

**ESBOZO PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS JUSPOLÍTICO-
FILOSÓFICAS EN COLOMBIA**

NICOLÁS ELÍAS TAMAYO LEAL

**Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Facultad de Derecho
Programa de Derecho
Bogotá D.C.
2020**

**ESBOZO PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS JUSPOLÍTICO-
FILOSÓFICAS EN COLOMBIA**

MONOGRAFÍA PARA OPTAR AL TÍTULO DE ABOGADO

Presentada por:

NICOLÁS ELÍAS TAMAYO LEAL

Dirigida por: Leonardo David Arias Cuellar

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Facultad de Derecho

Programa de Derecho

Bogotá D.C.

2020

NOTA DE ACEPTACIÓN

Director

Leonardo David Arias Cuellar

Jurado 1

Jaime Alfonso Cubides Cárdenas

Jurado 2

Edison Ariel Corredor

Fecha: 27 de mayo de 2020

Dedicatoria

A Sandra y el Colectivo Estudiantil Revolución Dominicana, quienes me enseñaron la importancia de leer el mundo para poder transformarlo.

A Camilo y el Semillero de Investigación Uta Sybin, quienes me enseñaron a investigar e hicieron soportables los años de la carrera, evitando así una deserción casi ineludible. Si algún día llego a ser un buen abogado, será más su mérito que el mío.

A Flor, fuente inagotable de sabiduría y de amor.

A Santiago, para quien no puedo ser más que un arco a través del cual pueda ser lanzado.

A los pueblos insurrectos y rebeldes del mundo y de todos los tiempos que han luchado y luchan por otro mundo que sí es posible.

Agradecimientos

A *Miralva*, mi madre, porque sin su inagotable amor, sus imprescindibles cuidados y decidida abnegación, ningún proyecto hubiese sido posible. De ella he aprendido que ayudar a quienes nos necesitan es el imperativo ético de nuestra especie. A *Mauricio*, mi padre, porque a pesar de las diferencias, sin su amor, exigencia, diálogo y apoyo incondicional, no hubiese podido dedicarme días enteros a leer y escribir para este trabajo. De él he aprendido el rigor, la planificación y la disciplina que toda acción, incluso la revolucionaria, debe tener. Gracias a ambos, por tantísimos años de trabajo, por su sacrificio, por querer dejarle a este mundo mejores personas.

A *Edgar*, por dejarse tocar por mi palabra y tocarme con la suya. A *Johan y Wilmer*, porque sus decisiones, a pesar de todo, facilitaron mi estudio y esa es una deuda que nunca me será posible pagarles. Gracias a los tres, mis hermanos, porque a su manera me enseñaron el arte de sobrevivir.

A *Sandra*, amiga y maestra, porque su amor nunca me ha abandonado, porque me embarcó en la búsqueda de una isla desconocida y porque me mostró que la docencia es la más bella labor a la que podría aspirar cualquiera. Gracias por creer en mí, mis ideas sobre la educación siempre la tienen a ella como horizonte.

A *Camilo*, amigo y maestro, porque este trabajo es resultado del amor a la investigación que me contagiara con su orientación y exigencia. Gracias, porque su risa, sus historias, sus análisis y su constante crítica de la profesión jurídica, fueron escudo y espada ante una facultad sumergida en la mediocridad y porque me enseñó que no quería ser como quienes decidieron expulsarlo a él de la universidad.

A *Leonardo*, amigo y maestro, por aceptar dirigir este trabajo, no obstante, no recibir un solo peso por esa labor y, por el contrario, ser desvinculado como consecuencia de hacerlo. Gracias, sin sus comentarios, su asesoría y paciencia, este trabajo no hubiese llegado a buen puerto.

A *Brayan*, camarada incondicional, porque sin su nobleza y paciencia con las que siempre me ha sabido escuchar y apoyar, este trabajo no habría visto la luz. Porque su sencillez y pragmatismo me han enseñado que todo en esta vida se hace, como decía Simón Rodríguez, inventando y errando. Gracias por ser fiel compañero de esta vida militante en la cual nos embarcamos decididamente a la construcción de una Nueva Colombia.

A *Uta Sybin*, es decir, a Jefersson, Jenny, Ricardo, Mauricio, Cristian, Luisa, Angie, Sandra, Camila, María, Diana, Isabella, Mafe y a quienes olvide mencionar, esa familia de desencantados y extraños al derecho que me acogieron y guiaron en los intersticios entre los que se mezcla lo jurídico con la literatura, la filosofía, la sociología, la economía, la ciencia política, la historia y un sinfín de aspectos más. Gracias por enseñarme a investigar y a comprometerme con la transformación social. A las discusiones generadas en ese espacio debo todos los aciertos que este trabajo tenga. Los yerros, esos sí son de mi entera responsabilidad.

A toda la militancia de la organización *Conciencia Crítica*, porque la lucha a su lado por la búsqueda de una paz con justicia social, que es la brújula ética que atraviesa de inicio a fin este escrito, se las debo a ustedes.

Por último, a la *Universidad Pública*, que semestre a semestre es el espacio que acoge a cientos y miles de personas para quienes ella es la única opción de educación. Gracias por existir y por haberme permitido formarme en la conciencia insurrecta de nuestro pueblo rebelde.

Las opiniones expresadas en el presente documento son de responsabilidad exclusiva del autor y no comprometen de ninguna manera a la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca y/o a su Facultad de Derecho.

RESUMEN

Este trabajo presenta un plan preliminar para abordar la imperiosa tarea de historiar el pensamiento jurídico crítico colombiano. Lo hace desde la tradición filosófica de la historia de las ideas latinoamericanas y extrae de dicho esbozo algunas reflexiones relevantes para combatir la colonialidad en la formación y saber de los y las profesionales del derecho en Colombia.

Palabras clave: historia de las ideas – filosofía del derecho – teoría jurídica crítica – colonialidad – educación filosófica.

