EN CRISIS

3. Filosofía y Derechos Humanos.....	76
3.1. Fundamentación de los derechos.....	77
3.2. Los Derechos como lucha... ..	85
Conclusión.....	96
Bibliografía.....	101

Resumen

Título: Filosofía en crisis: la concepción de los DDHH de Guillermo Hoyos Vásquez y su praxis crítica en el contexto del estatuto de seguridad nacional (1978-1982).

Autor: Herwin Andrés Corzo Laverde.

Palabras clave: Derechos Humanos, teoría crítica, filosofía política, normalización filosófica, filosofía colombiana.

Descripción:

En la segunda mitad del siglo XX en Colombia surgió una concepción de los Derechos Humanos crítica del contexto sociopolítico; en ella, la lucha política era elemento central. Fue Guillermo Hoyos Vásquez quien desplegó su formación filosófica para ejercer la crítica de la situación de Derechos Humanos en el contexto del Estatuto de Seguridad Nacional (1978-1982). Esta investigación tiene por objetivo analizar esta concepción a partir de la reconstrucción de la situación de la filosofía colombiana en la época, la situación de Derechos Humanos y la concepción crítica del autor frente a la positivización de la ciencia y la sociedad, la ideología y la ambivalencia de los Derechos Humanos.

Abstract

Title: Philosophy in crisis: Guillermo Hoyos Vásquez's conception of human rights and his critical praxis in the context of the national security statute (1978-1982).

Author: Herwin Andrés Corzo Laverde.

Keywords: Human Rights, critic theory, political philosophy, philosophical normalization, colombian philosophy.

Description:

In the second half of the 20th century in Colombia, arose a critical conception of Human Rights from the sociopolitical context; in it -the conception- the political struggle was a central element. It was Guillermo Hoyos Vásquez who deployed his philosophical training to exercise criticism of the Human Rights situation in the context of the National Security Statute (1978-1982). This research aims to analyze this conception from the reconstruction of the situation of colombian philosophy at the time, the situation of Human Rights and the critical conception of the author against the positivization of science and society, ideology and ambivalence of Human Rights.

Introducción

El seis de diciembre de 1978 Julio César Turbay Ayala, presidente de Colombia para la fecha, promulgó el Estatuto de Seguridad Nacional. En su vigencia, se legalizaron procedimientos penales sumarios, ejecuciones extrajudiciales, detenciones arbitrarias, asesinatos selectivos y torturas de personas construidas simbólicamente como “izquierdistas” y “auxiliadores de las guerrillas” (Hoyos Echeverry, 2016). Pese a la renuencia del gobierno de Turbay a aceptar la práctica sistemática de violaciones de los Derechos humanos en la época, las investigaciones en medio de procesos judiciales nacionales e internacionales y la investigación social posterior al Estatuto no hicieron más que confirmar lo que Amnistía Internacional denunció después de su visita *in situ* a Colombia en 1980: en Colombia, la tortura, la ausencia de garantías procesales de juzgamiento, la desaparición forzada y los asesinatos políticos eran realizados por agentes estatales o para estatales, se trataba de una práctica regular, legalizada y bien vista por parte del establecimiento político (Jiménez Jiménez, 2009). Parece previsible, en consecuencia, que desde los más dispares dominios de la reflexión se problematice esta época histórica.

Pues bien, en la segunda mitad del siglo XX, el campo filosófico colombiano discutió profusamente sobre la relación entre filosofía y crisis. En el intermedio de estas discusiones tuvo lugar la expedición del Estatuto, junto con sus violaciones a los DDHH y sus implicaciones sobre temas tradicionales de la filosofía política y el derecho, como el Estado de Derecho y la Democracia. En pleno apogeo de la violencia estatal, la censura y la persecución a la denuncia de violaciones de Derechos Humanos el filósofo colombiano Guillermo Hoyos Vásquez expuso, a través de artículos publicados en revistas académicas,

una *concepción de los Derechos Humanos* dirigida a abortar crítica y filosóficamente la coyuntura sociopolítica; en esta concepción, el sentido proyectivo de la idea de tales derechos estaba marcado por la confrontación política emancipatoria, contrapuesta a sentidos justificadores del estado de cosas vigentes.

La concepción de los Derechos Humanos del filósofo colombiano, hasta el momento omitida en todas sus biografías -e incluso autobiografías- intelectuales (Hoyos-Vásquez, 1999; Mejía Quintana, 2009; Mejía, 2013), puede proveernos de, al menos, dos reflexiones pendientes: primero, respecto al papel de la *filosofía crítica* en las realidades políticas y sociales, tomado el vocablo “crítica” como “filosofía crítica de la sociedad” y como “filosofía enfrentada a la crisis”; y segundo, respecto al papel que en la mencionada filosofía crítica tendría la concepción de los Derechos Humanos que propuso Hoyos Vásquez, en particular en contextos de confrontación política.

Para la filosofía, su época, sus contingencias y la forma en la que sus problemas conviven con el pensamiento efectivo y lo problematizan son las únicas alternativas para hacer de su praxis un valor social. Por esto, se reclama con razón el ejercicio filosófico en circunstancias políticas y sociales adversas, por esencia difícilmente aprehensibles por esquemas y conceptos elaborados para otros fines.

La vigencia del Estatuto de Seguridad Nacional fue una de estas coyunturas que exigieron el pensamiento filosófico. En este contexto, Guillermo Hoyos Vásquez expuso una concepción de los Derechos Humanos que era motivada por su realidad, la tematizaba y la criticaba. Hacer un recorrido por este itinerario filosófico es por sí mismo valioso, si se tiene en cuenta que se encuentra en el completo olvido; pero no debe reducirse su interés a la

FILOSOFÍA EN CRISIS

curiosidad que inspira un mausoleo abandonado y vistoso; por el contrario, la respuesta que anuncia frente a la pregunta sobre la función de la filosofía en la sociedad, como las implicaciones propiamente filosóficas de una idea confrontacional, en tanto marcada existencialmente por la inminencia de la lucha política, de los DDHH, son razones más que suficientes para justificar la inmersión en una investigación de este tipo. En su aspecto crítico, la filosofía no debe evitar el ejercicio de poner en cuestión los presupuestos sociales y políticos actuales, ni debe evadir la posibilidad de responder a la crisis filosóficamente. El trabajo de Guillermo Hoyos Vásquez en medio del Estatuto de Seguridad puede dar cuenta de estos dos sentidos de la crítica; en este sentido, su investigación nos puede proveer de un antecedente sobre la posibilidad que tiene la filosofía de responder a problemas radicalmente actuales y hacerlo mediante la puesta en cuestión de los conceptos y sus sentidos.

Seguir el camino delineado hasta aquí implica vincular la producción filosófica de Guillermo Hoyos con el contexto, de donde resulta necesario establecer sus líneas generales y, lo más importante, vislumbrar cómo la situación exigía el pensamiento como crítica. Hasta el momento no se ha realizado ninguna investigación sobre el pensamiento filosófico colombiano en el contexto del Estatuto de Seguridad Nacional; ello es preciso, no solo para establecer una veta nueva dentro del estudio de la historia de la filosofía colombiana, sino, además, para hacer patente la necesidad de que la filosofía critique su mundo y responda a sus crisis.

Este texto se propone, entonces, entrelazar el momento histórico con la reflexión filosófica. Esta relación, sin embargo, no se presenta inmediatamente. Por ello, nos centraremos, inicialmente, en dos temporalidades que, eventualmente, convergen en la figura

FILOSOFÍA EN CRISIS

y pensamiento de Guillermo Hoyos Vásquez, a saber: el surgimiento de la filosofía como práctica profesionalizada y la “situación” de Derechos Humanos en el contexto del Estatuto de Seguridad. Se verá que, ante una filosofía institucionalizada y una situación sociopolíticamente relevante, el pensamiento filosófico era necesario, es decir, la justificación de la filosofía se encontraba, justamente, en su compromiso crítico con la situación, más allá de su estabilidad disciplinar e institucional.

Una vez sentado lo anterior, abordaremos el pensamiento de Guillermo Hoyos Vásquez en la época. Lo haremos, primero, desde su vinculación con la fundamentación del conocimiento, la epistemología y la teoría crítica de la sociedad. Con esto, se mostrará que el compromiso del filósofo con la transformación política de la época era consecuencia de su noción del conocimiento como originado en la cotidianidad y su crítica al positivismo como anulación de la reflexión sobre los fines, ideológicamente instrumental para la reproducción del capitalismo industrial y de masas. El problema de la ideología surge en este punto como bisagra entre la crítica y la proyección; en efecto, la ideología, para Hoyos, era tanto aglutinadora y, por tanto, condición de posibilidad de la vida en común, como mistificadora y, en consecuencia, condición de posibilidad del poder como dominación.

Por último, vincularemos las reflexiones anteriores con una concepción que el autor desarrolla, respecto a los Derechos Humanos, en la que incorpora su crítica a la sociedad capitalista y la ciencia positivista, su noción de la ideología como creadora y veladora, y el discurso de los Derechos Humanos. En este lugar se verá cómo la fundamentación filosófica fue utilizada por el filósofo de modo que diera cuenta de su realidad, la crisis de la sociedad de su época y el cuestionamiento a los poderes de facto. Los Derechos Humanos como lucha

son el producto de esta interacción de fundamentaciones. La conclusión, sin embargo, va más allá, pues nos habla del papel de la filosofía en la sociedad y, en particular, del filosofar sobre la factualidad.

1. El encuentro de dos historias: la situación de Derechos Humanos y la filosofía en Colombia

Este capítulo desarrolla dos historias muy disímiles: una, relacionada con el surgimiento y conceptualización dominante de la filosofía como campo disciplinar; la otra, íntimamente ligada con el contexto sociopolítico colombiano leído en clave filosófica. Hay, desde luego, una variedad de razones que justificarían su división en apartes diferentes del trabajo. Sin embargo, existe una razón de peso para hacer lo contrario, es decir, para presentarlas conjuntamente como parte de un argumento. El motivo de este texto es, precisamente, una intersección entre la disciplina filosófica canónica colombiana y la historia sociopolítica: la concepción crítica de la sociedad y los Derechos Humanos que realizó, desde la filosofía, una persona considerada referente de la segunda generación de la normalización. El modo en que dos desarrollos temporales coinciden en un punto no debe dejarse de lado. Por eso, elegimos la presentación conjunta: primero, la historia de la consolidación de una disciplina eventualmente llamada a ejercer la crítica sobre su contexto; y, después, la narración de las implicaciones filosóficas de un contexto. En lo que sigue, entonces, se seguirá este plan de tiempos asincrónicos, pero temáticamente coincidentes.

1.1. Normalización y compromiso: de la lectura normalizadora de la filosofía a la filosofía como cambio social

El estudio de la filosofía en Colombia con frecuencia inicia con el recorrido de la bibliografía académica del siglo XX y, en particular, de su segunda mitad. Las referencias a la filosofía en el periodo colonial y republicano temprano son en general pocas y los estudios en este sentido no dan cuenta de una producción ingente ni de una viva curiosidad de los profesionales en filosofía por hurgar los antecedentes de los primeros pregrados en filosofía de Colombia antes del siglo XX (López, 2021). Este es un problema que atañe a la concepción profesional de los círculos filosóficos nacionales, más que a un predestinado subdesarrollo de la “alta cultura” en nuestro medio. Tal concepción clasifica y estudia lo que es “pensamiento” y, sobre todo, “pensamiento valioso”, es decir, el digno de recordarse, reproducirse y tener un sitio en la historia de la filosofía.

El relato canónico de la filosofía colombiana, al menos hasta su contemporáneo cuestionamiento, ubicó el origen de la filosofía en las décadas del siglo XX en que una generación de intelectuales interesados por la filosofía inauguró a Colombia en el largo tramo que es el pensamiento de occidente¹. Aun así, la existencia de los pensamientos clasificables como filosóficos o protofilosóficos de las etapas coloniales fue reconocida. Sucede, sin embargo, que se les rememora como ejemplo de negación de la práctica filosófica: aquello que se pensó no fue, en realidad, original, por lo que la filosofía no tiene allí su asidero. La función de la filosofía escolástica aquí fue, según este relato, reproducir ciclos dogmáticos, adormilar la curiosidad y la originalidad y, por tanto, obstruir el empuje del pensamiento occidental que se abría paso en otras latitudes más generosas para el pensar.

¹ Dos ejemplos del relato canónico de la historia de la filosofía se pueden encontrar, con una década de diferencia, en Jaramillo Uribe y Sierra Mejía: (Jaramillo Uribe, 1954) y (Sierra Mejía, 1967).

El siglo XIX y su pensamiento no se *zafó* de similares valoraciones. La convulsa estabilidad republicana de la germinal nación colombiana instaló un desventajoso telón de fondo para el desarrollo de la “alta cultura” y las “minorías pensantes” que constituyeron en el XX, aparentemente, al pensamiento filosófico de una vez y para siempre en una nación de “mayorías malpensantes”² (Jaramillo Uribe, 1954). En este contexto, los pensamientos liberales, franceses y norteamericanos, empezaron a ser profesados por miembros privilegiados de las élites, terratenientes que disponían de la capacidad de hacer viajes interoceánicos o importar literatura extranjera.

El campo de estudio de las historias de la filosofía colombiana, reducido en muchos sentidos a su campo disciplinar, no debe obliterar que la diseminación de las doctrinas liberales se expresó en muchos ámbitos: en la literatura, Eugenio Díaz Castro, en *Manuela* (1967), retrata el conflicto entre las ideas liberales radicales, cercanas al socialismo utópico y precursoras del anarquismo colombiano (Paredes Goicoechea, 2017), y las creencias populares; también, *El rejo de enlazar* (1972) relata los acontecimientos de la guerra civil de 1854, desatada por el General José María Melo, entre los que circunda el despojo de las posesiones de indígenas, hecho posible por la atomización de la propiedad colectiva de los resguardos promulgada en coherencia con las creencias liberales de propiedad individual y libre circulación del capital, contra las leyes españolas proteccionistas. En el derecho, Alfonso López Michelsen (1968) argumentó que la introducción en Colombia de la idea del Estado de derecho Liberal, el individualismo y el capitalismo, fue menos el germen de la

² Jaramillo Uribe, en su texto de 1954, ubica el inicio de la tradición filosófica colombiana digna de recordarse en la existencia de algunas “minorías pensantes”. De ahí que, para él, en la época, las mayorías eran “malpensantes”.

FILOSOFÍA EN CRISIS

república y más uno de los factores que contribuyó a su relativo fracaso. Esta posición, aunque discutible por su facilidad en la asignación de causalidades lineales, da cuenta de la importación en el siglo XIX del pensamiento occidental en sus formas más usuales. Estas fueron, para el caso, el capitalismo en su teoría moral -el utilitarismo- y su teoría política – el liberalismo en sus vertientes francesa, americana o radical- (Jaramillo Uribe, 1954).

Las valoraciones que Jaime Jaramillo Uribe hace de la filosofía del siglo XIX en Colombia pueden entenderse en el anterior contexto. Para él, el pensamiento filosófico de la época careció de rigurosidad y originalidad, pues se limitó a reproducir las filosofías occidentales de moda. Es así como cree encontrar en la *Filosofía Moral* de Ezequiel Rojas una transliteración del utilitarismo y sensualismo epistemológico benthamiano, ausente de crítica y, por tanto, dogmático. En igual sentido reconoce a la obra de José María Samper como dotada de cierta progresividad, en tanto el jurista abrazó la creencia utilitaria en la aritmética moral y la liberal en el progreso de la civilización, para desencantarse posteriormente y terminar como spenceriano. A diferencia de estos dos, Jaramillo Uribe cree encontrar en Miguel Antonio Caro un verdadero antecedente de pensamiento riguroso. En sus palabras “*todo en él tenía coherencia y era organismo*” (Jaramillo Uribe, 1954: 67). Justamente, Caro criticaría, en *Sobre el utilitarismo*, a las doctrinas liberales que en su época estaban en auge. Sin embargo, no logró convertirse en un filósofo en sentido estricto, pues su pensamiento gravitó alrededor de temas diversos. Según Jaramillo Uribe, esto se debió a un déficit de la época que se expresaría en el momento de atraso cultural: las grandes mentes debían enfrentarse a los grandes problemas, los cuales eran diversos. Faltaba, entonces, una saludable “división intelectual del trabajo” (p. 74) que permitiera la dedicación completa al

FILOSOFÍA EN CRISIS

ejercicio del pensar filosófico y que, en especial, apartara a la filosofía de la acción política partidista porque: “la acción política parece incompatible con el espíritu de sistema y con la lógica de las disciplinas teóricas” (p. 69).

El inicio del siglo XX, de nuevo, se presenta como incompatible con el desarrollo de la “alta cultura” filosófica. Jaime Jaramillo, en su texto sobre la *Tradicción y problemas filosóficos en Colombia*, valoró al inicio del siglo XX como una época que tomó como herencia una cierta preocupación filosófica, la cual, si bien fue deformada por los dogmatismos utilitarios, señaló los desarrollos que el pensamiento occidental exigía. Los primeros treinta años del siglo XX estuvieron marcados, según el autor, por el progreso material y por la presión de las preocupaciones de la técnica. Entramos, así, en una “época afilosófica” (p. 79), negada a los altos problemas del pensamiento y, en consecuencia, desprovista de pensamiento filosófico, con escasas excepciones. Sería la generación de los primeros normalizadores la que inauguraría el proceso de introducción de los problemas filosóficos y el encauzamiento en el afluyente del pensamiento occidental.

Rafael Carrillo, Luis Eduardo Nieto Arteta, Danilo Cruz Vélez, Cayetano Betancur, Rafael Gutiérrez Girardot, Abel Naranjo Villegas son los nombres de quienes se ubicaron decididamente en la tradición filosófica occidental y promovieron espacios institucionales de divulgación académica y cultural de la filosofía (López, 2012). En 1941 empezó a funcionar la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, la primera dedicada al estudio laico del canon filosófico occidental (Esponda, 2011). Su primer decano, Rafael Carrillo, figura como uno de los representantes más destacados de los “primeros normalizadores”. En 1946 se creó *Ideas y Valores*, la revista a través de la cual, con ciertas interrupciones, la

FILOSOFÍA EN CRISIS

filosofía en Colombia dispuso de un órgano académico de difusión. El ambiente filosófico se abrió a las novedades de la fenomenología, al estudio -muchas veces dogmático- de Heidegger y, en cierta medida, al marxismo filosófico (Hoyos Vásquez, 1999). Sería frente a estas fuentes filosóficas que la tradición anterior palidecería. La irrupción de nuevos problemas, consecuencia de los planteados en el pensamiento occidental moderno -entendido entonces como el propio de la humanidad en general-, ubicó a las filosofías anteriores a la segunda mitad del siglo XX en una posición de inferioridad. Fue, entonces, la época en que surgió en una “minoría pensante” la tan anhelada “erudición libresca y un poco [SIC] pedante” (Jaramillo Uribe, 1954: 59).

En *Por qué no hubo metafísica moderna en Colombia*, Danilo Cruz Vélez (2016) traza las líneas generales de esta percepción de los antecedentes filosóficos en el país. La metafísica, aquí, representa a la irrupción de la modernidad y su pensamiento filosófico en los esquemas premodernos y escolásticos de la filosofía. Ni Descartes, ni Kant ni Hegel aterrizaron en nuestras tierras en su debido momento, en buena medida por la miseria cultural y atraso intelectual del imperio español, presa según esto de las ataduras de la teología y, por tanto, reacio a las novedades de la metafísica moderna: la fundamentalidad del yo y el descentramiento teológico. Todo este trazado se le impondría rehacer a los filósofos que por entonces se planteaban “normalizar a la filosofía”: recorrer los caminos, extraños para las culturas hispanoamericanas, de la metafísica moderna para así llegar a las contemporáneas fenomenología y hermenéutica heideggeriana.

La “normalización”, sin embargo, no adquirió centralidad como concepto hasta los años 80 (Betancur Gómez, 2022); es decir, con la generación posterior a los “primeros

normalizadores”. El término, como se ha repetido hasta el cansancio, refiere a la incorporación de la filosofía como una “función ordinaria de la cultura” (Romero, 1944, p. 150, como se citó en López, 2012). En este sentido, incluye dos exigencias: la profesionalización de la labor filosófica, la cual fue iniciada con el lanzamiento del pregrado en filosofía de la Universidad Nacional y la aparición de *Ideas y Valores*, y el reconocimiento social de la filosofía como actividad valiosa. Esta última exigencia, sin embargo, permanece ausente hasta la fecha, aunque la primera ha sido sucesivamente abordada y cumplida (Betancur Gómez, 2022). Más allá de eso, importa resaltar que, si la generación de los despuntes de la segunda mitad del siglo XX inició a esta nación de “mayorías malpensantes” en el curso del pensamiento occidental, la generación de los años 80 se dedicó³, en buena medida, a conceptualizar el tránsito de las “épocas afilosóficas” a las épocas de las “minorías pensantes”, y para ello el concepto de “normalización” fue fundamental.

