

**FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL:
JOSÉ FÉLIX DE RESTREPO Y CAYETANO BETANCUR.
APORTES DE DOS FILOSOFOS COLOMBIANOS
A LA ONTOLOGÍA EN AMERICA LATINA**

**JUAN PABLO MUÑOZ SUÁREZ
RICARDO CHARRY IREGUI**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
2019**

**FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL:
JOSÉ FÉLIX DE RESTREPO Y CAYETANO BETANCUR.
APORTES DE DOS FILOSOFOS COLOMBIANOS
A LA ONTOLOGÍA EN AMERICA LATINA**

**JUAN PABLO MUÑOZ SUÁREZ
RICARDO ELADIO CHARRY IREGUI**

**Juan Cepeda H.
Director**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
2019**

AGRADECIMIENTOS

Es el momento de recoger los frutos de las semillas que muchos seres queridos han sembrado en mí. Aquellas personas que de una u otra forma han creído y se han preocupado en el camino de la vida que algún día inicié. En primer lugar, doy gracias al Altísimo y Sumo Bien por darme la vida y ser el modelo de ser sentipensante. A mis padres, Javier y Rosalba, porque han hecho de mí un ser humano, enfocado en ser promotor de paz y bien. A mis hermanos, por ser mis cómplices de conocimiento. A Nadja Idalí por ser y estar a mi lado animándome en este camino del saber. Finalmente, un agradecimiento muy especial a mi maestro Juan Cepeda H., quien me motivó a sacar este trabajo adelante y me acompañó como un ser sentipensante durante su proceso de elaboración.

Juan Pablo Muñoz Suárez

Agradezco al Maestro Juan Cepeda H. y al Profesor Leonardo Tovar González por su labor de reflexión en la navegación dentro de las profundas y tempestuosas, pero maravillosas, aguas del mar de la filosofía de la justicia en una perspectiva ontológica y jurídica, lo cual constituye el insumo esencial de reconstrucción de la convivencia pacífica de todos los seres humanos en una atmósfera favorable al florecimiento del árbol de la *vida*, que a su vez conduce al perfeccionamiento social e individual de su mejor fruto: la *libertad* en condiciones de equidad material y espiritual, donde el fenómeno jurídico no se reduzca a una normatividad justificada solo desde el poder que lo crea e impone, bajo pretensión de neutralidad y apoliticidad, para el dominio continuo de unos hombres sobre los otros.

Ricardo Charry Iregui

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
LA METAFÍSICA DE JOSÉ FÉLIX DE RESTREPO	12
La metafísica de Restrepo	12
La metafísica de Kant	32
UNA ONTOLOGÍA DEL DERECHO EN CAYETANO BETANCUR	40
Introducción	40
Filosofía del derecho en Cayetano Betancur: entre escolástica, ilustración y epistemología jurídica imperativista	41
Aproximación a una ontología del derecho y de la vida a través de Betancur: entre ontoteología y ontología axiológica	51
A manera de conclusión	61
CONCLUSIONES	65
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	72

INTRODUCCIÓN

En el marco del pensamiento latinoamericano, se rescata la puesta en cuestión de pensadores colombianos como José Félix de Restrepo, quien fuera el padre de las luces en la Nueva Granada, tal cual lo llamo Santander, y en la segunda mitad del siglo XVIII orienta la cátedra de Metafísica para dar respuesta a la fundamentación de la libertad humana. Fue también Restrepo un defensor de los derechos humanos, de ahí que se convierta en uno de los precursores de la independencia al ser el maestro de algunos de nuestros forjadores independentistas, convirtiéndose así en un líder de la revolución del pensamiento en América Latina, aunque no sea reconocido como tal. De igual manera, encontramos el pensamiento de otro gran filósofo del derecho colombiano, quien en las décadas del 30 y 40 del siglo XX hizo aportes valiosos para impulsar la modernidad en Colombia: Cayetano Betancur Campuzano, que en su propuesta apunta a rescatar el valor de la justicia en el derecho latinoamericano, encontrando que sus ideas, en la filosofía del derecho, se enfocan hacia la emancipación del pensamiento.

Gracias al aporte que hacen estos pensadores, es posible dar un aporte a la respuesta del problema que busca comprender el estado de la Filosofía Latinoamericana Actual, según el proyecto de investigación liderado desde la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás, que busca rescatar aquellos aportes que se han hecho en el transcurso de nuestra época, particularmente -en esta monografía- desde el pensamiento filosófico colombiano.

Problema

Teniendo en cuenta que Restrepo y Betancur, en los periodos mencionados del pensamiento filosófico colombiano, tienen una preocupación por el problema ontológico y que desde

Juan Bautista Alberdi en 1842, cuando reflexionó sobre un pensamiento propio para América, sentó las bases, para que la filosofía latinoamericana se convirtiera en auténtico y original pensamiento de(sde) nuestra propia identidad, se ha buscado ir más allá de la tradición filosófica llamada occidental, en concreto de las filosofías de la Escolástica (siglos VIII a XV), la Ilustración (siglos XVII-XVIII), y el Positivismo (siglos XIX-XX), con sus variables neo escolástica-tomista, y neopositivista liberal, entonces el problema que se plantea en este trabajo, radica en la pregunta por el ser identitario desde las propuestas de José Félix de Restrepo y Cayetano Betancur, buscando hallar los aportes valiosos que ofrecen estos dos autores para enriquecer la comprensión de la Filosofía Latinoamericana y, en particular, la colombiana. Aunque, paradójicamente en esta monografía vuelvan a encontrarse las tres corrientes filosóficas con sus contradicciones aquí en Colombia y Latinoamérica, nos preguntamos cómo, desde su propio contexto cultural, dichos pensadores, levantan su mirada hacia un nuevo contexto ontológico-jurídico social, ofreciendo aportes al desarrollo de nuestra filosofía.

Objetivos

El principal propósito de esta investigación radica en apreciar los aportes de dos filósofos colombianos a la Filosofía Latinoamericana, uno desde el campo de la metafísica y otro desde la filosofía del derecho, con el fin de apoyar la actualización del estado del arte de la Filosofía Latinoamericana Actual.

En un primer momento, nos proponemos rescatar los aportes de José de Félix de Restrepo a la metafísica, a partir de sus *Lecciones de metafísica* y en confrontación con la idea de metafísica que en ese momento se tenía en Europa, particularmente a la luz de Kant. En un segundo momento, valoramos los aportes de Cayetano Betancur a la filosofía del derecho, particularmente buscando auscultar una posible ontología del derecho de la que da cuenta en su obra escrita.

Metodología

La mejor forma de aproximación a textos de carácter filosófico, para el caso de esta investigación, es aplicando el método hermenéutico. Siguiendo las indicaciones del director del proyecto de investigación, se han seleccionado algunos textos de bibliografía primaria y secundaria obviamente relacionados con los autores previamente definidos, se ha aplicado un juicioso análisis hermenéutico a dichos textos, como se verá en el contenido de este documento, y se ha querido enriquecerlo críticamente tratando de encontrar aportes novedosos en el pensamiento de los ya señalados filósofos colombianos.

Desde la hermenéutica lo que se busca es comprender los textos; con la hermenéutica textual, herramienta metodológica liderada por el grupo de investigación Tlamatinime, se busca aplicar un juicioso ejercicio para hallar el sentido más propio de los textos buscando no tergiversarlo desde los horizontes de lectura del intérprete; y, finalmente, se redactan los textos escritos con los que se da cuenta de la práctica investigativa que se ha desarrollado, como se podrá evidenciar en esta monografía.

Marco teórico

La obra que se estudiará del doctor José Félix de Restrepo es la *Metafísica*, que la encontramos contenida en las *Obras Completas*, recopiladas por Rafael Gómez y Daniel Herrera, y presentadas al público en el tomo 18 de la *Biblioteca Colombiana de Filosofía* por la Universidad Santo Tomás. Este documento permaneció inédito en el Archivo Histórico Nacional por un amplio período, y sus “Lecciones de metafísica” se dividen en cuatro partes que en el desarrollo del primer capítulo de la presente monografía se desarrollan. Cabe resaltar que Restrepo presenta este curso de *Metafísica* según la petición en carta escrita de los estudiantes del San Bartolomé en la cual solicitaban un profesor que les enseñase las ciencias que permitiría conocerse a sí mismos y al mundo con sus riquezas, en lugar de una metafísica en la que se discutiera sobre la eternidad del mundo para después

llenarlo de cualidades (Herrera, 2006: 117). De igual manera, junto a la presentación de la obra de Restrepo, se muestra la propuesta que hace Kant quien intenta, en Alemania, dar respuesta a la pregunta por los progresos de la metafísica, y elabora su manuscrito titulado *Los progresos de la metafísica*, con fecha del 24 de enero de 1788. De este modo encontramos que al mismo tiempo se desarrollan en Alemania y en la Nueva Granada temas similares que dan respuesta a la pregunta por el ser.

Antes de centrarnos en el aporte de Restrepo en la emancipación del pensamiento de la Nueva Granada, la concepción de metafísica que él asume está basada en la evolución que ha sufrido este saber previo al siglo XVIII, también conocido como siglo de las luces o de la ilustración europea. De todas maneras, la metafísica escolástica tiene una decidida influencia de la metafísica aristotélica: *philosophia prima*, que en términos de Daniel Herrera Restrepo -en la introducción a Restrepo- trata de:

- Ciencia de lo suprasensible (Met. M. 9-1086 a 21-10).
- Ciencia de las últimas causas de las cosas, pues a lo suprasensible sólo se llega a partir de lo sensible (Met. A 3 983 a, 26 ss).
- Ciencia del ente en cuanto ente. Frente a las aporías surgidas del estudio de las causas, las cuales ponían en peligro la unidad de la filosofía primera, Aristóteles encuentra una solución defendiéndola de esta manera, definición que abrazaba todo ente independientemente de su carácter sensible o suprasensible (Met. I 1: 1003 a, 21-22).
- Ciencia del ente divino. Si se trata de un saber al que le corresponde investigar a todo ente en sus fundamentos últimos, hay razones para definirlo como ciencia del primero y más noble entre los entes (Met. E 1: 1026 a, 10-32; K 7: 1064 a, 36). (Restrepo, 2006: 115).

Cabe resaltar que, aunque Restrepo presenta una metafísica de lo suprasensible, el influjo que él tiene para su propuesta es ecléctica, tal como lo enuncia Daniel Herrera citando la investigación de Rafal Gómez Hoyos quien afirma que Restrepo escribió su metafísica bajo el influjo de los escolásticos, exceptuando lo referente al comercio entre el cuerpo y el alma en donde la influencia sería de Descartes y Malebranche (Herrera, 2006: 112). De este modo Herrera testifica en su estudio sobre el pensamiento de José Felix de Restrepo lo

siguiente: “En cuanto a las influencias sufridas por Restrepo en su Metafísica, se debe advertir, ante todo, que fueron muy variadas. En este escrito, quizá como en ningún otro, Restrepo pone de manifiesto su eclecticismo” (Herrera, 2006: 112).

En consecuencia, la influencia que tiene el autor neogranadino, en su Metafísica, recopila la consulta de varias ideas de pensadores que han aportado sus tesis del pensamiento europeo, y en la obra de Restrepo aparecen contenidos de dichas tesis aunque no de manera directa citando algún autor en específico.

De igual manera la metafísica propuesta por Restrepo, responde a la crítica que se presentó en los claustros neogranadinos, ya que los estudiantes universitarios querían recibir clases de ciencias que les permitieran conocerse a sí mismos y al mundo con sus riquezas (Herrera, 2006: 117). El gestor de la Ilustración en la Nueva Granada, incluye un tratado sobre el “alma racional y sus propiedades”, en la formación de la metafísica, ya que el Padre Goudin en sus clases había omitido esta enseñanza. Además, Restrepo consideró que era obligatorio, el problema del alma para el conocimiento de la esencia del espíritu del ser humano (Herrera, 2006: 117).

En este primer capítulo también se presenta la obra de Kant, “Los Progresos de la Metafísica”, que da respuesta al cuestionamiento sobre los progresos hechos por la metafísica en Alemania desde la época de Leibniz y Wolf. Y aunque Kant ve la metafísica como la ciencia que solo se puede comprender a partir de la existencia de su propia idea, él plantea la tesis que la tarea fundamental de la metafísica es dar razón del conocimiento de lo sensible y lo suprasensible. Según Kant, en esto consiste el progreso de la metafísica.

En el segundo capítulo de este trabajo, se presenta la obra de Cayetano Betancur Campuzano, de la que deriva el elemento que posiblemente articula el pensamiento de Betancur con Restrepo y que podría denominarse ‘nuestra encrucijada onto-existencial’, y sus repercusiones ontológicas y materiales traducidas a lo jurídico-político en Latinoamérica como paradoja pues ya reinaban en el escenario nacional colombiano, en

concreto en la década de los años 30 y 40 del siglo XX, las filosofías liberal-positivista de Comte y Spencer, y el neopositivismo lógico y su variable jurídica, la de Hans Kelsen (1881-1973), pero el país seguía en el post-colonialismo de ayer y hoy, a decir por la realidad jurídico-política actual de nuestra nación.

Entonces, Betancur a su vez, como sucedió a José Félix de Restrepo frente a la nueva ciencia de la ilustración, se encontraría, al pensar filosóficamente el Derecho como ciencia que -en el ámbito jurídico, cultural, académico, intelectual e institucional nacional- el derecho natural de tipo liberal y racionalista, ya se había transformado en términos generales en el nuevo derecho positivo, basado en la propiedad privada como elemento central de su estructura; siendo su consecuencia la positivización de los derechos naturales que se hicieron legales y por tanto en defensa de lo que anteriormente en los siglos XVII y XVIII era defendido por el derecho natural y la iglesia se pasó a que lo garantizase el Estado y los jueces, sin que esto significase en la práctica la similitud absoluta entre iusnaturalismo y iuspositivismo ni tampoco el cambio social, ni en Colombia ni en general en Latinoamérica. En consecuencia, el dilema para Betancur, se da frente al imperativo categórico del Derecho natural que estaba y seguía estando fundado en la “razón”, es decir, con validez para todos los hombres de las diferentes latitudes, edades y etapas históricas, en tanto el derecho positivo aunque se pretendiese nacido o engendrado del natural, redujo la justicia a validez positiva, dando lugar a su vez a un correlativo pluralismo con respecto a la idea de justicia, fragmentando así el ideario, absoluto y unitario de la concepción tradicional de justicia.

Emergiendo entonces en Betancur la actitud crítica-ecléctica, estructurada entre escolástica neotomista y neopositivismo jurídico kelseniano de la cual no es posible sustraer la aproximación metafísica y ontológica que él realizó a través de la filosofía del derecho en sus obras “Ensayo de una filosofía del derecho” (1959) e “Introducción al derecho” (1933). Refiriéndose Luis Villar Borda a Cayetano Betancur y a su obra filosófica, califica el positivismo imperante a nivel general en Latinoamérica y ante el que actuó Betancur en Colombia, como de “autoritarismo modernizante” (Villar Borda, 1991: 9-10), al que se

acude por parte de los gobiernos y la elite política económica para reformas jurídico-constitucionales como la de 1936 gobiernista liberal, bajo el lema progresista de “La revolución en marcha”, asignando a la carta política una función social al derecho de propiedad privada y el reconocimiento de otros derechos sociales, pero resultando regresiva al no cumplir en la práctica ni en la realidad con todos sus propósitos y al contrario convertirse en factor que incentivo la violencia política partidista de todos los años posteriores del siglo XX con secuelas que aún se viven en el siglo XXI.

Ese “autoritarismo modernizante” analizado con perspectiva ontológica y concretamente desde el pensamiento de Kusch, nos podría mostrar la síntesis de la oposición entre el “ser” del logos europeo con el “estar” propio de lo autóctono latinoamericano, como resultado concomitante de la agresión eurocéntrica a través del positivismo y de la ilustración sin haber tenido lo indoamericano la posibilidad de acceso ni participación en lo fáctico de la modernidad -el hecho de ser- por efecto de la escolástica en su largo dominio a través de la metafísica y el derecho natural a fines del siglo XIX y principios del XX en Colombia.

LA METAFÍSICA DE JOSÉ FÉLIX DE RESTREPO

Juan Pablo Muñoz Suárez¹

La metafísica de Restrepo

Al pensar en una metafísica en Colombia, nos encontramos con el texto de José de Restrepo², un pensador emancipador, maestro de algunos próceres de la Independencia. Este documento se encuentra compilado por Rafael Antonio Pinzón Garzón, con las contextualizaciones y notas de Daniel Herrera Restrepo en las *Obras Completas* publicadas por la Universidad Santo Tomás en la colección Biblioteca Colombiana de Filosofía, publicado en 2002.

En su nota de contextualización, Daniel Herrera nos indica que las *Lecciones de Metafísica*, son un curso para ese entonces inédito que reposa en los archivos de la Biblioteca Nacional, que no fue escrito de puño y letra por Restrepo, sino por quien hiciera de amanuense, el doctor Rafael María Vásquez, quien “fue discípulo de Restrepo en el San Bartolomé en 1822” (Herrera, 2006: 111); se considera que las ideas de este manuscrito fueron redactadas por Restrepo durante sus años de enseñanza en Popayán, y se registra el año de 1791, cuando José Félix hace referencia a sus lecciones de metafísica en la “Oración pronunciada por Restrepo en el Real Seminario de San Francisco de Asís de Popayán, en octubre de 1791” (Restrepo, 2002: 413), dato que encontramos en la nota marginal de la recopilación de la obra de Restrepo.

¹ Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Docente de Filosofía, Ética y Religión. Aspirante al título de Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás.

² Según Mariano Ospina Rodríguez, el ilustre doctor José Félix Restrepo es un gran magistrado colombiano, nacido en una noble familia antioqueña, cuya historia es poco conocida en Colombia, aunque es sin duda un gran naturalista, filósofo, profesor legislador, jurista y sobre todo un gran patriota. Maestro de grandes personajes y libertadores de Colombia, como lo fueron Francisco José de Caldas, Pedro Alcántara Herrán, y José Hilario López, entre otros.

Después de esta breve contextualización del origen de la obra de Restrepo, diremos que las *Lecciones de Metafísica* son un curso cuyo objetivo es dar respuesta a la fundamentación de la libertad humana, ya que el filósofo y jurista neogranadino defendió la dignidad de seres libres, tal como lo afirma Daniel Herrera en sus notas de contexto (Restrepo, 2002: 71). De igual manera, Herrera plantea que la principal tesis de Restrepo en su *Metafísica* se identifica aquí:

Hemos insinuado que el tratamiento que nuestro autor le da a su ontología responde más a exigencias curriculares y no a convicciones personales. De aquí que en su definición insista en que la metafísica trata especialmente de Dios y del alma, problemas que, por otra parte, como maestro “cuidadoso del bien público”, considera debe tratarlos, pues la afirmación de la existencia de Dios y de la inmortalidad y espiritualidad del alma eran para él fundamentos del orden social, político y moral (Restrepo, 2002: 71).