CONTENIDO

	p.
PROLEGÓMENO	11
1. <i>A propósito de las ideas centrales y el tema</i>	11
2. <i>Sobre el problema y la justificación</i>	15
3. <i>De la metodología</i>	19
4. <i>Acerca de los objetivos y la estructura del trabajo</i>	21
I. HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS: UN MÉTODO DEL FILOSOFAR LATINOAMERICANO	24
1. <i>De la filosofía práctica al pensamiento latinoamericano</i>	25
2. <i>Historia e ideas en Nuestra América</i>	29
3. <i>Críticas a la historia de las ideas latinoamericana</i>	38
4. <i>Corolario</i>	45
II. TEORÍA CRÍTICA DEL DERECHO EN OCCIDENTE	46
1. <i>Sobre la complejidad social y la crisis de paradigmas</i>	47
2. <i>Del sentido teórico de la crítica a la sospecha sobre lo jurídico</i>	51
3. <i>Pensamiento jurídico crítico en Colombia: más que simple crítica marxista</i>	58
4. <i>Corolario</i>	66
III. PLAN DE TRABAJO PARA UNA HISTORIOGRAFÍA DE LAS IDEAS JUSPOLÍTICO-FILOSÓFICAS	69
1. <i>Acerca del concepto de tradición y su importancia para la historiografía juspolítico-filosófica</i>	70
2. <i>Por un pensamiento jurídico crítico de la colonialidad</i>	78
3. <i>Postulados para una historia de las ideas jurídico críticas</i>	86
4. <i>Corolario</i>	97

EPÍLOGO HACIA UNA EDUCACIÓN JUSPOLÍTICO-FILOSÓFICA EN COLOMBIA	99
1. <i>Recapitulación</i>	100
2. <i>De la lectio, dictatio y disputatio al “como reza la norma...”: crítica de la formación jurídica en Colombia</i>	101
3. <i>Educación juspolítico-filosófica ¿Lo importante era el relleno?</i>	108
IV. REFERENCIAS	112

PROLEGÓMENO

Si hay algo que vuela lejos en el mundo es la palabra. Literalmente vuela, porque el sonido que lanzamos al viento se monta en el aire y va de mi boca al oído tuyo, donde se cuele misteriosamente para tocar otros miles de palabras que duermen en tu cerebro vistiendo pensamientos, adornando recuerdos, descifrando olores y sabores, tacto, deseos... Luego tomas ese pájaro inquieto que movió emociones, que despertó otras palabras dormidas en la profunda intimidad y vuelves a reconstruir mi palabra para enviarla con la tuya al viento, rumbo a otro corazón y a otro oído.

Francisco Cajiao – Presentación a “Por qué leer y escribir”

Antes de todo, un autor debe definir su clima interior. Este enmarca, define el libro. En cada época de su vida el individuo tiene tres o cuatro ideas y sentimientos que constituyen su clima espiritual. De ellos, de esos tres o cuatro sentimientos o ideas, provienen sus obras durante esa época.

Fernando González Ochoa – Viaje a pie

1. A propósito de las ideas centrales y el tema

1.1. Escribir y leer son, cada una a su manera, una aventura. Como toda aventura, estas actividades (lo son porque no es posible escribir, leer o pensar sino en la acción) requieren de quien las realiza una cierta disposición, un cierto espíritu, una tendencia de apertura a lo desconocido. Si no se tiene ese espíritu, si no se lo permite, quien escribe o lee no gozará de esa aventura y se pondrá sobre sí el peso de un deber y la suma de unos prejuicios que, seguramente, limitarán el alcance de ambos ejercicios.

Por lo tanto, quien escribe las reflexiones que acá se presentan, que son resultado de un viaje académico para cumplir con un requisito entre tantos

con el fin de acceder a un título profesional, quiere sugerir al lector dejarse seducir por ese ambiente de aventura, no con el fin que sea indulgente o pase por alto los excesos o deficiencias que pueda tener el trabajo, sino para que lo reciba despojado de todo prejuicio que le impida acceder al mensaje que se pretende dar.

En ese sentido, así como el viaje le ha permitido al autor transformarse, es decir, no ser el mismo al empezar su elaboración que al llegar a la meta propuesta, asimismo, es necesario que quien se apreste a la lectura de las palabras acá presentadas lo haga con el fin de dejarse tocar por lo que aquí se dice. Ese tipo de lectura es la que reclama este escrito.

1.2. Un par de ideas centrales inspiran las reflexiones y consideraciones que tiene en sus manos quien lee estas líneas. Estas ideas son el clima que en cierta medida le ha acompañado al autor a lo largo de su carrera. Es preciso darlas a conocer desde esta introducción para que quien lee sepa de qué va lo que se ha escrito.

La primera de ellas tiene que ver con la relación entre el derecho y la tradición del pensamiento latinoamericano consolidada desde mediados del siglo pasado en la región. La duda por la existencia de un pensamiento o una filosofía latinoamericana (si bien no fue presentada por primera y única vez en ese momento histórico, sí se podría decir que desde entonces ha sido más fructífera su discusión), ha arrojado sobre diversas disciplinas cuestionamientos que han enriquecido el análisis para la transformación social en el continente. Ejemplo de lo anterior son las sólidas y rigurosas reflexiones de Orlando Fals Borda y Camilo Torres Restrepo (2013; 2014; 2015) sobre la investigación en ciencias sociales; las agudas consideraciones de Enrique Dussel (1995; 1996), Leopoldo Zea (1998), Augusto Salazar Bondy (1996), Horacio Cerutti (1997; 2011; 2003), Andrés Roig (1993; 2005; 2013) o Raúl

Fornet-Betancourt (1994), entre otros, acerca de las filosofías latinoamericanas y de la liberación; la propuesta de Paulo Freire sobre la educación liberadora (2012; 2013); los planteamientos económicos de André Gunder Frank (1973), Theotônio dos Santos y Aldo Ferrer (2017), por ejemplo, sobre las teorías de la dependencia; así como las interesantes reflexiones teológicas de Leonardo Boff (1986) o Ignacio Ellacuría (2000), por mencionar algunos. En el campo del derecho también se han presentado propuestas desde el Sur. El mexicano Jesús de la Torre Rangel (2004; 2006) y el español David Sánchez Rubio (2000), entre otros, han contribuido a pensar lo jurídico desde y en Latinoamérica, como ha sucedido con las otras disciplinas. Sin embargo, en lo que tiene que ver con Colombia, podría decirse que toda esa riquísima tradición nuestroamericana no ha tenido eco en las reflexiones sobre el derecho en el contexto nacional que se suscitan (si las hay) en las facultades de derecho del país¹.