Según Carlos A. López, la generación de los primeros normalizadores se planteó un proyecto que incluía un objetivo cultural y un objetivo de profesionalización (2021). El primero se habría enmarcado en la generación de condiciones materiales de posibilidad para que la tradición del pensamiento occidental fuera accesible. El segundo, quedaría aparejado a la intención de asimilar las propias condiciones lo máximo posible a las condiciones occidentales. Para el autor, la última de estas exigencias permaneció como parte del esfuerzo de sucesivas generaciones de filósofos y filósofas; sin embargo, la primera se difuminó progresivamente hasta desaparecer. De aquí que López considere que el proceso de

³ Este momento fue, también, el del apogeo de la filosofía analítica, según testimonia Rubén Sierra Mejía (Sierra Mejía, 1967).

“normalización” en la filosofía es idéntico al que otras ciencias sociales llamaron, para la misma época, “profesionalización”. Aquí entra en juego la historia política de Colombia. Las primeras tres décadas del siglo XX coincidieron con la República Liberal, en la que se hicieron esfuerzos por la profesionalización de la educación y la enseñanza laica. En este contexto se generó, primero, una doctrina “direccionista” de la cultura, que la dividía en “alta y baja cultura”, y promovía el acceso de la primera de ellas para las clases populares; y, segundo, una doctrina “folklorista” que giró su atención hacia los modos de proceder de estas clases populares, y se compaginó con la introducción de los métodos y técnicas de las modernas ciencias sociales, como las encuestas. Aunque la filosofía normalizadora en Colombia no participó de la política cultural “folklorista”, sí lo hizo de la “direccionista”, pues en ella basó su ruptura con la tradición filosófica previa (López, 2021).

El concepto de “normalización” ha sido recientemente criticado por la obliteración que ejerce sobre pensamientos que pueden considerarse filosóficos, desde una perspectiva extraescolar y no profesional (López, 2012; López, 2021; Betancur Gómez, 2022). Lo cierto es que, como categoría utilizada para mediar una realidad específica, la del nacimiento de la moderna filosofía en Colombia, “normalización” parece implantar sobre el pasado del pensamiento un aura de profesionalización, canonismo, reconocimiento social -exigido- y hasta bilingüismo⁴, retocado con la exigencia técnica de “rigurosidad”. En esa medida, podría decirse que la crítica sobre el concepto de “normalización” tiene un sentido profundo, como se reconoce brevemente Pachón (2019). Sin embargo, más allá de la razonabilidad de la

⁴ Esta es una exigencia que hace, por ejemplo, Lisímaco Parra en tiempos no muy lejanos, para la constitución de una auténtica “comunidad filosófica” (Parra, 1997).

FILOSOFÍA EN CRISIS

crítica, y de la noción misma de filosofía normalizada, es preciso comprender el uso de esta categoría en su tiempo. Tomada así, la “normalización” es un concepto que define o intenta definir a la filosofía misma. Las implicaciones de esto deberían extenderse al máximo, en lo que concierne en nuestra “actual” apreciación de la filosofía en general y en nuestra valoración de las filosofías que nos precedieron, junto con los pensamientos que tradicionalmente hemos relegado a la posición de “diletantes letrados”.

La discusión inacabada sobre la definición de filosofía o del quehacer filosófico se concreta, aquí, con la exclusión de pasados, campos y estrategias de expresión del pensamiento que se consideran entonces como no filosóficos: el pensamiento anterior a los normalizadores es, por definición, no filosófico y, cuando más, solo aproximativamente filosófico; el uso de técnicas comunicativas como la radio, el periodismo y la praxis política, también (Betancur Gómez, 2022); ni se diga de los muchos pensamientos indígenas, negros y campesinos. Entonces, la filosofía, vista desde el cristal de la “normalización” se concibe como escolar, por lo que la narrativa de la profesionalización, el bilingüismo, el canonismo y la construcción de una “comunidad filosófica” (Parra, 1997) alrededor de estos postulados es, en realidad, expresión de la conceptualización del sentido común filosófico de la época y, en consecuencia, ha de verse al concepto de “normalización” como una suerte de “testimonio involuntario” (Bloch, 2001) de la extensión de la filosofía para los filósofos escolares que formularon, adoptaron y transmitieron el “relato normalizador”.

En este sentido, la deslocalización, que López (2021) cita como característica de la filosofía del siglo XX, es reflejo de la adopción “normalizadora” del credo del universalismo de los problemas filosóficos tradicionales de occidente. En este punto, no parece haber un

FILOSOFÍA EN CRISIS

debate real. Pese a las diversas valoraciones de esta tradición de “unos cuantos y centrales problemas” (Jaramillo Uribe, 1954) en la historia del pensamiento, que es la de occidente -al menos para la filosofía escolar de quienes motearon a sus antecesores como “normalizadores”-, existe consenso en que esa unidad problemática existe. Deslocalizar la filosofía, entonces, era un movimiento necesario. Si la filosofía expresaba unos cuantos temas de la humanidad en general, había que volverse parte de esta generalidad, hablar desde su centro, para entonces sí filosofar. Se comprende, en consecuencia, la laceración producida en las mentes de los filósofos escolares ante sintagmas como “filosofía latinoamericana” (Sierra Mejía, 1988). Provincialismos, al fin y al cabo, que por ser tales eran radicalmente no-filosofía; es decir, exteriores y hasta contrarios a los problemas de la humanidad en general, que eran los planteados por una vez y para siempre por occidente.

Como los concejos de Jaime Jaramillo Uribe (1954) no hay mejores: habremos de hablar varias lenguas, para ir al texto en sí; habremos de conocer la tradición filosófica de occidente a fondo; habremos de crear en el ámbito que sus problemas nos otorgan; habremos de hacerlo con originalidad, pero para eso tendremos que estudiar, en estricto orden, a los antiguos, a los modernos y a los contemporáneos; y no habremos de olvidar que para hacer todo esto, no solo debemos hablar idiomas oficiales de la filosofía, sino que debemos comprender las vernáculos redes de significación que griegos y latinos nos dejaron. En fin, todo un manual de urbanidad de-formado por la proyectiva formación filosófica.

En la misma época en que el relato de la “normalización” adquiría su mayor fuerza, círculos filosóficos latinoamericanistas se consolidaban en todo el continente. En Colombia, este proceso se vivió, como en muchos otros países de la región, con la inicial aparición de

la teología de la liberación, movimientos sociales como las Comunidades Eclesiales de Base y la educación popular freireana (Forero-Medina, Montero Torres, et al., 2019). La pregunta por la existencia de una filosofía propia escocía, razonablemente, a las mentes que pugnaban por acceder a un intersticio dentro de la “humanidad en general”, que fue el pensamiento de occidente. El grupo de Bogotá, que gravitó alrededor de la Universidad Santo Tomás, y cuyo pensamiento fue difundido por los *Cuadernos de filosofía Latinoamericana*, de la misma institución, desarrolló el problema de la posibilidad de una filosofía auténtica, independiente de la filosofía occidental (López, 2012). La filosofía normalizada entró en conflicto previsible con estas tentativas de filosofía latinoamericana.

Guillermo Hoyos-Vásquez, de cuyo pensamiento se ocupa esta investigación, gravitó entre los dos escenarios de este conflicto, aun cuando perteneció a la llamada “segunda generación” de normalizadores. Si bien hizo parte de los esfuerzos filosóficos laicos en la Universidad Nacional por desarrollar una filosofía profesional más conectada con la tradición filosófica de occidente, su previa orientación religiosa como jesuita le valió una estrecha cercanía con los conflictos de la doctrina social de la iglesia, y con los problemas de la metafísica moderna y la teología (Mejía Quintana, 2009).

Hoyos Vásquez recibió una educación religiosa en un colegio de la Compañía de Jesús. Esto, como menciona Óscar Mejía Quintana, le permitió entrar en contacto con la tradición filosófica estudiada por los Jesuitas como preámbulo de la teología (Mejía Quintana, 2009). Posteriormente viajaría a Colonia a doctorarse en filosofía. Allí tuvo como maestros a algunos de los participantes en el Concilio Vaticano II, a partir del cual iniciaría la doctrina social de la iglesia, reformulada en tierras americanas como teología y como

FILOSOFÍA EN CRISIS

movimiento social. El pensamiento de la época se vio cruzado por una participación directa en los cambios sociales. Mayo del 68 y el propio progresismo al que la iglesia católica abrió tímidamente sus puertas instauró un aura de compromiso entre la reflexión y la praxis que Guillermo Hoyos asumió y ejerció.

Inmediatamente regresa a Colombia, toma el puesto de profesor en la facultad de filosofía de la Universidad Nacional, por entonces en proceso de apertura a nuevas corrientes filosóficas. Las filosofías de Kant, Husserl y la teoría crítica de la sociedad fueron sus centros de atención en la cátedra y en sus escritos, que nunca se desataron de las exigencias de la época (Hoyos Vásquez, 1999). En este contexto, participa de la fundación del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), creado por la Compañía de Jesús y perseguido en muchos momentos de su existencia por sucesivos gobiernos constitucionales.

En 1978 abandona la Compañía de Jesús y el sacerdocio (Mejía Quintana, 2009). En este mismo año es expedido el Estatuto de Seguridad. Es recordada su censura del mencionado Estatuto y del gobierno de Turbay Ayala, aunque no se ha vinculado esta “censura acérrima” (Mejía Quintana, 2013) con su trabajo filosófico.

Con la realización de la Asamblea Nacional Constituyente de 1990 y la constitución de 1991, Hoyos Vásquez avizoró un cambio en el ejercicio del poder en Colombia. Su pensamiento por esas épocas se conectó con el neocontractualismo de John Rawls, respecto al cual tendería puentes de diálogo con su lectura de Habermas (Montoya Londoño, 2013).

El profesor Guillermo Hoyos Vásquez se vincularía finamente con la Universidad Javeriana, y se convirtió en el director del Instituto Pensar, después de que llegara a su edad

de pensión en la Universidad Nacional, y se le ofreciera con intenciones meramente protocolarias, según Óscar Mejía Quintana (2009), una plaza como profesor cátedra. Su etapa como director del Instituto Pensar, además, nos informa sobre su compromiso de poner el conocimiento social en acción. Desde esta institución, de hecho, se ha divulgado la primera crítica sistemática al ideal de la normalización, hecha por Carlos Arturo López (2012).

La relación inescindible entre teoría y praxis fue un tema constante de la obra de Guillermo Hoyos. Desde las primeras traducciones que realizó para *Ideas y valores* de textos como *Conocimiento e interés* (1973), de Jürgen Habermas, o *Ciencia e ideología* (1973), de Paul Ricoeur, el rol legitimador del ejercicio teórico desinteresado de su tiempo, pero también el valor no necesariamente inmediato y pragmático del mismo, permaneció en su trabajo filosófico y su praxis política. En ese sentido, pensó críticamente su realidad y entendió esto como una exigencia de rigurosidad filosófica y compromiso con el cambio social. En el contexto del Estatuto de Seguridad, esto implicaba concretar los postulados filosóficos en una realidad rodeada de violencias. Para entender cómo su pensamiento, en la crisis que fue esta situación, respondió a problemas propios sin renunciar a la filosofía, se impone, primero, delimitar los rasgos de esa “situación”, para intentar comprender cómo y por qué exigía el pensamiento filosófico.

1.2. La “situación” de Derechos Humanos durante el Estatuto de Seguridad Nacional

En filosofía se podrá discutir sobre la posibilidad misma de concebir una “situación”, cuando ella representa algo más que una simple instantánea individual y, por tanto, toma el carácter de fragmento social de acontecimientos. Aparentemente, la labor de la/el filósofa/o es andar “a tientas” o debidamente iluminado por el sendero de las abstracciones globales,

generalizables en virtud de conceptos omniabarcadores, de extraordinaria fuerza: la vida, la humanidad, la razón, el tiempo. A disciplinas conformadas con la materia del mundo, construidas metodológicamente alrededor de la creencia en el hecho, más que en su trasunto ideal, como la historia, la sociología o la ciencia política se deja, si seguimos esta concepción, el monopolio de la “situación”.

Sin embargo, el problema filosófico interpelante no prescinde de la materia que es la experiencia, mucho menos si esta es social, compartida y por ello generalizable. Así pues, el referido concepto de “situación”, cuyo sentido apunta directamente a una “realidad” en la cual nos vemos llevados a creer por una necesidad existencial, es tan digno de estudio para la filosofía como susceptible de análisis concreto, factual y verificable. Por eso, la enunciación de los siguientes recortes de la situación social y política de Colombia entre 1978 y 1982 no debe ser tomada, únicamente, como propia del campo de la historia; antes bien, es la necesidad de un pensar filosófico lo que se pretende expresar con la memoria de las torturas, los allanamientos y detenciones arbitrarias, los consejos verbales de guerra, los asesinatos selectivos y el paramilitarismo.

El Estatuto de Seguridad expedido en el gobierno de Julio César Turbay Ayala conjugó una década de estados de sitios permanentes, decretados uno tras otro, con los cuales la institucionalidad liberal-conservadora del Frente Nacional suspendió derechos constitucionales, establecidos en la Constitución de 1886, por demás poco profusa en materia de garantías. La base ideológica de la promulgación de los estados de sitio en Colombia se relacionó con una concepción de la sociedad y sus valores deseables, más que con la intención de reestablecer el orden público en abstracto o generar concordia social. Previo al

estudio del Estatuto de Seguridad Nacional es preciso, entonces, estudiar en qué consistía aquello de la “seguridad nacional” y por qué resultó ser la presión ideológica más eficiente para desatar la situación de Derechos Humanos que, al menos desde 1978 a 1982, hizo legales las torturas, desapariciones forzadas, asesinatos selectivos, allanamientos y juicios militares a civiles. En lo que sigue, se caracterizará a grandes rasgos el momento político y social de la expedición del Estatuto de Seguridad. Esta no es, sin embargo, una reconstrucción de sucesos; por el contrario, pretende funcionar como puente entre el pensamiento filosófico político y la ocurrencia de hechos sociales y políticos. En sentido estricto, se parte de una tesis que conviene poner de presente: la filosofía y el pensamiento no permanecen asépticos al mundo social ni al poder; en cambio, se modifican y responden, consciente o inconscientemente, a los factores “mundanos”. Por eso, el pensamiento filosófico ha de responder a la forma en que los conceptos y sus implicaciones éticas se forman y deforman en la historia.

En cada uno de los relatos de este apartado se encuentran piezas de una elaboración filosófica, si la entendemos como conceptualización ética y política. En particular, se sostendrá: I) se creó una “idea” de democracia “limitada” -que sería llamada “restringida” por Guillermo Hoyos Vásquez (1978)- en la que existía un elemento de la pluralidad social que debía ser extirpado; II) La nueva idea de democracia requirió un mecanismo de “negación refleja” por el cual se puso en suspenso y vació su significado; III) Todo ello derivó en un concepto de “enemigo”, distinguible del enemigo tradicional del derecho de la guerra y conceptualizaciones como el “enemigo objetivo” de Hannah Arendt: el enemigo fundamental. En conjunto, todas estas operaciones de sentido sobre el concepto de

democracia y el concepto de enemigo clamaban por el pensamiento, es decir, motivaban la reflexión filosófica crítica. Esta fue la labor que Guillermo Hoyos Vásquez tomó como propia, y de ahí la relevancia de caracterizar primero el contexto que exigía el pensamiento, antes que al pensamiento mismo.

La idea de seguridad nacional fue desarrollada, en nuestro continente, por sucesivas administraciones de los Estados Unidos de América (Vega Cantor, 2015). Estuvo vinculada íntimamente con el contexto de guerra fría, en el que el enfrentamiento por la hegemonía global llevó a los Estados Unidos a hacer de su composición social interna un problema de seguridad. La confrontación entre las potencias se libraba en el plano ideológico; así, la doctrina de seguridad nacional buscaba, más que resguardar al Estado de los ataques externos -concepción propia de las guerras entre naciones-, generar una comunidad de creencias, valores y normas consecuentes, o al menos no conflictivas, con las de la democracia liberal. Para esto hizo falta un movimiento discursivo respecto a las políticas de seguridad externa, a las que tradicionalmente se había confiado la labor de determinar la integridad nacional.

La defensa de la democracia liberal y, en general, de las democracias occidentales, de las cuales Estados Unidos se sentía representante plenipotenciario, adoptó un límite ideológico: los valores aceptables se limitaron a la aceptación de la propia democracia liberal, la seguridad, libertad la propiedad. Con esto, se llegó a un extremo de definición de lo político en términos de expulsión social en el que el conjunto significativo que juzgaba su propia valía por la multiplicidad de actores y pluralidad de creencias –“democracia” es el nombre de ese conjunto significativo-, consideró como cuestión existencial la extirpación de uno de los factores de esta pluralidad, es decir, asumió como necesaria para la vigencia de la

democracia liberal expulsar el pensamiento de izquierda en todos sus espectros. El concepto de lo político desarrollado por Carl Schmitt (2009) en el que el criterio característico es la dicotomía entre amigos y enemigos, junto con la posibilidad material de la guerra, y con ella, la muerte, fue curiosamente retomado por la democracia liberal, para gestionar la cuestión a la que estaba expuesta: se cree en la pluralidad, pero no en *esa* pluralidad; en consecuencia, para garantizar la vigencia de lo plural, es preciso extirpar del cuerpo social la desarmonía, y reducir la pluralidad, así, a sus justas proporciones.

No se debe escapar que, además de una variable propia de la ciencia política, tratamos con el fundamento ético político de las sociedades occidentales actuales. El valor democrático, por más que repetido hasta el cansancio, requiere ser definido, al menos dentro de sus usos aceptables (Brown, 2017). La idea de democracia se cualificó hasta excluir de su definición al pensamiento de izquierda en todos sus espectros por la confrontación ideológica que a nivel geopolítico se desarrollaba. Esto se demuestra con la existencia y aplicación de la doctrina de seguridad nacional (Hoyos Echeverry, 2016; López-Calle, 2020; Ramírez Bacca & Marín Arenas, 2015). Las implicaciones filosóficas de este hecho saltan a la vista: una ética de la exclusión cuyo resultado material fue el aniquilamiento y, además, una reconceptualización de lo que el vocablo “democracia” significaba. Esto último, sin embargo, requería suspender el uso tradicional del concepto de democracia y, en especial, negarlo para afirmar materialmente su valía.

El mecanismo de negación reflejó, en consecuencia, que “democracia” dejara de significar “pluralidad” o, mejor, que el pensamiento de izquierda fuera excluido del

significante⁵. Esto fue posible a través de una combinación entre paradoja y vaciamiento: paradoja, pues la regencia de la democracia liberal solo fue posible por medio de su negación práctica; vaciamiento, pues al concepto les fueron extraídos elementos centrales como el de pluralidad, libertad de consciencia y oposición, tal como se verá más adelante cuando se analicen algunas disposiciones del Estatuto de Seguridad Nacional. Este es, en estricto sentido, el mecanismo descrito por Carl Schmitt (1985) y recuperado por Giorgio Agamben (2019) respecto al orden jurídico: suspenderse, negarse a sí mismo con el objetivo de garantizar su futura existencia. El concepto de *estado de excepción*, en Schmitt, requería la puesta del Estado en *cuestión existencial* (Schmitt, 1985): el momento en que una acción se necesita para salvaguardar la integridad del orden. Este suceso, según el alemán, validaba la intervención soberana, entendida como despojada de límites, y facultada, por ello, a negar la existencia actual del orden con el fin de asegurar su existencia posterior. La fuerza del soberano se convierte en esos momentos en “alegal”, con lo cual la aparente “ilegalidad” de sus acciones deja de ser tal en virtud de que la voluntad del soberano es fuente de validez del orden jurídico. De manera similar, la idea de democracia inscrita en las políticas de seguridad nacional era antidemocrática, pero defendida como la única manera de salvar la verdadera democracia. *Cuestión existencial* es, entonces, un concepto de tránsito entre la negación refleja y su ejecución material de las acciones necesarias para conservar el orden.

⁵ La definición de “democracia” es una cuestión que excede por mucho los objetivos de este texto. No se renuncia, sin embargo, a partir de una preconcepción de lo que ella es y necesariamente implica. En este sentido, el significante “democracia” debe, en alguna medida, relacionarse con la agencia de poder en un ente político cualificado como pueblo y en la pluralidad de este. Véase, al respecto de definiciones intuitivas con sentido práctico de “democracia”: (Brown, 2017).

En el plano empírico, tanto la idea de democracia como su mecanismo de negación fueron implementados con una dirección estratégica: “acabar con el agua en vez de perseguir a los peces”; es decir, exterminar el pensamiento y acabar con ello la base social de legitimidad de los movimientos alzados en armas. Lo que emerge aquí es un nuevo concepto del enemigo. El derecho clásico de la guerra surgió en un contexto en el cual la confrontación se realizaba entre conjuntos discernibles de enemigos (Schmitt, 2009). El enfrentamiento se limitaba al respaldo de intereses determinados y, por ello, el enemigo dejaba de serlo una vez se viera despojado de su pertenencia institucional. Ahora bien, Hannah Arendt identificó que el movimiento totalitario en el poder tendía a definir al enemigo como objetivo, ya no se trata, entonces, de lo que él haga, sino de lo que él “es”. El concepto de enemigo, en consecuencia, se hace objetivo, pues de él no se puede escapar.