La tarea fundamental de los maestros y catedráticos de la época en que Colombia ya se visionaba como República era motivar a la gesta independentista y Restrepo no era la excepción, ya que durante su estadía en Santa Fe luchó por la libertad de cátedra en los diferentes centros de enseñanza. El maestro Restrepo en sus luchas por la libertad de pensamiento y de cátedra, también lucha a favor de los derechos de los esclavos que es la más grande respuesta que da el catedrático antioqueño con su proyecto de Ley de la Manumisión de esclavos en la provincia de Antioquia. En dicho proyecto,

Restrepo convenció a Juan del Corral para decretar la libertad de los partos de las esclavas, la obligación de los amos de mantener a los hijos hasta la edad de los 16 años, la prohibición de separar a estos de sus padres, como también la de importar o exportar esclavos. (...) Es importante tener en cuenta que con este acto la Nueva Granada se adelantó a casi la totalidad del mundo civilizado (Restrepo, 2002: 73).

Con este proyecto de ley propuesto por Restrepo y aprobado por el Cuerpo Legislativo del Estado, el maestro neogranadino y la provincia de Antioquia dan ejemplo al mundo de un inicio de la libertad y también de la defensa por los seres humanos que habitan este territorio de América Latina. Y aunque aparentemente no se refleja aquí una metafísica directa, con el simple hecho de luchar por la libertad de los esclavos se da respuesta a lo

que Restrepo en su *Lecciones de Metafísica* va a plantear como esa máxima expresión del cuidado por la dignidad del alma humana.

En esta expedición por el pensamiento metafísico de José Félix de Restrepo, se presenta la obra de las *Lecciones de Metafísica*. Esta obra se divide en tres partes:

La ontología, que trata del ente; la pneumatología que trata de las sustancias espirituales y se divide en dos partes, la psicología, que trata del alma humana, y la teología natural, que habla de Dios. Dividiremos, pues la metafísica en tres partes, ontología, teología natural y psicología, que comprenderán otras tantas lecciones (Restrepo, 2002: 75).

En la primera de las cuatro lecciones que se presenta la Metafísica, Restrepo trata de la formación del ente, sus divisiones y propiedades. Para dar razón a su definición de metafísica, José Félix de Restrepo sigue el postulado de Suárez, quien afirma que el ser no sólo es ser, sino ser real³.

Allí se aclara que “por nombre de ente real se entiende todo aquello que en sí mismo no envuelve contradicción” (Restrepo, 2002: 75), aunque el atributo del ente corresponde a la universalidad y conviene directamente a Dios y todas las criaturas. Dicho *ente* está conformado por las tres grandes propiedades consideradas tradicionalmente por los filósofos, las cuales son: verdad, bondad y unidad. A propósito de la verdad y bondad como propiedades del ente, Restrepo refiere:

La verdad del ente, que se llama entitativa y metafísica por ser distinta de la verdad lógica o de conocimiento, es aquel atributo que se enuncia de la cosa en cuanto tal, cual debe ser por conformarse a su ejemplar. Todo ente es verdadero porque todo ente es aquello que es. Bondad trascendental es aquello que en su género es esencialmente perfecto. En este sentido, todo ente es bueno porque nada le falta de todas las cosas que son necesarias para ser lo que es (Restrepo, 2002: 75-76).

³ En la nota 62 de las Obras Completas de José Félix de Restrepo, donde se hace referencia a la influencia que tiene Suárez a propósito de la definición del ser, y que Restrepo asumirá para iniciar con sus *Lecciones*, y sobre este modelo, propuesto por Suárez, se desarrollará toda su reflexión ontológica. Aunque también seguirá la propuesta de Escoto al hablar sobre el atributo que conviene unívocamente a Dios y a las criaturas.

Y con relación a la unidad, se dedica un apartado más amplio para explicar este concepto, donde la unidad trascendental niega la división del ser. “Todo ente es uno porque se distingue de todo lo que no es él” (Restrepo, 2002: 76). Aunque es preciso no confundir uno con único, pues este segundo término se refiere a todo género que no tiene otros de su misma especie que le sean semejantes. Es así como el pensador y jurista neogranadino, hace referencia a esas tres propiedades que conforman todos los entes existentes que más adelante les dará otro tipo de divisiones que están directamente relacionadas con la concepción de metafísica que proviene de la propuesta del cartesianismo.

Los anteriores son los atributos que se pueden determinar del ente desde la visión filosófica tradicional. Y Restrepo simplemente hace una exposición de cómo la Escolástica hace ver la realidad del ente en el contexto de la tradición medieval, conocimientos que se nos van inculcando a los latinoamericanos interesados en estudios de filosofía. Hasta aquí aparentemente no hay novedad en las expresiones que el ser manifiesta en toda su esencia desde la propuesta suareciana de la cual tiene influencia Restrepo.

En la división que Restrepo hace de cada una de la *Lecciones*, se presenta una estructura en proposiciones, de manera que en la segunda proposición de la primera lección “se divide el ente en finito e infinito, y entre estos no hay medio” (Restrepo, 2002: 76). Esta división hace referencia a la que los filósofos reconocen como acto y potencia. De esta manera, el P. Buffier, citado por Restrepo, explica este fenómeno argumentando la existencia de Dios:

Existe, dicen, un infinito en acto, cual es Dios, pero no lo conocemos, sino como infinito en potencia. (...) para concebir un infinito absoluto es necesario que conciba toda la extensión de los atributos de Dios, por decirlo mejor, que conciba a todo Dios; pero esto es imposible porque experimento que puedo concebir en Dios nuevos grados de perfección; y por otra parte, es evidentemente verdadero que yo no puedo tener en la idea un número infinito de perfecciones, porque si así fuera, Dios sería tanto cuanto yo puedo concebir, lo que es opuesto a la idea que tenemos y debemos tener de su naturaleza infinitamente perfecta (Restrepo, 2002: 77).

En las proposiciones siguientes se explican más a profundidad los conceptos de finito e infinito, donde se halla la relación de los diferentes entes según diversas dimensiones en la realidad del hombre. Tal es así que “lo finito en género es conocido negativamente bajo la razón del finito” (Restrepo, 2002: 77). Es decir, que el finito en género se excluye de todo infinito, ya que más allá del finito no existe otra cosa más que el infinito.

Existen ciertas perfecciones, que suponen una mejor naturaleza para percibir el ser, “nuestra alma percibe un infinito en acto” (Restrepo, 2002: 77). Tales perfecciones se convierten en atributos que corresponden únicamente al ente infinito y ellas se concretan en la necesidad que cada ente tiene por existir, en su propia independencia o en la magnífica omnipotencia, entre otras. Por estos atributos del ente, se permite diferenciar el infinito de todo otro ente, por ejemplo el ente del alma humana del ente de la materia, tales entes llevan la impronta de la imperfección, ya que son entes limitados. En la estructura del Ente se pueden distinguir la potencia y el acto:

La potencia es la posibilidad de existir. El acto es el ejercicio y la operación de la potencia activa por la cual los entes posibles adquieren la actual existencia. Aquella virtud que nos hace pasar los entes del estado de posibilidad al de existencia se llama causa y lo que ella produce se dice efecto (Restrepo, 2002: 78).

La causa como virtud del ente “se divide en adecuada e inadecuada. Adecuada es aquella que contiene toda la razón de la existencia del efecto. Inadecuada, la que no contiene toda la razón de la existencia del efecto” (Restrepo, 2002: 78). Siguiendo la propuesta de la filosofía griega (en particular a Aristóteles) y la progresión metafísica medieval (en especial la Escolástica), el filósofo antioqueño nos deja ver la importancia de la causa y el efecto, donde la causa es la operación ejercitada por la potencia para dar una existencia activa a los entes y el efecto es el resultado de la posibilidad que el ente pasa de su estado de posibilidad al estado de existencia, como de alguna manera ya quedó dicho.

Dentro de esta explicación ontológica de la existencia de los seres, el ser de donde toda causa proviene es Dios, quien es el hacedor de todo cuanto existe. En la proposición novena de la primera lección, Restrepo nos sustenta que “ningún efecto puede exceder en

perfección a su causa eficiente adecuada” (Restrepo, 2002: 80). De tal manera que Dios contiene virtualmente las propiedades de la materia, pues Él está contenido en toda causa eficiente de los entes.

La causa final de todos los entes, tiene dos componentes importantes que permiten conocer su verdadera naturaleza:

El fin se divide en fin de la obra y fin del operante. Fin de la obra es aquel al cual ella se dirige por ser su naturaleza y se llama también intrínseco. Fin del operante, llamado extrínseco, es aquel por el cual obra el agente (Restrepo, 2002: 81).

“El fin extrínseco se subdivide lo primero en primario y secundario” (Restrepo: 2002: 81). En esta división de lo extrínseco planteada por el filósofo antioqueño, lo primario es aquello que mueve al agente al acto mismo y lo secundario es aquello que limita al agente a no actuar. Tal es así que para efectos de explicación de esta proposición José Félix de Restrepo plantea el siguiente ejemplo:

Dios es el fin último de todas las cosas. Si alguno distribuye sus bienes en los pobres para que aliviándolos de sus miserias consiga la misericordia divina, el alivio de los pobres es el fin próximo; y la consecución de la divina misericordia, el fin remoto (Restrepo, 2002: 81).

Después de que Restrepo argumenta, en esta primera lección, cuál es el origen y la esencia de la metafísica, y ya al finalizar la proposición nueve se detiene en presentarnos a Dios como la causa de todo, se puede dar paso a la Segunda Lección cuyo tema principal es dar argumentos sobre la Teología Natural como esa área específica que estudia todo aquello que está relacionado con la comprensión racional de Dios y sus misterios. Para ello el jurista y filósofo antioqueño, hace un principal eco en las tesis abordadas por los teístas y ateístas. De tal manera que una de las principales tesis busca dar explicación racional y natural de la existencia de Dios: “parecerá extraño que se dispute entre las criaturas racionales, y mucho más entre los filósofos cristianos, si existe Dios” (Restrepo, 2002: 83). Esta cuestión da respuesta principalmente a la afirmación “*no hay Dios*”, que algunos académicos discuten despreciando la razón y negando todo yugo relacionado con las afirmaciones que la religión argumenta y de esta manera se entregan a los placeres de negar

la verdad de la existencia de Dios y más aun de negar que Él es origen y causa del ente, según Restrepo.

En las fuentes asumidas por Restrepo, utiliza a Epicuro como uno de los principales ateístas que “enseñó que el cielo y la tierra se forman del concurso fortuito de los átomos” (Restrepo, 2002: 84), lo que interpreta como que él niega que exista una sustancia que sea inteligente y que además direcciona el origen y causa de todo ente. Así, en este encuentro de teístas y ateístas, que nuestro autor presenta, da con Espinoza:

En el siglo XVII, Benito Espinoza resucitó esta opinión, enseñando que la sustancia de Dios y del mundo es una misma y que la magnitud y la inteligencia son sus propiedades, y de aquí es que según su modo de pensar todas las cosas que hay en el mundo, corpóreas o inteligentes, no son otra cosa que otras tantas modificaciones de la esencia divina y que todas las cosas que se hacen en el mundo provienen de una necesidad inevitable (Restrepo, 2002: 84).

“Existen criaturas, luego existe creador” (Restrepo, 2002: 84). En esta afirmación, encontramos la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios, que consiste en probar la causa por el efecto que es del que ésta depende directamente. Luego entonces, “la existencia de Dios no puede demostrarse *a priori*, porque siendo la primera causa no puede tener otra” (Restrepo, 2002: 84). Sin embargo, la causa primera se explica y demuestra por las evidencias que son generadas por los efectos.

El cardenal Polignac, en su inmortal obra contra Lucrecio, se detiene en hacer un elogio al Creador, donde afirma que “la naturaleza es el Dios mismo a quien debemos rendir homenaje” (Restrepo, 2002: 85). Y con su inteligencia y discernimiento colocó en el universo cada parte de la materia dando existencia al ente mismo del cual el hombre se puede gloriarse ya que es obra de las manos de su creador. Si esto no hubiese ocurrido de esta manera, lo único que existiría en el universo sería un caos sin un orden lógico y coherente. A este mismo orden, según así nos lo presenta Restrepo, Dios le da existencia con la relación que hay entre el hombre con toda creatura que se encuentra a su alrededor. Desde el más precioso metal hasta la más diminuta de las criaturas que se encuentran en lo profundo

del océano y en lo más escondido de la tierra. “El oro, el hierro, el azul, brillan entremezclados de púrpura. Una concha no es, pues, obra de la casualidad. ¿Te atreverías a hacerla autor de los animales?” (Restrepo, 2002: 86), es decir, que el mismo creador del ser humano, crea aquellos bellos metales que adornan las cabezas de los reyes de la tierra y los animales con que las señoras de la alta sociedad adornan sus esbeltos cuerpos al convertirlos en hermosos trajes decorados con pieles exóticas de hermosos animales.

En las palabras del cardenal, vemos como José Félix de Restrepo se encarga de dignificar la obra creada por Dios. “Contemplad la multitud que os cerca” (Restrepo, 2002: 86). Aquí se refiere a que la más pequeña de las creaturas deja entrever la magnificencia de la inteligencia suprema, que aunque cada ser es muy distinto, tienen en ellos la huella de una maravilla que demuestra la existencia del hacedor del universo que piensa en la unicidad de cada ente que conforma el cosmos. La inteligencia sublime de Dios aparece en la creación de su obra maestra:

Pero donde aparece, sobre todo, esta inteligencia es en la creación del hombre, que debemos mirar como la obra maestra salida de las manos del ser supremo. No nos detengamos en admirar cuán magnífica es la estructura de su cuerpo, entremos en el detalle de lo que es capaz de ejecutar (Restrepo, 2002: 87).

Esta obra maestra de Dios es un “hábil astrónomo, que mide la vasta extensión de los cielos” (Restrepo, 2002: 87). Es el ser más perfecto que pudo crear el Dios criador y le ha concedido una inteligencia para que pueda descubrir los fenómenos de las leyes de la naturaleza, con los cuales ha venido “fabricando cuerpos artificiales, que imita y frecuentemente reforma la obra de la naturaleza” (Restrepo, 2002: 87). Con esta inteligencia el hombre tiene una misión muy clara y es mantener viva la inteligencia sublime de Dios que le da existencia a todos los seres del universo.

Otra cualidad que Dios le dona al ser humano, es que lo hace un ser ético ya que como “legislador y filósofo establece reglas de conducta; averigua en que consiste la felicidad y propone los medios para conseguirla” (Restrepo, 2002: 88). La inteligencia del ser humano es tan cercana a la de Dios, que es capaz de discernir entre las verdades, las falsedades, el

bien y el mal, la justicia y la injusticia, lo útil y agradable, para lograr el éxito de una armonía perfecta y lograr un fin perfecto.

A propósito del ser humano como obra maestra de Dios, el filósofo antioqueño, citando al cardenal Polignac, afirma que el hombre debe reconocer la omnipotencia de Dios:

Si esta cadena es corporal, no puede hacer presa sobre el alma; y si no lo es, no puede hacerla sobre el cuerpo. Aquí es que vos debes abrir los ojos y reconocer en todo el hombre, y sobre todo en esta unión que os asombra, la omnipotencia del criador (Polignac citado en Restrepo, 2002: 88).

Cada ser publica un homenaje a la divinidad desde los orígenes del mundo existente como reconocimiento a la omnipotencia del creador, por ello el hombre ha de juntar a “estas razones físicas las reflexiones morales” (Restrepo, 2002: 88) para que de esta manera se tengan argumentos más evidentes y precisos para confundir los argumentos y las malas interpretaciones de los ateístas que buscan negar la existencia de Dios.

La segunda tesis utilizada por los ateístas para negar la existencia de Dios es afirmar que “la idea de Dios es una idea quimérica, puesto que la idea de un ser que encierra los defectos más esenciales, esto es, la falta de poder o la falta de bondad” (Restrepo, 2002: 90) porque pudiendo evitar los males no lo hace, lo convierte en un ser finito. Pero más aún, si Él no quiere impedir los crímenes no es un ser esencialmente bueno. Sin embargo ante estos argumentos de los teístas, como el célebre Abbadie⁴ plantea la tesis de que:

en Dios hay ciertas perfecciones que no nos han sido manifestadas, sino por los pecados del género humano. Sin el pecado ignoraríamos lo que es la misericordia divina y la justicia de Dios; es decir, lo que hace a Dios el más amable y el más terrible entre los señores. Concluyamos, pues, que Dios ha podido comprometer su poder o su bondad al permitir que sobre la tierra hubiese hombres pecadores (Restrepo, 2002: 91).

⁴ Jakob Abbadie es un teólogo francés que escribe el Tratado sobre la verdad y la religión cristiana.

En la tercera tesis que defienden los ateístas refieren que “un ser que tuviere parcialidad no puede ser adorado como un Dios, puesto que no sería un ser infinitamente perfecto” (Restrepo, 2002: 91). La manifestación de Dios a los hombres es una injusta parcialidad, pues en esta revelación de Dios a la humanidad se supone ninguna aversión, odio e indiferencia por un grupo determinado de fieles (comunidad cristiana), es decir que la revelación solo se hace a los creyentes del cristianismo y las otras culturas religiosas son excluidas de esta manifestación Divina. Por ello Dios es un ser que tiene parcialidad. Ante estos argumentos ateístas, Restrepo plantea el siguiente argumento:

Para responder a esta objeción de un modo satisfactorio, dividiré en tres clases diferentes todos los hombres que existen actualmente sobre la superficie de la tierra: 1. Contendrá los que conocen y adoran a Jesucristo, como Dios. 2. Los que por su falta no gozarán de esta felicidad. 3. Los que no han tenido algún medio de llegar al conocimiento del hombre Dios (Restrepo, 2002: 91).

En las dos primeras afirmaciones, Restrepo declara que no son motivo de acusar al Dios de los cristianos como injusto o parcial, ya que “los unos han recibido la revelación; los otros gozarían de ella, sino hubieran abusado de los medios que la providencia ha procurado” (Restrepo, 2002: 91), es decir que en medio de la infinita misericordia de Dios y de su sublime inteligencia, Él mismo se revela y da la libertad a los hombres, solo que algunos no entienden el concepto de libertad y abusan del poder de la misma y se convierten en dueños manipuladores de su propio destino.