La segunda idea que debe ser tenida en cuenta al momento de revisar este documento, es la sospecha que sobre el derecho liberal moderno tiene el autor. En efecto, desde el abanico de propuestas de la teoría jurídico crítica que se expondrán en el segundo capítulo, son múltiples y variados los motivos por los cuales se justifica poner en duda nuestros sistemas jurídicos, así como los valores y principios sobre los cuales se sostienen e, igualmente, la ideología que los encubre y que, sabemos desde Marx y su crítica de la filosofía del derecho y el Estado de Hegel, nos lo presenta como una instancia neutral, inspirada por algún acuerdo fundamental o por la ley divina, cuya

¹ Esta afirmación cae en una generalización que desconoce los esfuerzos que, de manera aislada y periférica, realizan algunas universidades, programas, docentes y estudiantes en la promoción de la construcción de un derecho crítico desde Colombia. Sin embargo, por la imposibilidad y engorroso que sería verificar programa por programa del país, lo que se quiere significar, desde la experiencia particular vivida en las aulas de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca pero también en el mundo profesional del derecho, es que hay un desconocimiento grave de las filosofías latinoamericanas en el estudio del derecho en el país.

existencia se da como condición necesaria para mantener el orden vigente y asegurar la paz y la estabilidad social (Valqui Cachi & Pastor Bazan, 2009). Es decir, un presupuesto desde el cual se escribe es esa duda sobre los planteamientos que edifican esa noción liberal, moderna, colonial, clasista y patriarcal del derecho.

Por último, hace parte del referido clima de elaboración de este trabajo la inconformidad con la educación tradicional, legalista, ritualista, formalista, memorística, silogística y tecnicista que se promueve en buena parte de las facultades de derecho del país², lo cual contribuye al desconocimiento de la tradición jurídico-crítica entre nosotros. Se esperaría que los y las abogadas colombianas hubiesen tenido la oportunidad de conocer, estudiar y polemizar sobre los planteamientos que han hecho de forma creativa, original y crítica acerca de nuestro sistema jurídico, buena parte de pensadores y comunidades (pluri)nacionales. Pero, por el contrario, a los educandos en programas de derecho se les suele presentar, cuando mucho³, filosofías y teorías traídas de Europa y Estados Unidos que, las más de las veces, son recibidas luego de años de haber sido producidas en sus países de origen y que se presentan, así sin más, como aplicables a nuestro contexto. En ese sentido, el estudiante, consciente o inconscientemente, asume un colonialismo intelectual que le impide reconocer una posible tradición de pensamiento acerca del fenómeno jurídico en el país y mucho menos de una tradición crítica sobre el derecho. De esa forma, se instituye una educación que rebaja las posibilidades humanas y es refractaria a reconocer saberes y prácticas que han sido

² Sustento de esta afirmación es el hecho que, en Colombia, la mayoría de profesionales del derecho se dedican al litigio antes que a la investigación o a la docencia, en tanto y en cuanto la formación técnico-instrumental es la dominante en los pénsum académicos y en el sentido común de la sociedad colombiana.

³ Me refiero a las asignaturas de corte interdisciplinar en el campo jurídico, por la misma concepción positivista e instrumental que sobre el derecho hay en nuestro país, son consideradas por los universitarios como de “relleno”, no útiles y de poca aplicación práctica, en especial en el mundo del litigio, por lo cual son cada vez más periféricas en los pénsum, en relación con las materias de legislación como el penal, civil, laboral, etc.

elaboradas entre nosotros, promoviendo así una cultura de la reproducción acrítica de modas intelectuales.

1.3. Ahora bien, el **tema**, lo que se quiere decir, tiene que ver con tres cuestiones principales: (i) la indagación por la existencia de una teoría crítica del derecho en Colombia y (ii) la importancia de empezar a reconocerla en el marco metodológico de la historia de las ideas latinoamericanas, (iii) con el fin de extraer, de dicho ejercicio, recomendaciones para la formación política, jurídica y filosófica de las y los estudiantes de derecho del país, en procura de hacer frente a la colonialidad del saber jurídico.

2. Sobre el problema y la justificación

2.1. Para una *descripción* inicial del problema de investigación, se podría afirmar que en Colombia, a pesar de tener variadas expresiones en filosofía, en especial desde la llamada época de la normalización filosófica (Sierra, 1978), carecemos de una recepción crítica⁴ del pensamiento originado en el Norte Global (Santos, 1998; 2009), así como de las expresiones prácticas de ese pensamiento que se trasplantan y aplican en el país (piénsese en reformas jurídicas del tipo Sistema Penal Oral Acusatorio), lo cual se puede deber al bloqueo, por parte de dispositivos como la educación, la colonialidad y el derecho mismo, de una tradición de pensamiento filosófico fuerte que se viene consolidando desde finales del siglo pasado e inicios del siglo XXI (Pachón Soto, 2011).

⁴ No me refiero a que no haya autores cuyas elaboraciones teóricas no fuesen críticas y cumplieran con lo que acá denominamos teorías críticas del derecho (ver *infra* capítulo 2), sino que, en términos prácticos y formativos, esos autores y sus obras precisamente han sido invisibilizados o desconocidos por lo cual se recibe el pensamiento nort-eurocéntrico sin entrar en diálogo con aquellos.

Aun cuando en esa tradición de pensamiento hay destacados *jusfilósofos*⁵ que han dedicado ingentes esfuerzos al estudio del fenómeno jurídico en la situación colombiana, es plausible identificar el desplazamiento que han sufrido en los contenidos de las cátedras de filosofía del derecho, sociología jurídica o teoría política que se dictan en algunas de las facultades del país (como es el caso de la Facultad de Derecho de la UCMC) por lo que no se les conoce y, peor aún, como consecuencia de lo anterior, no han sido discutidos sus planteamientos, a propósito de la realidad colombiana, como punto de partida para la recepción y diálogo con teorías provenientes de otras latitudes, con lo cual se presenta, en el marco de la formación universitaria (y por ende, en la lectura del mundo que realizan quienes se dedican al litigio, la investigación y la docencia o quienes son servidores públicos) un claro ejemplo de lo que se ha dado en llamar “trasplante jurídico”, aunque en una versión simple de su análisis (Bonilla, 2009).