Se enfrentan dos conceptos de enemigo alejados entre sí: el enemigo formal de la guerra clásica de ejércitos y el enemigo objetivo dispuesto para la aniquilación. La doctrina de seguridad nacional y sus aplicaciones institucionales generaron un nuevo concepto de enemigo: el enemigo fundamental, aquel que importaba no por sus acciones, sino por su capacidad de sostener y difundir un pensamiento. Acabar con el agua del pez tenía este sentido: los enemigos armados eran unos, pero los verdaderos enemigos eran otros. Para ganar la guerra hacia falta, entonces, acabar con el ecosistema de pensamiento y legitimación, antes que enfrentar directamente a los alzados en armas. Hacer esto, implicaba una modelación de la sociedad deseable a través de la exclusión, la aniquilación y la difusión discursiva de un relato cómodo de la democracia y los Derechos Humanos.

1.2.1. La democracia contra sí misma: doctrina y seguridad nacional

Aunque no puede atribuirse a la doctrina de seguridad nacional la inauguración de las prácticas descritas como instrumento de los Estados contemporáneos, esta específica concepción de la democracia se convirtió en paradigmática de la conservación del orden social y legal vigente (Feierstein, 2016; Giraldo, 2012; Jiménez Jiménez, 2009). Las correas de transmisión⁶ -concepto de Hannah Arendt (1998: 84)- fueron operadas por los Estados Unidos, a través de sus políticas de cooperación militar, como la Escuela de las Américas, la cual influyó directamente en la formación de los militares involucrados en los golpes militares en toda centro y Sudamérica (Vega Cantor, 2015). Finalmente, los ejércitos y cuerpos de políticos profesionales en América Latina profesaron al unísono el cántico de la sociedad puesta en cuestión existencial –ejemplo de esto es la proclamación de la necesidad de pasar sobre el orden legal para mantener la concordia social-⁷. El ejercicio del poder llano, administrativo, vertical y armado era, entonces, el requisito necesario para la pública consideración de una sociedad ordenada y decente: el cambio de poder, incluso por la vía electoral democrática, implicaba irónicamente la desaparición de la democracia misma.

La confrontación armada estaba planteada explícitamente en los ámbitos de difusión del conflicto social. Existía conciencia, por tanto, de la presencia de actores armados en lucha por el poder (López-Calle, 2020). Por un lado, el contexto geopolítico de la guerra fría, en el que la idea de “guerra psicológica” adquirió dimensiones monstruosas. Por otro lado, la

⁶ En Hannah Arendt, el concepto de “correa de transmisión” responde a una dinámica específica: la que lleva la ideología del movimiento totalitario desde el líder hasta el grupo y, con ello, hacia los individuos. En este texto el concepto se usa de manera modesta: los mecanismos de difusión de la doctrina de seguridad nacional desde los Estados Unidos a su esfera geopolítica de influencia -cooperación militar, económica, intelectual-son, entonces, las correas de transmisión (Arendt, 1998).

⁷ Julio César Turbay siempre justificó la existencia del estatuto de seguridad nacional en el hecho de que Colombia estuvo mucho antes de él en estado de sitio permanente, y en la necesidad de “aclimatar la paz” (Ramírez Bacca & Marín Arenas, 2015). Este aclimatamiento era entendido por los militares como una carta blanca de acción, aun contra el orden jurídico (López-Calle, 2020).

existencia variopinta de la guerra de guerrillas alrededor de América Latina, con los que los ejércitos Latinoamericanos vieron redoblados sus vanos esfuerzos. En este plano se determinó al enemigo en acto, perfectamente coherente con las definiciones clásicas del enemigo en el derecho internacional de la guerra: un objetivo común, sea la conservación o la instauración del poder, sendas fuerzas enfrentadas, uniformadas, establecidas en territorios localizables. Guerra, entonces, abierta.

En este sentido, la doctrina de la seguridad nacional no habría tenido que extender su definición del enemigo más allá del referido a cualquier guerra civil. La historia no deja de proveer ejemplos en este sentido. Sin embargo, el surgimiento global de luchas políticas por la reivindicación e instauración de nuevas agencias de poder hizo que los poderes de turno, marcados por la condición de colonizadores, abordaran la dominación que ejercían como una cuestión de principio, la tomaran como un hecho imprescindible para la vigencia del imperio y, por tanto, extendieran sus prácticas de guerra al exterminio de las intenciones o coqueteos de liberación.

El caso originario, a partir del cual surge el concepto de enemigo que después haría carrera histórica en la doctrina de seguridad nacional, se encuentra en el ejército francés (Vega Cantor, 2015). Es allí donde habremos de buscar dirección de los métodos de guerra contra la población civil y la persecución por la simpatía -más que por el arrojo- en contra del régimen vigente. La *Sociología de la Revolución* de Fanon (1968), en donde se encuentran la infinidad de mecanismos por los cuales la nación argelina en proceso de liberación articuló la lucha armada con la difusión de pensamiento liberador, vio su contrapartida en los manuales de contrainsurgencia del ejército francés. La tortura como

medio de investigación, la persecución de la población civil, el establecimiento de sistemas de premio a la obediencia y el castigo al descreimiento, tienen su origen en aquellas luchas por la liberación del pueblo africano frente a su moderno colonizador. Si el concepto de enemigo previo se refería al alzado en armas que buscaba tomar el poder, el nuevo añadía complejidades insospechadas: búsqueda de la producción del del consenso y la armonía de creencias, pero a través del exterminio; reproducción de la democracia, por tanto, a través de la extirpación de la diferencia.

El proceso de revestimiento de la disidencia con el ropaje de la enemistad reconoció, en efecto, la existencia de escalas: no era igual el alzado en armas al informante, ni este último era idéntico al simple inconforme con las propias condiciones de vida. Pero lo hizo con un efecto diferente al predecible, pues las mencionadas diferencias de nivel, de simpatía por la acción directa y el proceso revolucionario, tuvieron consecuencias estratégicas: la desaparición, la tortura, el paramilitarismo y la guerra sucia operaron por igual contra los sospechosos de simpatía revolucionaria y los alzados en armas.

Los manuales de constrainsurgencia definían como objetivo legítimo, simplemente, a quien manifestara tendencia al pensamiento de izquierda (Giraldo, 2012). Esto, por demás, es consecuente con la defensa que la seguridad nacional proponía. El pensamiento no tiene idéntica fuerza material respecto al alzamiento en armas; sin embargo, su difusión y presencia es mucho más profunda. Acabar con una y otra expresión ofrecía una solución que liberara a las fuerzas democráticas a participar en el intercambio público de ideas, dentro de su propia zona de confort.

El agente del orden, en este contexto, ejercía sus actividades tradicionales. Sus facultades, por tanto, no se menguaron; al contrario, se extendieron. Si ciertas ideas fueron condenadas a la desaparición, y sus detentadores materiales fueron condenados a la muerte, en el plano de conservación del orden se reunieron las facultades de defensa en el marco del *ius bellum* con las facultades de control en el marco del poder de policía. Se trata de lo que se ha abordado bajo la temática de la militarización de las policías, y viceversa (Marín Rivas, 2017). El reto de exterminar el pensamiento hizo que el control de la convivencia adquiriese su máxima expresión, por lo que “poder de policía” se convirtió también en “poder de muerte” respecto al enemigo actual y fundamental.

En Colombia, este intercambio de facultades se hizo a través de una estrategia diferencial respecto a las dictaduras del Cono Sur. Las rancias oligarquías nacionales, el poder democrático de facto, cuya esencia era, como se dijo, la negación misma de la democracia -la infinita pluralidad de dos, que fue el Frente Nacional-, hicieron gala de una suerte de ingenuidad programada, según la cual el poder político otorgaba plena autonomía al poder militar, para conservar así su apariencia democrática al pedir, en resumen, que otro se manchara las manos a su nombre (Jiménez Jiménez, 2009). El poder civil prescindió, así, incluso del poder de policía. El control de la “convivencia” y la “guerra” ya no fueron asunto suyo. Se constituyó una democracia teatralizada: los tabloneros, bogotanos, ubicados en una manzana del territorio nacional, aquella que cubre a la Corte Suprema de Justicia, el Congreso de la República y el Palacio de Nariño; los actores, conocidos de viejo cuño, enfrentados a palabras en escaños y púlpitos; el público, selectamente escogido a sangre y fuego por fuerzas extrañas a la obra, aunque perfectamente conocidas por todos. Esta fue la

expresión y el uso de la Seguridad Nacional en Colombia, desde su inmersión en los años sesenta, hasta mucho después de derogado el Estatuto de Seguridad Nacional, cuando el pensamiento extraño a la democracia restringida (Hoyos Vásquez, 1978) ya no fue observado como una amenaza.

1.2.2. Legalidad e ilegalidad al servicio de una nueva idea de democracia

La “situación” de Derechos Humanos derivada del Estatuto de seguridad Nacional no fue originada de manera uniforme. El vaciamiento de la democracia y la nueva concepción del enemigo fueron procesos impulsados, en conjunto, por la articulación entre medios legales e ilegales. En esa medida, estudiaremos en este apartado estos medios que trabajaron en conjunto para consolidar una “situación de Derechos Humanos” con claras implicaciones filosóficas, como después se encargaría de confirmarlo Guillermo Hoyos Vásquez con su obra.

Las disposiciones particulares del Estatuto de Seguridad, aunque estrictamente jurídicas, requieren ser estudiadas. En ellas se habrían de apoyar los agentes del Estado para propiciar la situación política y social que hizo imprescindible el pensamiento, la tematización y crítica del orden. Para ello nos ubicaremos en un nivel superficial de interpretación, al menos inicialmente en el que hay que tomar como principio metodológico que el contenido jurídico, por más que claro, enuncia una escasa porción de su propia realidad.

El examen concreto de las regulaciones del Estatuto de Seguridad se torna relevante filosóficamente en la medida en que estas, aun en su nivel superficial de expresión, operaron

significativamente en los conceptos filosóficos y políticos que atravesaban el contexto. Es decir, las disposiciones formales del Estatuto, puestas incluso en el nivel de interpretación más superficial -aquel en el que no se ejerce contra el texto una sospecha ideológica, tal como Ricoeur la define (1973) - implicaban el mecanismo de negación refleja, contribuían a la definición del enemigo fundamental o vaciaban los significantes “democracia” y “Derechos Humanos”; por tanto, exigían el pensamiento. Estudiaremos en lo que sigue, entonces, dos instituciones jurídicas que originaban o contribuían en los procesos antes descritos: la limitación de la “pura consciencia” y el *derecho penal de excepción* (Iturralde, 2010).

La constitución colombiana de 1886 otorgaba al presidente la facultad de declarar en suspenso ciertos derechos constitucionales por problemas de escala nacional. Esto ha sido tematizado por la filosofía política como “estado de excepción”, y su origen se remite a la concepción de soberanía implícita en el ejercicio monárquico del poder, en el que, al decir de Carl Schmitt, alguien debía decidir en casos extremos

El estado de sitio, en Colombia, fue la forma jurídica predilecta en la que el presidente de la República decidía que ciertos derechos de los particulares y obligaciones del Estado podían desaparecer “momentáneamente”, entre tanto la “cuestión existencial” al orden público o a la estabilidad social desapareciera. Esta cuestión existencial fue declarada por diversos motivos y en distintos momentos; sin embargo, por un periodo de más veinte años, antes de la expedición del Estatuto de Seguridad, Colombia vivió bajo estado de sitio. La “transitoriedad”, así, se esfumó de a poco en las nieblas de la democracia colombiana. El estado de sitio, configurado para suspender el orden jurídico, permitir el restablecimiento de sus condiciones de existencia, y reanudar la validez del orden, se convirtió en una figura

jurídica permanente. La paradoja es palpable: la excepción como regla; la suspensión de la forma jurídica como su verdadera forma (Agamben, 2019). Durante esos veinte años, la constitución cuya disposición más tenazmente aplicada era aquella que disponía que no se le debía observar, se mantuvo en suspenso por convulsiones sociales, inestabilidad del estado, confrontación con grupos armados revolucionarios, etc.

Como documento, el Estatuto tiene pocas particularidades. Su contenido, en general, no dista de las declaratorias anteriores del “estado de sitio”. Esta es una de sus características: antes que expresar un momento de tensión, de inusitada fragilidad del orden jurídico, político y social, era un declaratoria continuada de la inestabilidad existencial en la que se percibía el estamento político. A ojos de este último, era natural continuar en situación “excepcional”. Entre las múltiples disposiciones del Estatuto hemos aislado la persecución de la pura conciencia, el derecho penal de excepción y la tortura como medio de indagación -. Estas disecciones guardan en común dos características: primero, eran contempladas como parte del orden jurídico vigente, sea porque eran estrictamente legales o sea porque eran aplicadas sistemáticamente por agentes del orden, como sucedió en el caso de la tortura; y, segundo, cada una negaba a su manera a cualquier concepto de democracia en el que se incluyera la pluralidad de pensamientos y el debido proceso, con lo que las disposiciones formales y legales derivaron en efectos filosóficos, si es que consideramos que el vaciamiento del significativo democracia es asunto de la filosofía.

1.2.3. La guerra de las ideas: persecución a la pura conciencia

Artículo 7º. Se impondrá arresto inmutable hasta por un año, a quien o quienes:

a) Ocupen transitoriamente lugares públicos o abiertos al público, u oficinas de entidades públicas o privadas con el fin de presionar una decisión de las autoridades legítimas, o de distribuir en ellas propaganda subversiva o de fijar en tales lugares escritos o dibujos ultrajantes o subversivos o exhortar a la ciudadanía a la rebelión

f) Impriman, almacenen, porten, distribuyan o transporten propaganda subversiva”

“Artículo 13. Mientras subsista la perturbación del orden público no podrán transmitirse por las estaciones de radiodifusión y por los canales de televisión informaciones, declaraciones, comunicados o comentarios relativos al orden público, al cese de actividades o a paros o huelgas ilegales o noticias que inciten al delito o hagan su apología. (Decreto 1923 de 1978).

La persecución de la “pura consciencia” fue consecuencia necesaria de la reconceptualización del enemigo. Si el fundamento social del alzamiento en armas eran las ideas que no tenían cabida en la nueva idea de democracia, su persecución se convertía entonces en asunto de seguridad nacional; es decir, una cuestión existencial. Se declaró, entonces, la guerra contra las ideas.

El vaciamiento del significante “democracia” fue radical hasta tal punto, que la censura de los medios de comunicación tomó forma jurídica en el Estatuto (Marín Rivas, 2017). El silenciamiento tradicional, vivido en el ámbito extralegal del discurso permitido,

del discurso aprobado y del discurso prestigioso dio paso a la legalización *excepcional* de la censura.

A medida que la visibilidad de la “situación” colombiana se hizo mayor, la censura se hizo más necesaria. Turbay llegaría a afirmar que en Colombia el único preso político era él (Beltrán Villegas, 2018). Los medios de comunicación que sorteaban la prohibición de alterar con los hechos el orden público, sea por sus estrategias clandestinas de difusión, o por su fundamental acuerdo con la “defensa de la democracia” desplegada por el Estatuto, se enfrentaron a un instrumento que permitía legalizar su desaparición, mediada por la exposición de eventos poco adecuada a ojos del orden puesto en cuestión existencial, es decir, por una línea editorial contraria al gobierno, Estado o régimen político-económico.

La autorización *excepcional* para intervenir en la mera consciencia a nivel político usó en conjunto el control de la conciencia actual y la consciencia en formación. En este plano se libró la guerra de las ideas. El propósito era, entonces, eliminar las ideas que en acto cuestionaban el orden y censurar aquellas que en potencia podían hacerlo. Así, se combinó el control sobre lo que se creía -la represión del pensamiento- con el control sobre lo que se podía llegar a creer -la represión de las herramientas de producción del pensamiento que resultan ser los medios de comunicación ; en el primer caso, a través de la persecución de quienes desconfiaban del modelo político, económico y social; en el segundo caso, a través de la limitación en la información de hechos poco gratos que, a la postre, podían generar desconfianza, justamente, en el modelo económico, político y social. A esta última estrategia en la guerra de las ideas correspondió la prohibición de difundir noticias contrarias al “orden público”.

Los canales de comunicación identificados como formadores de consciencia, no solo por las técnicas de expresión de la posición individual, como la columna de opinión, sino también, y con mayor acento, por el recuento del mero acontecimiento conjugado con otros hechos (Verón, 1973), transformado por las relaciones entre lo narrado –“la noticia”-, los modos de narración -la entrevista, el noticiario, el reportaje-, y la narrativa -la “línea editorial”-, acentuaron su importancia relativa frente a otros hechos sociales igualmente públicos. De allí que la censura no se enfocara únicamente en la intervención y cierre de publicaciones decididamente críticas y de izquierda, como sucedió en el caso de la *Revista Alternativa* y *Voz Proletaria*; por el contrario, la censura alcanzó al tuétano del periodismo central, como demostró la censura de la columna de Daniel Samper Pizano - ¡*Abajo las vías de hecho!* - (Jiménez Jiménez, 2009).

Una concepción explícitamente futura e intervencionista de la sociedad hizo que los medios de creación de la opinión pública, que en las sociedades civiles occidentales son los medios de comunicación -no únicamente aquellos moteados con el adjetivo “masivos”-, se plegaran a un determinado plan, marcado por el criterio metodológico de la sociedad futura democrática, en la cual todos los pensamientos cabrían, pero para la cual hacía falta extirpar los pensamientos patológicos. Aquello que se saliera de la concepción futura de la democracia era, entonces, objeto de censura. El contenido filosófico de estas disposiciones, que aparentemente establecían una simple prohibición, era sustraer del concepto de democracia el público de debate de ideas y, por el contrario, justificar una guerra contra ellas. Ahora bien, la censura permitía controlar la producción de pensamientos, pero no afectaba directamente a las ideas ya existentes en quienes desconfiaban del régimen sociopolítico.

Esta última tarea estaba reservada, entonces, para la facultad de punición del Estado que se pasa a estudiar.

1.2.4. Derecho penal y excepción: proceso y delitos

Con el Estatuto de Seguridad Nacional se reforzó una forma de persecución penal que puede definirse por la articulación entre un *proceso de excepción* y unos *delitos de excepción* (Iturralde, 2010). En efecto, en el marco del decreto se crearon nuevos delitos, como circular públicamente con la cara tapada, todos los cuales se dirigieron a extinguir los peligros en los que el Estado colombiano creía hallarse. Se perseguía la pertenencia a movimientos revolucionarios alzados en armas, pero también el ejercicio de la protesta, la distribución de pasquines, propaganda o información contraria a la ideología democrática de negación refleja y sus efectos paradójicos y de vaciamiento.

Para responder judicialmente a la creación de estos delitos, se entregó a los militares la competencia para juzgar a los detenidos y detenidas en el marco del Estatuto de Seguridad (Iturralde, 2010). Se culminó, entonces, la entrega de las facultades del Estado a las Fuerzas Militares. Control, seguridad externa e interna y aplicación judicial de la ley fueron, en lo referente a los delitos de orden público, conocimiento exclusivo de las agencias de guerra del Estado colombiano. Pero, con esto, también se terminó de delinear la guerra contra las ideas: aun en el plano judicial, el castigo al pensamiento era también un mecanismo marcial de sometimiento.

Tal como el estado de excepción, el proceso de excepción y los delitos de excepción representaron una estrategia de afirmación futura. El término “excepcional”, entonces, no

implica aquí el intuitivo “fuera del curso normal” pues, como vemos, la excepcionalidad era la normalidad del régimen democrático. Más bien, la extrañeza inserta en el sentido del término refiere a la operación de vaciamiento de los propios significados, cuyo resultado pragmático era la conservación del significante. “Democracia” se volvió aquello que valía la pena defender, a toda costa y contra la “democracia”, si era necesario. Los operadores jurídicos, en especial los encargados de poner en funcionamiento el Estatuto de Seguridad Nacional, se vieron arrojados a la posición de quien precisa negar lo democrático para estar “defendiendo la democracia, maestro” -frase del general Plazas Vega (Restrepo Jiménez, 2020)-. Excepcional, más que la circunstancia, era la lógica de conservación del orden: negarse como contenido para perpetuarse como forma. Así pues, cuando el *proceso* y el *delito* se convirtieron en *excepción* y lo hicieron porque requirieron negar sus propios significados tradicionalmente sedimentados. En ambos casos, lo que desapareció fue la orientación metodológica de ambos conceptos: el hecho.

En efecto, tanto el proceso como el delito son conceptos que giran alrededor de un determinado estado de cosas del mundo. En palabras castizas: solo tienen sentido con referencia a un “hecho” que tuvo lugar. “Delito” es el concepto con el que recubrimos el hecho cuando percibimos que contradice ciertos valores establecidos. “Proceso”, es el método a través del cual verificamos que el hecho, que en abstracto es delito, en concreto ocurrió. El hecho, podría decirse, es imprescindible para el andamiaje conceptual de la punición del Estado; esto, sin embargo, es apenas una impresión, desprestigiada por la normalidad de sus “excepciones”.

Todo esto era el “enemigo interno”. El debate en la teoría penal alrededor del derecho penal de acto y el derecho penal de autor vuelve a inclinar su balanza, *excepcionalmente*, hacia el “enemigo fundamental”. Por un lado, se amplió el espectro de los delitos, se hizo de lo cotidiano disvalor, precisamente porque el enemigo interno tomaba aquella forma terrenal, en extremo cercana; por otro lado, se hizo del criminal político un delincuente de “pura conciencia”, al cual bastaba con relacionar con un libro marxista, una pañoleta roja o un pasquín para confirmar que amenazaba la concordia social.