En la tercera afirmación, Restrepo argumenta que Dios es un ser imparcial, ya que “el autor del sistema de la naturaleza no la habría propuesto si hubiera sabido que la ignorancia invencible excusa del pecado” (Restrepo, 2002: 91), es decir, en palabras de San Agustín, que el pecado no sería pecado si la voluntad no interviniera en el mismo. De modo que aquí, la libertad vuelve a ser victimaria de la voluntad del hombre y del ser cristiano. También atenta contra la voluntad de la instrucción de todo aquello que el ser humano ignora, pues Dios no crea injusticias ni manda cosas imposibles.

En defensa de las anteriores afirmaciones, Restrepo plantea algunas proposiciones que contrarestan las diferentes tesis ateístas: En primer lugar, dice que “el ateísmo es dañoso a los hombres en su vida privada cuando ellos son afligidos de la miseria de la vida” (Restrepo, 2002; 92) porque el ateísta, al plantear esta tesis, está negando la existencia del creador y solo espera ser aniquilado en toda su existencia, mientras que el teísta piensa que Dios es su padre, que jamás lo desamparará y que, por el contrario de los ateístas, recibirán una recompensa por llevar una vida virtuosa ejemplar. Ese premio es una vida nueva libre de las ataduras de las miserias de la vida.

Una segunda tesis planteada por el pensador colombiano para contra restar a los ateístas, se encarga de la defensa de la felicidad, ya que:

el ateísta es enemigo de la pública felicidad. (...) El ateísmo no puede ser sino el fruto de una conciencia atormentada, que procura desembarazarse de la causa que la turba. Para un ateísta la conciencia no es más que una preocupación; una ley natural, una ilusión; el derecho, un error; la benevolencia no tiene fundamento (Restrepo, 2002: 92).

Desde esta postura, Restrepo plantea que “el ateísta es un pensador absurdo que, imaginándose haber meditado la materia, pretende, explicar la creación y conservación del mundo y las operaciones de la naturaleza” (Restrepo, 2002; 92), que es un filósofo que asegura que todos los seres se han producido por el movimiento y para nada tiene en cuenta su naturaleza divina, pues considera que esta solo es fruto de un concurso de visiones y sueños.

En tercer lugar, la tesis que se refiere al reconocimiento de la perfección divina, dice:

Dios es un ente infinitamente perfecto en todo género de perfección. Dios, siendo perfecto, no puede ser limitado, ni por sí mismo ni por otro a cierto grado de perfección. No por otro, porque Dios a nadie está sujeto. No por sí mismo, porque no puede suceder que el que tiene en si la razón suficiente de existir no tenga la razón de contener todas las perfecciones posibles (Restrepo, 2002: 93).

En esta tesis, Restrepo reconoce que Dios es un ente tan perfecto que está por encima de la existencia del mundo, luego Dios y el mundo no pueden ser la misma cosa materializada y

acreditada por la experiencia. “Dios es un ente necesario, y con todas las perfecciones posibles, no necesita del consorcio de otros; y, por consiguiente, es único” (Restrepo, 2002: 93). Esta cuarta proposición está enfocada en afirmar que Dios es único y que está por encima de los principios de bien y mal, afirmación hecha por los gentiles que reconocían la existencia de varios dioses y le atribuían a ellos los principios eternos de bien y mal, particularmente en el pensamiento hereje y maniqueo, quienes erraron al dar reconocimiento y adoración a muchas divinidades.

En la quinta proposición, la omnipresencia de Dios es la que juega un papel importante en contra de los ateístas, ya que “Dios está presente en todas partes por ser sustancia, potencia y esencia” (Restrepo, 2002: 94). Por el lado de la sustancia y la potencia no se requiere de evidencia alguna, ya que el creador del universo está presente en estas dos propiedades. Y con relación a la esencia, Dios se hace presente en todas las criaturas comunicándoles el movimiento de la vida. Por lo tanto, Dios se manifiesta en cada criatura, insuflando el soplo de la vida, dándole ocasión a su propia omnipotencia, la cual no se puede concebir si la separamos de Dios.

Junto con la omnipotencia de Dios, aparece la libertad de Dios, tesis que argumenta en términos de que “Dios es libre en sus actos externos” (Restrepo, 2002: 95). En este sexto argumento, Restrepo explica que Dios es completamente libre y que no hay ni ha habido nada ni nadie que obligue al creador del universo a crear o no crear, ya que Él desde su propia naturaleza es un ser perfecto y tiene en sí la felicidad. De ahí que en el testimonio de la conciencia humana, Dios crea al hombre como un ser libre. Libertad que emana de Dios, de donde provienen todas y cada una de las cosas que el hombre tiene y posee. Y todo aquello es perfecto porque viene de Dios, aunque Él no está obligado a crear lo más perfecto, tal como lo juzga el célebre Malebranche:

Dios es libre, decía él, de crear o no crear, pero en caso de crear debe producir lo más perfecto. Entre la acción creadora y la obra creada debe haber cierta proporción; y solamente aquella obra que es óptima es también digna de un ente sapientísimo y poderosísimo... (Restrepo, 2002; 95).

En esto, la providencia es una de las perfecciones divinas no reconocidas por “los epicúreos que atribuían las cosas del universo al casual encuentro de los átomos” (Restrepo, 2002: 95). Luego, entonces, la Providencia no es el deseo de un Dios vengador que goza de los placeres del hombre y lo castiga, ya que el mundo está creado por la omnipotencia de Dios que es el padre de la providencia divina.

Aunque no es la última proposición planteada por Restrepo, una séptima y última tesis referente a la explicación del fenómeno de Dios como ente de los entes, se refiere a la acción concurrente de creador del universo, “Dios concurre a todas las acciones de las creaturas inmediatamente, no sólo con intermediación de virtud, sino también de supuesto” (Restrepo, 2002: 97). Dios, motor y agente del universo, concurre en las acciones de los seres de la naturaleza, las que, desde su estructura física, son buenas porque sus efectos dependen de Dios quien les da existencia. Se convierten en agentes malignos porque las creaturas abusan de la libertad dada por el hacedor del universo y se separan de las reglas establecidas por su creador, convirtiéndose en esclavos del pecado.

En la tercera Lección, Restrepo se detiene en el estudio de “la naturaleza del alma humana y su comercio con el cuerpo” (Restrepo, 2002: 98), donde el autor retoma muchas fuentes de la filosofía de los romanos para argumentar la defensa de múltiples tesis que hablan del origen, naturaleza y componentes del alma en el hombre.

Las sentencias principales de los filósofos se pueden reducir a dos capítulos principalmente. Unos la creen corporal, y por consiguiente, mortal; otros sostienen que es espiritual y, por lo mismo inmortal. Cuando tratamos del alma de las bestias, manifestamos bastante con razones físicas que la materia es incapaz de sentir y todo lo que siente y piensa es de naturaleza espiritual (Restrepo, 2002: 98).

En el sustento que el filósofo neogranadino hace a las principales sentencias sobre el origen del alma, se añaden una serie de argumentos citando a Cicerón, y la forma como se plasman tales argumentos es netamente apasionada por la convicción que tiene Restrepo que la grandeza del hombre depende de su alma, pues, “dice Cicerón, el espíritu experimenta movimiento, y se mueve en virtud de su propia vitalidad, no de la ajena” (Restrepo, 2002:

98), de tal manera que el alma se detiene en pensar, más no depende de acciones de los agentes exteriores, no se detiene en los movimientos del cuerpo para actuar, es decir, no depende del cuerpo sino de su propio pensamiento, es el alma la que afecta al cuerpo humano y no viceversa.

Una siguiente característica del alma es que por su origen es virtuosa, y “las potencias y virtudes del alma se perfeccionan con la experiencia y el transcurrir del tiempo” (Restrepo, 2002: 99). En este sentido, la evolución que el alma humana tiene es su desarrollo con la inteligencia y razón que el hombre maduro y sabio posee, del tal modo que el ejercicio cognoscitivo del alma se fortalece en la medida en que el cuerpo del hombre va corrompiéndose en su estructura corpórea y va creciendo en su estructura espiritual. Y esto se da gracias a las acciones de la potencia de la razón.

Las potencias del cuerpo se ven afectadas por los factores de la mente, ya que “nuestra mente mira más perfectamente la verdad cuanto fuere más clara y en su contemplación encuentra mayor placer en la felicidad” (Restrepo, 2002: 99). El cuerpo del hombre solo alcanza la felicidad cuando mira con los ojos del alma más allá de la simple luz del sol que con los sentidos no puede percibir; sólo así, alcanza la sublimidad de la felicidad, y esto ocurre porque con los sentidos, las acciones del alma en la mente humana, es capaz de recorrer y comprender más allá del universo, escrutando los secretos del cosmos.

Las potencias corpóreas no alcanzan el nivel de la sabiduría que el alma humana posee, “el alma humana no solo conoce, sino que sabe que conoce; entiende y conoce su propia inteligencia” (Restrepo, 2002: 99), la materia depende de las leyes de la física que son mecánicas y necesarias, pero el alma, aunque no es Dios, es la que está más próxima a Él, tal como lo afirma San Agustín al exponer y explicar la necesidad del arte en la naturaleza humana, ya que unas artes para el hombre son necesarias y otras son voluntarias; las necesarias el hombre las puede aprender, pero las voluntarias, son las encargadas de fortalecer la vida virtuosa, es decir, son las artes que están controladas por la inteligencia del alma.

A propósito de los dioses, Cicerón citando a Homero sustenta el origen de las virtudes:

Homero configuraba estos poderes como el valor, la memoria, la sabiduría, la invención, etc., propios de los dioses para aplicárselos a los hombres; o viceversa, las debilidades humanas las transfería a la divinidad (Cicerón citado en Restrepo, 2002: 101).

Ante las manifestaciones de la corporeidad del alma, Restrepo comenta que los padres de la iglesia se manifiestan argumentando que el alma sí tiene una finitud y es porque el cuerpo muere, entonces el alma también muere. Sin embargo:

Contra esto nos oponen la autoridad de algunos Padres de la Iglesia, principalmente de Tertuliano y San Hilario. Si el alma siente algún tormento en el infierno, dice el primero, queda probado que es corpórea. (...) Todas las especies de almas, dice el segundo, sea que tengan cuerpos o que no los tengan son de naturaleza corporales (Restrepo, 2002: 101).

Ante tales afirmaciones de los Padres de la Iglesia, cabe resaltar que Tertuliano al igual que Orígenes, “se inclinó a creer los ánimos corpóreos, guiado, por la opinión que sólo la materia podía sentir, siendo esta, una propiedad del espíritu” (Restrepo, 2002: 101); en el caso de San Hilario y otros padres de la Iglesia, entendían, a propósito de la corporeidad del alma, que lo incorpóreo solamente es lo infinito e incircunscrito. Finalmente, esclareciendo el pensamiento de los Padres de la Iglesia se puede concluir:

El alma racional crece con el cuerpo, se debilita, se fatiga y se entorpece con él. Crece en los niños, adquiere su vigor en los jóvenes, se debilita en los viejos, se fatiga en los enfermos y trabajadores; y se entorpece en los que duermen. ¿Y podría no ser corpórea una sustancia que experimenta todos los defectos y mudanzas que son propias del cuerpo? (Restrepo, 2002: 101).

En la descripción hecha por Restrepo, “el alma humana es intrínsecamente incorruptible e inmortal” (Restrepo, 2002: 101), es decir, que al ser intrínsecamente incorruptible, no es posible aniquilarla y al ser inmortal, no puede ser destruida por la naturaleza. En esta tesis, se puede identificar que el alma humana es una sustancia que por su naturaleza es *cogitante* que carece de partes y no se puede dividir. Que al ser una sustancia divina, no tiene nada en

común con la materia, de ahí, que cuando el alma se separa del cuerpo, se logra alcanzar la felicidad.

El filósofo antioqueño, también afirma que “el alma humana puede pensar separada del cuerpo” (Restrepo, 2002: 104), es decir, que el alma por su naturaleza inmortal, puede existir separada del cuerpo, luego es capaz de pensar y actuar en sus facultades, ya que el alma no necesita de la materia para pensar, pues el pensamiento es una operación independiente del pensamiento. De tal modo que si se quieren contemplar las acciones espirituales, es necesario separar los sentidos de los objetos sensibles.

Por último, el autor de estas *Lecciones de Metafísica*, sustenta y afirma que “el alma humana no muere con el cuerpo” (Restrepo, 2002: 105), esto quiere decir, que la libre voluntad del creador ha formado el alma a su imagen y semejanza para que ella fuera testigo de su bondad y justicia en el mundo. Por ello después del paso del alma por el mundo, Dios premia la muerte por su vida virtuosa o la castiga por su vida delictiva. En conclusión de estas *Lecciones de Metafísica*, dictadas por el catedrático José Félix de Restrepo y en palabras del poeta inglés Eduard Joung, se determina que:

El alma ha nacido de los cielos. Su destino era conservar su nobleza y su libertad original sin empeñarla, sin venderla a vil precio sobre la tierra. Ella debía, como un ilustre extranjero, pasar por aquí rápidamente, siempre celosa de su dignidad, conservando el espíritu de retorno hacia su patria, no gustando sino con temor, con indiferencia, la copa encantada de la vida y reservando toda esa sed para embriagarse en las delicias de la eternidad (Joung citado en Restrepo, 2002: 109).

En la cuarta lección, Restrepo hace énfasis en la relación del mutuo comercio entre el alma y el cuerpo, teniendo como punto de partida las potencias y la libertad del ser humano.

Comercio entre el alma y el cuerpo se llama aquel admirable consentimiento que se halla entre las operaciones del alma y los movimientos del cuerpo, y mutuamente entre los movimientos del cuerpo y las afecciones del alma, por cuyo medio el alma es como intérprete del cuerpo y el cuerpo del alma (Restrepo, 2002: 111).

Con esto Restrepo se refiere al influjo físico del cual los filósofos hablan para argumentar en qué consiste la relación del cuerpo con el alma, donde el alma obra en el cuerpo y viceversa. Para explicar esta relacionalidad, Restrepo plantea las siguientes proposiciones en su cuarta lección de la metafísica: “El alma es un ente simple, nada tiene de corpóreo y, por consiguiente, no puede tocar ni ser tocada” (Restrepo, 2002: 111). El autor de las *Lecciones de Metafísica*, con esta afirmación simplemente quiere mostrar que el alma no depende del cuerpo, pues si así fuere, el alma podría con facilidad determinar los movimientos del cuerpo haciendo que éste dependiera directamente de ella, sin embargo, el hacedor de los cuerpos y las almas, ha dispuesto que ni el cuerpo dependa del alma ni el alma dependa del cuerpo, pues cada uno tiene su propia funcionalidad que, en los argumentos propuestos por Leibniz, la relación del cuerpo y el alma es una armonía preestablecida, donde el alma y el cuerpo son dos autonomías que están en perfecta consonancia.

En la segunda proposición de este apartado, Restrepo nos sugiere que “es falso el sistema de la armonía preestablecida” (Restrepo, 2002: 112). Para ello presenta los siguientes argumentos: 1. La destrucción del alma: este sistema destruye el alma ya que “está obligada a acomodar su voluntad a la disposición del cuerpo” (Restrepo, 2002: 112), es decir, que para que la acción humana sea completamente libre, y pueda asumir ese atributo, el alma no ha de estar determinada a ejecutar la alabanza y el castigo. 2. La oposición del sistema Leibniciano al sentido íntimo: Nadie hay que por una inevitable propensión no sea impelido a juzgar que muchos de los movimientos de su cuerpo dependan del imperio del alma; y que muchas afecciones, sensaciones de hambre y sed, por ejemplo, se siguen de los movimientos del cuerpo; todo lo cual debe ser falso en el sistema propuesto. 3. “El alma no es verdaderamente forma del cuerpo, ni de ambas sustancias resulta un supuesto o persona” (Restrepo, 2002: 113), es decir que no es condición que para que el cuerpo sea lo que es en cada una de sus manifestaciones, deba depender del alma, pues los movimientos del cuerpo no dependen del alma y la expresión de dichos movimientos no están direccionados por el alma. En consecuencia,

Cartesio y Malebranche opinaron que ni el cuerpo obra físicamente sobre el alma ni el alma sobre el cuerpo; sino que Dios, con ocasión de las impresiones hechas en algunos de los sentidos, produce en el alma las ideas de las cosas, y con ocasión de la volición del alma produce el movimiento (Restrepo, 2002: 113).

Con la anterior tesis, los filósofos citados por Restrepo afirman que “sólo Dios es la causa de todo movimiento del cuerpo y de todas las ideas del alma, sistema al que se llama de las causas ocasionales” (Restrepo, 2002:113). La cercanía del cuerpo y el alma, como una causa ocasional, “mediante las cuales Dios excita las ideas del alma y los movimientos del cuerpo” (Restrepo, 2002: 114), no son dos entes supuestos, pues con la acción del Hacedor, en su creación, se convierten en *una sola persona* que conserva el influjo y comercio mutuo, y además gracias a esta relación, se puede entender con mayor claridad la natural unión de cuerpo y alma. Los efectos de la unión del alma y el cuerpo dan lugar a las siguientes potencias: en primer lugar las sensaciones, en segundo lugar la imaginación y en último lugar la memoria. Detengámonos en comprender cada una de estas potencias.

“Las sensaciones no se perciben en la parte del cuerpo herida por el objeto exterior, sino solamente en el cerebro” (Restrepo, 2002: 115), es decir, que las sensaciones son acciones o movimientos que los espíritus animales llevan hasta el cerebro para que el alma los transmita en dolor o placer, es otras palabras, es el alma la que siente los movimientos generados por las acciones del cuerpo, por ejemplo:

Si metemos la mano fría en agua tibia, nos parece caliente; pero si la mano está caliente, nos parece fría; y si en el agua hubiera algo que tuviera semejanza con las sensaciones, sería preciso decir que tenía el mismo tiempo de frigidez y calor (Restrepo, 2002: 115).

En la unión del alma con el cuerpo, también proviene la imaginación, “esto es, aquella facultad que tiene el alma de representarse bajo una imagen corporal el objeto sensible, aunque no se observe por los sentidos” (Restrepo, 2002: 116). Esto quiere decir que la imaginación, al contrario de la sensación, se provoca gracias al movimiento generado por el cerebro, mientras que las sensaciones surgen con los movimientos externos a los sentidos. La imaginación es simplemente el sentimiento del alma y “depende, con todo, de ciertos

vestigios naturales impresos en el cerebro” (Restrepo, 2002: 116), que tiene diversas causas, tales como la formación de ideas más fáciles y prontas en los niños y jóvenes, ya que en estas edades, el individuo puede copiar con mayor facilidad los espíritus animales. En la edad adulta, los viejos ya no tienen esta facilidad, pues su cerebro está más seco, lo cual limita la calidad del movimiento haciéndolo más lento. En la edad intermedia, la imaginación alcanza un nivel de perfección. Y en las mujeres por su naturaleza de delicadez, la imaginación es más pronta y hábil. Y finalmente las condiciones culturales de un lugar, afectan la imaginación de quienes allí habitan, por ejemplo,

En los países fríos los espíritus son más crasos, la imaginación más tarda. Cuando la imaginación es viva, las fibras interiores del cerebro se agitan con tanta fuerza como si los objetos estuvieran presentes en los sentidos y por este principio pueden explicarse los delirios de los dementes y enfermos (Restrepo, 2002: 116).