Con todo, los escasos estudios sobre historia de la filosofía del derecho en Colombia (Mejía Quintana & Encinales Ariza, 2011; Salazar, 2012) han dejado por fuera los planteamientos que, desde lo que se podría denominar como teoría crítica del derecho o crítica *juspolítico-filosófica* (Courtis, 2001; Wolkmer, 2003), han elaborado autores como Estanislao Zuleta o Eduardo Umaña Luna, para mencionar a dos. Esto puede deberse en parte a la metodología y el enfoque empleado por los historiadores en esa labor de reconstrucción del pensamiento *jusfilosófico* pues, fruto de la revisión bibliográfica adelantada, no se ha encontrado un solo trabajo que aborde esta problemática desde la historia de las ideas latinoamericanas, por ejemplo, como propuesta para historiar ese tipo de reflexión teórica en el país y abrir nuevos campos de estudio en esa línea histórica que pongan el acento en la

⁵ Tales como Luis Eduardo Nieto Arteta, Rafael Carrillo, Darío Botero Uribe, Cayetano Betancur, Abel Naranjo Villegas, Gilberto Tobón Sanín, Germán Palacio, Víctor Moncayo entre otros y otras (Mejía Quintana & Encinales Ariza, 2011)

influencia de las ideas y no en las ideas en sí mismas, así como que reconozcan aportes a esa tradición crítica provenientes de saberes indígenas, campesinos, afros, etc.

2.2. Contribuir al inicio de ese ejercicio historiográfico, reconocer la tradición de pensamiento crítico acerca del derecho que existe en el país y avanzar en tesis que conduzcan a reconocer la influencia que este ha ejercido en ámbitos como la defensa de los derechos humanos o la formación de los y las juristas, es lo que fundamenta el ***problema de investigación*** al que se busca dar respuesta en las siguientes páginas, esto es: *¿Qué enseñanzas se pueden extraer, para la formación jurídica en Colombia, de una propuesta de reconstrucción histórica de nuestra tradición juspolítica-filosófica edificada desde la historia de las ideas latinoamericana y en clave decolonial?*

2.3. Llegados a este punto, es importante indicar algunos aspectos por los cuales se *justifica la* investigación. El primero de ellos es la relevancia que el tema cobra a propósito de la tradición crítica a la que hice referencia anteriormente, es decir, en el contexto de la filosofía y el pensamiento latinoamericanos, dentro de los cuales han surgido discursos que han intentado dar respuesta a los problemas de América Latina a partir de la acción de pensarnos en situación (Dussel, Mendieta, & Bohórquez, 2009; Salas Astrain, 2005). En ese sentido, esta investigación pretende contribuir a esa tradición latinoamericana aportando elementos nuevos, particularmente en la aplicación de la historia de las ideas latinoamericana al ámbito *jusfilosófico* y en el capítulo colombiano de la misma.

El segundo aspecto tiene que ver con su pertinencia para el rescate de la importancia de la filosofía y la teoría del derecho como eje integrador de la

reflexión acerca del campo jurídico en Colombia⁶. Esto en punto a que, desde la recepción acrítica en nuestros sistemas judiciales del positivismo jurídico, lo cual se tradujo en un formalismo exacerbado, la reflexión filosófica acerca del derecho ha sido desplazada fuera de los ámbitos académicos y profesionales, despreciando sus aportes para la formación humanista de los abogados y contribuyendo a la hiper-tecnificación de aquéllos. Además, en el ámbito internacional y nacional, tiende a ser reduccionista la visión que se tiene del aporte colombiano a la construcción de una teoría crítica del derecho en la región, como se evidencia en el más reciente estudio sobre la materia adelantado por el profesor brasileño Antonio Wolkmer (2017), en donde se reduce el aporte de Colombia a la teoría crítica jurídica a lo realizado por el Instituto de Servicios Legales Alternativos y a una suerte de crítica marxista sobre el derecho.

En tercer lugar, este problema se justifica en cuanto a su novedad e impacto, pues la falta de reconocimiento, de estudio y crítica a los pensadores

⁶ Hacia ese propósito se ha conducido, en un estudio relativamente reciente acerca del estatuto epistemológico de la filosofía del derecho contemporánea, Oscar Mejía Quintana (2009). En ese texto, el profesor de la Universidad Nacional concluía la necesidad que tenía esta rama de la filosofía práctica de recuperar al derecho como su objeto de estudio, toda vez que la teoría jurídica, la sociología del derecho y la filosofía política le habrían arrebatado el mismo al fragmentar el estudio del fenómeno jurídico en la validez, la eficacia y la legitimidad, apropiándose cada una de ellas de esas áreas, respectivamente. Con el fin de solucionar esa “ausencia” de objeto de la filosofía jurídica, Mejía propuso pensar al derecho en términos de totalidad. Esa afirmación llevó al filósofo colombiano a concluir que el estatuto epistemológico de la filosofía jurídica estaría constituido por el estudio, como totalidad, de los elementos de la validez, la legitimidad y la eficacia del derecho, tanto en una perspectiva intra, como inter y supra sistémica, teniendo como pivote de todo ese análisis a la norma básica fundamental. Por lo anterior, el profesor encuentra en el modelo de justicia rawlsiano y el derecho como paradigma discursivo habermassiano, los caminos a seguir para abordar esas reflexiones sobre el campo jurídico. Sin embargo, hay que decirlo, en todo el texto y reflexión de este filósofo del derecho no se encuentra siquiera una alusión mínima a posturas de nuestra región que también permitirían un acercamiento al fenómeno jurídico en clave de totalidad o que podrían responder a una lectura más aterrizada de lo que el derecho es en una sociedad como la colombiana. Por eso, el conjunto de este trabajo debería entenderse como un diálogo con la propuesta del profesor Quintana (quien es hoy uno de los representantes más importantes del pensamiento iusfilosófico colombiano), toda vez que lo que acá se propone, en clave de plan preliminar para una historia de las ideas juspolítico-filosóficas colombianas, son algunos planteamientos que permitirían recuperar la noción de la filosofía del derecho como eje integrador de la reflexión alrededor de lo jurídico.

colombianos, sus obras y su contexto, que con los pies en la realidad política y social colombiana han elaborado propuestas *jusfilosóficas* de gran alcance, algunos desorganizadamente (Zuleta) y otros más sistemáticamente (Darío Botero o Eduardo Umaña), hace que sea urgente la labor de historiar esas propuestas, demostrar sus alcances y señalar sus límites, con el fin de abonar el terreno para una tradición filosófica fuerte alrededor del derecho que nos permita entrar en diálogo con el pensamiento europeo, norteamericano, asiático o africano, con miras a acabar el colonialismo intelectual presente en el ámbito jurídico en el país, reconociendo a su vez las múltiples posibilidades de ser que tiene lo jurídico.