En el proceso, esto se tradujo en la unilateralidad de la versión acusadora. La defensa llegaba a juicio sin saber el delito que se acusaba, pues se suprimió incluso la lectura del sumario (Iturralde, 2010). Los acusados y acusadas, llevados a un juicio militar, podían ignorar por completo si eran procesados por pertenecer a una organización armada, por protestar, por distribuir propaganda, o todo a la vez⁸. La contradicción, así, desapareció del radar. Reapareció, en cambio, el objetivo investigativo de la tortura; he aquí la vuelta al ruedo de las iniciales expresiones de *La verdad y las formas jurídicas* (Foucault, 1996).

A su vez, se realizaron consejos verbales de guerra, algunos de los cuales tuvieron alta resonancia. En ellos, los militares investidos de facultades judiciales juzgaron en procesos herméticos a sujetos acusados en virtud de sus torturas, a veces incluso defendidos por abogados de oficio que eran también militares, hasta llegar al absurdo de poder contar un procesado con su torturador como defensor en el proceso (López-Calle, 2020).

⁸ Esta disposición particular sería luego declarada inconstitucional por la Corte Suprema. Este tipo de decisiones propiciaron una imagen negativa de la alta corte en las fuerzas militares que terminaría cristalizándose en los crímenes de guerra del Palacio de Justicia, en 1985.

El proceso, cuya teleología centenaria era la búsqueda de la verdad, de una verdad, cualquiera que fuese, trastocó su fin a los fines de conservación que precipitaron la vulneración *excepcional* de los derechos: si perseguir la disidencia armada era perseguir sus “condiciones de existencia”, el “ambiente” intelectual y cultural en el que subsistía, entonces, perseguir a los meros representantes de esas condiciones, de ese ambiente -el enemigo fundamental-, era incluso más importante que perseguir a los alzados en armas -cosa que, por otro lado, el Estado hizo por todos los medios legales, extralegales, humanos e inhumanos desde, al menos, los años 60 (Giraldo, 2012)-. En el marco del Estatuto, y más generalmente en el marco de la doctrina de seguridad nacional, la muerte de la flor no fue la muerte de la primavera; los Estados, entonces, se arrojaron a la distópica misión de prohibir la primavera, pisando en el intento las flores que hiciera falta. Para ello, sin embargo, no bastaban los medios legales, dentro de los cuales se enmarcaba la censura y el proceso penal de excepción. También se requerían, y fueron usados sistemáticamente, medios ilegales. Este punto catalizó la movilización internacional contra las violaciones a los Derechos Humanos en Colombia y, en consecuencia, se convirtió en referente histórico de esa época. En lo que sigue, entonces, analizaremos las consecuencias filosóficas de una práctica formalmente ilegal de los agentes del orden del Estado colombiano: la tortura.

1.2.5. La tortura como medio de indagación

La práctica de la tortura no es aceptable en el discurso común desde tiempos previos al Estatuto de Seguridad. Por eso, su formalización en el Estatuto como una forma legítima de construir sumarios no era posible. Esto, sin embargo, no implica que no haya sido utilizada. Al contrario: fue su uso sistemático el detonante de las denuncias internacionales

que terminaron con la condena de Amnistía Internacional y la visita *in loco* de la CIDH (1981). En este apartado y los siguientes, entonces, estudiaremos lo que inicialmente anunciábamos: las implicaciones filosóficas de un proyecto sociopolítico que hacía uso de estrategias legales e ilegales de intervención sobre la sociedad.

Es difícil dirigir la mirada hacia el tiempo histórico del Estatuto y no pensar en la tortura como tema. La visión internacional de la época sobre la situación de Derechos Humanos en Colombia también se vio catapultada por las denuncias de tortura. Esto, además, se empalma con el surgimiento interno del movimiento de Derechos Humanos, la creación de instituciones dedicadas a la defensa de presos políticos y la fuerza que adquirieron sectores progresistas de la iglesia a través de, por ejemplo, el CINEP (Hoyos Echeverri, 2016). La dinámica de reporte, y denuncia se vio limitada por la aprobación de aquellas violaciones por parte del Estatuto, y su ocultamiento bajo los velos de las responsabilidades indeterminables. Por eso, la temática de la tortura adquirió revuelo internacional antes que nacional. El Estado colombiano fue primero presionado por ONG's extranjeras a responder por las torturas y, después sí, se pusieron en marcha los flemáticos procedimientos de investigación/absolución penales y disciplinarios (Bitar Giraldo, 2007).

A tal punto llegaron las acusaciones de tortura contra disidentes políticos que Julio César Turbay decidió hacer una gira de relaciones públicas, para dejar en claro que en Colombia ni se torturaba ni existían presos políticos. El resultado fue paradójico: Amnistía Internacional, invitada formalmente por el presidente, hizo una visita *in loco*, producto de la cual produjo un informe. El tono, los hechos narrados y el informe en conjunto fue devastador, no solo por confirmar lo que se denunciaba con muchos años de anterioridad,

sino por hacerlo sin ambages, como una cuestión de estricta evidencia no susceptible de relativización (Hoyos Echeverri, 2016). En Colombia se torturaba, lo hacía el Estado Colombiano, en virtud del Estatuto de Seguridad y a través de sus policías y militares, con disposición de batallones y cantones como campos de concentración. En suma: la tortura era una práctica estatal sistemática y comprobada.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en una visita posterior, redujo la confrontación de acusaciones por su metodología de exposición llana de las consideraciones de las partes y posterior formulación de recomendaciones. (Bitar Giraldo, 2007). Aun así, el recuento de la versión de las víctimas en el informe tuvo impacto en las recomendaciones, entre las que se incluyó el despojo de las facultades de juzgamiento a los militares, y la investigación de las denuncias de violaciones a los Derechos Humanos (López-Calle, 2020).

Pero estas constataciones internacionales pueden oscurecer lo que se presenta como mucho más que un exceso: la tortura adquirió la forma de acto de Estado y, en particular, de acto de seguridad del Estado. En este contexto, se le convirtió en medio de indagación, junto con sus usos meramente sancionadores o vengativos. Sobre los cuerpos de detenidos y detenidas se posó, de forma material, aquel discurso de la “seguridad nacional”, aquella “cuestión existencial” y aquél “estado de sitio”.

Las denuncias de tortura se registran desde mucho antes y mucho después de la promulgación del Estatuto de Seguridad Nacional, lo que demuestra que la mencionada “situación de Derechos Humanos” no solo fue de larga data, sino que, además, era perceptible para quien decidiera atender a ella. No solo en el marco de los procesos penales de excepción; también en el curso de allanamientos nocturnos, detenciones arbitrarias y más, la tortura se

incorporó al régimen de investigación penal del Estado colombiano (Iturralde, 2010). El poder que los militares obtuvieron de transgredir las leyes para mantener una forma democrática huera fue utilizado, en el contexto de las indagaciones, a través de las delaciones forzadas. Los/las retenidos/as eran obligados a delatar a sus compañeros como insurgentes, aun cuando ni ellos ni sus compañeros pertenecieran a un movimiento político alzado en armas. Así, los sumarios fueron construidos con base en delaciones obtenidas a través de la tortura, sin desatender que la tortura como mero instrumento de castigo tuvo también lugar (Amnistía Internacional, 1980).

La remisión que la tortura como técnica de indagación hace a los orígenes de la investigación penal y, en particular, a la estructuración de la “verdad” a través de las “formas jurídicas” es clara. Este no es un dominio exclusivo del programa foucaultiano; quienes estudian los procesos inquisitoriales, en general, están familiarizados con la extracción física de información, la cual a la postre revela más de la verdad que necesita reforzar el torturador que de las conductas del torturado. Carlo Ginzburg, por ejemplo, muestra cómo en el curso del proceso inquisitorial llevado a cabo contra Clara Signorini, en Módena, la tortura que contra ella se practicó tuvo un resultado paradigmático respecto a la existencia de un acervo cultural compartido entre inquisidor y torturada: ambos, a su manera –el inquisidor por obra de los tratados de demonología, la torturada por la permanencia de nociones populares sobre la brujería-, creían en la materialidad del demonio, en su capacidad de tomar formas mundanas y afectar las vidas individuos, como los arrendatarios de Clara Signorini (Ginzburg, 1989). Pues bien, el uso de la tortura en el contexto del Estatuto de Seguridad nacional, en tanto técnica de investigación y en tanto castigo, alimentó los procesos llevados

en contra de todo el espectro de la disidencia de izquierda en Colombia, con el objetivo de reforzar la formulación de la seguridad nacional y el enemigo interno, según la cual el pensamiento afín era más importante que las armas en sí mismas, como el agua es más importante que el pez, si se le observa desde la finalidad de desaparecer a los peces.

Estas constataciones, que ya hacen parte de la historia de Colombia, no pueden abandonarse como una simple constatación de acontecimientos. De hecho, en el plano superficial de narración de hechos que resulta ser la “historia nacional”, las torturas llevadas a cabo como práctica sistemática de indagación y castigo, no parecen tener una amplia difusión. Se encuentra por completo ausente cualquier clase de consciencia colectiva sobre la tortura en el contexto del Estatuto de Seguridad Nacional, por lo que no es extraño que la Escuela Nacional de Caballería de Bogotá, el Batallón de Ingenieros de Bucaramanga o el Batallón Pichincha de Cali sean considerados como meras infraestructuras militares. Ellos son, para quien quiera aguzar el oído, el vivo recuerdo de los gritos de los detenidos, de la reinstauración de las inquisitoriales técnicas de investigación, de la legalización del dolor como forma de represión a la disidencia. Todas estas, desde luego, afirmaciones hartó políticas con las cuales, claro está, la permanencia misma de estas infraestructuras del sufrimiento debería ser puesta en cuestión. Pero, más allá de esto, la intersección entre la suspensión de la democracia por la democracia misma, los poderes militares y la tortura como técnica de investigación podría proveernos de reflexiones generales, ya no sobre la profunda injusticia que es la existencia de estos centros de tortura –esto se da por hecho-, sino sobre la forma en que los poderes políticos, militares y la ley se apropian de las vidas y los cuerpos de sus disidentes para permitir la realización de un concepto de democracia vaciado

1.2.6. Conclusiones preliminares

El recuento de las líneas generales de una tal “situación de Derechos Humanos” adolece de profundidad. Escasamente podrán resumirse en páginas tan estrechas las persecuciones que el régimen político colombiano avaló, y de las cuales se sirvió para perpetuar una forma democrática vacía. Aun así, no sobra recordar que estos episodios de la democracia más antigua de América Latina son por lo general rezagados en nuestra consciencia colectiva. Las desapariciones fueron cosa del cono sur, los juicios de militares a civiles, cuestión de los totalitarismos europeos; esa parece ser la común creencia sobre nuestra vida democrática. Más allá de esto, que en sí mismo tiene un valor intrínseco, importa resaltar que la negación de los propios valores, con el fin de perpetuarlos, el uso de la tortura como técnica de indagación, la persecución del pensamiento como enemigo fundamental. Todos estos son acontecimientos, episodios de una historia, pero, también, problemas filosóficos, sin los cuales la reflexión sobre la ética, la política, los valores constitucionales y muchas otras discusiones no tienen sentido.

Por eso, iniciamos este capítulo con una revisión del proceso de profesionalización de la filosofía en Colombia, con lo que obtuvimos un panorama general de una disciplina institucionalmente asentada, aunque pendiente de justificación social. Más adelante, caracterizamos la “situación de Derechos Humanos” de la época. El interés, sin embargo, no era netamente histórico. Pretendimos mostrar que los sucesos desatados tuvieron implicaciones filosóficas por la nueva idea de democracia que implicaron, la reconceptualización del enemigo que se operó y la guerra contra las ideas que tuvo lugar justificada en una concepción futura de la pluralidad. En el recorrido, distinguimos dos

estrategias que contribuyeron a los rasgos generales de la caracterización: unas legales, en las cuales se aplicó la negación del derecho que es el estado de sitio; otras, ilegales, con las que se atacaron directamente los fundamentos filosófico-políticos de una idea plural de democracia y sin mediación de la “legalidad”. Censura, proceso penal de excepción y tortura como medio de indagación forman entonces este *continuum* legalidad-ilegalidad con implicaciones filosóficas.

A este contexto que exigía el pensamiento, no para su ubicación en anaqueles polvorientos, sino para la movilización del ejercicio mismo de la crítica, a escala social y teórica, debía responder el ejercicio filosófico. La cuestión siguiente es, entonces, observar cómo la urgencia del pensamiento en tanto crítica se manifestó en una concepción particular de los Derechos Humanos, cuyo discurso surge en el contexto del Estatuto de Seguridad Nacional.

2. ¿Ideología o lucha? Ambigüedad y Derechos Humanos

La existencia del contexto mismo, de sus líneas generales y las formas en que el discurso de los Derechos Humanos ganó terreno en la coyuntura descrita, justifican la delimitación temporal e histórica por su uso analítico y, eventualmente, crítico. El problema ante el que se enfrentaba el filósofo colombiano Guillermo Hoyos era simple, pero profundamente imbricado en problemas de hondo calado, como el carácter ideológico del discurso jurídico: ¿pueden los Derechos Humanos no ser ideológicos, en el sentido de mistificadores, aun contra sus múltiples usos deformantes de la realidad? Adelantar la primera parte de la respuesta a esta pregunta es lo que intentará hacer este capítulo, a través de un lente filosófico legado a nosotros por Guillermo Hoyos Vásquez.

Existe un elemento mediador en este recorrido: la ideología. Nos referiremos a ella en la medida en que funciona como puente entre la caracterización de la sociedad, el discurso institucional y la crítica de ellos. En esa medida no hay problema en anticipar que la crítica de Guillermo Hoyos a los Derechos Humanos y su uso contextual es, precisamente, por su carácter ideológico.

Sin embargo, esta inherencia de la ideología en el discurso de los Derechos Humanos está lejos de ser unívoca o primordialmente deformadora, aunque, claro está, la crítica aborda directamente esta fase del proceso ideológico y su aplicación a la “situación”. Es la ideología la que marca la crítica y la proposición de los Derechos Humanos. El examen del proceso ideológico es mediador tanto para la concepción negativa como para la concepción positiva de nuestro autor. En esos términos examinaremos el tema en lo que sigue, partiendo, primero, del problema general de la positivización de las ciencias, la sociedad y la política para dar paso, entonces sí, con la concepción de los Derechos Humanos de Hoyos. Finalmente, esperamos, se entenderá que no es posible comprender esta última sin una referencia al primero.

2.1. Los intereses de la vida y las ciencias

Hoyos se involucró activamente en el debate epistemológico de la época. Lo hizo de manera amplia, sin renunciar el ejercicio de fundamentación fenomenológica, pero acudiendo a las ciencias sociales y sus metodologías. En particular, se relacionó con el debate de la época alrededor de la investigación acción participativa (Hoyos-Vásquez, 1980). Esta cuestión introdujo en las formas de investigación de los científicos sociales una máxima hasta entonces extraña: la transformación de la comunidad. Tanto por la necesidad de propiciar

cambios como por la ubicación de ellos en la comunidad, otrora mero sujeto de investigación, la IAP generó controversia en el ámbito académico. En 1978, en Cartagena, se realizó el *Simposio mundial de sociología* que contó con la participación, entre otros, de Aníbal Quijano, Alfredo Molano, Orlando Fals Borda y Guillermo Hoyos-Vásquez (Simposio Mundial sobre Investigación Activa y Análisis Científico, 1978). Allí se discutió el problema de la participación y sus implicaciones para la tradicional objetividad de las ciencias, debate este particularmente sugestivo si se tiene en cuenta su origen en la ciencia iniciada por Augusto Comte.

Esta preocupación por la relación entre el conocimiento, la vida práctica y las ciencias fue constante para Guillermo Hoyos. No es posible, entonces, separar el fundamento fenomenológico en el que se originó su crítica al positivismo y al rendimiento que este supuso para las ciencias técnicas y el capitalismo, de su concepción de los Derechos Humanos. Este tema fue tratado sistemáticamente por el autor, en especial, a través de *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias* -en adelante, *Los intereses de la vida*-, publicado por la editorial de la Universidad Nacional en 1986 (Hoyos-Vásquez, 1986). Por su relevancia se pasará a hacer un análisis detallado de la concepción epistemológica que allí desarrolla, pues con ella queda claro el papel que otorgaba el filósofo a la reflexión en tanto originada en la cotidianidad y, por tanto, marcada por el contexto sociopolítico que quien reflexiona no puede evadir⁹.

⁹⁹ En adelante, se presentará una síntesis de la posición filosófica de Guillermo Hoyos-Vásquez y su lectura de Kant, Descartes, Husserl y Habermas. Por ello, las citas textuales refieren, en este apartado a *Los intereses de la vida*. De igual manera, las interpretaciones de los autores citados corresponden a la lectura que Hoyos hace de ellos en su reflexión sobre los intereses de la vida cotidiana.

En *Los intereses de la vida*, Hoyos da cuenta de una transición; ella va, desde la relación que establece Kant entre la razón teórica y la razón práctica, a través de la facultad de juzgar, pasando por la génesis del conocimiento en la vida cotidiana que promueve Husserl, y terminando con la tipología de las tres ciencias que propone Habermas en *Conocimiento e interés* (1973). En *Los intereses de la vida*, en consecuencia, se sintetiza la fundamentación filosófica de Hoyos para ejercer su crítica epistemológica y política contra el positivismo: epistemológica, por considerarlo ingenuo ante la suposición del objeto como límite último del conocimiento; política, pues entendió que esta ingenuidad propiciaba el olvido de la reflexión por los fines y, en consecuencia, la tecnificación ciega favorable para los intereses del capitalismo industrial y de masas.

La primera parte del libro está dedicada a Kant. El objetivo de Hoyos era establecer la relación en el filósofo entre la praxis y la teoría, es decir, entre la razón práctica y la razón especulativa. Esto lo hace el filósofo colombiano en el marco de un proyecto más amplio: mostrar cómo la razón responde a los intereses de la vida cotidiana.

En Kant, la crítica de la razón pura tiene como objeto el establecimiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia sensible. Responde, por tanto, a la pregunta de qué es lo *a priori*, en la subjetividad humana, que se enfrenta en el acto de conocimiento con lo sensible, que es *a posteriori*. De esta investigación surge una arquitectónica de la razón que, según el proyecto kantiano, fundamenta todo conocimiento científico, en tanto directamente orientado a los objetos. En este sentido, la labor de la filosofía no es paralela sino anterior a la ciencia. Mientras esta última busca conocer al objeto, sus determinaciones

y sus leyes, la primera quiere comprender cómo es posible este conocer, de modo que quede definitivamente iluminado el acto cognoscitivo en sus límites.

Ahora bien, como recuerda Hoyos en *Los intereses de la vida* (1986), la causalidad inherente a la naturaleza entra en conflicto con la libertad como supuesto de la subjetividad. Esta es una antinomia de la razón: ¿cómo actuar libremente ante una aparente legalidad que lo encubre todo con su manto, como se supone es la causalidad natural? El conocimiento teórico, ya fundamentado por el develamiento crítico de sus límites, según Kant, parece enfrentarse a la razón práctica, que exige la libertad como principio ontológico de la moralidad -*poder* actuar conforme al deber y por el deber, no *tener que* actuar conforme al deber por causalidad natural-.

El dilema se resuelve a favor de la razón práctica. La libertad es constitutiva de la dignidad humana, según recuerda Hoyos de Kant (1986), y tiene como sentido el obrar por el interés puro de la razón práctica: en otras palabras, el obrar conforme al deber por el deber, es el interés puro de la razón práctica, la cual, aparentemente, descubre al imperativo categórico, y exige a la voluntad determinarse según él con el solo interés de satisfacer el descubrimiento de la razón. Esta es la mediación que se establece entre la razón especulativa y la razón práctica: la primera busca fundamentar el conocimiento en general, entre ello, el de la naturaleza; la segunda, fundamenta la forma en que la razón debe guiar la voluntad del humano con base en un principio universal. Así, en últimas, la especulación termina por depender de la razón práctica, en tanto el *interés puro* no es otro que el de actuar conforme la razón práctica, por encima del *interés patológico*, el cual es actuar conforme el interés empírico, en especial, el de autosatisfacción, egoísmo y vanidad.

Sin embargo, Hoyos consideró que la relación entre razón teórica y razón práctica en Kant era una especie de “instrumentalización tardía”, en sentido metafórico. En otras palabras: la vida se involucra con el conocimiento mucho después de ser este fundamentado por la razón teórica. Es preciso, entonces, volver a la génesis del conocimiento y comprobar que la experiencia sensible se encuentra en toda *episteme*. Para entender este tránsito, el autor se apoya en Husserl. Según Hoyos, Husserl retoma la perspectiva trascendental de las condiciones de posibilidad del conocimiento de Kant, el “descubrimiento” del sujeto operado por Descartes y la problemática de la cotidianidad del empirismo de Hume.

La cuestión es simple: la experiencia vital lleva consigo una *actitud natural*. Esta actitud supone que los objetos que tenemos ante nosotros son en sí mismos, es decir, independientemente de nosotros. Una lectura fenomenológica demostrará, entonces, que los objetos ante nosotros están inicialmente *constituidos* por nuestra *subjetividad operante*. De esta manera, el sujeto se refiere *intencionalmente* a todos los contenidos del mundo, porque la posibilidad misma de la experiencia es esta intencionalidad hacia los objetos, que las dota de sentido y hace posible el conocimiento. Propone Husserl, según Hoyos, que para hacer una lectura fenomenológica es necesario practicar la *epojé*, la cual, en estricto sentido, es idéntica a la operada por los escépticos antiguos y por Descartes. El objetivo es suspender la actitud natural para poder hallar, primero, al sujeto como constituyente de todos los objetos y, segundo, las posibilidades de verdad intersubjetiva pues, a partir del primer postulado, sería razonable cuestionar si se está ante un regreso solipsista al sujeto.