Y, finalmente, un tercer efecto de la unión del cuerpo y el alma es la memoria, la que “puede considerarse en el alma y es aquella función con la cual reconoce algunas percepciones de las cuales está cierta que en otro tiempo las tuvo presentes. Esta reminiscencia es el fundamento de la experiencia” (Restrepo, 2002: 117). De modo tal que la memoria actúa en el cuerpo como aquellos vestigios que traen los recuerdos que se encuentran de manera impresa en el cerebro del individuo, los cuales son renovados en el alma a partir de las percepciones.

“Ordinariamente se dice que las potencias de nuestra alma son tres: memoria, entendimiento y voluntad” (Restrepo, 2002: 119). Sin embargo algunos sostienen que la memoria es una repetición de los actos del entendimiento. Aquí se retoman las tres, sabiendo que cada una tiene su propio objeto de estudio, tal es así que el entendimiento tiene como objeto la verdad, la memoria recuerda el pasado, y la voluntad tiene como objeto la bondad del ente. Restrepo define la voluntad como “aquella potencia con la que apetece o rechazamos alguna cosa. En ella se distinguen dos actos: amar y aborrecer”

(Restrepo, 2002: 120). Esta afirmación es explicada a partir de las siguientes tesis, donde se evidencia que el objeto de la voluntad es la bondad del ente.

La voluntad humana no puede aborrecer el bien por razón de bien, ni apetecer el mal en razón de mal. Si consultamos nuestra naturaleza, nos veremos obligados a confesar que nuestra tendencia hacia el bien es tal que nada puede presentarse bajo la razón del bien sin que seamos atraídos hacia él con una fuerza irresistible. (...) Todos tenemos una innata e irresistible propensión a ser felices y, por consiguiente, a buscar lo que nos parece bueno y declinar lo que nos parece malo (Restrepo, 2002: 120).

La siguiente proposición reza de la siguiente manera:

La voluntad no aborrece lo malo directamente, sino sólo indirectamente, en cuanto es llevada al bien, al que el mal es contrario. (...) Esto se confirma con que el mal es mera negación y no nos daña sino en cuanto nos priva de algún bien: dice san Agustín, la naturaleza no es mala, pero la omisión del bien constituye el mal (Restrepo, 2002: 121).

En la tercera proposición, “la voluntad no puede ser obligada a ningún acto ilícito” (Restrepo, 2002: 122), el autor, para explicar esta tesis, cita a Espinoza quien afirma que libertad humana es el poder que poseen los hombres para decidir sobre sus propios apetitos. Y de igual manera cita las palabras de Lutero y Calvino quienes afirman que el libre albedrío es atribuido al hombre no para que él sea libre de elegir entre el bien y el mal sino para que por la acción de la voluntad obre sobre el mal.

Para la cuarta y última proposición sobre la voluntad, Restrepo la explica en algunos fundamentos que están directamente ligados a los actores partícipes de esta tesis: “la voluntad humana es libre con libertad de contradicción o ejercicio” (Restrepo, 2002: 122). Los fundamentos propuestos son los siguientes: En primer lugar, Restrepo hace eco en la libertad como esa posibilidad que Dios da al hombre para tomar sus propias decisiones, por medio de las cuales y por acción de las leyes y los preceptos, el individuo puede conservar su propia existencia. Un segundo fundamento, corresponde a las leyes divinas, aunque estas han sido contravenidas a veces por las leyes humanas, que sólo buscan normativizar los comportamientos de los seres humanos en la ciudad. Como tercer fundamento, José Félix de Restrepo nos propone el uso de la virtud, que de manera indirecta apunta a seguir la

voluntad, pero en este sentido es la voluntad de Dios y no la propia, pues de esta manera se alcanza la libertad ofrecida al ser humano por Dios. El siguiente argumento puede considerarse como aquel que no permite sofisterías, pues, gracias a él, la toma de decisiones, por las cuales el individuo opta, están en beneficio de su propia voluntad. Es la conciencia, donde la vida virtuosa del ser humano actúa con mayor transparencia para cumplir y seguir los preceptos de una libertad digna a la luz de la promesa que el Hacedor del Universo hace al ser humano (Restrepo, 2002: 123).

Finalmente, ya concluyendo este apartado, “los actos de la voluntad, están conocidos por Dios desde la eternidad; luego necesariamente deben suceder, porque se engañaría Dios si sucediese lo contrario” (Restrepo, 2002: 124). Dios no interfiere en la libertad humana ya que ella no está determinada por la voluntad, sin embargo el obrar sí está determinado por la voluntad, y la voluntad está enmarcada en la presencia divina.

La metafísica de Kant

Mientras que en la Nueva Granada se hablaba de Metafísica en los términos expuestos de José Félix de Restrepo, en Alemania, la Real Academia Prusiana de las Ciencias se pregunta por cuáles son los reales progresos que ha hecho la metafísica en Alemania desde la época de Leibniz y Wolf. Inmanuel Kant, filósofo alemán, buscando dar respuesta a tal cuestionamiento de la Academia, presenta su manuscrito *Los Progresos de la Metafísica*, que data del 24 de enero de 1788.

El presente escrito tiene por objetivo rescatar los aportes que Inmanuel Kant hace a la comprensión del problema del ser, continuando con la tarea de investigación que hacen los filósofos alemanes Gottfried Wilhelm Leibniz y Christian Freiherr von Wolf sobre metafísica. Ante la pregunta: ¿cuáles son los reales progresos que ha hecho la metafísica en Alemania desde la época de Leibniz y Wolf?, Kant plantea que “esta es un mar sin orillas, en el cual el progreso no deja huella alguna, y cuyo horizonte no contiene ninguna meta

visible con respecto a la cual se puede percibir cuánto se ha acercado uno a ella” (Kant, 2008: 6). Es difícil dar respuesta a esta cuestión, según Kant, ya que durante su historia la metafísica ha sido una ciencia que solo se comprende a partir de la existencia en su propia idea y, además, por su propia esencia debe entenderse como un todo y no como una ciencia fragmentada que evoluciona con el tiempo, como es el caso de otras ciencias.

En la tesis planteada por Kant es pertinente preguntarse “¿Qué pretende propiamente la razón con la metafísica? ¿Qué fin último tiene en mira al elaborarla?” (Kant, 2008: 6). La tarea fundamental a la cual apunta la metafísica es progresar por medio de la razón en el conocimiento de lo sensible y suprasensible. Lo sensible se puede definir como:

aquello cuya representación se considera en relación con el entendimiento, siempre que los conceptos puros de este último sean pensados en su aplicación a los objetos de los sentidos; siempre, por tanto, que sean pensados en atención a una experiencia posible; por consiguiente, se puede decir que lo no sensible, (...) pertenece también al campo de lo sensible, es decir, al campo de los objetos de los sentidos (Kant, 2008: 7).

Una parte fundamental de la metafísica es “la ontología que consiste en un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento” (Kant, 2008: 7). Dicho sistema se convierte en tal, solo en la medida que los objetos son dados en los sentidos y además se documentan en las acciones de la experiencia, de tal manera que ella contiene los primeros elementos del *conocimiento a priori*.

La tarea esencial de la ontología

Es la resolución del conocimiento en los conceptos que yacen a priori en el entendimiento y que tienen su uso en la experiencia; un sistema de cuya trabajosa elaboración uno puede ser muy bien eximido, cuando solo se tiene en mira las reglas del uso correcto de estos conceptos y principios para los propósitos del conocimiento de experiencia, porque la experiencia siempre confirma o corrige este uso, lo cual no ocurre cuando uno tiene el propósito de pasar de lo sensible a lo suprasensible, propósito para el cual, ciertamente, debe efectuarse con prolijidad y cuidado la medida de la facultad del entendimiento y de sus principios, para saber desde dónde, y con qué pértiga y qué bastón puede la razón arriesgar su tránsito de los objetos de la experiencia a aquellos que no lo son (Kant, 2008: 8).

En la anterior definición se indica cuál es la función de la metafísica, pero no se dice que hay que hacer con ella, solamente se busca diferenciar de otras doctrinas y darle su lugar de

disciplina perteneciente a la ciencia de la sabiduría, es decir, a la filosofía misma, y con ello se entiende la metafísica como una ciencia escolástica y como un sistema de conocimientos *a priori*. Por lo tanto, “no contiene, ninguna doctrina práctica de la razón pura, aunque sí las doctrinas teóricas que están en el fundamento de la posibilidad de las doctrinas prácticas” (Kant, 2008: 8), esto es indica que la razón es la facultad del conocimiento a priori, no el empírico.

En el proceso evolutivo de la metafísica, “aunque lo suprasensible está dirigido al fin último de la razón” (Kant, 2008: 10) este, no ofrece un cimiento al conocimiento teórico; los estudiosos de la metafísica avanzaron con la ayuda del hilo conductor propuesto por la ontología, que tiene un principio *a priori*, que solo vale para los objetos de la experiencia.

En el progreso que se quiere ver en la metafísica, es necesario detenerse en la comprensión de la tarea de la razón de los dogmáticos metafísicos, ya “que la razón, tanto en la matemática como en la ontología, enuncia como ampliación a priori de su conocimiento de los objetos de una experiencia posible, son pasos verdaderos, que van hacia adelante, y mediante los cuales ella está segura de ganar terreno” (Kant, 2008: 11), para entender el conocimiento profundo de lo suprasensible en los conceptos absolutos de la naturaleza como es el caso de Dios, la libertad y la inmortalidad, ya que para su comprensión a estos objetos les anteponen afirmaciones aparentemente sólidas pero que la razón entra a cuestionar estas antítesis.

Para avanzar en la comprensión de la apuesta kantiana se debe señalar que en su progreso “son tres, por consiguiente, los estudios que la filosofía tuvo que recorrer en atención a la metafísica. El primero fue el estadio del dogmatismo; el segundo, el del escepticismo; el tercero, el del criticismo de la razón pura” (Kant, 2008: 12). Esta división se fundamenta en la facultad de conocimiento humana, donde la primera y la segunda, dependen la una de la otra y la tercera es propiamente el terreno mismo de la razón pura.

Kant, en su manuscrito sobre la metafísica, hace un recorrido por la historia de la filosofía trascendental, describiendo el paso a paso de la investigación de la razón. “El primer paso es la diferenciación de los juicios en general, en analíticos y sintéticos” (Kant, 2008: 14), donde afirma que el juicio analítico está ligado a la conciencia y es *a priori* y el juicio sintético puede ser de orden empírico y no tendría el carácter de ser *a priori*. En el segundo paso se plantea la pregunta “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?” (Kant, 2008: 14). Estos surgen del análisis matemático, como es el caso de la ley de causalidad planteado por Hume, y que responde a las doctrinas de la naturaleza. La tesis tercera, está configurada en la pregunta “¿Cómo es posible un conocimiento a priori a partir de los juicios sintéticos?” (Kant, 2008: 14). El conocimiento se define como un juicio que tiene una realidad que es objetivada en la experiencia, donde la representación del objeto es inmediata y representa un concepto en una apuesta común a varios objetos, que son pensados y aparecen en la realidad como necesarios, gracias a la acción de la intuición.

La intuición es entonces, “la representación de algo a priori: hacerse una representación de ello antes de la percepción, esto es, antes de la conciencia empírica, e independientemente de esta” (Kant, 2008: 15), aquí lo empírico se refiere a la materia de la intuición donde la intuición no es una representación *a priori*, ya que al referirse ella a la forma, es pura y esto hace que sea independiente experiencia. La intuición se convierte en *a priori* cuando el juicio atribuye al objeto una necesidad que no está impresa en la naturaleza misma del objeto.

“La representación de un compuesto como tal, no es mera intuición, sino requiere el concepto de una composición” (Kant: 2008: 21), dicho concepto es fundamental *a priori* y se origina en el entendimiento y en el fundamento de todos los conceptos que surgen de los objetos de los sentidos, es decir, que en el entendimiento se encuentran indeterminados conceptos *a priori* a los cuales están sujetos los objetos dados por los sentidos. Tales conceptos son los objetos que se presentan por los sentidos y se definen por del entendimiento, y son los “enunciados por Aristóteles con el nombre de categorías, aunque mezclados con conceptos de índole diferente, y por los escolásticos con el nombre de

predicamentos” (Kant, 2008: 21). Se debe resaltar que estas categorías o llamados predicamentos por la escolástica,

no presuponen ninguna clase determinada de intuición, como el espacio y el tiempo, intuición que es sensible; sino que son solo formas de pensar para el concepto de un objeto de la intuición en general, de cualquier clase que sea esta, aun cuando fuese una intuición suprasensible, de la cual no podemos específicamente formarnos ningún concepto (Kant, 2008: 22).

Si se quiere juzgar algo *a priori*, “siempre debemos formarnos, mediante el entendimiento puro, un concepto de un objeto” (Kant, 2008: 22), aunque el concepto después no corresponda a su realidad objetivada. De tal manera que un concepto no necesariamente debe depender de la sensibilidad, del espacio y del tiempo, pues también puede depender de formas impensables que cumplan con la tarea de hacer posibles los juicios sintéticos *a priori*. En conclusión,

La filosofía trascendental, esto es, la doctrina de la posibilidad de todo conocimiento *a priori* en general, doctrina que es la crítica de la razón pura, cuyos elementos han sido ahora expuestos íntegramente, tiene por finalidad la fundación de una metafísica, cuya finalidad, a su vez, como fin último de la razón pura, tiene en mira la ampliación de ésta desde el límite de lo sensible al campo de lo suprasensible; lo cual es un tránsito que, para que aun no siendo un progreso continuo en el mismo orden de principios, no sea un salto peligroso, hace necesaria, en el límite de ambos dominios, cierta vacilación que modere el progreso (Kant, 2008: 23).

A continuación se presenta la división de los estudios de la razón pura, la cual se enmarca en “la doctrina de la ciencia, como progreso seguro; en la doctrina de la duda, como encantamiento; y en la doctrina de la sabiduría, como tránsito al fin último de la metafísica” (Kant, 2008: 23). La doctrina de la ciencia, contiene una doctrina teoría dogmática que se explica a partir de la siguiente proposición: “el alcance del conocimiento teórico de la razón pura no se extiende más allá de los objetos de los sentidos” (Kant, 2008: 23), es decir, que en primer lugar la razón se extiende a los objetos de los sentidos como la facultad del conocimiento *a priori*. Y en segundo lugar, que al usar la razón en sentido teórico puede tener conceptos pero no conocimiento teórico que es el que establece el objeto de los

sentidos. Aunque todo conocimiento *a priori* está limitado por los sentidos, juega un papel primordial la experiencia representada empíricamente.

Ahora bien, como todo conocimiento teórico debe concordar con la experiencia, esto será posible de una de dos maneras, a saber, si la experiencia es el fundamento de nuestro conocimiento, o bien si el conocimiento es el fundamento de la experiencia. Por consiguiente, si hay un conocimiento sintético *a priori*, ineludiblemente debe contener condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia en general (Kant, 2008: 25).

Los conocimientos *a priori* por los que es posible la experiencia, son aquellos que “contienen *a priori* la unidad sintética de la conciencia, en la medida en que bajo ellas se pueden subsumir representaciones empíricas” (Kant, 2008: 25). Dichos principios están catalogados como las formas de los objetos, las categorías, el espacio y el tiempo. Por lo tanto el principal problema de la *Razón Pura* responde a la pregunta “¿Cómo es posible la experiencia?” (Kant, 2008:25). Frente a la afirmación que se da de la experiencia, surge la “duda de si el objeto que ponemos fuera de nosotros no podrá estar siempre en nosotros, y de si no será completamente imposible reconocer con certeza algo fuera de nosotros” (Kant, 2008: 28). Es decir, la duda se convierte en el encantamiento de la realidad como una disciplina escéptica.

Por otra parte, “el fin último está dirigido a lo suprasensible en el mundo y a lo suprasensible fuera del mundo, por consiguiente, a la inmortalidad y a la teología” (Kant, 2008:49), es decir que el tránsito de la metafísica no se debe considerar como una ciencia racional, pues su esencia es netamente natural, pues al referirse al mundo de lo suprasensible, está indicando cual es la naturaleza espiritual alma y el mundo de lo suprasensible fuera del mundo, es simplemente comprender cuál es la naturaleza de Dios para así poder hablar de una inmortalidad del conocimiento y de un conocimiento originado en la comprensión teológica.

El fin final de la razón pura práctica es el sumo bien, en la medida en que éste es posible en el mundo; sumo bien que no ha de buscarse solamente en lo que la naturaleza puede suministrar, a saber, en la felicidad (la máxima suma de placer); sino que es la exigencia máxima, a saber, la condición, sólo bajo la cual la razón puede adjudicarla a los seres

mundanales racionales; es decir, que ha de buscarse al mismo tiempo en la conducta de tales seres máximamente conforme con lo moral y con la ley (Kant, 2008:51).

Dando respuesta al problema académico planteado por la Real Academia Prusiana de las Ciencias, Kant transcurre en concluir que el fin último de la metafísica “no está enteramente en nuestro poder, y por ello debemos hacernos un concepto teórico de la fuente de la cual él puede surgir” (Kant, 2008: 52). Por esta razón, el conocimiento, no puede surgir propiamente de los objetos que conocemos y que podemos introducir desde la experiencia, sino que el objeto y toda su concepción están en el mundo de lo suprasensible o de la comprensión *a priori*.

Estos conceptos fácticos, o más bien desde un punto de vista teórico, estas ideas trascendentales son, si se las dispone según el método analítico, tres, a saber, lo suprasensible *en* nosotros, *sobre* nosotros y *después* de nosotros (Kant, 2008: 52): *en* nosotros se refiere directamente a la libertad, *sobre* nosotros el principio es Dios y *después* de nosotros es la inmortalidad.