Se espera presentar, entonces, algunos elementos generales que permitan, en clave histórica, reconstruir la teoría crítica del derecho en Colombia buscando rescatar del olvido a esos pensadores que pueden contribuir a la (re)construcción de una identidad y tradición jurídicas decoloniales, con el fin de evitar seguir recepcionando el pensamiento extranjero de forma acrítica y, adicionalmente, fortalecer la formación integral de los profesionales del derecho, con miras a una disminuir la tecnificación de lo jurídico entre nosotros. Así las cosas, la historia de las ideas en teoría jurídica crítica desemboca en una sola intención que se edifica en la recomendación de aplicar a la formación jurídica lo que Zuleta (2004) ha planteado como educación filosófica.

3. De la metodología

3.1. Toda vez que la Facultad de Derecho de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca no cuenta sino con dos líneas de investigación (a pesar de considerarse un programa que se precia de ser de profesionales investigadores) esto es, *Tendencias del derecho penal en Colombia y los estándares internacionales* y ***Derecho, sociedad y cultura en la formación***

jurídica, este trabajo de investigación se enmarca en esta última, en la medida que esa línea es caracterizada como el estudio de la relación existente entre los sujetos, las comunidades y lo que es el derecho, a propósito de su creación, aplicación e interpretación. Habida cuenta que acá se abordan aspectos de esa relación desde la filosofía latinoamericana y los estudios jurídicos críticos, esa la línea, por falta de una más específica, se muestra como la más adecuada para las pretensiones del escrito.

3.2. El diseño metodológico que se usó obedece a las siguientes consideraciones. En primer lugar, la investigación propuesta es *teórica* en el sentido que se propone conocer los aspectos generales de las ideas estudiadas, proponiendo teorías de amplio alcance para su comprensión (Sabino, 1996). En todo caso, no debe entenderse por ese simple hecho que lo aquí presentado carezca de efectos prácticos, pues está claro, desde el pensamiento marxista heterodoxo de inicios del siglo pasado, que práctica y teoría son dos caras de un mismo proceso que se complementan en tanto etapas (sin preeminencia una sobre la otra) que se suceden en el tiempo: lo teorizado debe ser practicado y esto debe ser reflexionado a la luz de la teoría.

3.3. Debido al interés teórico que se persigue (Habermas, 1973) se ubica en el *paradigma crítico-hermenéutico*, siendo este un conjunto de concepciones sobre el mundo guiadas por la interpretación crítica de los textos y contextos que tiene pretensiones de transformación. En razón al tipo de datos tratados y a la manera como el autor entiende la realidad social, así como para efectos de delimitar el objeto de análisis, el *enfoque* de este trabajo es *cualitativo* (Bonilla-Castro & Rodríguez, 2005).

3.4. Asimismo, hace uso de la metodología *documental*, en cuanto que se leen, analizan y critican documentos clásicos y contemporáneos sobre la historia de las ideas latinoamericanas, la teoría crítica del derecho y la

educación jurídica en Colombia. Las *técnicas* de las que se vale el autor son la exploración temática, el rodeo teórico y el análisis cualitativo y descriptivo. Por último, los *instrumentos* usados, entre otros posibles, fueron la reseña académica, el resumen analítico educativo (RAE) y las fichas de sistematización.

3.5. A su vez, el razonamiento desplegado en todo el texto es deductivo. Esto es así porque las fuentes documentales usadas para la elaboración teórica presentada, permiten que el autor realice abstracciones generalizantes que conduzcan a observaciones particularizadas. Se parte de planteamientos y teorías generales para luego ir a observaciones particulares acerca del derecho en Colombia.

3.6. Puede decirse, para terminar este punto, que el trabajo tiene una pretensión teórico conceptual, que su valía radica en el hecho que busca contribuir a la pregunta por la tradición filosófica nacional al intentar rescatar del olvido las prácticas, textos y aportes de grandes filósofos, pensadores y comunidades habitantes del territorio que llamamos Colombia. De ahí que su enfoque sea eminentemente cualitativo y que la metodología adecuada sea la documental, de la mano de técnicas de archivo o de análisis descriptivo.

4. Acerca de los objetivos y la estructura del trabajo

4.1. Por todo lo anterior, este proyecto lleva por **objetivo general** proponer un plan de trabajo para una historia de las ideas *juspolítico-filosóficas* en Colombia, fruto del cual se puedan extraer algunas reflexiones generales que puedan ser tenidas en cuenta para la formación de los profesionales del derecho en el país, con miras a enfrentar la colonialidad del saber jurídico entre nosotros.

4.2. Con el fin de agotar dicha tarea, se plantearon cuatro *objetivos específicos* cuyo desarrollo se llevará a cabo en tres capítulos diferentes y un epílogo. El primero de ellos, del cual se pretende dar cuenta en el capítulo inicial del trabajo, es el que tiene que ver con *caracterizar a la historia de las ideas latinoamericanas como propuesta adecuada para la elaboración de una historiografía juspolítico-filosófica en Colombia*. Se espera exponer la vigencia e importancia de la tradición del filosofar en nuestra región desde la disciplina de la historia de las ideas latinoamericanas (Salazar Bondy, 1996; Zea, 1998; Cerutti & Magallón, 2003; Roig, 2005) como herramienta epistemológica y metodológica para historizar el pensamiento *juspolítico-filosófico* en el país.

En el capítulo siguiente se da respuesta al segundo objetivo, esto es, *precisar el papel de Colombia en la teoría crítica del derecho latinoamericana, de acuerdo a la historiografía que se ha adelantado sobre ese tópico en Occidente*. Así, brevemente se expone qué entiende el autor por teoría jurídica crítica, pensamiento jurídico crítico o ideas *juspolítico-filosóficas*, en diálogo con la extensa y heterogénea corriente de pensamiento que se ha dado en llamar así en Europa, EE.UU y América Latina (Courtis, 2001; Wolkmer, 2003; 2017) y se da cuenta de cómo, a pesar de ser mostrado como reducido o marginal, el papel de Colombia en esa tradición puede ser más amplio del que se le asigna, evidenciando la urgencia de adelantar la historia propuesta en este escrito.

En el tercer capítulo, de acuerdo con los planteamientos extraídos de las dos secciones iniciales, se busca satisfacer el tercer objetivo, esto es: *proponer un bosquejo preliminar o plan de trabajo para una historia de las ideas en materia de teoría crítica del derecho en Colombia, que contribuya al reconocimiento de la tradición jurídico-crítica (pluri)nacional y a combatir el colonialismo intelectual interno*. Con esa intención, se espera dar cuenta de la necesidad urgente de dialogar con ese tipo de pensamiento e identificar el

impacto de sus reflexiones e ideas en el ámbito nacional, a propósito de críticas al pensamiento colombiano que se han hecho desde la ciencia social o la red modernidad/colonialidad.