La primera etapa de la fenomenología Husserliana, para Hoyos, supuso que después de la *epojé* venía una *intuición de las esencias*, de donde surgiría la verdad fenomenológica

como intersubjetiva y, de ahí, objetiva en el sentido que requieren las ciencias: verificable, estable, dispuesta para la reproducción y predicción. La segunda etapa, en cambio, evita la referencia solipsista e ingenua a una intuición posible en el fuero interno del sujeto de reflexión y, mejor, se dirige hacia una investigación *genética*. Esta última es la que trae de lleno al problema de la cotidianidad.

Para Hoyos, en Husserl, la teoría del juicio debe empezar por los juicios evidentes. La evidencia, distinción y claridad es, entonces, lo primero que ha de explicitarse en sus posibilidades. Concluimos, así, que la evidencia es, en sentido estricto, el resultado de la intuición de esencias sin el contenido activo del supremo *intuicionador* en actitud *reflexionante*. La evidencia, según recuerda Hoyos de Husserl, se refiere a un cúmulo de experiencias de la cotidianidad que le otorgan su claridad y distinción:

La verdad de la plaza de mercado o de cualquiera otra situación de la vida cotidiana, no es menos verdad, porque se dé la verdad del científico, juzgada con otra relatividad distinta, pero al fin y al cabo con la relatividad condicionada por su actitud temática(1986, p. 59).

El sentido de la verdad intersubjetiva viene de este asentamiento de experiencias que funda trascendentalmente la posibilidad de evidencia.

Se encuentran presentes los elementos esenciales de la lectura fenomenológica desde la perspectiva de Hoyos: el sujeto es constituyente; lo es, a través de la evidencia que produce la cotidianidad a partir de la cual es posible fundar la verdad objetiva que requiere las ciencias. Ahora, el papel de la intersubjetividad aquí es ambiguo. Husserl, nos dice Hoyos,

quiere evitar el solipsismo a toda costa, por lo que se refiere al reconocimiento del otro-yo como un yo operante. Esto, en principio, es un reconocimiento de la intersubjetividad. Pero, por la tendencia reflexionante hacia sí de la fenomenología, el camino no es tan fácil como reconocer de una vez y para siempre que el otro existe y que tiene idéntica relación de intencionalidad con los objetos que yo. La reflexión trascendental solo trabaja en el reducido espacio del sujeto; la extensión al otro-yo es una suposición o imaginación, derivada de la cotidianidad. Con esto, se refiere a las vivencias en las que el yo reconoce en el otro pulsiones, referencias a los objetos, facultades constituyentes –“como si yo estuviera allí” (1986, p. 62)-. Solo hasta allí llega la fenomenología.

Se hace necesario, entonces, dar un paso delante de la fenomenología y, para ello, Hoyos recurre al pensamiento de Habermas. De él, Hoyos retoma la ubicación de la técnica como *acción instrumental por finalidad*, en la que la verdad ocupa el lugar de garante de la posibilidad de la acción instrumental. Hasta allí llegan las ciencias positivistas: nos pueden decir cómo hacer lo que decidimos hacer. Pero este decidimos hacer, que es la determinación de la *finalidad*, para Habermas, solo se puede dar por medio del consenso intersubjetivo porque, en su perspectiva, el lenguaje es la única región de la razón incontaminada por el poder (Habermas, 1973).

Habermas recoge la distinción del joven Hegel entre *trabajo, lenguaje e interacción social*. Estas tres esferas serían esenciales al ser humano en su experiencia. Con el trabajo, el ser humano domina la naturaleza e instrumentaliza el saber técnico que es producido por la cotidianidad misma y, de manera refinada, por las ciencias de la naturaleza; con el lenguaje construye un mundo de significados conjuntos; la interacción social, finalmente, lo funda en

la interdependencia de destinos. A su vez, estas tres esferas tienen en sí los intereses que menciona Habermas -de allí el título del texto-: interés técnico, interés de comprensión e interés de emancipación. El interés técnico surge de la necesidad de afirmación de la vida humana sobre la naturaleza, para lo cual se usa la experiencia como forma de conocimiento y las ciencias naturales como refinación de la experiencia. El interés de comprensión surge de la necesidad de interactuar y cooperar, de manera que se crea un horizonte común de comprensión, una pertenencia histórica y se satisfacen otros intereses. El interés emancipatorio, por último, está directamente dirigido a la dominación de la naturaleza sobre el humano y del humano sobre sus semejantes (Habermas, 1973).

Es este último interés el más importante para esta investigación, en particular, porque, según Hoyos, debe ser el dominante en las ciencias sociales, cuyo objetivo es, entonces, la crítica del poder. El proyecto crítico tiene sentido en tanto responda a este último interés; así, como el proyecto de Marx tuvo por fin develar los mecanismos internos de la interacción social capitalista, con el fin de emanciparse de ellos, toda ciencia crítica debe guiarse por la suspensión de los relatos que se presentan como verdad del tipo natural, positivista, reproducible e incuestionable. Esta es la crítica de las ideologías: aplicar la *epojé* contra lo que se presenta como cierto e indubitable. Cuando las ciencias, en vez de cuestionar el relato, lo aceptan y trabajan con él, se vuelven agentes ideológicos. Esta es, en sentido estricto, la cuestión que Hoyos hace al positivismo en las ciencias. Nos vemos arrojados, de esta manera, a abordar el debate por la positivización de las ciencias y el papel de la ideología, más allá del origen cotidiano e interesado, en el sentido Habermasiano. Para ello, Hoyos no renuncia a su lectura fenomenológica; antes bien, la relaciona con los postulados de la teoría crítica de

la sociedad, de la cual fue un estudioso dedicado. Esto es lo que se analizará en el siguiente apartado, de modo que la fenomenología del conocimiento y la crítica a la positivización de las ciencias se conjuguen en la concepción crítica de los Derechos Humanos.

2.2. Positivización, crítica científicista y teoría crítica

El paradigma de conocimiento exacto y acumulable de las ciencias naturales frente al que se encontró Guillermo Hoyos era esencialmente metodológico. El conocimiento derivaba su seguridad del cumplimiento de las condiciones regladas previamente establecidas, las cuales debían, a su vez, garantizar que en el proceso de descubrimiento y conceptualización no influyera nada más que la realidad en sí misma (Descartes, 2011). Pero esta concepción de la verdad y su aprehensión es subsidiaria de una determinación no necesaria del sentido de las ciencias, tal como lo percibió Hoyos, pues una ciencia que busca hechos naturales indubitables pretende domeñarlos como tales y ajustarlos racionalmente a un mecanismo predeterminado para ello.

Así es como la noción objetivista y positivista de ciencia se transforma en una concepción de la sociedad (Hoyos-Vásquez, 1978). Dos factores se involucran en este proceso: la exigencia al conocimiento valioso de domesticar los hechos y el uso meramente instrumental de este conocimiento. Así, se cierra el espacio de la reflexión, no por la invalidez epistemológica de lo conocido o por su inmoralidad, sino por la ausencia de asignación reflexiva de la finalidad.

FILOSOFÍA EN CRISIS

En consecuencia, la pregunta del para qué del conocimiento desaparece para ser reemplazada por la justificación autorreferencial del hecho cierto e indubitable. El qué define e incluye el para qué, con lo cual la pregunta de cómo o el para quién se vuelve innecesaria.

Este es el diagnóstico que a grandes rasgos hace Hoyos respecto a la positivización de las ciencias y la sociedad. Su intención, sin embargo, no es procurar una crítica del conocer por el conocer, o de la organización intersubjetiva por ella misma. Es precisamente por la íntima convicción de que el porvenir y sentido de la interacción social debe cuestionarse a fondo por lo que Hoyos-Vázquez parte de la desmitificación del conocimiento positivo de la naturaleza y sociedad. Ahora bien, si se habla del porvenir y sentido de la interacción, se habla también de ética y política.

El problema de una concepción positiva de las ciencias y la sociedad es, además de la irreflexividad inherente al acto de tecnificación de las relaciones, pensamientos y afectos humanos, la obstaculización insalvable de la crítica y, con ella, de la ética y la política no tecnocrática. Por eso, para Hoyos es importante la crítica de Marcuse a la positivización de las ciencias (Hoyos-Vásquez, 1980). El conocimiento positivo sirvió, según esta, para la unidimensionalización de la sociedad, que pasó a actuar con referencia única a la razón instrumental, evitando, por tanto, la pregunta por los fines de la operación del instrumento. La sociedad tecnocrática se convierte en una forma de dominación incuestionable, pues los fines de acumulación y reproducción de la dominación permanecen subterráneos, mientras las ciencias positivas se limitan a facilitar la acción instrumental, en sus vertientes de dominación de la naturaleza -física, química, matemática, biología- y dominación de la sociedad -sociología, economía, ciencia política-.

La fase negativa de la crítica es, seguramente, la más resaltada, conocida y promovida, en ciertos contextos abiertos a su práctica. Aunque esto se analizará a fondo en el capítulo siguiente, cabe señalar ahora que el ejercicio crítico es internamente propositivo, pues su motivación no es otra que la de construir. En esta, su fase positiva, se encuentra la ética: ¿cuál es la vida digna de vivirse y defender? Es una pregunta que no puede abordarse antes de tematizar ¿cuáles son los obstáculos, las condiciones materiales adversas, de la vida buena y de la posibilidad misma de la pregunta por ella?

La política, aquí, cumple un papel mediador de la realización. Por eso, su vinculación con la ética hace parte del debate de la tecnificación y positivización. Si es tecnocrática, la política apelará a hacer posible que el conocimiento positivo y su instrumentación en la técnica afecte a la sociedad, la influya, modifique, según su propia fuerza; es decir, según la justificación que recae en sí misma. Ningún acto humano, sin embargo, afecta conscientemente el mundo sin un sentido predeterminado. Esto implica que la pregunta del “para qué” del conocimiento fue subterráneamente respondida, aunque ocultada bajo la apariencia de la verdad objetiva desprovista de valoraciones. En cambio, la política referida a la ética pregunta primero por sus fines, justificaciones y, luego sí, por el conocimiento y los objetos disponibles para hacer posibles sus respuestas.

Pero, una concepción de la crítica que adopte idéntico esquema positivista de definición del conocimiento valioso está condenada, según Hoyos, al mismo bloqueo del pensamiento crítico (Hoyos Vásquez, 1978). Así es como caracteriza Hoyos al marxismo ortodoxo de su época, específicamente althusseriano. No se niega que la cuestión central en la que radica el alejamiento de la esfera del conocimiento de la de la crítica está íntimamente

relacionada con las condiciones concretas de una sociedad. En otras palabras: se oculta con la positivización al proyecto ideológico y material capitalista y, por tanto, se bloquea la crítica de él desde las condiciones mismas del pensar y el conocer. Pero, suponer que existe una sociedad tecnificada que puede diluir las contradicciones humanas y que solo puede establecerse después de una transición histórica reglada por leyes inmodificables del devenir es, cuando menos, una ilusión similar a la del automatismo social.

Para Hoyos, entonces, es preciso ir más allá del positivismo y, también, más allá del marxismo positivista. Este paso adelante implica en el autor el abordaje de la teoría crítica de la sociedad. Es de hecho esta temática la que lo vincula directamente con la época del Estatuto de Seguridad, el cual coincide en su año de expedición con *Epistemología y política en la teoría crítica de la sociedad* (1978). Este artículo, publicado por Hoyos en *Ideas y Valores*, recoge la vinculación que el autor establece entre las reflexiones epistemológicas y críticas del positivismo, por un lado, y la teoría crítica de la sociedad, por el otro.

En este texto, sostiene el filósofo, en consonancia con su recepción de la teoría crítica, que el positivismo se ha asentado como el perfecto legitimador de los efectos opresivos de los sistemas capitalistas. La negación de la reflexión, operada por la tecnificación del conocimiento y su matematización, hace que las epistemologías de base positivista sean incapaces de cuestionar la sustancia material de su propia realidad, pues se conforman con la exigencia tecnocrática de precisión y eficiencia. Las ciencias sociales críticas deben, por tanto, reconceptualizar la política y la ética, de modo que las ubiquen de nuevo en la esfera de la acción humana para, a partir de allí, recuperar el impulso cuestionador.

Hoyos cree que este es el motivo de la empresa kantiana alrededor de la autonomía, concretada en el principio jurídico de publicidad. Según este, si una regulación puede ser expuesta al conocimiento público y apoyada allí, es conforme a la razón. Ahora bien, la apertura al conocimiento público es un reconocimiento de la existencia racional y política de los seres humanos como ciudadanos (Hoyos, 1978)” Allí se ejercería la crítica, entonces, según los parámetros de la razón individual.

Es justamente este último punto el que hace que el proyecto ilustrado fracase en su intento de pensar la crítica de lo establecido. Según Hoyos, la existencia público-política del ciudadano llega tarde. Esto, desde luego, en sentido metafórico. La individualidad crítica, cuyos cuestionamientos solo pueden devenir de la propia subjetividad, pero difícilmente pueden extender sus efectos fuera de ella, termina por servir para justificar el cuestionamiento sobre un *statu quo* que se acepta y sobre el cual no se puede actuar. Es entonces cuando el filósofo recurre a Marx para esclarecer los límites de una reflexión concreta y políticamente relevante.

El pensamiento surge, así, como relevante cuando proviene de la concreción que es la materialidad histórica. En otras palabras, la ciencia crítica tiene sentido allí donde obtenga su conocimiento de la realidad inmediata y sus relaciones sociales de producción.

Este mismo tópico fue después analizado desde la óptica de un autor específico: Herbert Marcuse (Hoyos-Vásquez, 1980). Hoyos recuperó tres momentos en la vida filosófica de Marcuse, relacionados todos con la vinculación de su formación filosófica y su concepción política, es decir, la fenomenología y el marxismo.

El primero de estos momentos es caracterizado por Hoyos como de confianza “ingenua”. Marcuse pretende, según Hoyos, que la fenomenología coincida en su propósito y tematización de la realidad con el marxismo. Por eso afirma que el Heidegger de *Ser y tiempo* es la frontera de la filosofía burguesa, señalando con ella la historicidad como necesaria y, por tanto, apuntando al camino del marxismo y la concreción histórica. En la afirmación de esta tesis, dice Marcuse: “Al darse una situación revolucionaria, sólo puede asumirla la clase consciente de su situación y ubicación histórica” (Marcuse, 1928, p. 16, tal como fue citado en Hoyos-Vásquez, 1980). Desde luego, no es una instancia subjetiva, como apuntaría la fenomenología: “El hecho histórico de la acción histórica, anota críticamente Marcuse, no es tanto una modificación de la existencia privada, cuanto una transformación que llega a todos los niveles de la vida pública” (Hoyos-Vásquez, 1980, p. 7).

El segundo es un momento de rechazo, mediado por la vinculación de filósofos adscritos a las filas fenomenológicas al nazismo. Según Hoyos, este Marcuse afirma que la fenomenología suscribe un concepto de esencia que le da la espalda a la realidad, en la medida en que idealiza los resultados de un proceso subjetivo de abstracción. Para el filósofo, la logicización de la esencia fue operada desde Descartes y permaneció en la filosofía con la fenomenología husserliana. Para Hoyos, aquí habla Marcuse de una conciencia falsa: “aquella que pretende discurrir sobre el hombre y la historia a espaldas de su realidad histórica material y de las posibilidades de transformarla radicalmente” (Hoyos-Vásquez, 1980, p. 10); es decir, un ser humano puesto en posición de “Libertad a nivel del pensamiento, pero [que] en el momento de la práctica se encuentra prisionero de las condiciones reales de su práctica” (1980, p. 12).

Hoyos no contradice la tesis de Marcuse en este segundo texto. En cambio, extiende sus efectos e intenta mostrar que ellos no llegan hasta la totalidad de la obra de Husserl. Para esto, sigue la división de Tugendhat de la obra de Husserl entre la dogmática y la crítica (Hoyos-Vásquez, 1980, p. 16). La primera correspondería a la “*intuición de las esencias*” con la que muchos fenomenólogos se conformaron. La segunda, en cambio, con la tematización de la subjetividad como operante -intencionalidad- en el sentido y desde la cotidianidad. En este punto, entonces, la historicidad que se reclamaba inicialmente vuelve a aparecer: “Ahora, lo importante es descubrir las estructuras fundamentales de la subjetividad que adquieren su concreción última en la actividad constituyente de sentido y en la posibilidad de criticar los “sentidos” y objetividades sedimentados en la historia” (Hoyos-Vásquez, 1980, p. 16). El acento de Husserl en la cotidianidad y, en especial, en el carácter operante de la subjetividad respecto a los fenómenos, será la base de su concepción de una filosofía concreta, como se verá en el último capítulo. Por ahora, sin embargo, usa únicamente su referencia al momento “crítico” de Husserl para afirmar que, aunque Marcuse tiene razón en lo que refiere al concepto de esencia de la primera fenomenología husserliana, no necesariamente la tiene respecto al mismo tema en el último Husserl.

Surge, entonces, el tercer texto de Marcuse, un comentario a la *Crisis de las ciencias europeas*. En este, según Hoyos, Marcuse recupera la orientación hacia la historicidad posibilitada por la concepción operante de la subjetividad, pero formula una crítica: la capacidad que este reconocimiento da de trascender de la significación subjetiva del mundo hacia la transformación real concreta. Este es el punto que continuamente objeta el marxismo. Las condiciones materiales son unas, caracterizadas por las relaciones de producción;

suponer completo el trabajo reflexivo con el señalamiento de la operatividad subjetiva no es siquiera mínimamente suficiente para el “ir a la cosa en sí” que, aquí, sería la realidad, sus determinaciones concretas (Hoyos-Vásquez, 1980).

Todo esto lleva a una conceptualización crítica del papel de la filosofía y las ciencias sociales en la sociedad. Sin la convicción de que el pensamiento filosófico debe extraer sus postulados de la realidad concreta, aunque mediados por el ejercicio de la abstracción, como sucede con la noción de “subjetividad operante”, el proyecto crítico del positivismo sería huero. Es precisamente porque en Hoyos se manifiesta la consciencia de existencia conjunta de materialidades -relaciones de producción, pero también de dominación y sufrimiento vital- y reflexión, que se hace necesario el cuestionamiento radical del ocultamiento de ambos procesos bajo los velos de la técnica y la pregunta unidimensional por la eficiencia.

Pero la fuerza misma del discurso crítico sobre el positivismo no es suficiente para concretarse en una realidad histórica. Un examen desde fuentes similares a las que Hoyos acude puede limitarse a la sistematización o caracterización del pensamiento de una escuela. Nuestro autor, sin embargo, atendió a una coyuntura asfixiante que exigía al pensamiento, tal como estaba en la búsqueda de toda la filosofía y las ciencias sociales de la época: la situación asfixiante de Derechos Humanos. En este sentido, Hoyos fue del todo coherente con sus previas consideraciones sobre el papel de la crítica. Esta también debe concretarse y la concreción, en su momento histórico, estaba marcada por la “situación” de Derechos Humanos en Colombia. Semejante proyecto no era fácil, pues se encontraba con la evidencia empírica y reflexión heredada del marxismo sobre el carácter ideológico de los Derechos

Humanos. Por eso, su concepción de tales derechos no puede entenderse sin antes reconceptualizar la ideología y sin perder con ello el ímpetu cuestionador del *statu-quo*.

2.3. Ideología en sentido positivo y negativo

La perspectiva desde la que se ubicó Guillermo Hoyos reivindicaba el uso del discurso de los Derechos Humanos, pero, a la vez, reconocía que su uso oficial era mistificador. Esto lo llevó a preguntarse si tales derechos eran una ideología en el sentido marxista; es decir, inversión de la realidad con el fin de ocultarla y reproducir con ello la dominación. El tema fue abordado en todos sus textos de la época, lo que demuestra que se encontraba en el centro de su atención. Su análisis partió de la relectura de la noción de ideología de Ricoeur, que rescató la tradición crítica marxista y la amplió para evitar ceder ante el impulso cientificista y objetivista de los marxismos ortodoxos de la época (Hoyos-Vásquez, 1978).

Antes de abordar la noción de ideología que retoma de Ricoeur aplicada a los Derechos Humanos, abordaremos la relación que teje entre este mismo concepto y la religión, en parte por la relación conflictiva de esta con el marxismo y los movimientos de izquierda en general, pero, también, por el contexto histórico en el que surgía una nueva teología política para la liberación marcada por una cristología rebelde.

Ideología, política, ética y religión. Algunos elementos epistemológicos para clarificar las relaciones entre ciencias sociales y teología (1978), es un texto centrado en la problemática específica de la vinculación entre la religión y las estructuras de dominación. La distancia posible, así como la función legitimadora que la religión puede tener frente al

poder, es analizada por Hoyos desde la relación entre religión y ciencias sociales. Esto tiene el sentido particular de remarcar el estatuto crítico que Hoyos defiende como necesario para las ciencias sociales y aplicarlo al ámbito de la religión.