La primera idea trascendental, que se refiere a la libertad, “debe ponerse al comienzo, porque solo de este suprasensible entre los seres mundanales conocemos las leyes” (Kant, 2008: 52). Estas leyes son conocidas como leyes morales, las cuales son *a priori* y por lo tanto hacen posible el fin final. Tal es el caso de la autonomía y la fe en la virtud, pues por ellas se alcanza el sumo bien cuyo fin final es la felicidad. En una segunda idea, Dios, quien se define como “el principio omnisuficiente del sumo bien sobre nosotros, que, como creador moral del mundo, suple nuestra impotencia también con respecto a la condición material de este fin final de la felicidad, en el mundo, proporcional a la moralidad” (Kant, 2008: 52-53). Dios en su omnipotencia es el hacedor de todo concepto que el ser humano se representa como material y que le permite desde el valor de la moralidad alcanzar la felicidad como máxima recompensa por el uso adecuado de su vida virtuosa. Finalmente, la tercera idea trascendental, responde a “la inmortalidad, esto es, la perduración de nuestra existencia *después* de nosotros, como criaturas terrenas, con las consecuencias morales y físicas que llegan hasta el infinito, y que son conformes al comportamiento moral de ellas”

(Kant, 2008: 53). La existencia humana se perpetúa gracias a que por los comportamientos morales que el hombre ha tenido en su existencia física le han permitido alcanzar un premio en el fin final que es la felicidad.

Para finalizar este primer capítulo, es necesario precisar que Kant escribe su Metafísica en el año 1788 y los primeros vestigios del curso de Metafísica orientado por José Félix de Restrepo aparecen en 1791, de manera que estos dos autores son contemporáneos en el tiempo, y en lugares diferentes están haciendo una reflexión sobre los aportes de la metafísica, como ciencia fundamental para la formación del hombre en su relación con el ser suprasensible; es por esto que, de manera particular, nos llama la atención en cómo sus aportes coinciden en hablar conjuntamente de una *metafísica de lo suprasensible*: por un lado, Kant en Alemania, y por otro lado Restrepo, en el Nuevo Mundo. También cabe resaltar que no encontramos evidencia alguna sobre algún contacto de estos dos pensadores del siglo XVIII.

UNA ONTOLOGÍA DEL DERECHO EN CAYETANO BETANCUR

Ricardo Charry⁵

Introducción

Este ensayo, tiene por objeto presentar un bosquejo sucinto en la filosofía del derecho del colombiano Cayetano Betancur Campuzano para tratar de desentrañar, a través de ella, lo que haya de metafísico u ontológico. Nacido en 1910, profesor universitario destacado de la época, fundador de la revista *Ideas y valores*, escritor y estudioso aplicado de la filosofía clásica y la moderna, particularmente la del siglo XX, cuando el positivismo jurídico del filósofo austriaco, Hans Kelsen y su teoría pura del Derecho ingresan en el ámbito jurídico colombiano.

Es importante la relectura de este filósofo, pues en los siglos XIX y XX Latinoamérica fue el escenario de recepción de las corrientes filosóficas políticas del liberalismo clásico y del positivismo de Augusto Comte, en sus múltiples vertientes, y las implicaciones que esto tuvo en todas las esferas y campos de la sociedad a nivel político, económico, cultural, jurídico, educativo y filosófico, adicionalmente con el antecedente del conflicto ya existente entre el viejo y clásico derecho natural y derecho positivo.

Como el principal problema de la filosofía del derecho ha sido, es y seguirá siendo la justicia, este ensayo se justifica también por sí mismo, toda vez que en el contexto latinoamericano caracterizado por la dependencia y la desigualdad extremas, la función del derecho no ha sido ni es contrahegemónica, se realiza y desarrolla muchas veces sin ética, con un igualitarismo que no es verdadera isonomía, entonces, en inmensa medida lo que se produce e imparte, es injusticia legal, que puede ser orden jurídico positivo pero nunca

⁵ Abogado de la Universidad Santo Tomás, con Especialización de Derecho Público y Maestría en Gobierno Municipal de la Universidad Externado de Colombia, y Especialización en Derecho Administrativo de la Universidad Santo Tomás.

derecho legítimo, ni por tanto, justo. Entonces, el derecho en Latinoamérica, debe buscar y enfocarse hacia la emancipación, máxime cuando en la relación ser y deber ser en la ciencia del derecho a partir de la segunda mitad del siglo XX se ha hecho visible cuán lejos se encuentra el deber ser jurídico de la realidad que se pretende regular a través del orden normativo.

En consecuencia con lo expuesto, el objetivo específico de este escrito es tratar de ver y discernir qué hay de metafísico y ontológico en la apuesta iusfilosofica del pensador colombiano; cómo concibió el derecho y la justicia en el ámbito del problema del ser de cara al deber ser, es decir, el ser del derecho y la relación entre este aspecto y sus posiciones e interpretaciones frente al derecho como parte de la cultura en general y específicamente ante la doctrina positivista jurídica de Kelsen y el ser del hombre en cuanto sujeto de derechos y obligaciones:

Ya vimos que el derecho está entre los objetos culturales. Todos ellos a su manera, tienen una especial estructura. Esas estructuras las llamó Aristóteles, categorías, distinguiendo en ellas su sentido *òntico*, o el ser en sí mismo, y *ontológico*, cuando ya está ese sentido determinado por nuestro pensamiento. En la época contemporánea ha sido Heidegger quien más profunda y sutilmente ha planteado esa distinción entre lo *òntico* y lo *ontológico* (Naranjo, 1972: 16).

Filosofía del derecho en Cayetano Betancur: entre escolástica, ilustración y epistemología jurídica imperativista

En filosofía del derecho, Betancur está adherido a un iusnaturalismo sustentado en una ontología de inspiración aristotélica, lo que implica un *telos* de carácter práctico en cuanto fin ético y último de la naturaleza humana y a su vez una norma o prescripción que regula en el ser del hombre esa práctica y finalidad; por esto en el trabajo de Betancur “La idea de justicia y la teoría imperativista del derecho” (1959):

La ley natural es una especie de derecho positivo divino, emanado de la norma fundamental contenida en la ley divina [...]. El derecho natural no es un código invisible anterior a los ordenamientos históricos, ni la concreción ontológica de la norma fundamental de la teoría

pura del derecho, ni el valor supremo del cual se derivan todas las estimaciones axiológicas. Creerlo así sería dejarse confundir por el racionalismo moderno y sus derivaciones existencialistas, axiológicas y positivistas actuales, que suprimiendo cualquier teleología del universo, pretenden que la libertad humana se arraiga en la nada (Sartre), o en valoraciones puramente ideales (Hartmann) o en reglas puramente estipulativas (Kelsen) (Tovar, 2011: 49).

Betancur realiza una recepción crítica del derecho positivo de Kelsen, tanto que en su “Ensayo de filosofía del Derecho”, de 1973, con base en el concepto de Heidegger de “proyecto”, reitera Betancur su concepción del derecho de tipo neoescolástico, es decir, el principio de acuerdo al cual la libertad del hombre esta llamada ontológica y éticamente a la perfección, lo cual según Tovar guarda similitud con el pensamiento del filósofo alemán, por cuanto se

asimila al llamado de la “Carta sobre el humanismo” en que solo desde el des-ocultamiento del ser (alétheia), noción de verdad en el Dasein, es dable indicar el camino que deben seguir los seres humanos. El ser precede al deber-ser, no como presupuesto epistemológico o deontológico, sino como orden objetivo (lo justo en sí) que se siembra en la facultad humana de la búsqueda de lo justo. Con el fin de evitar las contaminaciones sociológicas y legalistas del concepto de justicia, Betancur se vale de la categoría de “justeza” con el fin de recuperar el sentido primigenio de la *dikaiosyne* griega, que de modo primario se refería al efectivo orden ético de la polis, y solo de modo secundario aludía al orden que se pretende alcanzar (Tovar, 2011: 50).

En consecuencia, como se acaba de observar, existe ontológicamente una primacía de la norma, de la normativo en cuanto orden existencial, algo no puramente legal o convencional sino encaminado a la perfección y realización de los fines del ser humano y el bien común; por tanto, el derecho no debe ser asumido tanto como instrumento de represión y control social, sino como instrumento de lo ético que permita individual y colectivamente desarrollar la libertad con justicia. A este respecto, señala Tovar que

Concentrándonos en la dilucidación conceptual del problema de la categoría axial que le permite a Betancur reclamar la consistencia de su comprensión del derecho natural como facultad orientada a la búsqueda de justeza, es la de “pertenencia”. El derecho positivo no está asentado en una norma fundamental a priori, ni debe someterse a un valor supremo ubicado en el *topos hiperuranios*, y ni siquiera debe supeditarse a un arbitrario derecho positivo divino. La positivización de lo justo en las legislaciones históricas solo se puede justificar si se basa en las propiedades que objetivamente pertenecen a “la cosa justa” aludida en expresiones coloquiales como “no hay derecho” como intercambiable con “no hay

justicia”, o “reivindicar derechos” en el sentido de “reclamar justicia”. Al escamotear este sustrato sustantivo, las interpretaciones convencionalistas de carácter normativo o voluntarista no solo equivocan la cuestión, sino legitiman las decisiones arbitrarias y despóticas en contra de la dignidad humana (Tovar, 2011: 50).

Betancur contribuyó a enriquecer así el marco teórico de la neoescolástica a través de la fenomenología de la existencia, y siempre mostró consistencia con sus reflexiones de los primeros tiempos (1937), incluso hasta con la definición del derecho natural, al que conceptuó como conjunto de deberes de justicia, entendida la justicia en el sentido de una virtud moral indispensable para el fin último del hombre, y el bien común porque como lo sostiene en su “Ensayo de una Filosofía del Derecho”:

Las facultades del hombre, tienen cada una un fin natural. Por consiguiente, el hombre tiene un fin objetivo real, el que, por la equivalencia metafísica que existe entre bien y fin, será su bien natural, la razón de su perfeccionamiento. Subjetivamente, el hombre también tiene un fin supremo en el sentido de una realidad que se quiere en sí misma y no por relación a fin ulterior. En efecto un acto humano es el que se ejecuta con la mira puesta en un fin; o este fin se quiere en sí mismo o en relación con otro. Luego existe, desde el punto de vista subjetivo, un último fin del hombre. El último fin es, por definición, el que satisface todas las aspiraciones del ser (Betancur, 1959: 45).

Por tanto, la correlación entre el medio y fin del derecho, basado en la naturaleza humana (ser del hombre), implica para Betancur deber de justicia y virtud o facultad moral de lo justo. Lo anterior, en su dimensión o proporción “analógica” (Tovar, 1937: 52), incluiría al derecho positivo que sería indispensable en orden a aclarar y dar evidencia segura -firmeza en el intelecto al plegarse a una afirmación y excluir la duda, el temor y error- al derecho natural, por lo cual, según Tovar glosando a Betancur, “no será verdadero derecho el que ordene acciones inmorales o injustas”, porque “contra las pretensiones iuspositivistas, la caracterización del derecho con independencia de la justicia resulta auto-contradictoria porque “el derecho injusto no es verdadero derecho” (Betancur, 1937: 51-52).

No obstante la interpretación anterior, de articulación entre moral, derecho natural y derecho positivo, la comparación no hace iguales estas tres expresiones de la práctica humana, puesto que los sujetos morales requieren de intención exenta de dolo o buena fe en los actos, aunque no se hallen obligados hacia las personas a las que está dirigida la acción,

en cambio los actos iusnaturales enmarcados en la justicia, se caracterizan como obligación ante la persona a que está dirigida la acción, en tanto que los nudos actos jurídicos no necesitan de convencimiento, es suficiente que se actué conforme a la ley.

En relación con Heidegger, Betancur en la obra de 1937 no se refiere al filósofo alemán ni, por tanto, tampoco a la *alethéia* en cuanto noción de verdad, para trascender el conocimiento de la verdad en tanto correspondencia. Aunque Betancur, está de acuerdo con las críticas efectuadas a la teoría de los valores -corriente axiológica- por los adeptos de la escuela escolástica y de la filosofía existencialista, en la obra de 1959 manifiesta el filósofo colombiano, que en Heidegger, hay una fuerte compenetración entre su pensamiento y

La tesis central de su obra acerca de la forma de acceso al ser del ente. Al superar el dualismo sujeto-objeto [...], Heidegger muestra que el *Dasein*, el ser que cada uno de nosotros somos, es un ser abierto al mundo, y con el mundo a valores, si es que todavía pueden llamarse así esas cualidades estimables de los entes. Por esto puede escribir el autor de *Ser y tiempo* que todo valorar es -aun allí donde valora positivamente- una subjetivación [...]. Con lo cual la teoría de los valores resulta siendo para el filósofo alemán algo que a pesar de sus pretensiones, no ha logrado salir de la cárcel de lo subjetivo (Betancur, 1959: 279).

La interpretación de Heidegger por Betancur es de suma importancia para la filosofía del derecho y su posible ontología, lo que a su vez nos estaría demostrando lo que hay de metafísico en la apuesta del filósofo colombiano y su concepción ontoteológica iusnaturalista, basada en el deber de justicia y en la virtud moral, como fin del ser humano a través no tanto desde la ley como convención o *nomos* sino más bien como algo que emana del ser mismo e imprime en las reglas y normas el sentido y razón de su existencia como ser humano en el mundo. Es decir, el hombre, cada hombre, todos los hombres son los que dan significación y valor a la existencia y la vida, desde la realidad de su propio ser mismo. Al respecto, Betancur refiriéndose a la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger, citándolo se solidariza en el enriquecimiento producido en la filosofía en general y la aceptación en particular del aporte de la fenomenología existencial del pensador alemán:

Solo en cuanto al hombre ec-sistente en la verdad del ser referente a la existencia del hombre en la verdad del ser, pertenece a este, puede venir del propio ser la indicación de aquellos

avisos que han de ser *ley* y *regla* para los hombres (Heidegger citado en Betancur, 1959: 280).

Y a continuación prosigue:

Palabras estas en las cuales se expresa de un modo inequívoco como la ley, la norma, la regla, son algo posterior al ser mismo que a ellas da el sentido y razón de su existencia. El mundo del deber ser aparece aquí como algo postrero, como una irradiación del ser y en ningún caso como algo al que el ser deba someterse; antes que esto, el deber ser se funda en el ser, por él tiene realidad y de él depende la dignidad de lo debido (Betancur, 1959: 280).

“Indicar es en griego *nemein*”, sigue diciendo Heidegger. “El *nomos* no es solo ley, sino más originariamente la indicación guarecida en la designación del ser. Solo esta es capaz de disponer del hombre hacia el ser” (Heidegger citado en Betancur, 1959: 280).

No ley, sino indicación. No una norma, sino una señal; la ley resulta así, no un abstracto y sideral mundo de idealidades con las que hubiese que confrontar a cada instante la realidad, sino una realidad palpitante que mora en el ser mismo, una destinación del ser (Betancur, 1959: 280-281).

El análisis e incorporación que hace Betancur de la filosofía de Heidegger a su universo iusnaturalista es valioso para la filosofía del derecho y la historia de la filosofía en relación con los fundamentos últimos, tanto del derecho natural como del derecho positivo, en cuanto ordenamientos normativos de regulación de la conducta humana en la sociedad, pues sin ética individual y social, no hay justicia ni libertad, ya que la moral científica del positivismo tanto jurídico como social es la que aun impera, y ha impedido la emancipación y liberación de los pueblos latino americanos. Por esta razón es que el filósofo de Friburgo, citado por Betancur dijo que solo la destinación del ser y “únicamente este acatamiento es capaz de sostener y ligar. De otro modo, la ley no es sino hechura de la razón humana. Más esencial que establecer reglas es que el hombre encuentre el camino de la estancia en la verdad del ser” (Heidegger citado en Betancur, 1959, 281). “Con estos y otros lugares del mismo maestro alemán podríamos aducir su inicial y consecuente aversión a todo el mundo del normativismo. *Estancia, morada, habitáculo* son voces que ya de por si designan una voluntad de ser frente a toda norma lejana y extraña” (Betancur: 1959, 281).

Retomando la conclusión implícita en el párrafo precedente, Jaegger, historiador alemán, especializado en el tema de la Grecia clásica y lector también de Heidegger, por la afición de este al análisis del pensamiento filosófico helénico, dice Betancur que entre el pensamiento de los dos se presenta y produce una concurrencia, y que para el autor de este ensayo, es reveladora de la verdad del origen ontológico, del problema del ser en todas sus manifestaciones y del cual la historia griega es la prueba, cuando el historiador citado por Betancur, escribe:

Cuando traducimos la palabra griega *polis* por el termino moderno *Estado*, que se remonta al concepto romano tardío de *status*, conviene recordar que la *polis* griega no implica un orden impuesto mecánicamente por la autoridad estatal en el sentido moderno. La ley en que descansaba no era un simple decreto, sino el *nomos*, que originariamente significaba el conjunto de todo lo que todos respetaban como costumbre viviente acerca de lo que es justo o injusto (*Alabanza de la ley*, p.48, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953). Lo que todos respetaban: no ciertamente lo que todos *debían respetar*, sino lo que de hecho era respetado como costumbre viviente acerca de lo justo e injusto. (Jaegger citado en Betancur, 1959: 281).

Betancur considera que si se retrocede un poco más, también se observa, en historiadores de la filosofía griega, concepciones similares, y que a su vez nos revela el porqué de la escogencia del filósofo colombiano de la palabra “justeza”, para fundar y explicar su ontología en relación con la justicia y su problema filosófico-jurídico; un ejemplo bien demostrativo, es el caso de Landsberg en su obra *La Academia platónica*, donde este se expresa citado por Betancur en la siguiente forma:

Traduzco la palabra *dikaioosyne* por justeza. Acierta esta voz mejor que la palabra justicia, pues tiene ante todo, un sentido de *conformidad a lo que es*. Nuestra distinción abstracta entre *ley del ser* y *ley del deber* es completamente extraña a los griegos. Puede mostrarse que *dikè* no es realidad otra cosa que la ley cósmica, la *moira* (destino), en cuanto henchida de sentido. Cuando se habla de *dikaioosyne tes poleos y anthropu* (justeza de la ciudad y del hombre), no hay duda que se refiere a la *conformidad del ser*. (Así, también en la Edad Media se usaba muchas veces la voz *justicia*). Sería necesario hacer correcciones semejantes a la traducción de muchas palabras usadas por los griegos en la ética” (Landsberg citado en Betancur, 1959: 282).

Entonces, lo pertinente para extraer el posible horizonte ontológico de la posición de Betancur en relación con su filosofía del derecho natural de origen aristotélico-tomista, y dilucidar a su vez el problema de la justicia, no es posible resolverlo solo desde la subordinación última del derecho positivo al valor moral de lo justo, como lo propone la teoría de Radbruch, pues para Betancur no se puede solucionar el problema solo con el concepto fenomenológico de valor pues nada se opone a que “el bien considerado desde el punto de vista del ser que apetece, pueda ser definido como lo apetecible” (Betancur, 1937: 176), o valioso y sin detrimento de que el bien tenga como razón formal la perfección, y por tanto, que el bien no es bien porque sea apetecible, sino a la inversa.