Finalmente, a título de epílogo, se presentan las conclusiones del trabajo, así como unos breves comentarios que pretenden satisfacer el último objetivo, es decir, *extraer algunas reflexiones relevantes para la construcción de una educación juspolítico-filosófica, derivadas de la exposición teórica llevada a cabo en los capítulos precedentes*. Esto por cuanto lo que más interesa es llamar la atención sobre la formación filosófica, política y jurídica de los estudiantes de derecho y la importancia de la consolidación de una tradición de pensamiento crítico alrededor del fenómeno jurídico, que permita una real contribución de estos profesionales a las problemáticas políticas, sociales, económicas y culturales más sentidas por las comunidades colombianas, para lo cual se hará uso de la propuesta de formación en educación filosófica de Estanislao Zuleta referida *supra*.

I. HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS: UN MÉTODO DEL FILOSOFAR LATINOAMERICANO

Vamos a estudiar la filosofía evidentemente: pero a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia. Decimos de nuestra política, de nuestra industria, en fin, de todas aquellas cosas que son nuestras, porque lo que precisamente forma el carácter y el interés de la enseñanza que ofrecemos es que ella se aplica a investigar la razón de conducta y de progreso de estas cosas entre nosotros.

Juan Bautista Alberdi – Ideas para un curso de filosofía contemporánea

A fuerza de andar buscando los comienzos se convierte uno en un cangrejo. El historiador mira hacia atrás; al final cree también hacía atrás.

Friedrich Nietzsche – Crepúsculo de los ídolos

En este capítulo se expondrán, previa presentación de algunas consideraciones iniciales sobre el pensamiento filosófico latinoamericano, las características y fundamentos principales de la historia de las ideas filosóficas en esta región, como marco adecuado para pensar los problemas propios de Nuestra América. A propósito de esta disciplina filosófica, su justificación y su vigencia, se presentan las críticas a esta tradición de pensamiento, desde la filosofía posmoderna y contemporánea, que han puesto de presente entre nosotros algunos pensadores colombianos, con lo cual se espera sustentar el uso de este tipo de ejercicio para adelantar una historiografía de las teorías jurídicas críticas colombianas.

1. De la filosofía práctica al pensamiento latinoamericano

1.1. Es ya un lugar común decir que fue el argentino Juan Bautista Alberdi quien, en el año de 1842 mientras se encontraba exiliado en Montevideo, por vez primera se refirió a la necesidad de hablar de una filosofía (nuestro)americana. Lo hizo en el texto *Ideas para un curso de filosofía contemporánea* en el cual planteó que no existía una filosofía universal, ya que no hay una solución universal a las cuestiones que se traza el pensamiento filosófico, pues esas soluciones dependen de cada sujeto, época y nación (1978, p. 6), con lo cual quedaba abierta la puerta para proponer una filosofía en estas tierras como se había hecho en otras.

La propuesta de Alberdi en ese texto es la de una filosofía práctica que hace uso de lo más selecto del pensamiento europeo para ser aplicado a “nuestra industria y riqueza, [...] nuestra literatura, [...] nuestra religión y nuestra historia” porque él consideraba que “América practica lo que piensa [...] Europa” (1978, pp. 10-11) y, por ende, debían ponerse en funcionamiento esas teorías, en especial de filosofía política, para la solución de las problemáticas americanas.

Sin embargo, este argentino no sólo se refutará más adelante, sino que también planteará el argumento que posteriormente le permitirá a la generación de la normalización filosófica superar su propuesta y profundizar la pregunta por una filosofía propiamente latinoamericana. Dirá que la filosofía americana debía nacer de las necesidades de nuestras naciones y sería filosofía en tanto que “[resolviera] el problema de los destinos americanos” (Alberdi, 1978, p. 12).

Así, filosofía se haría en todas partes y no sólo en Europa y lo que la particularizaría vendrían a ser los problemas a los que debe plantar cara en

cada tiempo y lugar. De acuerdo con el colombiano Leonardo Tovar, la filosofía práctica propuesta en este texto por Alberdi generaría una ruptura con la filosofía especulativa de Europa y vendría a ser la “carta fundacional del latinoamericanismo filosófico” (2009, p. 258).

De lo anterior se debe destacar, entonces, que se habla de filosofía latinoamericana porque se trata de un pensamiento situado que no elude ni encubre desde dónde y para quién se teoriza, pues su pretensión está relacionada, al menos en principio, con la búsqueda de una respuesta a la “identidad” de estos pueblos y se encuentra estrechamente vinculada con su nacionalidad, desde donde se piensan problemas propios como los de la liberación política y cultural.

Como refiere Tovar: “la capacidad de pensar nuestra realidad en cada momento de modo auténtico, reflexivo y crítico ha sido y será lo que garantice la posibilidad y la existencia de un filosofar latinoamericano” (2009, p. 261). Así pues, no se dice latinoamericana por chauvinismo o porque no aspire a dialogar con los planteamientos filosóficos de otras latitudes. Antes bien, como lo ha sostenido Dussel desde su filosofía analéctica de la liberación, su propósito también es comenzar por vez primera el verdadero proceso de mundialización de la filosofía, antes propiedad exclusiva del Mediterráneo, buscando un diálogo global entre estas filosofías (1996, p. 10).

Por eso, hoy no se preocupa esta filosofía latinoamericana de la sistemática crítica que se le hiciera desde el centro del sistema-mundo y, por supuesto, con eco en las élites criollas de la periferia (tan acostumbradas al colonialismo intelectual) acerca de su ausencia de universalidad o de su excesivo localismo. Acertadamente, esta filosofía ha sabido adoptar lo que para la ciencia social propuso Orlando Fals Borda, esto es, que el rigor es lo

que hace universal, o no, a un determinado planteamiento filosófico o científico, sin importar el lugar desde el cual se produce (2014, p. 74).