Hoyos es consciente de que la religión ha tenido una histórica relación de compromiso con los poderes fácticos, pues ha justificado con su aparente poder espiritual la dominación material y ha hecho, así, más ligera la presión y más eficiente la aplicación de poder. Pero no cree que esta sea la única forma en que la religión puede expresarse en el mundo social. En esto, retoma a Habermas, quien consideró que la religión moderna sufrió los golpes del ateísmo y el progresivo alejamiento de las arcas del poder fáctico, operada por la ideología laica del Estado moderno (Hoyos-Vásquez, 1978). Pero es justamente este hecho el que reaviva el potencial transformador de la religión, impulsado por sectores desligados del encubrimiento de los poderes concretos por la desconexión relativa de la iglesia con ellos en tiempos seculares. Así, la teología política y en particular la teología de la liberación, que es consciente de la necesidad de un cambio revolucionario para una sociedad justa, retoma el discurso religioso y su potencialidad crítica y transformadora, lo que comprueba que la fe no es necesariamente un lugar unidireccional condenado a crear y mantener la ideología como inversión de la realidad.

El análisis previo solo se puede hacer si se adopta un concepto de ciencia social no positivista. Es decir, un concepto de ciencia social crítica que; parta de una concepción de ideología en la que su labor no sea únicamente encubridora; se tematice el proceso ideológico en tanto posibilidad latente de justificación de la dominación; se asuma que no le es posible realizar una labor científica neutral, ni una crítica ideológica aséptica; y, por último, se haga

consiente de su interés emancipador de los poderes fácticos, así como de la necesidad de “reflexionar” en tanto adoptar cierto alejamiento de la pertenencia.

Cada una de estas implicaciones es abordada por Hoyos. Desde Bacon, explica el origen de la noción de ideología y la pretensión de un conocimiento libre de ella y, por ende, neutral y objetivo; con el joven Hegel, señala la necesidad de la mediación del trabajo, el lenguaje y la interacción social en la conocimiento; con Marx, propone la significación de la ideología como encubridora de la realidad concreta; con Ricoeur, recupera la noción de una ideología no necesaria, aunque sí potencialmente encubridora, en la medida en que la pertenencia histórica es ineludible y solo es posible respecto a ella un alejamiento reflexivo, tematizador de la propia pertenencia; finalmente, con Habermas, recupera la distinción del joven Hegel sobre las mediaciones del conocimiento, convertida en tipología de las ciencias, para afirmar que aquellas ciencias, a las que les corresponde el carácter crítico y les es inherente el interés emancipador, son las ciencias sociales¹⁰. Así pues, la religión puede desvestirse de su ropaje encubridor para retomar el ropaje crítico, y en esta labor se debe apoyar en las ciencias sociales y su interés emancipador.

Lo que surge es una compleja conceptualización de la ideología, cuyo fin es servir de puente para el conocimiento y transformación de lo social. Hoyos muestra que la concepción negativa de la ideología puede rastrearse hasta los *ídolos* de Francis Bacon y, con ello, a la pretensión de asepsia epistémica que implica la pugna por un conocimiento libre de

¹⁰ Este recorrido, como sucede con la valoración de la filosofía kantiana, se reitera en varios textos, particularmente en *Epistemología y política en la teoría crítica de la sociedad* (Hoyos-Vásquez, 1978). El estudio de autores y la búsqueda de conexiones entre ellos y vacíos parece ser una característica común de los filósofos de la normalización, consecuencia de su contacto con las tradiciones filosóficas europeas. El ejercicio profesional de la filosofía, en consecuencia, se ha nutrido constantemente de esta tipología de estudios.

valoraciones e intervenciones subjetivas: “Lo que Bacon no alcanza a ver es que los ídolos son tales, mientras no se los afronte y tematice” (1978, p. 306).

Esta última tematización consiste en poner de presente la propia pertenencia histórica, sin pretender vanamente deshacerse de ella para garantizar la eficacia del cientificismo. El texto de Ricoeur que propone esta concepción de la ideología fue, de hecho, traducido por Hoyos para *Ideas y Valores* y, por su importancia, pasará a analizarse.

Ricoeur, a lo largo de *Ciencia e ideología* (1973), tiene un problema fundamental en mente: ¿es la tematización de la ideología una ciencia no ideológica? Por eso, su texto comienza con el pensamiento aristotélico sobre las ciencias inexactas que se nutren de la retórica y la tópica. En el núcleo de esta referencia está la convicción de que el conocimiento no posee una forma paradigmática y que, por tanto, el saber exacto, objetivo y sistematizable del positivismo científico-natural trasladado a las ciencias sociales no es necesario ni conveniente para crear o reproducir un conocimiento legal sobre la realidad histórica y social.

La polémica del filósofo es con el marxismo althusseriano, como muchas de la época y, entre otras, como la de Guillermo Hoyos-Vásquez. La pretensión de ubicarse en un lugar no ideológico, pleno de lo “real” y, por tanto, vertical respecto al resto de seres humanos “ideologizados”, es para el francés, cuando menos, empobrecer el pensamiento crítico de Marx. Por eso, su propuesta es, evitar partir de la crítica a la ideología como mistificadora la realidad para, mejor, llegar a ella. Con esto, plantea un recorrido circular, más largo, pero, por ello mismo, más consecuente con la existencia propia en una realidad histórica, social y política. En su recorrido, propone tres conceptos de ideología: uno relacionado con la

cohesión colectiva, otro con la justificación de la autoridad en sentido weberiano y, por último, el mistificador.

El recorrido comienza con un concepto de ideología ampliado, ubicado en la entraña de la pertenencia histórica. Según este, todo grupo identifica un momento fundante y deriva su condición colectiva de la simbolización de este momento como originario. La fuerza interior de la ideología, si se la identifica con las condiciones de reproducción de la cohesión grupal, es permanente en las interacciones sociales en general: la revolución francesa y la norteamericana son, así, el momento simbolizado como original para grupos sociales y políticos que, en sus desarrollos, se refieren al suceso originario para perpetuar su fuerza en el tiempo y, por tanto, conservar su condición de grupo (Ricoeur, 1973).

El primer concepto de ideología es un desarrollo de la tesis anterior, según la cual la condición social requiere de la ideología, entendida como la simbolización del origen de un grupo con el objetivo de extender su existencia. Este es, entonces, un concepto que no implica necesariamente a la dominación, sino que la incluye como una posibilidad histórica. La ideología se expresa en todas las interacciones sociales y, por tanto, no es frecuentemente tematizada. En este sentido, la propia ideología es un presupuesto de la vida práctica y usualmente no es perceptible ni cuestionada; este será el trabajo de la crítica que, como veremos más adelante, se topa con el problema de una noción no ideológica de la crítica de las ideologías.

La ideología obtiene su carácter contextual de mistificación de dos características que Ricoeur recoge: el esquematismo y la ortodoxia. Para el francés, toda ideología es esquemática y simplificadora, pues crea atajos cognitivos para identificar lo propio y

reproducirlo a través de rituales que refieren al origen simbolizado. Significantes como “democracia” y “Derechos Humanos” funcionan, en este sentido, gracias a este esquematismo; así es como las negaciones abiertas de la democracia y los Derechos Humanos se aceptan oficialmente como parte de una vida social ordenada y, por tanto, democrática y humana, pues se operan los conceptos de modo que correspondan, no a una función crítica o proyectiva de lo social, sino a una identificación esquemática entre el orden establecido y la corrección moral.

De esto último surge una reflexión subsiguiente: si las ideologías son esquemáticas y, si lo son para conservar la simbología de un grupo, parte de su función es discriminar el mundo y sus símbolos entre aquellos incluidos y aquellos excluidos, es decir, la ideología se convierte eventualmente en una forma de ortodoxia en la que los parámetros esquemáticos deben reproducirse para acreditar la pertenencia al grupo.

Estas últimas dos características son las que hacen posible la lectura justificadora y mistificadora de la ideología. En efecto, ella opera como un filtro de lo real que adapta las lecturas contextuales a una ortodoxia y a parámetros esquemáticos de referencia, lo que implica una justificación de la autoridad que se basa en la simbología original y, eventualmente, la funcionalización de la ideología para reproducir la condición dominante de una clase social.

El segundo concepto de ideología, así, surge por la propia inercia de la caracterización del concepto. Para ello, retoma Ricoeur el análisis de la autoridad que hizo Max Weber y, en especial, de aquella que denominó carismática. Para el francés, toda autoridad busca justificarse como tal y espera de los ordenados -en la relación ordenador/ordenado- que

provean legitimidad a su condición. Pero existe en esta relación una especie de “plusvalía”, al decir de Ricoeur, pues siempre la demanda de reconocimiento como autoridad es superior a la oferta de ella que socialmente puede entregarse. Esa plusvalía de legitimación se extrae, entonces, de la ideología y, por tanto, de la esquematización y ritualización de la posición de la autoridad como la única moralmente posible.

Llegamos, entonces, al último concepto de ideología, el marxista. Aquí, la esquematización y ortodoxia sirven para legitimar la autoridad y, con ello, a la estructuración social que divide los beneficios materiales y los otorga preferentemente a una clase social. Esta última hace uso de los recursos económicos y de poder que su posición le provee para reproducir una visión de la realidad en la que sus propios beneficios son inexistentes -el caso de la igualdad legal- o irrelevantes -el caso de la religión y los bienes mundanos-. Lo real se invierte, la desigualdad social se transforma en igualdad discursiva y el sufrimiento vital se transforma en felicidad beata, con el fin de justificar y hacer llevable la dominación de una clase sobre la otra.

Ricoeur cree que la descripción de la ideología mistificadora es exacta. No cree, sin embargo, que sea la descripción que capte la totalidad del proceso ideológico. Este preexiste a nuestras tematizaciones de lo social y, por tanto, también a la tematización de la ideología. Llegar a la “inversión de la realidad” antes que partir de ella abre la posibilidad de reconocer el carácter de condición de posibilidad del conocimiento y la interacción que tiene la ideología. Pero el ejercicio de la crítica, aun así, no se hace esperar; la denuncia de la esquematización justificadora de la dominación es imperativa. El recorrido anterior permite

cuestionar, a pesar de esto, si la crítica de las ideologías puede reclamar para sí el lugar de ciencia.

Hay, pues, dos formas de abordar la cuestión, según Ricoeur: a partir de los criterios de científicidad positiva y a partir de los criterios de una ciencia práctica, ciencia social o teoría crítica de la sociedad. La científicidad positiva requiere que toda teoría tenga un poder de explicación, de develación de una realidad antes desconocida y, además, una capacidad de falsación que implica un retorno a la realidad para validar que aquello que contiene poder explicativo se da en el mundo. Ni la crítica de las ideologías, ni ninguna ciencia social en general, tiene las dos anteriores capacidades juntas. Existen teorías sociales altamente explicativas, pero imposibles de verificar en el mundo; también, hay verificaciones del mundo que se resisten a ser insertadas en una versión totalizante de la sociedad. Por eso, es el retorno a la ciencia práctica y sus verdades probables y cambiantes el que se abre para la crítica de las ideologías. Esto lleva a un problema posterior: el conocimiento de esta crítica de las ideologías no es exacto; ahora bien, ¿es objetivo? O, en otras palabras, ¿está desprovisto de la irrupción deformante de la subjetividad en la tematización de la ideología?

Ricoeur recupera la distinción de Jean Ladrière entre la teoría como proyección y la teoría como sistema. Por un lado, una teoría se proyecta cuando identifica un objetivo total, pleno de sentido y esencial, inalcanzable pero regulador. Aquí ubica el francés al marxismo de Gramsci y Ernst Bloch. Por otro lado, una teoría se hace sistema cuando involucra todas sus conceptualizaciones en interacción funcional. Estas teorías son totalizantes, no por el objetivo total que buscan, sino por la afirmación de una estructura subyacente de lo real que determina el funcionamiento del sistema.

La crítica de las ideologías no puede reclamar el carácter de sistemática, pues le está vedado “lo real” y, por tanto, la estructuración de un sistema alrededor de su infalibilidad. Puede, en cambio, entenderse como proyectiva, a condición de que no pretenda deshacerse de su pertenencia histórica. Es aquí donde se introduce la hermenéutica para explicar cómo se pueden criticar las ideologías sin pretender deshacerse de la propia pertenencia. La precomprensión es condición de posibilidad de la percepción de la realidad; en consecuencia, es ineludible. Puede, sin embargo, efectuarse un distanciamiento de esta precomprensión con el objetivo de tematizarla, hacerla evidente al menos en alguna de sus partes. La crítica no ideológica de las ideologías no es posible, pero la crítica distanciada -en tanto temática de la historicidad de quien ejerce la crítica- sí lo es.

Los Derechos Humanos, en la visión de Hoyos, se nutren de los caracteres de la ideología. Por un lado, funcionan como hitos de referencia originaria y cohesión grupal; por otro lado, sirven como instrumentos de oscurecimiento de la realidad concreta y, por tanto, de legitimación de la autoridad y la dominación de una clase sobre la otra. El examen de esta dinámica y, por tanto, la medida en que los Derechos Humanos admiten un uso no ideológico, en tanto no mistificador, es lo que se pasa a analizar en el siguiente capítulo, partiendo, primero, de las tentativas de fundamentación filosófica de los Derechos Humanos y culminando con la perspectiva de Guillermo Hoyos en este debate. Examinar esta dinámica, y la forma en la que puede derivar en un uso “no ideológico”, en tanto no mistificador, de los Derechos Humanos, es lo que se pasa a analizar, partiendo primero de las tentativas de fundamentación de la filosofía respecto a los Derechos Humanos, y culminando con la perspectiva específica de Guillermo Hoyos Vásquez.

3. Filosofía y Derechos Humanos

Ante una situación de Derechos Humanos que exigía a la filosofía pensar y una concepción del conocimiento como directamente derivado de la cotidianidad, de la experiencia vivida, la concepción de los Derechos Humanos de Guillermo Hoyos no podía sino debatirse entre la crítica contra el ocultamiento de la represión con los velos de la ley y la proyección comprometida con un futuro justo. Por eso, para llegar aquí recorrimos el camino más largo. Antes que una narración temática a partir de la referencia a fuentes filosóficas en los ejercicios reflexivos hechos sobre los Derechos Humanos, se presentará una visión filosófica de la realidad -de la época, se entiende- y su conexión con los mentados derechos, elaborada por nuestro autor en pleno apogeo de los eventos señalados en los capítulos anteriores. Entonces, este capítulo se propone sistematizar las conclusiones a las que se ha llegado hasta aquí.

Tal como Ricoeur, en su definición de la ideología, propone “llegar” a la función mistificadora de Marx antes que partir de ella, la concepción de los Derechos Humanos de Guillermo Hoyos se nos impone como terminación del sendero: después de la crítica al contexto histórico, a las ciencias, al positivismo y a la ideología, quedan los Derechos Humanos. Para esto, sin embargo, revisaremos de manera general la relación que ha tenido la filosofía con los Derechos Humanos, como observaremos, fue anticipada por la concepción de los derechos como lucha, que caracteriza la producción filosófica de Guillermo Hoyos en esta época. Finalmente, definiremos cómo se entiende la lucha, el compromiso político y, en particular, cómo estos dos elementos sugieren la posibilidad de unos Derechos Humanos ideológicos en sentido aglutinante, pero no mistificador.

3.1. Fundamentación de los derechos

Los Derechos Humanos son una reivindicación, o una gramática de reivindicación, usual en nuestros contextos. Su significado, sin embargo, gravita en el uso institucional justificador de entidades gubernamentales, apropiaciones instrumentales de ONG's, denuncias de arbitrariedades locales y globales e incluso legitimación de sanciones transnacionales. La filosofía, respecto a ellos, tiene un papel indudable; aun así, el carácter de este es escurridizo.

En principio, los Derechos Humanos en el ámbito de la filosofía se ven interconectados con la ética y la reflexión filosófica sobre la política (Hoyos Vásquez, 1978). Sobre esta base, se puede hablar de la filosofía y los Derechos Humanos, aunque no se le piense inmediatamente como filosofía *de* los derechos humanos. Para pensar esta relación, nos vemos llevados a los orígenes discursivos de la Modernidad, pues los intentos de fundamentación de los Derechos Humanos parten usualmente de la Modernidad filosófica y sus antecedentes históricos.

Los acontecimientos políticos revolucionarios que se reclaman como hitos de la Modernidad –las revoluciones burguesas- se establecen, también, con originarios de los Derechos Humanos (Herbert, 2002). De ahí que el pensamiento filosófico moderno sea la primera esfera en la cual se vincula el problema jurídico de los derechos con el problema ético-político de la humanidad. Las declaraciones de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de la Mujer y la Ciudadana, y la Declaración Virginia se erigen, entonces, como las primeras cartas en las que los Derechos Humanos y su discurso tuvieron lugar. Estos derechos civiles, producto de luchas políticas históricas para el control del poder monárquico

y la independencia de las colonias, estuvieron precedidos por movimientos intelectuales que alimentaron y fueron alimentados por la convulsión política (Hoyos Vásquez, 1978). Se entiende, entonces, que una revisión de las fuentes filosóficas de los Derechos Humanos tenga como fuente autores considerados modernos.

Ahora bien, la revisión histórica de los orígenes del discurso de los Derechos Humanos es un ejercicio distinto de la especificación de la relación entre este discurso y sus fundamentaciones filosóficas. Aunque en muchos puntos se conecten, las condiciones históricas de un discurso no tienen por qué ser temporal ni temáticamente coincidentes con las filosofías en torno a él.

La filosofía pretendió desde distintas perspectivas derivar la existencia de los derechos en general mediante la fundamentación. Esta operación implica la presentación de un hecho como anclado a postulados filosóficos que le son anteriores y ante los cuales está en situación de dependencia. Se siguió idéntica operación respecto a los derechos que la realizada con el conocimiento en general. La filosofía, según esto, es la ciencia primera porque es el fundamento mismo del conocimiento. Sin una adecuada filosofía, entonces, el conocimiento “anda a tientas”. Los derechos se presentan, así, como una realidad jurídica que corresponde a una fundamentación filosófica y, siendo esta correcta, la existencia del derecho en su forma mundana -aquella en la que obliga a un-Estado- puede ser justificada.

La narrativa inicial de los derechos civiles, antes de que fuera planteada la idea de un “derecho humano”, pretendió hallar fundamentación en la naturaleza (Herbert, 2002). En la misma época en que se discutía la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, la noción de naturaleza cumplió la función de anunciar la existencia de derechos no positivos,

fundamentados en la esencia de la naturaleza individual. Thomas Paine, formuló esta idea desde una perspectiva que combinó la fundamentación metafísica de los derechos con el ideario liberal de no intromisión en el desarrollo de la vida individual y, por esta vía, concluyó que reconocer la natural libertad a los humanos era suficiente para que prosperaran (Paine, 2017). Así, conectó la naturaleza de los derechos con una suerte de automatismo social, similar al de la economía política inglesa del siglo que le proseguiría.

Edmund Burke (2010), en polémica con esta defensa de la preexistencia de los derechos y, en particular, con la función justificativa de la revolución francesa, el despojo de la soberanía monárquica y la expropiación de bienes de la iglesia, planteó que los derechos eran producto de largas historias políticas en las que la estabilidad podía más que el cambio abrupto y desorganizado, y puso como ejemplo la sociedad británica y la consecución de derechos que fue la revolución inglesa (Burke, 2010). La fundamentación, en esta perspectiva, perdió su sentido metafísico, en tanto la vigencia de una limitación a la soberanía era fruto de la historia asentada de una nación. Este debate, planteado en el límite de la reflexión filosófica, pues ni a Paine ni a Burke se les otorga unánimemente el calificativo de filósofos, puede informarnos de la arena en la que el debate de los derechos de la Modernidad se llevó a cabo: la fundamentación. En ese sentido deben entenderse la síntesis de las posturas subsiguientes.

En la medida en que los derechos civiles individuales de las revoluciones burguesas se concibieron a la vez como limitación de la soberanía y como fundamentación de esta, el pensamiento de Thomas Hobbes puede ser leído desde la perspectiva de los derechos. Así, los derechos serían naturales en tanto el interés del ser humano por sí mismo y su

conservación es natural (Herbert, 2002). La concurrencia de seres humanos y de intereses junto con la escasez de medios de reproducción de la vida y aseguramiento de la individualidad, crea la necesidad de otorgar la libertad, radicada en el individuo por naturaleza, a una entidad suprapersonal en la que se acumulen las libertades individuales, con la condición de que las necesidades de libertad y seguridad se vean garantizadas. El derecho pasa a ser, entonces, natural, pero otorgado a un Estado que garantiza esos derechos transformados en “civiles”. Estos, según el relato, son producto del interés individual predatorio que, para su efectivización, es trasladado en forma de soberanía para recibir como compensación derechos civiles, limitados a la soberanía previamente entregada, pero garantizados por un poder superior.

En Locke, los derechos no surgen del conflicto hipotético entre las expectativas vitales de los seres humanos, sino de la autopercepción como individuo y como individuo que propietario (Herbert, 2002). La posesión de los derechos, entonces, es justificada de nuevo desde una retórica naturalista de los mismos, pero la individualidad no interviene como crudo cúmulo de intenciones predatorias tanto como acto reflexivo por el cual es posible considerar que algo “pertenece” al individuo y que, en consecuencia, el gobierno civil habrá de proteger.