Las corrientes eticistas de Scheler y Hartmann tratan de superar el formalismo kantiano en Kelsen y a las cuales pertenece la doctrina de Radbruch, pero “carecen de una concepción acertada de la justicia, y por tanto son incapaces de cimentar con suficiencia la obligación jurídica” (Tovar, 2011: 53), que solo puede tener como fundamento, el implícito en la argumentación de Betancur, en el sentido y perspectiva, de que el Derecho “no es solo lo que tiene referencia a la justicia, sino lo que en sí mismo es justo” (Betancur citado en Tovar, 2011: 53). La teoría de Radbruch, como agregado a la teoría formal del derecho se basa en un análisis axiológico sobre el deber ser del mismo y, en su pensamiento, Radbruch se refiere al derecho como la valoración o consideración de los actos injustos o de tal calidad en términos de la injusticia que determinen o promuevan, pero como la axiología esta huérfana de una fundamentación última de la obligatoriedad de las normas jurídicas, aquí se encuentra la mayor objeción que el iusnaturalismo puede hacer al iuspositivismo y su tesis “de que puede haber derecho que no sea justo; tal derecho no será más que el predominio arbitrario de la fuerza” (Betancur en Tovar: 2011: 54).

Ahora bien, introduciéndonos en el análisis de Betancur a la teoría pura del derecho de Kelsen, y por tanto a su fundamentación y justificación iuspositivista, en cuanto determinante del ser del derecho con independencia de la justicia, se puede establecer un parámetro o si se quiere un punto de partida, que estaría constituido en primer lugar, por la inspiración de Kelsen en Kant, puesto que al parecer se encaminó a “elaborar una teoría del

conocimiento jurídico, a la luz de la cual la validez del derecho se deriva de otra norma válida de carácter superior, a partir de la norma pura fundamental”(Tovar: 2011: 53).

La concreción de lo expuesto en el párrafo anterior se encuentra en la fórmula kantiana según la cual se erige el enunciado categórico del “Debes comportarte como ordena el legislador constituyente originario”, pero esta construcción ha recibido críticas, y las del iusnaturalismo y neotomismo se pueden sintetizar, poniendo de relieve que la reflexión filosófica acerca del derecho constitucional y de todo el derecho en general no debe limitarse ni restringirse a la teoría jurídica pura; en segundo lugar, porque no obstante, la aspiración de “caracterizar el derecho con ausencia de la justicia, resulta fallida, pues supedita el derecho objetivo al mero poder físico y el derecho subjetivo al puro arbitrio particular, ignorando la genuina naturaleza ética del derecho” (Tovar, 2011: 53).

Como cierre de este acápite y en resumen es posible hacer una síntesis, según Tovar basada en el estudio del abogado y filósofo colombiano del derecho, Luis Villar Borda (1991: 22-26) para describir, los aspectos más sobresalientes del pensamiento y análisis de Cayetano Betancur efectuados a la teoría pura del derecho de Hans Kelsen, a causa de su inserción en nuestro contexto filosófico-jurídico, en los siguientes términos: 1° Betancur, no intentó una traducción escolástica del sistema de Kelsen. 2° Betancur “no defendió la doctrina del derecho natural contra los embates del modelo iuspositivista emergente” (Tovar, 2011: 54). 3° Como jurista Betancur admitió en general las virtudes científicas de la teoría pura en la caracterización del derecho existente, pero como filósofo católico, detectaba las limitaciones de la filosofía kelseniana en la búsqueda de lo justo que sirve de finalidad al verdadero derecho. 4° Su “comprensión del derecho natural de tradición aristotélico-tomista la realizó no como una hipótesis más entre otras sobre el sistema jurídico, sino como expresión auténtica del ser del derecho” (Tovar: 2011, pg. 54). Aquí en este punto y aspecto, es donde según el autor de este ensayo, puede estar situada en su apuesta el horizonte ontológico de su filosofía del derecho y del hombre como sujeto del derecho.

Con la objeción a la teoría pura del derecho y el iuspositivismo de Kelsen en el aspecto de la norma fundamental -la constitución jurídico/política del Estado como norma suprema de la cual dependen en su interpretación y aplicación las demás, las inferiores- se hace evidente que la impenetrable y cerrada estructura normativa de Kelsen imposibilita a todas las demás normas jurídicas subordinadas producir efectos directos por ellas mismas, haciendo que tengan que remitirse

a un ser, sea este el de su eficacia social o el de su imposición histórica, al fin de cuentas dos caras de la misma moneda. Resulta claro no obstante que estos modos del ser puramente empíricos, no sirven como fundamento legitimador del derecho, cuyo poder queda así equiparado a la coacción por la fuerza de cualquier delincuente. A falta de una validación ética del derecho, la vigencia social e histórica de las normas jurídicas como criterio último de la obligación legal, cohonestas todas las tiranías y totalitarismos (Tovar, 2011: 55).

En relación a la manifestación de Tovar, acerca del origen y validez de la norma fundamental como supuesto a priori o como acto gratuito de una voluntad arbitraria, según Schmitt al respecto es importante aclarar que, según Habermas, la interpretación de la idea y concepto del jurista alemán no corresponde a la de un acto gratuito o voluntad arbitraria, sino a la identificación del concepto jurídico “político” con lo teológico en cuanto a su procedencia u origen, comparando esto con la actitud de Kelsen y busca encajar su concepto de norma fundamental, suprema o última, del ordenamiento jurídico, en la teoría pura:

Al sentido subjetivo del acto de voluntad de poner una norma es también su sentido objetivo, es decir, consiste efectivamente en la posición de una norma, si ese acto viene autorizado por otra norma. Si ello es así, el acto de voluntad de poner la “primera norma”, es decir, el acto de poner la “primera constitución histórica”, para poder tener efectivamente el sentido objetivo de imponer legalidad, lógicamente hubo de venir autorizado por una norma, la *Grundnorm*, “la norma fundamental”, la cual ya no podría ser el sentido objetivo de ningún acto de voluntad, puesto que las normas constitucionales son las últimas (Habermas, 1998: 30)

En este contexto y teniendo en cuenta que la ciencia jurídica conceptualizada al modo de la teoría pura, describe la presencia del elemento político, pero no puede juzgarlo, entonces, en primer término, resulta pertinente reiterar y hacer énfasis en la crítica de Habermas, al

concepto de Constitución como norma fundamental, contenida en la filosofía jurídica de Kelsen, crítica que resulta válida y vigente también para lo referente a la norma suprema, en el constitucionalismo colombiano y latinoamericano, y en este ensayo concretamente a la Carta Constitucional de 1991 expedida bajo la hipótesis de representar un tratado de paz entre Estado y sociedad civil y también todas las anteriores a 1991 en cuanto siempre están demasiado distantes de la realización material de la justicia social, y por tanto no exentas de ideologización.

Puesto que han sido construidas a través del “legocentrismo” imperante histórica y socialmente, heredero de la tradición racionalista europea moderna, como ideología política, religiosa y moral del origen del poder, y su incidencia frente a la justicia como problema en la sociedad, incompatible totalmente con un paradigma fundado en el logro de subordinación de la legislación al derecho y de las mayorías legislativas no solo a los procedimientos sino también a los contenidos sustanciales positivizados e implícitos a una Constitución democrática sustancial (derechos fundamentales), es decir, en síntesis, con el objetivo de romper el otro paradigma, basado en la conceptualización formal e hipotética (relativa) de la norma fundamental, en virtud de la cual “los unos deben gobernar a causa del derecho y los otros obedecer también a causa del derecho” (Walter, 1998: 85).

El pensamiento de Habermas guarda relación con el punto objeto de este ensayo relativo a la norma fundamental y su consecuencia, la legitimación del derecho y el Estado en la teoría pura del iuspositivismo jurídico de Kelsen, cuando expresa que esa norma suprema y última, esto es la Constitución, no es más que una *ficción contradictoria*, inspirada teóricamente en el positivismo jurídico-científico del siglo XIX cuyo fin era la creación del Estado de Derecho y los conceptos políticos modernos: libertad, igualdad, fraternidad y los correlativos de democracia y representación. En virtud de todo esto, de esa ficción contradictoria de la norma, de ésta

pende la autoridad del derecho como derecho, de ella pende la “legalidad” del derecho. Diríase que, en sentido lógico, “toda autorización jurídica viene de Dios”, no en el sentido de que la divinidad, en sus actos de poner normas, no hubiese de ser autorizada también por una

fingida “norma fundamental” (“deben obedecerse los mandatos de la divinidad” sería la “norma fundamental” de un orden moral religioso, concebido desde luego más bien a modo de un orden de derecho positivo, ya no puesto por Dios), sino en el sentido de que, al igual que la divinidad, también la fuente de autorización jurídica que parece venir implicada por el concepto de norma, escapa a la vez a ese concepto, con lo cual esa fuente de autorización jurídica parece resultar a su vez inescrutable (en sentido jurídico). Hay un instante lógico en el que los conceptos políticos y jurídicos modernos, en la soberana abstracción que les caracteriza, se mueven el más puro vacío, brotan de un puro *fiat*, y solo así resultan prácticamente operantes (Habermas, 1998: 30-31).

Aproximación a una ontología del derecho y de la vida a través de Betancur: entre ontoteología y ontología axiológica

En virtud de las anteriores consideraciones resulta pertinente tratar de hacer planteamientos acerca de una posible ontología del derecho, es decir, del ser del derecho, en Betancur. Dicha ontología estaría basada en la norma, como fundamento, primero, del derecho, en cuanto este es una subcategoría de la cultura y, segundo, de una especie de realidad, la jurídica, que se articula con la naturaleza, con la cultura y con el hombre, de donde surge la pregunta: ¿Para quién impera la ley? Ante lo que, a su vez, hay que tener en cuenta las tres realidades sobre las que el ser humano puede actuar: el hombre mismo, la naturaleza, la cultura. Y la norma, según Betancur,

Puede buscar: el mantenimiento y perfeccionamiento de la naturaleza; o la creación de las formas culturales en su totalidad o algunas de sus esferas; o el perfeccionamiento del hombre. Lo primero conduce a la concepción naturalística del derecho y de la política: el hombre, la técnica, en suma, toda la cultura deberían servir para fomentar la naturaleza y sus energías recónditas: una concepción meramente biológica del hombre, como sería la de una doctrina racista pura, llevaría a determinar un naturalismo del derecho, así sea el hombre su meta final. Se ha denominado conservadurismo a las formas jurídicas en que predomina la cultura como meta final de toda normación (Betancur, 1953: 222).

Aquí ya se hace evidente, en primer lugar, que Betancur busca identificar derecho y ser humano; pero con la primacía de éste y a través de la cultura es posible para él el encuentro del ser y el deber ser, aunque esta aplicación no le satisface totalmente porque entonces el

fin, su *telos*, se reduciría a que el valor del ser humano sirviera únicamente a la de ser exclusivamente portador o mensajero posible de cultura en sus diversas facetas.

Y lo que busca este filósofo a través de su horizonte ontológico es que el fin de la ordenación normativa sea el ser del hombre integral y total, vislumbrándose la influencia de Heidegger, en cuanto al sentido existencial ontológico del *Dasein*, que cubre la preocupación (angustia), temporalidad (muerte), comprensión (proyecto), interpretación de la cuestión del ser, porque aunque “existencial” no es sinónimo de “ontológico”, existir es tener en su ser *una* relación al ser: *Dasein* es ser-en- el-mundo, así como ser con otro y ser en sí mismo, es decir una circularidad o totalidad:

El ser es la identidad negativa de reposo y movimiento, o el movimiento constante del reposo al movimiento y del movimiento al reposo; y esta totalidad del movimiento es en cierto sentido algo estable. Formulado brevemente: el todo es la identidad unívoca de determinaciones equívocas (Beck, 1968: 100).

El hombre y su ser, como lo concibe Betancur, genera una concepción personalista de derecho y también de las otras dos realidades: la cultura y la naturaleza, pues estos tres ingredientes son necesarios para que la norma adquiera su fin, derivándose de aquí una concepción teleológica existencial en ese posible horizonte ontológico, encaminado al ser del hombre y su perfección. En este punto, se hace visible que para Betancur no es tan importante ni principal la verdad o la ciencia, sino la vida y su sentido, porque “el todo no es una unidad positiva, sino negativa y contradictoria en sí” (Beck, 1968: 101). No obstante, este segundo paso, tampoco satisface al filósofo colombiano:

Empero, como la norma no puede encargarse de la salvación cultural del hombre en singular, deberá proceder en virtud de la consideración de los grandes números, buscando que por esta vía se llegue al fin primordial perseguido. En este caso, la norma no tratará de salvar al grupo como grupo, lo que sería culturalismo, sino al grupo para el hombre en singular. Este objetivo es claro que señalará muchas vías de las propuestas en los esquemas anteriores: en muchas ocasiones se restringirá la libertad para salvar al hombre; en otras para salvar al grupo o cualquiera de las otras dos posibles metas vistas anteriormente (Betancur, 1953: 223-224).

De lo expuesto hasta aquí, se puede inferir que posiblemente la filosofía de Betancur, en su existencialidad y posible horizonte de cariz ontológico, se inscribiría en un vitalismo existencial que es mucho más cercano al de Heidegger, es decir, al modo de éste, al del *Dasein* (existencia o realidad humana), y no tanto al modo de la “voluntad de poder” del vitalismo de Nietzsche, aunque no lo descarte en forma radical.

También se aproximaría, su pensamiento a una posible ontología natural y personalista del derecho, donde este sería instrumento de perfección del ser humano, a través de una política del derecho para la persona, que no obstante tener que operar con las masas, no diluya al hombre como unidad de una muchedumbre o número, sino que lo preserve como unidad, con lo cual se haga posible excluir de la realidad jurídica, las expresiones de los totalitarismos, las dictaduras y las tiranías, es decir, las injusticias que estas pueden originar.

Por esto la obra de política del derecho más difícil y complicada es la que tiene una misión personalista porque en este caso hay individualidades que cuentan fundamentalmente, en tanto que en el culturalismo o en el naturalismo cada producto natural o de cultura puede ser sustituido o reemplazado por otros exactamente iguales. [...] Cualesquiera que sean las conclusiones de la historia jurídica es el caso que la última conclusión [...] es que en todo momento el hombre ha sido para ella una finalidad suprema. Si bien con mayor conciencia a partir del cristianismo que en el mundo antiguo, siempre ha sido el hombre objeto del derecho: o el hombre dentro de una raza, o el hombre dentro de una cultura, o el hombre simplemente (Betancur, 1953: 224).

Esto ya nos está indicando que en esa carrera o camino del derecho y demás manifestaciones culturales y naturales por encontrar o hallar el ser del hombre, ha predominado lo óntico, olvidándose lo ontológico, el “sentido del ser”, y del verdadero significado de la perfección del ser a través de la justicia, la ética y la moral:

Ontológicamente, lo más imperfecto está cimentado siempre en lo más perfecto: es una reproducción más débil de lo más perfecto. Aquí estriba el sentido ontológico de la “analogía entis”..., esto quiere decir: la movilidad física está arraigada en la naturaleza del acto operativo (acto segundo), y esta a su vez en la naturaleza del acto de ser (acto primero) (Beck, 1968: 47, 48).

En Betancur, como consecuencia de todo lo expuesto en precedencia, y sobre su afirmación de que la filosofía surge de la admiración y de la angustia, al relacionarla con el derecho y la hermenéutica del *Dasein*, se desprenden algunas consecuencias que a su vez podrían constituir el sustrato existencial del ser del derecho en una posible ontología del deber ser jurídico, pues la angustia se genera frente a la admiración de lo que es y a su vez esta se convierte en angustia, si no fuera, por ejemplo, la creencia del hipotético bienestar que suministra la norma o mandato imperativo y su ciego obedecimiento frente a su contrario, la desobediencia, violación e infracción de ella, y consiguiente castigo, pena y estigma derivados de ello en el plano jurídico-social y existencial, o también en el plano religioso cuando se da entre el consumir un acto considerado pecado y consumir un acto constitutivo de bien.

Entonces, como la filosofía y concretamente la del derecho, tiende a conceptualizar valores de verdad que representen la totalidad de lo que es, la realidad íntegra, lo universal, frente a la injusticia, ¿qué pasaría si no existiese “justicia”, o frente a la falsedad qué pasaría si no existiese “verdad”, o frente a la esclavitud qué pasaría si no existiese “libertad”, o ante la desigualdad no existiese “igualdad”?, ya que estos primeros principios son el fundamento de la vida y de *lo que es*, en sus distintas formas y modos de ser, “el filósofo no puede descansar en postulados: ha de remontarse al ser y no dejar campo ninguno sin entender adecuadamente, sin que más allá de ese campo haya todavía algo que preguntar” (Betancur, 2006: 23).

Y porque extrapolando lo anterior al ámbito jurídico, entonces, también tendríamos que preguntarnos a la inversa: ¿Qué pasaría si solo existiese la injusticia y no la justicia, qué sucedería si solo existiese la falsedad y no la verdad, qué pasaría si sólo existiese la desigualdad y no la igualdad, solo la esclavitud y no la libertad?; en síntesis, si estos fuesen única y exclusivamente los principios fundantes de la vida entonces, probablemente, la resultante sería la irrealidad de la realidad de la inexistencia, la irrealidad de la realidad jurídica y la irrealidad de la realidad existencial del ser humano.

El derecho en cuanto *particular* y por lo tanto múltiple frente a su simplicidad y universalidad existente en *sí*, tiene la forma de una apariencia. En primer lugar es esta apariencia en *sí* o inmediatamente, en segundo lugar es puesto *como apariencia* por el *sujeto* y por último es puesto *directamente como nulo*. A estos tres momentos corresponden la *injusticia civil o de buena fe*, el *fraude* y el *delito*. La injusticia es por tanto la apariencia de la esencia que se pone como independiente. Si la apariencia es solo en *sí* y no también por *sí*, es decir, si tomo lo injusto por justo, la injusticia es de buena fe. La apariencia es aquí para el derecho no para mí (Hegel, 1999: 175).

Para tratar de explicarlo y ser más preciso, lo que tal vez nos quiere mostrar Betancur es que el ser en general y especialmente el ser del hombre es condición de la norma jurídica y de la eficacia de la misma; sin el ser, la normatividad, el derecho como especie cultural carecería de vida, de sentido, de significado y a su vez, el hombre desde su dimensión espiritual, cultural y existencial, carecería de vida también, sería solo un accidente, algo accesorio, no sería libre, no podría serlo: la libertad es el principio de la razón, según Heidegger, en su comprensión voluntarista del ser. Esto a su vez guarda similitud con lo expresado por Hegel:

El derecho y la justicia deben, sin embargo, tener su lugar en la libertad y no en la falta de libertad a la que se dirige en la amenaza. Con esta fundamentación de la pena se actúa como cuando se le muestra un palo a un perro, y el hombre, por su honor y su libertad, no debe ser tratado como un perro (Hegel, 1999: 187).