Igualmente, tal como lo ha mencionado Horacio Cerutti, esta filosofía latinoamericana, después del debate suscitado en la mitad del siglo XX entre el peruano Augusto Salazar Bondy (1996) y su profesor, el mexicano Leopoldo Zea (1998), no precisa continuar discutiendo alrededor de si se trata de una filosofía *de* o *en* Latinoamérica; mucho menos es dable mantener la crítica a este tipo de pensamiento como “folklor o aldeanismo” (falta de universalidad a la que se aludió anteriormente), ni se sostienen los cuestionamientos acerca de una supuesta ausencia de rigor o erudición (2011, p. 82).

1.2. Pero es cierto que no hay una sola filosofía latinoamericana, sino filosofías y otro tipos de saberes desde América Latina que han configurado una cierta unidad problemática⁷ a pesar de haber surgido en un ambiente similar y de perseguir, fundamentalmente, los mismos objetivos, esto es, “impulsar una reflexión de fuerte impronta cultural, cargando el énfasis en las dimensiones de la identidad y de la búsqueda de la integración de la región” (Cerutti, 2011, p. 79) así como en el marco de la proliferación, a mediados del siglo pasado, de varios movimientos de liberación nacional.

De acuerdo con Cerutti, hacen parte de estas filosofías de o para la liberación latinoamericana, cuatro corrientes: la ontologicista, representada inicialmente por Rodolfo Kusch y Mario Casalla; la analéctica de Enrique Dussel, quizá la más difundida alrededor del globo; la historicista, de Arturo

⁷ Trasladando al campo de la filosofía lo que ha planteado José Aricó a propósito de la difusión del marxismo en Latinoamérica (1999), esta unidad problemática se configura en tanto que las filosofías nacionales responden a aspectos similares pero con sus condicionamientos e intereses particulares: a pesar de hablar, por ejemplo para el caso de iberoamérica, una misma lengua, tener un pasado (¿y presente?) de saqueo y explotación común o de haberse independizado relativamente al mismo tiempo, cada nación, en todo caso, presenta unas particularidades que se articulan con esas generalidades continentales.

Andrés Roig; y la problematizadora, del mismo Cerutti, Severino Croatto y Manuel Ignacio Santos (2011, p. 86)⁸.

Así, el pensamiento latinoamericano surgió como una forma de autoconocimiento y autoafirmación de estos pueblos y de ahí que teorías económicas, sociológicas, pedagógicas y teológicas también hayan estado en una constante relación de discusión permanente y de mutua influencia con ese pensamiento filosófico, debido a lo cual hacen parte de esos esfuerzos por los pueblos de la América Latina de indagar por su identidad histórica.

En ese orden de ideas, vale la pena mencionar, brevemente, otras formas del pensamiento nuestroamericano que han influenciado a esa filosofía y, por supuesto, a la historia de las ideas filosóficas en la región. Se trata de: las teorías de la dependencia y su férrea oposición a las tesis desarrollistas junto con su aportación teórica de la fundamental distinción entre el centro y la periferia del moderno sistema económico mundial (AA.VV, 2017); la pedagogía liberadora del maestro brasilero Paulo Freire (2012; 2013) que tanto ha inspirado variados movimientos y prácticas educativas populares en América Latina y el mundo, a la par que ha transformado la forma misma de la enseñanza y, en especial, de la alfabetización; así como la teología de la liberación, sus aportes a la organización campesina y popular desde los ejercicios de las Comunidades Eclesiales de Base y cuyo hito puede encontrarse en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, llevada a cabo en 1968 en la ciudad de Medellín (muy poco tiempo después de la muerte del colombiano Camilo Torres Restrepo, uno de los curas cuya práctica más influyó en esa propuesta); finalmente, no se podría dejar de

⁸ Sin embargo, no conviene adentrarnos acá en profundizar sobre esa taxonomía. Sirva la clasificación del filósofo argentino no más para indicar la variedad de manifestaciones filosóficas que se pueden enmarcar en lo latinoamericano, dentro de las cuáles interesa tener presente la corriente historicista, cuyo énfasis está puesto en la disciplina de la historia de las ideas como parte del método del filosofar en esta región.

mencionar la sociología de la liberación, militante, comprometida y popular que siguiendo a Camilo Torres, teorizó Orlando Fals Borda (2013) y con la cual ha legado a Latinoamérica la Investigación Acción Participativa, una original propuesta de estudio sobre los órdenes sociales y una brillante apuesta de utopía revolucionaria denominada socialismo raizal.

Por todo lo anteriormente dicho, se quiere advertir desde ya, en este trabajo se adopta una perspectiva de entre todo ese conjunto de saberes latinoamericanos que es la llamada historia de las ideas filosóficas latinoamericana, dejando claro que dicha disciplina no agota todo ese rico pensamiento ni la filosofía nuestroamericana.

2. Historia e ideas en Nuestra América

2.1. ¿Qué es la plurimencionada historia de las ideas? Como varios aspectos de la filosofía misma, una respuesta a esa pregunta va a depender de las fuentes en que se sustente. Aun así, puede decirse que hay un cierto consenso en América Latina acerca de qué se puede entender por esta disciplina, incluso cuando existen múltiples trabajos, metodologías y apuestas que puedan distanciarse en algunos elementos y que aciertan en señalar una relativa indefinición de la misma. A continuación, se presenta un pequeño recuento de su constitución histórica y se precisan elementos característicos desde los cuales se aborda su estudio en este trabajo.

De acuerdo con el filósofo colombiano Damián Pachón Soto, siguiendo a José Luís Abellán, cuatro teorías de la filosofía de Ortega y Gasset son indispensables para la constitución de la historia de las ideas en América Latina, al menos en la versión inicial de José Gaos y Leopoldo Zea antes de los años 40 del siglo pasado. Estas son las de la circunstancia, las generaciones, las ideas y las creencias, de las cuales es importante resaltar la

primera, pues es la que lleva a proponer una “historia de las ideas como de las circunstancias” (2015, p. 16), en tanto que la circunstancia humana es siempre histórica y toda idea tiene siempre una circunstancia.

No obstante, previo a toda esa influencia orteguiana ya se puede observar un incipiente germen de esa historia de las ideas en los trabajos de algunos pensadores latinoamericanos del siglo XIX como José Enrique Rodó, José Toribio Medina y Juan María Gutiérrez, aunque es cierto que esos esfuerzos se dieron en el ámbito de la crítica literaria, pero con una suerte de “actitud valorativa” hacia los trabajos de los iberoamericanos. Específicamente en el ámbito filosófico (que será muy importante para el desarrollo posterior de esta forma de historiar las ideas en el continente), serán unas polémicas de ese siglo propuestas por algunos filósofos, las que pondrán de presente “la función social de la idea, respecto de nuestra realidad americana” y fungirán como fuente de trabajos posteriores propiamente de historia de las ideas filosóficas (Roig, 2013, p. 180).