Frente a estas perspectivas de los derechos, Gary Herbert (2002) posiciona la justificación kantiana de los mismos. Si las filosofías de Hobbes y Locke entregaban a los derechos el calificativo de “naturales” por su vinculación con el individuo, la justificación kantiana, en cambio, los postularía como inherentemente intersubjetivos. Según esto, la condición de posibilidad de todo derecho es su valía respecto a otros sujetos, por lo que su existencia es necesariamente intersubjetiva. Así, los derechos existirían gracias a una

autoconsciencia recíprocamente determinada, en lo que Herbert llama “ontología del reconocimiento mutuo”¹¹ (p. 4). Por esta misma vía, la facultad de castigo en cabeza del gobierno es también una precondition trascendental de la noción de derecho, pues el reconocimiento mutuo de ellos implica la erección de un poder que sancione la intromisión indebida.

En Hegel, en cambio, los derechos preexisten al Estado. Es este último, de hecho, la razón por la que existen y tienen significado. Para Hegel, el derecho es “el reino de la libertad hecho actual” (Herbert, 2002, p. 6), y esta actualización es solo posible si el Estado ya existe. La superación de la subjetividad aquí se opera por las corporaciones en las que los individuos se agrupan y a las cuales el Estado “teje” a través de la amenaza a la soberanía del Estado, es decir, la guerra exterior.

En este punto, Herbert disocia a los intentos de fundamentación filosófica de los derechos de la perspectiva “post-ontológica”, en la que ubica a la escuela histórica del derecho, al utilitarismo Benthamiano y al Marxismo. La primera de estas vertientes reclama como origen de los derechos la “consciencia afín de un pueblo”, el *Volkgeist*, y así hace al concepto de derecho subjetivo el producto histórico de una esencia nacional. El utilitarismo Benthamiano, por su parte, ubica a todo derecho garantizado frente a un gobierno en la consecución del bienestar general, en tanto objetivo que permite la mayor proporción de felicidad individual. Por último, la perspectiva Marxista considera a los derechos un alegato

¹¹ Traducciones propias.

burgués cuya función es la legitimación de la apropiación, según la narrativa de la propiedad de los derechos.

Las concepciones histórica, benthamiana y marxista pueden considerarse perspectivas críticas frente a los derechos (Ramírez Pascua, 2001). Tanto la negación de la naturaleza de los derechos por el utilitarismo, pues se consideran productos de un gobierno y solo en la medida de su existencia tienen valor, como la crítica de los derechos en tanto producto ideológico justificativo de la apropiación en todos sus sentidos -de los bienes materiales, pero también de la vida y el trabajo-, cuestionan que exista algún fundamento trascendental de los derechos, entendido como independiente de la experiencia social. En este punto, la discusión sobre los derechos se relaciona con la dinámica de exigencias a un gobierno particular y la consagración de garantías jurídicas como consecuencia de ello. Sin embargo, a partir del siglo XX, los derechos adquieren progresivamente un significado más arraigado en la ética que en la juridicidad.

Por ello, se menciona que los Derechos Humanos postulados a partir de 1940 tienen características diferenciadas respecto a los derechos individuales de las revoluciones burguesas (Flynn, 2012). Según esto, la nueva narrativa de los derechos buscó despojarlos de sus sentidos abusivos e individualistas, distinguirlos de los derechos legislados y promover la ficcionalización de la idea de “humanidad”. El paso de los anteriores intentos de fundamentación a las actuales luchas por el significado parece estar mediado por una preocupación creciente por el sentido del discurso de los derechos. Es así como se llega a pensar en el “uso exclamatorio” de los derechos, independiente del uso descriptivo ausente (Herbert, 2002). Desde esta perspectiva, se afirma que los Derechos Humanos son una

herramienta en los discursos de reivindicación y por lo tanto son mera expresión de sentimientos que se esperan compartir o con los cuales se pretende generar una “gramática de los derechos” compartida.

El problema de la fundamentación sea desde el naturalismo o desde la precondicionalidad trascendental, está desde sus inicios vinculado con un contexto de lucha política. Sin embargo, esto no ha permeado necesariamente las definiciones o los modos de fundamentación. Recién las perspectivas críticas, desde el historicismo de Burke, el posterior de la escuela histórica del derecho de Savigny hasta el marxismo, llamaron la atención sobre la forma en que los significados de los derechos respondían a una gramática epocal, a un interés de conservación o insurrección o a funciones legitimadoras.

La primera cuestión con la que se encuentra un rastreo histórico de los Derechos Humanos es con el inicio de su relato. La retrotracción a las primeras cartas de derechos burgueses ha sido uno de los medios más difundidos de reclamación de un origen histórico de los actuales Derechos Humanos. Con esta tesis en mente, Lynn Hunt, citada por Flynn (2012), consideró recientemente que el carácter de “humanos” de los nacientes derechos de los siglos XVII y XVIII fue producto de un clima social de empatía, testimoniado por expresiones artísticas como la novela, con las cuales el dolor ajeno pasó a ser experimentado y compartido en tercera persona. Así, la identificación entre el sufrimiento de otro ser humano y el propio generó las condiciones para enarbolar la noción de humanidad y, en definitiva, para “imaginar la igualdad” (p. 20). Para Flynn, esta narración da cuenta de una veta importante de la que se alimentó el sentimiento humanitario que le daría el carácter transfronterizo actual del discurso de los Derechos Humanos. Aun así, con esto no se explica

el abismo entre la identificación empática y el desnivel de derechos en el caso de, por ejemplo, las mujeres. Por eso, el autor cree que en este relato hacen falta fuentes materiales adicionales a la existencia de un clima de empatía e identificación intersubjetiva.

Samuel Moyn, también citado por Flynn, distingue entre los “derechos revolucionarios” y los Derechos Humanos. Para él, las cartas de derechos individuales cumplieron la doble función de limitación de las acciones del Estado y de fundamentación de su poder. En cambio, los Derechos Humanos actuales, de nuevo para el autor, son reclamaciones exteriores a las acciones de los Estados, por lo que son una cuestión de injusticias en el exterior. La retrotracción a los derechos burgueses como origen es, según esto, “el más universalmente repetido mito sobre sus orígenes” (p.6). De asumir esta perspectiva, el problema de la fundamentación de los derechos, que se limitó epocalmente a los derechos burgueses, es absolutamente diferente al discurso de los Derechos Humanos, los cuales tomaron su fuerza recién en 1977, con la declaración de compromiso por su defensa que hiciera Jimmy Carter.

Se presenta, en definitiva, un crisol problemático respecto a la reclamación de origen de los Derechos Humanos. Por un lado, se encuentra el peligro de asumir caprichosamente unas raíces históricamente desconectadas; por el otro, la tentación de reducir la noción de “Derechos Humanos” al inmediatismo de los usos específicamente actuales, sin atender a las “fuentes materiales” de su discurso. En este debate, la postura de Guillermo Hoyos Vásquez, contemporánea a la irrupción de los Derechos Humanos en sus usos actuales, conjugó la búsqueda de las raíces históricas y filosóficas y, sobre todo, cuestionó el carácter ideológico del discurso de los Derechos Humanos para ejercer con ello una crítica “acérrima” del mundo

en el que le correspondió vivir. Con esto, el filósofo anticipó las actuales conceptualizaciones como “gramáticas de reivindicación” con más de tres décadas de anterioridad. En adelante, se analizará esta concepción y se concretarán las relaciones entre Derechos Humanos, crítica, ideología y lucha.

3.2. Los Derechos como lucha

La concepción específica de los Derechos Humanos que desarrolla Hoyos-Vásquez en el curso del Estatuto de Seguridad proviene de un complejo de textos en los cuales conjuga la crítica al positivismo, a la sociedad capitalista y a la noción de ideología. Por esto, para abordar la conceptualización de los Derechos Humanos del autor, hacía falta recorrer el camino previo de su pensamiento. Para encontrar explicitada esta relación que culmina en los derechos como lucha, deben abordarse dos textos publicados en la Revista Controversia del Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP, al cual el filósofo se encontraba formalmente vinculado.

El primero de estos textos es encabezado por un título sugerente: *Lo abstracto de los Derechos Humanos y lo concreto de los Derechos del Pueblo*. Hoyos se ve motivado a escribir el texto por la declaración de un político liberal en el diario El Tiempo, en la que reivindica al liberalismo como un pensamiento revolucionario. Situado decididamente en sus circunstancias históricas, Guillermo Hoyos extrajo de la proclamación retórica de los Derechos Humanos y su no menos retórica defensa, una reflexión -es decir, autopercepción crítica- a partir de la teoría crítica de Marcuse. Para Hoyos, los derechos en abstracto no son más que un instrumento ideológico que justifica la existencia del Estado y el orden jurídico y, con ello, evita la crítica al nivel fundamental planteado por el materialismo histórico: las

relaciones sociales de producción y el trabajo, es decir, las condiciones materiales de reproducción del capital, por un lado, y de la vida, por el otro (Hoyos-Vásquez, 1978).

Vinculado a su crítica al racionalismo subjetivista de corte liberal, cuyo modelo es Immanuel Kant, Hoyos recupera la tesis de Marcuse según la cual liberalismo y fascismo, en tanto ideologías políticas, se complementan pese a sus diferencias explícitas:

Así pues, la diferencia entre un régimen fascista y la actual sociedad formalmente democrática-liberal no es una diferencia de cualidad, ni de concepción del hombre: por eso las alianzas de liberales y grupos conservadores fascistoides no irritan a los primeros ni impurifican a los segundos (Hoyos-Vásquez, 1978, p. 15)

En efecto, el fascismo y el nacionalsocialismo renegaron directamente de las libertades burguesas y la condensación simbólica de estas en el liberalismo. Sin embargo, en las formaciones fascistas concretas, el liberalismo de partido, aquel definido identitariamente por su afinidad con las libertades burguesas y la limitación del campo de acción del Estado moderno, se alió con su aparente enemigo. La pregunta es, pues, si esta fue una articulación estratégica de la *realpolitik* o si existe alguna suerte de consonancia estructural entre las ideologías. Hoyos respalda a Marcuse al decir que la insistencia liberal en la racionalización subjetiva del mundo es propicia para fundar -en el sentido de justificar racional y éticamente- ciertas libertades, pero voluntariamente ineficaz para transformar el mundo real, por su tendencia a la abstracción y a la cosificación de los resultados de ella: “Y es aquí donde el racionalismo liberal está en las fronteras del irracionalismo: en la privatización de la razón a nivel económico, social y político” (p. 13).

Así, el liberalismo se desenvuelve de tal manera que su propuesta ética de libertad termina por evitar el cuestionamiento de la realidad concreta, entendida entonces como las relaciones sociales de producción, y legitimar el papel positivizante del capital, la acumulación y la dominación concreta sobre los cuerpos, que es el sustrato del Estado moderno y su derecho. Aquí se encuentra la definición de lo que es un derecho en abstracto: consecución del individuo racional en tanto “uno”, incapaz de afianzarse en la realidad y cambiar sus condiciones materiales y, por tanto, útil para ocultar estas últimas.

Los derechos concretos, sin embargo, permanecen como posibilidad. Pero, si se tiene en cuenta lo anterior ¿es posible un derecho humano no encubridor? La respuesta de Hoyos viene mediada por la referencia a la crítica de Marx a los Derechos Humanos:

Marx y tras él el neomarxismo crítico no han negado la sustancialidad de los derechos humanos ni la libertad. Por el contrario, han mostrado la necesidad de determinar al hombre a partir de su “ser social” de modo que el discurso sobre los derechos humanos y sobre la libertad sea realmente histórico, real y concreto (1978, p. 19).

Esta respuesta refiere al carácter individualista de los derechos, aptos para la legitimación de un estado de cosas, pero ineficaces para su crítica y transformación. Los derechos, en su contexto histórico de surgimiento, surgen tal como se ha descrito y, en esa medida, hacen parte de la ideología -en el doble sentido de horizonte del mundo e inversión de la realidad- del capitalismo. Pero la tematización de la libertad y la garantía colectiva de sus condiciones de posibilidad, para Hoyos, nunca fue puesta en cuestión por Marx. Lo que

se cuestionó fue, entonces, la concreción histórica con que surgió el discurso de los derechos y su vinculación con el mundo material de las relaciones de producción.

Un derecho humano concreto es la única posibilidad de eludir el carácter ideológico legitimador de los derechos en las sociedades capitalistas. Esto implica, para Hoyos: cuestión de las condiciones materiales, de las relaciones de producción y, lo más importante, de la acción política transformadora en concordancia con la crítica a esas condiciones materiales. El sentido práctico -devenido de la *praxis*- de los Derechos Humanos concretos se expresa en la capacidad de señalar las injusticias reales y en la posibilidad servir como insumo para su transformación revolucionaria, pues fue esta la vía de acción defendida por Marcuse y Hoyos en sus respectivos contextos y tiempos.

Si los derechos no ideológicos, en el sentido de encubridores, son transformadores cuando se refieren a su propia concreción material, al sufrimiento humano y a las relaciones de producción y dominación, en la raíz de los derechos se podrán encontrar ejemplos de los momentos en que el discurso de los derechos se hizo radicalmente histórico. Esto nos lleva al segundo momento de la caracterización de Hoyos: la lucha política. Nuestro texto de referencia, aquí, será *Derechos Humanos e ideología* (1978), publicado en un número conjunto dedicado en su totalidad al análisis y crítica del Estatuto de Seguridad Nacional.

En este texto Guillermo Hoyos Vásquez desarrolla directamente su concepción de la ambivalencia de los Derechos Humanos con una finalidad específica: contribuir con su reflexión a la denuncia efectiva de la situación de Derechos Humanos en Colombia. Por eso, a lo largo del escrito se entrecruzan conceptos como *democracia formal* y *democracia restringida*, con los que Hoyos apuntaba hacia el régimen político colombiano

inmediatamente posterior a la finalización formal del Frente Nacional, por un lado, y a la persecución legal e ilegal al pensamiento y militancia de izquierda, por el otro. Es en este contexto que afirma que: “Hay que distinguir muy bien entre proclamación de derechos fundamentales y las condiciones políticas de su realización que ofrece una democracia restringida” (p. 26).

La expedición del Estatuto de Seguridad Nacional fue el motivo de la publicación conjunta de *Derechos humanos e ideología*, acompañado de textos que intentaron caracterizar críticamente las circunstancias políticas alrededor del Estatuto. Se recordará que a finales de los años setenta el Estado colombiano, en particular desde la llegada al gobierno de Julio César Turbay, se apropió del lenguaje de los Derechos Humanos para proclamarlos como cumplidos hacia adentro y enarbolarlos hacia afuera. La reflexión de Hoyos en esta coyuntura específicamente filosófica, pero no puede desligarse de la desazón de situarse en un contexto abiertamente hostil, represivo y cruel, mientras se aseguraba estar efectuando una labor democratizadora y humanizante. En este contexto, los Derechos Humanos: “[...] desde el punto de vista ideológico son esencialmente ambiguos, ambivalentes, como ya se puede presumir por su origen netamente burgués” (p.19). El sentido radical de la ambivalencia de los Derechos Humanos puede sintetizarse en una cuestión: ¿por qué es posible afirmar discursivamente los Derechos Humanos en una situación de abierta violación de ellos?

La respuesta de esta última pregunta es formulada por Hoyos a partir de su formación filosófica. Esta, “[...] servirá no solo para develar críticamente la utilización ideológica y manipuladora de los derechos humanos, sino también para encontrar posibilidades de una

realización política revolucionaria de ellos” (p. 19). Su labor se centra en trazar una explicación de la ambivalencia concreta de los Derechos Humanos en su realidad, desde las fuentes filosóficas de las que abrevaba en ese específico momento: el pensamiento iluminista kantiano, la crítica marxista a la emancipación moderna y la crítica de la Escuela de Frankfurt a la positivización de las ciencias y la sociedad.

En *Derechos humanos e ideología* se inicia por preguntar por las fuentes de pensamiento de las primeras cartas de derechos -la estadounidense de 1776 y la francesa de 1789-. Jellinek, según cita Hoyos, sostuvo que ambas fueron originadas, más que en las ideas de la Ilustración, en la defensa de una libertad originaria de la que surgieron las demás libertades: la de culto y consciencia. Según esto, la lucha por la libertad religiosa, en Francia y Estados Unidos, motivó la reflexión sobre los derechos básicos de los seres humanos por su condición de tales.

Una visión alternativa, en cambio, sostiene que ambas declaraciones fueron impulsadas por fuerzas ideológicas disímiles, aunque concurrentes en la tradición ilustrada. Por un lado, la declaración estadounidense, inspirada en la justificación de los derechos naturales de John Locke, en la cual los derechos civiles surgen como necesidades sociales una vez la mutua interacción hace dificultosa la defensa de los derechos naturales a la propiedad y su defensa. El pensamiento derivado de esta fuente, para Hoyos, concibe a los derechos como realización civil, en tanto la necesidad de su proclamación es la defensa de los derechos naturales; sin embargo, el gobierno civil tiene la tarea de propiciar para el ejercicio de los derechos el máximo ámbito de libertad en el que su desarrollo inconscientemente genere el bienestar común. Así, la función de los poderes derivados del

contrato social no es otra que garantizar la libre movilidad de los intereses, pues ellos eventualmente se articularán en el bien común. Por otro lado, la declaración francesa, inspirada en el republicanismo Rousseauiano, apeló a una justificación naturalista de los Derechos Humanos realizados a través del pacto social y la convergencia de individualidades en la voluntad general. En consecuencia, correspondía a las autoridades derivadas del pacto realizar los designios de la voluntad general y, con ella, los derechos proclamados. En resumen: “darle valor jurídico al derecho natural en América y convertir en realidad política la democracia en Francia” (p. 33).

Lo que surge del debate por el origen discursivo de los Derechos Humanos es una relación de ellos con su contexto. Los Derechos Humanos en las declaraciones de Francia y Estados Unidos tuvieron sentido en tanto respondieron a un contexto revolucionario específico y a la intención que esta movilización le imprimió a la realización material de las proclamaciones. Para Hoyos, la crítica de Marx demostró, sin embargo, que con las revoluciones burguesas se conquistó la emancipación del ciudadano, no la del ser humanos. El discurso de los derechos asignó efectivamente a cada ciudadano libertades reconocidas en igualdad de condiciones, pero evitó hacer de la proclamación un asunto concreto y expresado en las relaciones de producción. Así, la igualdad retórica de los derechos se convirtió en un velo sobre las condiciones materiales, sobre el mundo de la vida, de modo que la dominación económica, la sustracción del valor del trabajo, la precarización y la miseria se vieron ocultadas por la formalización de derechos:

O sea que si la normatividad de los Derechos Humanos no se refiriera simplemente a los conceptos de libertad, igualdad y propiedad determinados a partir

del modo de producción capitalista, sino que inclusive se relacionarán [SIC] dialécticamente con los presupuestos materiales e históricos del modo de producción capitalista, podrían cobrar sentido contrario al de la legitimación de la explotación (Hoyos-Vásquez, 1978, p. 37).

Todo esto llevó a Hoyos a una reflexión ulterior. Si los Derechos Humanos pueden ser ideología como preconcepción del mundo y como velo de las condiciones materiales es porque la ideología, en estricto sentido, puede implicar estos dos sentidos. Para explicarlo, Hoyos recurre a la definición de ideología propuesta por Paul Ricoeur. Esta, como se vio previamente, dentro de sus características centrales tiene la capacidad de aglutinar concepciones del mundo en un momento originador, así como la tendencia a generar ortodoxias y justificaciones de la propia concepción del mundo. Ya que nuestro conocimiento y acción sobre el mundo está mediada por la pertenencia histórica, la ideología es inevitable. No es, sin embargo, imposible de tematizar; es decir, respecto a ella se puede reflexionar críticamente, sin pretender con ello renunciar a las pertenencias que determinan nuestra existencia.

De la misma manera, los Derechos Humanos pueden evitar ser discursos ocultadores de la opresión material cuando se afirman en un contexto específico de denuncia y, en especial, cuando se lo hace concretamente, con la intención de hacerlos reales en el tráfico social. Con esta esperanza, Hoyos afirmó que “los Derechos Humanos como arma política de la revolución no podían entonces ser ambivalentes” (p. 39) y concluyó que “hoy los Derechos Humanos o se realizan políticamente o son ideología como consciencia falsa” (p. 39).

Para ello, sin embargo, es preciso ejercer una crítica comprensiva de la ubicación histórica y su tematización crítica. Estos dos componentes -pertenencia y denuncia-, son los antecedentes de la lucha política como realización de los Derechos Humanos. Sin ellos, los Derechos Humanos no pueden evitar que la ambivalencia que los caracteriza funcione como velo de las condiciones históricas concretas pues, despojados de la referencia a los seres humanos sufrientes, no proveen insumos de denuncia, transformación y lucha política.

La ubicación histórica, como veíamos anteriormente, es caracterizada por Hoyos, a través de Habermas, con la historia como ciencia referente:

Por ello las ciencias histórico-hermenéuticas tendrían que aportar a procesos emancipatorios con relación a tradiciones sedimentadas y dogmáticas y con relación a una comunicación ideologizada (p. 78).

Por un lado, el horizonte compartido del mundo, la red de significaciones, símbolos y valores que aglutina a un grupo de seres humanos y les provee de identidades personales y colectivas, es inevitable como antecedente de todo ejercicio de crítica. Por otro lado, las condiciones materiales de existencia en las que la vida humana se reproduce y gracias a las cuales se expresa en acciones, interacción y cooperación, proveen la identificación de los ámbitos concretos en los que se requiere transformación.