A su vez, si los conceptos fundamentales son inherentes a la filosofía, y la comprensión del ser a la ontología, entonces esto no quiere decir que Betancur se ubique y se pliegue incondicionalmente en el espectro cientificista del derecho, el de conceptos y categorías positivistas, racionalistas, pues la cultura de la cual hace parte fundamental el derecho, como se ha visto, no es solo conceptual, y la visión de los valores tiene sentido *erga-omnes*, por tanto, su pensamiento, oscila entre el allende de la racionalidad europea y el más acá de la ínfima o escueta *ratio* europea, porque “el pensamiento puramente lógico, rigurosamente desenvuelto, no es vida” (Betancur, 1953: 148).

En consecuencia, no hay una supresión total de la razón en Betancur, ella también participa de prevalencia gnoseológica, pero la vida no puede ser encerrada en los estrechos linderos de las paredes de la cárcel de la razón. Lo que a su vez se explica porque el preguntar

ontológico es previo al preguntar óntico de las ciencias positivas: el conocimiento también “es percepción sentimental de valores que en sí son universalmente válidos, y, consiste en aprehender en esa forma que le es peculiar la esencia de los seres” (Betancur, 2006: 27).

La existencia del derecho y, por tanto, su ser es para Betancur, algo que siempre le preocupa como ser humano, como filósofo y como abogado, y por esto se interrogó constantemente acerca de este aspecto, hasta llegar en ese esfuerzo a plantear, incluso en forma metafórica, el problema fundamental del por qué existe el derecho, y por tanto, por extensión o más bien coexistiendo para el hombre, para la naturaleza, y para la cultura, es decir, para el todo.

En primer lugar, advirtamos que no se habla de una existencia en el sentido en que existen una hoja de papel, el sonido de esta máquina de escribir, el color, la memoria, los efectos, etc. Se habla de un existir analógico, esto es, de una obligatoriedad. El problema pudiera, pues, quedar concretado así: dada la idea del derecho, ¿es él obligatorio o no lo es? Estas dos posibilidades de respuesta nos llevan a decidimos por una de ellas: la del que el derecho es algo obligatorio. Y, por otro lado, que hay auténticas obligaciones de derecho (Betancur, 1953: 144).

Pero, ¿en qué condiciones se da el derecho?, que podría ser una de las preguntas más importantes en el contexto en que nos encontramos. A esta pregunta, Betancur responde basándose en un concepto de libertad como requisito existencial, pero no la libertad racionalista de la ilustración que la sujeta al progreso económico y al derecho de propiedad privada:

El derecho tiene como condición el ser libre, la existencia de seres libres, obligados a cumplir ciertos fines y en posibilidad física de estorbarse unos a otros en este cumplimiento. Toda norma que impida este estorbo, es norma de derecho, en último análisis, busca impedir un estorbo (Betancur, 1953: 145).

Retomemos, entonces, el aspecto de la justicia, desde la perspectiva de la autoridad que impone y hace cumplir las normas, pues este aspecto por su complejidad es uno de los que más concierne a lo posible ontológico que pueda existir en las propuestas e ideas de

Betancur, porque existen situaciones en donde no es posible discernir con precisión, dónde está el bien y dónde el mal, dónde la justicia y la injusticia.

A este respecto, Betancur diferencia entre la actitud de quienes ante las normas injustas, quieran no obedecerlas, y la de quienes terminan obedeciéndolas, pero teniendo en cuenta en principio la relatividad y la subjetividad de esto dice que los unos en aras de la seguridad jurídica y fijeza que proveen las normas, y la estabilidad y el *statu quo* que con ello se obtiene, no se opondrán a la norma, así se cometan injusticias y los otros los que estimen que la vida debe ser vivida se opondrán. En este punto, lo expuesto por Hegel acerca del valor moral del hombre por su acción interior, basado en la libertad existente en sí, es pertinente para esclarecer el sentido de la idea de Betancur:

En el derecho estricto no importa qué principios me guían o cual es mi finalidad. La pregunta por la autodeterminación de la voluntad, sus móviles y sus propósitos, intervienen en el campo moral. Si se quiere juzgar al hombre respecto de su autodeterminación, hay que tener en cuenta que en este aspecto es libre, cualesquiera sean las condiciones exteriores. No se puede invadir esta convicción del hombre; no se le puede ejercer ninguna violencia, y eso hace que la voluntad moral sea inaccesible. El valor del hombre se aprecia por su acción interior; el punto de vista moral es por lo tanto la libertad en sí” (Hegel, 1999: 200).

Ahora bien, es plausible analizar a la luz de las ideas de Betancur, el evento cuando el derecho usa de la naturaleza para el hombre o lo utiliza como naturaleza, porque según nuestro filósofo lo que predomina en este uso de las cosas por el hombre, está determinado por sus intereses, que varían de época a época, según el nivel de desarrollo cultural, y así es posible encontrar que en una época el hombre empleó al mismo hombre como naturaleza, la esclavitud en la época clásica greco-romana, la esclavitud del periodo de la revolución industrial, y lo sigue haciendo actualmente con la esclavitud de la nueva era tecnológica del neoliberalismo globalizado del capital; también se genera esta utilización cuando emplea las acciones del hombre como si fueran fenómenos naturales, y así, crea y produce leyes laborales, contratos de prestación de servicios, contratos de comodato, etc. También los fundamentos últimos del ser de estos actos resultan más adecuadamente explicados por Hegel, en orden desentrañar el sentido de las expresiones de Betancur:

La existencia, en cuanto ser determinado, es esencialmente ser para otro. La propiedad, según el aspecto por el que es una existencia como cosa exterior, es, para otras exterioridades, y en conexión con ellas, necesidad y contingencia. Pero en cuanto existencia de la *voluntad* es, en cuanto para otro, solo *para la voluntad* de otra persona. Esta relación de la voluntad con la voluntad es el campo propio y verdadero en el que la libertad tiene existencia. Esta meditación por la que se tiene una propiedad no solo mediante una cosa y mi voluntad subjetiva, sino al mismo tiempo mediante otra voluntad y por tanto en una voluntad común, constituye la esfera del contrato (Hegel, 1999: 160).

Para completar el análisis de la operatividad de la triada naturaleza, cultura y hombre como segmentos de la realidad sobre los cuales actúa el derecho a través de la imperatividad de la ley, ahora se hace referencia a lo que piensa Betancur cuando la cultura en cuanto instrumento queda en poder del derecho para ser utilizada por el hombre, lo que ilustra Betancur con ejemplos de distinta clase, en una clara muestra de sus habilidades pedagógicas, cuando dice que:

O usa del mismo hombre como cultura [...], como en el caso de los jueces de Atenas clásica al perdonar a la hetaira Friné por su excesiva belleza, o cuando se exonera al sabio, o al artista. También cuando usa las acciones del hombre como cultura (Betancur, 1953: 226), que es lo que pasa con las normas jurídicas relacionadas con los deberes mutuos de padres e hijos, de los esposos, y la legislación relacionada con los contratos. O usa la cultura en sí misma en sus diversas manifestaciones: el lenguaje, la religión, la ciencia, el arte, la técnica, etc. (Betancur, 1953: 227).

En este recorrido, Betancur llega al derecho positivo concluyendo que este, para lograr la imperatividad absoluta -imperio de la ley- y de mayor eficacia que requiere de sus normas, hace uso de principios lógicos y proposiciones de valor, que son: las leyes de la naturaleza física, las leyes del hombre como hombre, o las formas culturales; pero Betancur no se queda aquí, va más allá poniéndole el acento o énfasis existencial a la cuestión desde el ser del hombre y su llamamiento a la perfección a través del derecho.

El hombre como condición de eficacia de ciertas normas tiene aún funciones más amplias: su capacidad de prometer, su capacidad para cumplir lo prometido, su poder de transmitir su pensamiento por medio del lenguaje, su silencio, su capacidad simuladora, su mimetismo, su capacidad de engendrar (Betancur, 1953: 227).

Es decir, el vitalismo, la fuerza vital específica, de apertura y superación del hombre en cuanto ser para la creación de nuevos valores en tanto nuevas posibilidades de vida y de rechazo, en fin, de toda determinación. Entonces, la “entelequia”, como estado del ser realizado plenamente, acabado y el “êlan” vital como actitud claramente opuesta al mecanicismo y las doctrinas reductoras de la vida solo a fenómenos físicos y químicos, harían parte también del arsenal constitutivo de una posible metafísica u ontología del derecho en Betancur.

En conclusión, para Betancur la condición de las normas se desvela o se hace visible en lo que se encuentra en estrecha conexión con el derecho mismo, que en este caso paradójicamente justo en el momento histórico en que el iusfilósofo vive, escribe, edita sus obras, divulga sus ideas, imperaba en Colombia un estado pre-embrionario de violencia generalizada, producto del ancestral conflicto o lucha fratricida partidista, desatada por las elites, una guerra civil en su afán de detentar la hegemonía absoluta del poder y sus privilegios, atravesada en lo jurídico por la recepción, interpretación e implementación de un derecho nuevo, positivo -sin que esto signifique que el anterior fuese superior (mejor) o inferior (peor), en cuanto a su eficacia-, algo que el pueblo no entendía ni podía comprender pero sí sentir o sentipensar; es decir, lo que él, Betancur, intenta manifestar, es que la forma estrictamente racionalista y lógica pura como se legisla en un Estado, está siempre condicionada por una cultura jurídica, el “legocentrismo” positivista, de la primera mitad del siglo XX en Colombia, por ejemplo, para este caso concreto.

Se puede sintetizar el contenido del párrafo anterior expresando que lo que se comprende se vivencia, pero lo que no se comprende no se vivencia, porque la vida es la que está en la base de la cultura, esto es: lo vital en la actividad del filosofar, pues lo comprendido es vivido, y para esto siempre debe existir una conexión entre las raíces de la vida y de la realidad, en este caso la jurídica del derecho, la del ser social, la del ser económico, en cuanto el derecho siempre está en la base de la cultura, con el mismo valor e importancia que el de la vida -el estar- y el ser, siendo esto lo que interesa a Betancur.

Desde Platón, la opinión ha sido mirada peyorativamente por el pensamiento culto. Sin embargo no sucede lo mismo si nos ubicamos en el pensamiento popular: para el pueblo la opinión ofrece seguridad para vivir, ofreciendo diversas posibilidades de explicación de la realidad. Y es que seguramente, la realidad sea plurívoca (Cepeda, 2017: 208).

Y esto lo confirma el *Dasein*, porque comprender, según Heidegger es proyectar el plan del mundo en su relación con la existencia, lo cual a su vez implica una mutua dependencia, de los dos, reveladora a su vez de identidad entre ellos, y constitutiva de la temporalidad, al hacer un paralelo entre la cotidiana del logos en el *Dasein*, con la cotidiana de la sabiduría de la opinión popular, en la “Pacha” propia del “paisaje” latinoamericano en Kusch, si se quiere, para finalizar en la expresión del cómo de la existencia, en su esencial dimensión histórica, ya que la historicidad se hace existencialmente.

La comprensión en cuanto pensar completo, nace y se inicia desde una autocomprensión interior y luego se expande a lo cultural en su totalidad, por ende, desde cierta experiencia, o más bien, vivencia, pues en Kusch ontológicamente la cultura se halla pegada al suelo, y tiene una gran carga seminal como una semilla que se desarrolla paulatinamente, proceso al que le denomina “pacha” (Cepeda, 2017: 206), porque para Kusch el objetivo está centrado en la fundamentación de una ontología desde lo auténticamente latinoamericano, y este tal vez también consciente o inconscientemente era el ideal de Betancur en el plano de la filosofía en general y del derecho en particular.

Mientras lo popular es negado en la esfera del *ser*, lo “culto” se oficializa y el *estar* se retrae, acomodado en los pliegues de eso popular menospreciado. Es precisamente ese trato dual entre lo oficial por un lado y lo privado por el otro, sin reconocimiento mutuo, lo que sostiene el desencuentro americano que va tomando cuerpo alrededor de estas categorías de la lengua *estar* y *ser*, que crecen distanciándose. Determinar el modo de articulación de ambas permitirá esclarecer en qué sentido es posible pensar lo americano. Nuestro esquema... parte de la caracterización del *estar*, luego afronta la del *ser*, para dar cabida finalmente al *estar siendo*, como lo reuniente que exprese al sujeto en su autenticidad (Bordas de Rojas Paz, 1997: 50-51).

En Rojas de Paz, glosando a Kusch, es probable encontrar también cierta relación con la reflexión de Betancur según la cual la filosofía surge de la admiración -lo que es- y la angustia -lo que dejaría de ser si no fuera-, pues considerando al *estar* como núcleo de lo

auténticamente latinoamericano, y por tanto, frente al *ser*, este lo divorcia del conocimiento racional, puesto que cuando la filosofía eurocéntrica hegeliana, por ejemplo, despliega el interrogante sobre el *ser*, en forma inmediata, emerge su contrario, la *nada*, estableciéndose una identidad; entonces, según Bordas de Rojas,

la *nada* representa el momento del *ser* en su máxima indeterminabilidad. Es también la indeterminación óptica que vive el *estar*. Esta relación que hace Kusch puede tener que ver con la pérdida del *estar* europeo; no estaría lejos Hegel de querer recuperarlo aunque en otro contexto y con otra comprensión de lo sagrado (1997: 57).

Por lo expuesto, se comprende también que el concepto de filosofía de Betancur, se encuentra cimentado sobre el ser y la nada en cuanto representaciones y objetos de las concepciones de admiración y angustia, que son conceptos netamente ontológicos, por tanto en él se esboza una comprensión del problema del ser y configuran los parámetros esenciales del enlace entre ser y vida, vida y ser, en su potencial horizonte ontológico, con la educación como modo de acción que emana de los sentidos. “El ejercicio de los sentidos es el primer lenguaje y sigue siendo el único lenguaje que el hombre posee para decir lo que es” (Betancur, 2006: 48).

A manera de conclusión

En virtud de lo anterior, la investigación filosófica que conduzca a la construcción de ontología latinoamericana debe practicarse por una vía no tan racionalista sino más concreta, es decir, con exclusión en lo posible de cuanto pueda serle extraño o accesorio, y que para el asunto descrito en este ensayo, debe basarse en la realidad, y en mayor grado, en la vida, porque la consecuencia que se deriva de las aproximaciones que se han intentado realizar al posible horizonte ontológico en el pensamiento de Betancur a través de este ensayo nos indican que si bien no logró formular una propuesta de ontología en orden a la comprensión del ser al modo de Heidegger, sí proporciona a nivel de su propio y personal horizonte reflexivo fundamentos ontológicos, para la comprensión del problema del ser, no

tanto desde el ser al estar, sino más bien desde el estar al ser, propio de la relación ontológica contradictoria americana, como en Kusch, para quien es imposible (el) ser sin estar. La comprensión de éste, exige ser

no racionalmente entendida, desde conceptos y categorías abstractas ni silogísticamente argumentada, todo lo contrario: es una ontología nutrida por el magma vital de nuestra geocultura, ofreciendo así un sentido existencial a lo que hemos venido siendo: antes, en nuestra historia precolombina, y después con el mestizaje que se nos impuso (Cepeda, 2017: 202).

Concretamente, Betancur por medio de su apuesta filosófica como comprensión y génesis o emanación de la admiración (ser/todo) y la angustia (nada/muerte), está haciendo una reflexión que contiene la reacción latinoamericana ante el dualismo y la lógica de afirmación, pura, racionalista europea, que expresa por ejemplo las dualidades radicales entre paz y guerra, vida y muerte, libertad y esclavitud, que a su vez indican y ponen de relieve que nosotros los latinoamericanos hemos sido negados existencialmente, por el pensamiento único eurocéntrico a través de la colonización mental de cinco siglos, implícito además en un juego político que hace parte de él.

Para Kusch, en consecuencia, existe armonía entre los contrarios, que ontológicamente en forma dual es aplicable como fundamento a todo *“lo que es”*. La diferencia de comprensión no es óbice para establecer un punto de comparación, teniendo en cuenta que la lúdica entre “entre ente y ser, entre ser y no ser, y posteriormente entre esencia y existencia”, evidencian en Kusch “las diadas caos-orden, ira-miedo, vida-muerte” (Cepeda, 2017: 203) que son incomprensibles la una sin la otra, y porque no obstante su ilusoria oposición se necesitan ambas recíprocamente para obtener “el equilibrio orgánico y cósmico” (Cepeda, 2017: 203).

Recuérdese que la ontología, que busca el sentido del ser, ha quedado desde los griegos apenas en lo ente (metafísica) y con dicha filosofía se ha objetivado el mundo transformándolo industrialmente en mercancía y producto casi siempre desechable; desde la vivencia del estar lo que busca es *radicalizar* el miedo original del *estar-ahí-no-más* para hallar un sentido de ser que posibilite abrir un horizonte mucho más allá del patio de los objetos como *otra posibilidad ontológica* (Cepeda: 2017, 203).

En relación al aspecto de los probables fundamentos ontológicos de Betancur que podrían tener incidencia hacia el discernimiento del problema del ser en Latinoamérica, es pertinente entonces, advertir que el pensamiento popular latinoamericano está “emplazado en el *estar*” (Bordas: 1997, 61), y por esto, encuentra eco, “la angustia” de la proclama del filósofo colombiano cuando se piensa en el no ser o el “si no fuera”, respecto del grito original de “admiración”. Ya que el *estar* es la estructura del *ser* latinoamericano y no existe entre los dos una relación de causalidad como si existe en el pensamiento ontológico europeo. En la ontología latinoamericana, el estar y el ser se conectan bajo el principio de lo seminal, de un pensar completo, donde por el ejemplo, la “admiración” y la “angustia” en Betancur, serían el *estar siendo*:

La relación puede tener principio en el *estar* que está llamando a alcanzar el *ser*. Tal es el caso de Kusch: parte de lo popular para crecer desde allí. El otro camino es intentado, entre otros por Heidegger, en el cual el *ser* es el dador de sentido y la *vida inauténtica* es abandonada para alcanzar la *auténtica*. Esta llega al lograr el sentido del *ser*. Los resultados difieren. En Kusch lo popular ya tiene el sentido; en Heidegger subsiste el privilegio de pensar con autonomía de vuelo (...) El distanciamiento entre ambos términos paraliza la comprensión ontológica. Cuando se separa de *estar*, el *ser* tiene carácter autosuficiente, se desarraiga, se vuelve abstracto. Resulta un producto teórico, desatiende lo popular y define lo existente desde la causalidad y la representación. Tiene vigencia, tanto en la Europa moderna, que olvido su *estar*, como en la América fracturada entre lo popular y lo culto, que opto por lo culto (Bordas, 1997: 62).