Con esto, Hoyos recupera la problemática de la cotidianidad como génesis del conocimiento, es decir, de la experiencia sensible como condición de posibilidad de la objetivación -del considerar a la materia ante mí como objeto de conocimiento e instrumento-. La denuncia propia del significante “Derechos Humanos” no puede sino referirse a una

“situación”, a un momento histórico y, por tanto, a las condiciones de posibilidad del conocimiento y la acción en el contexto específico.

Pero la ubicación en un contexto no es suficiente para tematizar negativamente la “situación”; es decir, para ejercer la crítica. Para eso es necesario identificar el lugar del poder. Si bien este no es correlato necesario de la dominación, sí es su condición de posibilidad. Los Derechos Humanos, entonces, se sumergen en esta dinámica de referenciación de la dominación que, como se recordará, es propia de las ciencias sociales tal como las entendía Guillermo Hoyos: teoría crítica de la sociedad. La pregunta por el lugar del poder da paso a los agentes sociales que se benefician de él y, con ello, a la identificación de los intereses en juego. Estos, desde luego, involucran efectos materiales, por los cuales ciertos sujetos reciben beneficios sociales; también, implican efectos simbólicos a través de la reproducción de valores, representaciones e instituciones que hacen posible que el ejercicio del poder y la repartición de los bienes sociales mantenga un orden predecible, el cual está llamado a ser criticado por las ciencias sociales, sin dejar de lado que ellas son refinaciones de la experiencia vital en el conocimiento; es decir, sin desconocer que la ciencia social, por más que crítica, no es requisito de la crítica en sí misma.

Así, dada la comprensión de la pertenencia propia y la crítica de la situación y sus condiciones materiales y simbólicas, la lucha se presenta como posible para los Derechos Humanos. Del compromiso político por la transformación, que requiere la representación negativa de la realidad actual, su comprensión y el involucramiento con el cambio, surge una concepción de los Derechos Humanos que puede ser ideológica, en el sentido de Ricoeur,

pero no necesariamente mistificadora. Al contrario, la tarea de los Derechos Humanos como lucha es señalar la dominación, antes que legitimarla u ocultarla.

Se concilia, entonces, el cuestionamiento de Marx a los derechos con la realización histórica de su discurso a través de la lucha política. Aquellos derechos que enuncian una situación ideal del mundo o las relaciones sociales -la igualdad, la participación política- pero que no requieren compromiso real de seres humanos concretos en su efectivización, son ideología como ortodoxia, mera autopresentación moralista de sí mismo o del colectivo propio como justo y bondadoso. De estos derechos mistificadores surgen los relatos cómodos según los cuales las cartas de derechos son indicadores de justicia, mientras la miseria y el sufrimiento siguen su curso indiferente por el mundo de la carne, de los seres humanos. Así pues, los Derechos Humanos no dejan de ser ideología, pero, aun cuando lo sean, señalan el horizonte de la lucha y el compromiso material por la transformación.

Con esto se cierra la dinámica entre Derechos Humanos en sentido ideológico negativo y positivo. Como deformación, los derechos igualan diferencias materiales, con el fin de hacerlas pasar desapercibidas, así como exclaman garantías inexistentes pero formalizadas. Este es el reino de la emancipación del ciudadano con independencia del ser humano que señalaba Marx. Pero Hoyos asume que la crítica hacia los Derechos Humanos no equivale a la invalidación de su discurso. Al contrario, cree que los antecedentes históricos revolucionarios de los derechos sugieren que, tal como ellos pueden encubrir la dominación, también la pueden denunciar y, así, pueden permitir el compromiso político en su contra. Como lucha, los derechos se implican en un momento político, en una pertenencia histórica y, sobre todo, en un proceso de contradicción y reclamación hacia los poderes establecidos

en busca de hacer, precisamente, reales los derechos exigidos. Lo que Guillermo Hoyos logró con esta síntesis fue conjugar su formación filosófica e impulso crítico. Gracias a esto, respondió a una coyuntura crítica en la que el pensamiento era preciso y, en consecuencia, hizo con la crisis una filosofía crítica. Los Derechos Humanos como lucha tienen sentido, por todo ello, en la medida en que permiten un uso anclado en la realidad material, pero consiente del ejercicio reflexivo.

4. Conclusión

Este texto surgió de una preocupación de base: la vinculación de la filosofía con la realidad. De allí surgieron preguntas sobre la justificación de la práctica filosófica en la sociedad y sobre su posible función legitimadora ante contextos sociopolíticos problemáticos. En estos, la insistencia y reducción a problemas desvinculados de la realidad circundante evita que la crítica se convierta en asunto de la filosofía. Esta preocupación, por nuestra situación en el mundo contemporáneo, exigió una revisión rigurosa de las posibilidades de la filosofía como crítica del mundo cotidiano, no solo del especulado. Pero aventurar una investigación sobre esta base no permitía, por simple coherencia, adelantar un relato abstracto sobre la justificación de la filosofía en tanto disciplina. Al contrario, la pregunta misma por la justificación de la filosofía en la vida social remite a otras formas de pensar que no se reduzcan a la imaginación teórica. Este es el origen de la ubicación del trabajo en un contexto específico.

Todo contexto, para ser tema de la reflexión filosófica, requiere, al menos, contener límites empíricos; es decir, para filosofar sobre la realidad debemos conocer, a grandes rasgos, cómo está compuesta esa realidad y, en particular, cuál es su ubicación histórica. Pero

esta no era una investigación en el campo de la historia. Por eso, se imponía abordar una “situación” relevante y, a la vez, ampliamente documentada, para evitar incursionar en la investigación histórica. El conjunto resultante sería una situación definible a grandes rasgos y lo suficientemente trascendente como para exigir el pensamiento, la tematización, la problematización y la crítica. El contexto del Estatuto de Seguridad cumplía con ambos criterios y, en consecuencia, se imponía el problema de la función de la filosofía allí.

Las posibles respuestas al problema anticipaban la intuición de que el silencio en la filosofía es significativo. Según esto, la ausencia de la filosofía en el preciso momento en que el pensamiento era necesario no podía ser casual. Sin embargo, en la búsqueda, una voz de la época resonó y lo hizo desde una perspectiva filosófica. Guillermo Hoyos-Vásquez no solo escribió sobre teoría crítica de la sociedad; ejerció la crítica sobre su sociedad, las determinaciones que la marcaban y los poderes que la atravesaban. El tema de este texto, entonces, se impuso por sí solo con esta voz excepcional en la filosofía de la época.

Guillermo Hoyos-Vásquez desarrolló dos tipos de preocupaciones en esta época: la epistemológica, referente a la génesis del conocimiento, de donde surgió la crítica al positivismo; y la ético-política, vinculada a la crítica de la sociedad capitalista, en la que se incluye su concepción de los Derechos Humanos. Se trata de dos núcleos problemáticos profundamente entremezclados: el objetivismo ingenuo denunciado en el positivismo no es más que un olvido de la subjetividad operante en los objetos que oculta el problema ético de los fines de la acción social y, por tanto, sirve para enmascarar los fines de reproducción y acumulación del capital y la dominación. Crítica al positivismo y a la sociedad tecnocrática

es, entonces, crítica al poder como dominación. Una reflexión de este talante le llevó necesariamente a referirse a su situación específica.

Para profundizar en esta situación, partimos de dos presupuestos: la profesión filosófica del autor y el contexto sociopolítico. Por eso, inicialmente, caracterizamos la filosofía “normalizada” en la que desarrolló su trabajo Hoyos-Vásquez, a partir del relato de la normalización en tanto discurso que releyó la tradición filosófica colombiana a través de un lente institucional y profesional que tendió a aceptar un concepto de filosofía académica, escolarizada, escrita y referida a los problemas filosóficos de la estrella del norte que fue Europa para la generación que instauró el discurso de la normalización.

Después, cruzamos la temporalidad de la filosofía con la temporalidad histórica. Analizamos, entonces, la “situación” de Derechos Humanos en el contexto del Estatuto de Seguridad a grandes rasgos. Allí, identificamos un contexto problemático que exigía el pensamiento y, en particular, la reflexión filosófica: una nueva idea de democracia en la que la pluralidad era una proyección al futuro y para la cual hacía falta intervenir la sociedad y los pensamientos extraños y peligrosos; el mecanismo de negación refleja que implicó un vaciamiento del significante “democracia” ante la *cuestión existencial*; y, finalmente, la transformación del enemigo actual por el enemigo fundamental, a quien había que eliminar por el peligro que sus ideas implicaban. Encontramos, así, una filosofía institucionalizada y académica ante un contexto que exigía pensar. Quedaba ver, entonces, cómo había sido pensado.

Aunque hubo un silencio generalizado en las huestes filosóficas colombianas, sí hubo filosofía crítica de la “situación” de los Derechos Humanos. Guillermo Hoyos-Vásquez

articuló su crítica al positivismo, a la sociedad capitalista y al poder con su propia realidad, de la que extrajo sus preguntas filosóficas. En este ejercicio, encontró que los Derechos Humanos estaban siendo utilizados para velar sus propias violaciones. Por ello, se vio enfrentado ante la historia de los derechos y sus críticas. No podía dudar que el uso de este discurso era ideológico en el sentido de Marx. A través de ellos se ocultaba, precisamente, su negación en el mundo de la vida. Pero, también, observaba la irrupción de la labor de denuncia a través del mismo lenguaje de los Derechos Humanos. De allí que considerara que ellos son esencialmente ambiguos: sirven para encubrir y para develar.

A partir de lo anterior la noción de ideología fue problematizada por Hoyos, con ayuda de la obra de Paul Ricoeur. No cabía duda, la ideología puede invertir la realidad y generar la percepción de igualdad en derecho de personas que, materialmente, se encuentran en relaciones de dominación. Pero, si se seguía la propuesta de Ricoeur, también podía aglutinar y generar un proyecto común con significados propios que, eventualmente, podía convertirse en mistificador de la realidad. Los Derechos Humanos podían participar de esta dinámica entre ideología en sentido negativo e ideología en sentido positivo. Su papel encubridor estaba claro, pero ¿su papel proyectivo?

Así llegamos a la concepción de los Derechos Humanos como lucha. Ellos siempre serán ideología; sin embargo, pueden serlo en el sentido de aglutinar sentidos, posibilitar una visión de la sociedad más justa y en consecuencia comprometer a los actores sociales. Los Derechos Humanos solo podrán evitar ser inversores de la realidad cuando se usen como lenguaje de lucha; es decir, como movilizados del compromiso ético-político por la transformación. Ese es el papel que Hoyos-Vásquez encuentra en los derechos de las

FILOSOFÍA EN CRISIS

revoluciones burguesas: tuvieron sentido en tanto se constituyeron en uno de los lenguajes de la lucha revolucionaria; una vez dada la caída del antiguo régimen, se convirtieron en legitimadores de las diferencias materiales de propiedad, igualadores de los desiguales y, por tanto, en ideología en tanto inversión. Los derechos son, entonces, luchas, para no ser justificaciones de la dominación.

La crítica buscaba a su autor. La “situación” de Derechos Humanos estaba a la vista y exigía su cuestionamiento. El silencio no fue la condena de la filosofía o no lo fue, al menos, para el pensamiento filosófico de Guillermo Hoyos-Vásquez. Encontramos en ello una esperanza: la de una filosofía que busque sus preguntas fundamentales más en el mundo que en los cánones.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2019). *Estado de excepción*. Buenos Aires: AH.

Amnistía Internacional. (1980). *Violación de Derechos Humanos en Colombia*. Bogotá:
Comité de Solidaridad con Presos Políticos.

Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

Beltrán Villegas, M. Á. (2018). *La vorágine del conflicto en Colombia. Una mirada desde las cárceles*. Buenos Aires: CLACSO.

Betancur Gómez, J. C. (2022). Silenciamientos, enfoques y escrituras de la filosofía en Colombia. *Ideas y Valores*, 70, 53-78.

Bitar Giraldo, S. (2007). Los primeros pasos de los Derechos Humanos en Colombia: la adaptación estratégica del gobierno de Julio César Turbay. *Trabajo de grado para optar por el título de Magíster en Ciencia Política*. Universidad de Los Andes.

Bloch, M. (2001). *Apología para la historia, o del oficio del historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.

Brown, W. (2017). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Bogotá: Siglo del hombre.

Burke, E. (2010). *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. Madrid: Alianza Editorial.

Castro, E. D. (1977). *Manuela*. Medellín: Bedout.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (1981). *Informe sobre la situación de Derechos Humanos en la república de Colombia*. San José.

Cruz Vélez, D. (2016). Por qué no hubo metafísica moderna en Colombia. En R. Sierra Mejía, *Obra dispersa* (págs. 391-406). Bogotá: Universidad de los Andes.

Descartes, R. (2011). Meditaciones filosóficas seguidas de las objeciones y respuestas. En R. Descartes, *Obras Completas* (págs. 153-414). Madrid: Gredos.

Díaz Castro, E. (1972). *El rejo de enlazar*. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.

Esponda, K. (2011). El papel de la filosofía en Colombia. ¿Filosofía o historia del pensamiento filosófico? *Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República*, 45(79-80), 71-80. Obtenido de https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/224

Flynn, J. (2012). Human Rights in History and Contemporary Practice: Source Materials for Philosophy. En C. Corradetti, *Philosophical Dimensions of Human Rights* (págs. 3-22). New York: Springer.

Forero-Medina, H., Montero Torres, L., Fonseca-Sandoval, J., & Corzo Laverde, H. (2019). Paulo Freire y su legado para la liberación en Colombia: una aproximación a sus múltiples aportes y diálogos para la emancipación popular. *Revista Pedagógica*, 340-357.

Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

- Ginzburg, C. (1989). Brujería y piedad popular. En e. e. Mitos, *Carlo Ginzburg* (págs. 19-35). Barcelona: GEDISA.
- Giraldo, J. (2012). Democracia formal e impunidad en Colombia. De la represión al ajuste del sistema jurídico. En A. Pograu Solé, & S. Fraudatario, *Colombia, entre violencia y derecho* (págs. 143-156). Bogotá: Desde Abajo.
- Habermas, J. (1973). Conocimiento e interés. *Ideas y valores*(42-45), 61-76.
- Herbert, G. (2002). Proscript to A Philosophical History of Rights. En G. Herbert, *A Philosophical History of Rights* (págs. 315-342). New York: Routledge.
- Hoyos Echeverri, M. (2016). Las violaciones a los Derechos Humanos durante la aplicación del Estatuto de Seguridad (1978-1982): tres décadas de lucha por la memoria. *Tesis presentada para la obtención del grado de Magíster en Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de La Plata.
- Hoyos-Vásquez, G. (1978). Derechos humanos e ideología. *Controversia*, 19-43.
- Hoyos-Vásquez, G. (1978). Ideología, política, ética y religión. *Hteologica Xaveriana*(48), 303-315.
- Hoyos-Vásquez, G. (1980). Lo abstracto de los Derechos Humanos y lo concreto de los Derechos del Pueblo. *Revista Controversia*(81), 9-23.
- Hoyos-Vásquez, G. (1999). Medio siglo de filosofía moderna en Colombia. Reflexiones de un participante. *Revista de Estudios Sociales*, 3, 48-58.

FILOSOFÍA EN CRISIS

Hoyos-Vásquez, G. (1978). Epistemología y política en la teoría crítica de la sociedad. *Ideas y Valores*, 197-216.

Hoyos-Vásquez, G. (1980). Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse. *Ideas y Valores*, 29, 3-22.

Hoyos-Vásquez, G. (1980). Significado de la reflexión epistemológica para la investigación-acción. *Ciencia, tecnología y desarrollo*, 4(3), 277-292.

Hoyos-Vásquez, G. (1986). *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Bogotá: Universidad Nacional.

Iturralde, M. (2010). *Castigo, liberalismo autoritario y justicia penal de excepción*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores- Universidad de los Andes.

Jaramillo Uribe, J. (1954). Tradición y problemas de la filosofía en Colombia. *Ideas y Valores*, 3(9-10), 58-82.

Jiménez Jiménez, C. (2009). Aplicación e instrumentalización de la doctrina de seguridad nacional en Colombia (1978-1982): efectos en materia de derechos humanos. *Colección*, 75-105.

López Michelsen, A. (1968). *El Estado fuerte. Una introducción al estudio de la constitución en Colombia*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana Ltda.

López, C. A. (2012). Normalización de la filosofía y filosofía Latinoamericana en Colombia. Vivencia de un proceso. *Universitas Philosophica*(29), 309-327.

FILOSOFÍA EN CRISIS

López, C. A. (2021). Cultura y tecnificación en los primeros filósofos colombianos de la normalización. *Ideas y Valores*, 70, 79-109.

López-Calle, S. (2020). Violencia y crisis de los derechos humanos en Colombia, 1934-1991. *Forum*(17), 43-71.

MacMahon, R. (2009). *La guerra fría. Una breve introducción*. Madrid: Alianza Editorial.

Majub Avendaño, S. (2015). El impacto del Estatuto de Seguridad en el movimiento sindical en Colombia, 1978-1982. *Trabajo de grado para optar por el título de Historiador*. Pontificia Universidad Javeriana.

Marín Rivas, M. d. (2017). Las violaciones de derechos humanos en Colombia durante los años 80 del siglo XX: acercamiento a su comprensión histórica desde la degradación y el fortalecimiento de la defensa. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 113-135.

Mejía Quintana, Ó. (2009). Guillermo Hoyos Vásquez: testimonio para una biografía intelectual. *Nómadas*(31), 211-223.

Mejía Quintana, Ó. (11 de 01 de 2013). Guillermo Hoyos Vásquez: el filósofo más importante de los últimos 50 años. *El Tiempo*.

Mejía, J. F. (2013). Diálogo entre un demócrata y un cristiano: Guillermo Hoyos Vásquez y su lectura fenomenológica de Nicolás Gómez Dávila. *Universitas Philosophica*, 30(61), 97-115.

Melo, J. O. (2017). *Historia mínima de Colombia*. México: Turner.

- Montoya Londoño, M. (2013). Una reflexión en torno al doctor Hoyos como maestro de Kant, Rawls y Habermas. *Universitas Philosophica*, 30(61), 117-129.
- Moreno Caldas, O. (2011). Estatuto de Seguridad Nacional: efecto colateral de la pacificación forzada. Caso: Santiago de Cali (1978-1982). *Trabajo de grado para optar po*. Universidad del Valle.
- Pachón, D. (2019). Marxismo y normalización filosófica en Colombia (1930-1960). *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 40(121), 31-55.
- Paine, T. (2017). *Los derechos del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paredes Goicoechea, D. (2017). Los orígenes del anarquismo en Colombia y su relación con el liberalismo. *Tabula Rasa*(27), 391-407.
- Parra, L. (1997). Trabajo filosófico y comunidad filosófica. *Ideas y Valores*, 67-78.
- Prieto Cortés, A. E. (2019). Violencia política al movimiento teatral en Bosa durante el Estatuto de Seguridad Nacional (1978-1982). *Trabajo de grado para optar por el título de Licenciada en Ciencias Sociales*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Ramírez Bacca, R., & Marín Arenas, L. D. (2015). Seguridad e ideología en Colombia, 1978-1982: análisis crítico del discurso de Julio César Turbay Ayala. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20(2), 241-269.
- Ramírez Pascua, J. A. (2001). La crítica a la idea de los derechos humanos. *Anuario de Derechos Humanos*, 871-891.

Restrepo Jiménez, A. C. (03 de Diciembre de 2020). "Aquí, defendiendo la democracia, maestro". *El Espectador*. Recuperado el 2022 de Julio de 12, de <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/ana-cristina-restrepo-jimenez/aqui-defendiendo-la-democracia-maestro-column/>

Ricoeur, P. (1973). Ciencia e ideología. *Ideas y valores*(42-45), 97-122.

Schmitt, C. (1985). *La dictadura*. Madrid: Alianza Editorial.

Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza editorial.

Sierra Mejía, R. (1967). Estado actual de la filosofía en Colombia. *Ideas y Valores*(27-29), 234-26.

Sierra Mejía, R. (1988). Un decenio de producción filosófica: 1977-1987. *Boletín cultural y bibliográfico del Banco de la República*, 25(15), 51-57. Obtenido de https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/2835

Simposio Mundial sobre Investigación Activa y Análisis Científico. (1978). *Crítica y política en ciencias sociales*. Bogotá: Punta de Lanza.

Vásquez, G. H. (1999). Medio Siglo de Filosofía Moderna en Colombia. Reflexiones de un participante. *Revista de Estudios Sociales*(3), 43-58.

Vega Cantor, R. (2015). La dimensión internacional del conflicto social y armado en Colombia. injerencia de los Estados Unidos, contrainsurgencia y Terrorismo de Estado. Bogotá: Mesa de Conversaciones.

FILOSOFÍA EN CRISIS

Vega Cantor, R. (s.f.). *La dimensión internacional del conflicto social y armado en Colombia. injerencia de los Estados Unidos, contrainsurgencia y Terrorismo de Estado*. Bogotá: Espacio Crítico.

Verón, E. (1973). Comunicación de masas y producción de ideología: acerca de la constitución del discurso burgués en la prensa semanal. *Chasqui*, 75-109.