Volviendo a la comprensión del fundamento ontológico en el horizonte de Betancur, bajo su fórmula: “admiración ante lo que es, que a su vez se hace angustia por si no fuera”, y la estructura de esta reflexión, su sentido, alcances, proyecciones y límites, se encuentra también en la glosa que de Kusch hace Cepeda, una posible legitimación o justificación de su validez, frente a la dualidad: objetividad- conocimiento científico y naturaleza-opinión, en los siguientes términos:

Se piensa el ser, se siente el estar. La ontología (del ser) es propia de ese discurso objetivo de la ciencia, mientras que una ontología del estar presente a un anti- discurso más propio del sentido existencial de la vida (*vivencia*). Aunque Heidegger no se da cuenta, también está del lado del estar: él insiste desde sus primeras obras no en la pregunta por el ser, sino en la pregunta por el sentido del ser, y el sentido es menos racional, menos objetivo, más

connotativo, más emocional, por esto es que Kusch comprende un solo pensar que puede ejercitarse de dos modos: culto y popular, objetivo y emocional. El pensar meramente racional no apaña toda la verdad, es incompleto, como es de seguro incompleto, la sola opinión, pero Kusch le sabe dar el puesto a la opinión sin desdeñarla, como a su modo también lo hizo en su momento Heidegger (Cepeda, 2017: 206).

En conclusión, este ensayo ha permitido a su autor comprender, en primer lugar, que ya Aristóteles tenía razón cuando ante las dificultades que le planteó el problema del ser, abrió el espacio, mediante un esfuerzo analógico, para darle una solución, dejando entrever que el ser es todo lo opuesto a una concepción unívoca concordante a su vez con la sentencia, según la cual “el ser se dice en muchos sentidos” (Aristóteles citado en Grondin: 2006, 102), y por tanto, las interpretaciones efectuadas acerca de los posibles fundamentos ontológicos de las reflexiones propias del filósofo colombiano Cayetano Betancur, a nivel de la filosofía en general o de la vida y del derecho específicamente o en particular, no se pueden sustraer de:

a) La coautoría y coparticipación o si se quiere, complicidad entre teología y ontología; b) Lo teológico como lo necesario a su existencia sin desprenderse de lo ontológico universal, por tanto, a su vez, de la afirmación según la cual la filosofía es la ciencia de todo lo que es -ontología universal-, sin detrimento de ser también ciencia del principio de todo lo que es, en un horizonte teológico y c) En consecuencia, ratificando a Aristóteles, en que lo teológico no es del todo inútil para la comprensión del ser en su totalidad.

CONCLUSIONES

La propuesta de Restrepo se ubica en un siglo donde la comunicación con el exterior es difícil, pues el Nuevo Reino de Granada solo se podía comunicar con el resto del mundo gracias a los viajes que se emprendían por el río Magdalena y la travesía oceánica. Dicho obstáculo congeló transitoriamente el pensamiento y crecimiento espiritual proveniente de Europa, el cual tardaba mucho en llegar al nuevo mundo por la distancia geográfica. Por tal motivo el propagador de la Ilustración en la Nueva Granada promueve la inclusión de un tratado dedicado a estudiar el alma racional y sus propiedades, ya que el padre Goudin había sacado estas ciencias del currículo de las escuelas. Es en este contexto que Restrepo inicia su curso de Metafísica que asume una deconstrucción de los contenidos impuestos en la escuela neogranadina, y la comprensión de la esencia del ser humano era nula en la formación académica, la cual era manipulada en cierta medida por las prácticas del sistema escolástico. De modo que José Félix de Restrepo da un aporte bastante significativo para luchar en favor de los derechos del hombre desde la libertad del pensamiento e ir en contra de aquel dogmatismo que reinaba en los centros educativos, y al ser maestro de los precursores ilustrados, con sus aportes al pensamiento en Latinoamérica brinda herramientas que posteriormente servirán para la gesta independentista. De igual manera, en el problema de la ontología, abordado por el maestro de la ilustración granadina, se dedicó a estudiar el problema del alma y de Dios por la luz natural, pues de esta manera continuó con la propuesta de Moreno y Escandón, quien en su plan de estudios se pronunció ante las prácticas de metafísica que se dedicaban a estudios inútiles que no reflejaban las necesidades del hombre.

Restrepo, como maestro del bien público, asume el problema del alma en su enseñanza de la metafísica, pues gracias a esta ciencia, reconoce y da a conocer la importancia de la esencia del espíritu, identificada por las sustancias espirituales conocidas por medio de la razón natural y por ende entendidas desde Dios como autor natural del ser suprasensible; de ahí que la metafísica se divide en Ontología, Teología Natural y Psicología, donde la

metafísica asume una definición presentada en el giro de la modernidad, ésta ya no estudia el ser en cuanto ser aristotélico, sino un ser suprasensible, es decir, una búsqueda por vía de la especulación hacia lo que está por encima de toda experiencia, deconstruyendo la unidad metafísica comprendida hasta entonces.

Restrepo, en su lucha por rescatar en los claustros universitarios el problema del alma, expresa claramente en su oración, escrita en 1791, que la metafísica es la ciencia “que nos hace conocer la esencia de nuestro espíritu y el íntimo comercio de dos substancias entre sí tan diferentes” (Restrepo, 2002: 419), y en el artículo sexto del reglamento para las escuelas de Antioquia de 1819, insiste que el contenido del curso de metafísica ha de enfocarse en “los tratados del ente y sus propiedades; el de las causas; el de Dios en cuanto autor natural; el de la inmoralidad del alma, y su comercia con el cuerpo” (Restrepo, 2002: 438).

De igual manera que Restrepo, Kant en Alemania, en 1793, escribe sus “progresos de la metafísica”, donde da respuesta a la pregunta por el estado de la metafísica que se ha presentado hasta ese momento. En su respuesta, encontramos un punto de encuentro con Restrepo, ya que para el filósofo alemán el progreso que se da en la metafísica, tiene como objetivo el paso del conocimiento sensible a lo suprasensible por medio de la razón. Es decir, gracias al entendimiento, el mundo de lo suprasensible, llamado también filosofía trascendental, contiene todas las condiciones y elementos del conocimiento *a priori*. Para determinar este conocimiento del mundo suprasensible, la filosofía tuvo que recorrer el estadio del dogmatismo, el del escepticismo y el del criticismo de la razón pura, pues gracias a ellos, se amplía el conocimiento *a priori* para dar respuesta a los principios fundamentales del estudio de la metafísica que abarca la totalidad de la naturaleza, de Dios, de la libertad y de la inmortalidad. Estos mismos problemas son los abarcados por Restrepo en el Nuevo Reino de Granada, de manera que se puede decir que Kant al igual que Restrepo son contemporáneos en pensamiento y en la inquietud por dar respuesta a los asuntos de la esencia del ser en el problema que trae la ilustración para Europa y también para la Nueva Granada.

De Cayetano Betancur, y su filosofía del derecho, es posible concluir en primer término, que ésta tiene la función que hace del derecho vehículo de transformación del hombre para su perfección humana, liberándolo de la mimesis y noesis positivista, de lo institucional-legal y de la opresión del control coactivo estatal, desde una conceptualización ontológica de la justicia como valor, porque la conexión entre categorías ontológicas axiológicas viabiliza solucionar el antiguo problema de oposición entre ser y apariencia, posibilitando la explicación de la génesis del mal –el abuso del derecho generador de injusticia– en el mundo y en especial en Latinoamérica, y a su vez enunciar el ser mismo como compromiso de crecimiento vital individual y colectivo de la libertad y la paz social, pues el liberalismo, la filosofía positiva y el neopositivismo jurídico kelseniano han sido, en Latinoamérica y Colombia, a partir de la era republicana de fines del siglo XIX y primera mitad del XX, lo que la filosofía escolástica fue en la colonia y la ilustración en la post-colonia, un elemento disciplinar y de gobierno para buscar el progreso, el orden y desarrollo.

Como la filosofía del derecho es el eje alrededor del cual gira el opus de Betancur es importante tener en cuenta como parte integrante de esta primera conclusión que las categorías ontológicas y las axiológicas se oponen unas frente a otras; no obstante esta oposición se da solo para conciliarse, a través de ellas, de modo que las categorías ontológicas suministran a las axiológicas una base, sin la cual estas carecerían de significación: por ejemplo, sin el ‘bien’ (categoría) la justicia (valor), estaría el ser del hombre vacío o despojado de su más profundo sentido y esencia –la vida– y máxime si esto se opera o instrumentaliza con el derecho . Y si se disocia existencia de valor, esta disociación es la que a su vez revela la identidad entre ser y bien.

En efecto, mientras el bien se identifica con el ser siempre tiene un valor absoluto, la justicia como valor tiene un carácter relativo, pero el valor es en las cosas relativas aquello que expresa su relación con lo absoluto. Por tanto, la justicia en cuanto valor es propiamente lo absoluto de cada cosa, de la libertad, de la igualdad, de la vida; es más el valor de la justicia es el que posibilita alzar hasta lo absoluto todas las cosas relativas, lo que somete las cosas al acto de libertad, y éste a una relación de causa entre los seres y los

valores. Por tanto, el valor continúa su proyección así constituyéndose en el bien, como el mayor o menor grado de justicia en una sociedad, que es el objeto de toda la filosofía del derecho.

Como el bien deviene intrínseco a lo justo en relación con el derecho, de aquí deriva que la sociedad esté siempre situada entre éste, y el valor —la justicia—, no obstante el bien solo puede definirse como un absoluto. Pero a su vez, la relatividad del valor justicia es poseedor de mucha flexibilidad, permitiendo así definir por medio del derecho y la ética todos los modos particulares en que el bien y la justicia pueden llegar a constituirse en una realidad jurídica y social equitativa y no excluyente; esto es factible en un horizonte real de cada segmento temporal, espacial y existencial humano actualizable permanentemente a través de la filosofía del derecho y la ética como lo hizo Cayetano Betancur, pues la justicia es un valor que hace parte del ser del bien, de la vida y la libertad, por tanto, la otra función de la filosofía del derecho es hacer que éste cumpla su rol contrahegemónico y de cambio social.

En segundo lugar, en consecuencia, es dable concluir que los lineamientos del horizonte ontológico de Betancur, por ejemplo en el ámbito de la filosofía del derecho, podrían resumirse expresando que él, al asumir el derecho en forma ecléctica y crítica como cultura de la justicia, enfocado hacia la libertad del hombre, iría mucho más allá de santo Tomas de Aquino y de Hans Kelsen, al comprender el fenómeno jurídico y su ontología en asocio y relación con la idea de justicia como valor, en tanto el derecho justo es a la vida y la libertad lo que la potencia es al acto, es decir, un proceso de perfeccionamiento en todos los sentidos o dimensiones, por tanto, no exclusivamente en el mundo jurídico, tendría también su aproximación ontológica como cuando reflexionando Betancur sobre la pedagogía, el concepto lo siembra sobre el ser como admiración y la nada como angustia, conceptos estos netamente ontológicos, con los que está significando que en filosofía no es posible despegar desde principios primeros indemostrables o no demostrados —el ‘deber ser’ del neopositivismo jurídico al igual de lo que sólo parece justo o de un principio enunciado hipotéticamente— por ejemplo, la ‘norma fundamental’ de la Constitución en la teoría pura

del derecho de Kelsen, sino que es necesario encontrar las causas primeras y primeros principios; la filosofía y el derecho, en efecto abarcan, la totalidad del universo, cada uno de acuerdo a los límites de su contenido; con el derecho se incorporan y hacen efectivos valores como la justicia, la equidad, la paz para la vida en sociedad, y con la filosofía se encuentran el amor y la sabiduría para resolver el problema de la justicia como reconocimiento y garantía de la libertad.

Partiendo incluso del aspecto gnoseológico, la filosofía de Betancur no es solo conocimiento racional sino igualmente percepción emocional, sentimental no siempre posible de ser conceptualizada sin que esto le reste vitalidad y verdad, pues está es una forma *sui generis* de acercarse también a la ‘aprehensión de la esencia de los seres’; aquí en este punto es donde, a su vez, podríamos constatar y evidenciar el fundamento de la síntesis ontológica del sentipensar latinoamericano propuesto ontológicamente por Juan Cepeda H. (2019) en su aproximación a Rodolfo Kusch, que coincidiría a su vez con el pensamiento colombiano de Betancur, cuando este expresa en relación con el normativismo y hermetismo de la teoría pura del derecho de Kelsen, que el hombre, cada hombre, todos los hombres son los que dan significación y valor a la existencia y la vida, y en consecuencia, al derecho, desde la realidad de su propio ser mismo; por tanto, la ley, la norma, la regla, son lo posterior al ser mismo, pues éste es el que otorga el sentido de su existencia a ellas (Betancur, 1959: 280).

El ser no debe someterse a algo que va contra su naturaleza o esencia como lo hace la ley cuando es concebida no como realidad perceptible vital sino en forma de una abstracción ideal para una confrontación opresiva permanente con el ser del hombre, su libertad, su vida, sin ser mediada por el valor de la justicia. Tanto para Betancur como para Heidegger, la ley como emanación del poder parlamentario de la democracia moderna representativa liberal, la norma jurídica positiva, la regla administrativa, son algo exterior e impuesto al ser humano, y en esta perspectiva es muy reveladora la proximidad entre ellos dos, cuyo vínculo podría encontrarse, entre otros elementos de contacto, en la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger, escrita en 1946 y publicada en 1947.

Finalmente, como conclusión fundamental a la pregunta por el “ser” que se da a partir de la historia del pensamiento, se puede definir que el aporte de filósofos, como Restrepo y Betancur, pone de relieve el trabajo y meritorio esfuerzo por alcanzar, en el marco del pensamiento colombiano, la problemática de intentar una respuesta y solución a este gran interrogante, comprendiendo el ser desde el mundo suprafísico, el que, según la interpretación aristotélica se presenta el ser desde una interpretación más allá de los fenómenos físicos dados a partir de la experiencia. De igual manera, en Restrepo el ser no se debe entender desde el mundo material, este se ha de entender desde un mundo y una experiencia netamente inmaterial o espiritual. Algo similar ocurre con Betancur, quien asume un ser encaminado a la perfección de la vida desde la experiencia de la libertad teniendo como eje central el valor de la justicia y dicha justicia apunta al máximo mejoramiento humano, es decir al bien como categoría ontológica. De modo que es en este punto donde se encuentran los dos pensadores, pues el ser suprasensible de Restrepo alcanza la perfección de su existencia y, en Betancur, el ser libre revela su perfección en la vida terrenal a través del derecho como instrumento de liberación para el hombre y no de esclavitud ejercida a través de la historia en nombre de la ley del estado de derecho y la autoridad civil.

Otro punto de encuentro en Restrepo y Betancur es la marcada influencia que ellos tienen del escolasticismo, que, aunque Restrepo no cita autores directamente en su obra, la influencia se nota de manera notoria y relevante en lo que corresponde a la parte que habla de la ontología, donde la influencia es de algunas tesis tomistas, suarecianas y escolásticas. Pero, hay también un influjo decisivo de la ilustración para los dos pensadores, que se desarrolla o expande con particular ahínco y mayor fuerza en el siglo XX en Betancur a causa del auge del pensamiento moderno presente en Europa pero retardado en Colombia, porque hasta ese entonces la filosofía aquí y en general en Latinoamérica no se había normalizado ni emparejado con la filosofía moderna europea.

El anterior punto de encuentro es concluyente para Restrepo y Betancur, al ambos haber contribuido a la normalización de la filosofía latinoamericana, no obstante la diferencia cronológica existente entre los dos, porque el pensamiento de ellos se inscribe en el esfuerzo por pensar auténticamente desde el subcontinente las cuestiones de la tradición filosófica de todo el mundo y a su vez también en cuanto reflexión acerca de los asuntos propios culturales e históricos de la región, actitud que se puede resumir como el ejercicio de la filosofía en tanto función común y corriente de la cultura, al lado de otras inquietudes de la cultura, pues esta ‘normalidad’ es la que ha devenido, en la existencia de una comunidad filosófica en Latinoamérica.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Beck, Heinrich. (1968). *El ser como acto*. Pamplona, España: Universidad Navarra.
- Betancur, Cayetano. (1953). *Introducción a la Ciencia del Derecho*. Bogotá, Colombia: Revista Bolívar.
- Betancur, Cayetano. (1959). *Ensayo de una Filosofía del Derecho*. Bogotá, Colombia: Temis.
- Betancur, Cayetano (2006). *Filosofía Pedagógica*. Selección de Ensayos. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Bordas de Rojas, Nerva. (1997) *Filosofía a la Intemperie. Kusch: Ontología desde América*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Carrillo, Rafael. (1979). *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional.
- Cepeda H., Juan. (2017). *La ontología de Rodolfo Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*. Bogotá, Colombia. Tesis Doctoral. Universidad Santo Tomas. Disponible en <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/9375/CepedaJuan2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cepeda H., Juan. (2019). *La ontología de Rodolfo Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Ediciones USTA.
- Fernández, Carlos y otros. (2017). *Escuela o Barbarie*. Madrid, España: Akal.
- Gómez, Juan Guillermo. (2001). *Clásicos del Pensamiento Hispanoamericano*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Grondin, Jean. (2006). *Introducción a la Metafísica*. Barcelona, España: Herder.
- Habermas, Jurgen. (1998). *Facticidad y Validez*. Madrid, España: Trotta.
- Hegel, Friedrich. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona, España: Edhesa.
- Herrera, D. (2006) *El pensamiento filosófico de José Félix de Restrepo*. Bogotá, Colombia: USTA.

- Kant, I. (2008) *Los progresos de la metafísica. Traducción, estudio preliminar, notas e índices Mario Caimi* (pp. 1-70). México: Biblioteca Inmanuel Kant.
- Kelsen, Hans. (1981) *¿Qué es la justicia?* Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Naranjo, Abel. (1972). *Filosofía del Derecho*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional.
- Restrepo, J. (2002) *Lecciones de Metafísica*. En: *Obras Completas*. (pp. 63-127). Bogotá, Colombia: USTA.
- Tovar, Leonardo. (2011). *Perseverancia del derecho natural en Cayetano Betancur*.
- Villar, Luis. (1960). *Ser y deber ser en la concepción del derecho*. Revista Universidad del Cauca. No. 26- 52 ss.
- Villar, Luis. (1991). *Kelsen en Colombia*. Bogotá, Colombia: Temis.