Sin embargo, es en la época de la normalización filosófica⁹, esto es, alrededor de 1940, cuando se constituye e institucionaliza la historia de las ideas y empieza a tener una difusión e importancia inesperadas. Esa importancia tiene que ver, en principio, con que “surgió y se desarrolló como una de las tantas formas culturales de autoafirmación de nuestros pueblos” fruto de lo cual, nos dice Roig, “ha superado hace tiempo el mero interés erudito que pueda haberla movido en alguna ocasión, para convertirse en una imprescindible herramienta de autoconocimiento” (2013, pp. 178-179) nacional

⁹ Es decir, cuando se da “el nacimiento de la filosofía como quehacer específico, con un lugar institucional dentro de nuestras universidades” (Roig, 2013, pp. 181-182) o, en otras palabras, cuando se profesionaliza la filosofía y deja de ser un campo de extraños y esporádicos interesados que se encuentran situados fuera de la academia para pasar a ser una actividad formativa reconocida institucionalmente. Para una crítica de esta categoría puede revisarse (Betancur, 2015).

y continental, que se vería impulsado por las demandas de liberación nacional que han ido presentándose desde la mitad del siglo pasado y en adelante.

Un desarrollo de la historia de las ideas filosóficas, desde esa época normalizadora hasta finales del siglo pasado e inicios de este, puede ser planteado, muy resumidamente, en estos términos, atendiendo a la periodización sugerida por Cerutti: dos corrientes de esta forma de hacer historia en la región aparecen en la década del 40 del siglo pasado, la de Francisco Romero (impulsor de la idea de la normalización filosófica) y la de José Gaos (desde la circunstancia orteguiana), siendo la de este último la que más desarrollo tendrá. En este periodo surgen revistas, instituciones y publicaciones que demostraban la fecundidad de esa propuesta.

Posteriormente, hacia los 50's-60's, de la mano de la teoría de la dependencia, Ricaurte Soler propondría articular ambas perspectivas latinoamericanas con el fin de evitar el idealismo adjudicado al historicismo y la causalidad externalista adjudicada a las teorías de la dependencia; lo cual va a contribuir a clarificar políticamente a la historia de las ideas.

Sobre la década del 70, será Roig quien impulse lo que denominó "ampliación o renovación metodológica", con lo cual se debía incluir, en los ejercicios historiográficos latinoamericanos, los aportes de la semiótica y la teoría de las ideologías. Desde entonces, en la región se crean programas, instituciones, centros de pensamiento, revistas, congresos, bibliotecas, proyectos conjuntos, etc., que dan cuenta del avance de la disciplina, su discusión con el pensamiento posmoderno (que se tratara *infra* en el apartado 3 de este capítulo) y la importancia que ha cobrado en América Latina y el mundo, así como se puede observar aún hoy cultivadores de ese tipo particular de hacer filosofía (Cerutti & Magallón, 2003, pp. 38-42).

2.2. Visto someramente su origen y desarrollo histórico, acá una definición preliminar de lo que puede entenderse por la historia de las ideas filosóficas: esta vendría a ser el ejercicio teórico por indagar acerca de la función y el valor de las ideas y su “inserción social y nacional” (Roig, 2013, p. 205) con pretensión de transformación hacia el futuro.

Así, este ejercicio historiográfico no se consuela con la mera presentación de autores, sus obras y sus ideas en una sucesión cronológica de su aparición por mero interés erudito o académico. Por el contrario, este tipo de historia exige, de quien la realiza, reconstruir críticamente el contexto social y político de producción de esas ideas, así como la influencia que las mismas tuvieron en su medio. Es decir, interesa más la función social de las ideas que las ideas por sí mismas.

La anterior definición, sin embargo, plantea una cierta ambigüedad acerca de lo que debería entenderse por la idea y su función social, por lo cual es necesario aclarar su alcance. No se asume, por un lado, que las ideas tengan el poder por sí mismas de determinar el desarrollo social, político, cultural o económico de una nación, un sector social o un individuo, ya que esto sería propio de una concepción idealista que desconocería a todas luces la materialidad de la existencia humana, con lo cual, invirtiendo las palabras de Marx, se aceptaría que es la conciencia (ideas) la que determina al ser social y no al revés, como lo sostuvo acertadamente el filósofo de Tréveris (2008, p. 5).

No obstante, es cierto que las ideas sí influyen y condicionan (que no determinan inexorablemente) nuestro conocimiento de lo que existe y, por ende, su transformación, toda vez que esas ideas median la relación entre los individuos y el mundo. De igual forma, las lecturas sobre la realidad que puede tener una persona van a estar permeadas por aspectos sociales como su

pertenencia, o no, a un determinado género, etnia, clase o grupo social dentro de las relaciones sociales y de producción en una época específica. Lo que se reconoce con esto, entonces, es que hay una mutua influencia y/o condicionamiento entre las ideas y las circunstancias materiales de existencia de los sujetos que las expresan, siendo ese hecho lo que interesa a esta historia cuando se pregunta por la función social de una idea.

Filosóficamente hablando, la historia de las ideas, tal y como fue presentada *supra*, no es una historia de la filosofía ni una filosofía de la historia. Se trata más bien de una forma particular de hacer filosofía que ha caracterizado buena parte de los trabajos de los filósofos latinoamericanos¹⁰ y, por lo tanto, a la filosofía latinoamericana misma (Roig, 2005, p. 534).

Toda vez que América Latina no ha sido la única región en el globo que ha dedicado esfuerzos entorno a la historia de las ideas, valga mencionar algunas características específicas que tiene esta disciplina entre nosotros como lo es su búsqueda por la concreción de una filosofía latinoamericana; las referidas intenciones de autoafirmación en clave de identidad cultural, nacional y continental; y el problema que ha generado a estos pueblos el asunto de la dependencia política, económica y cultural (Roig, 2005, p. 532).

Sumado a lo anterior, en términos políticos, debe enunciarse que esta disciplina no es neutralmente valorativa. Por medio de las importantes investigaciones acerca del pensamiento nuestroamericano, así como de su inserción e influencia en el mundo social, los constructores de esta

¹⁰ Nótese, como se mencionó antes, que de muy diversas formas se ha hecho filosofía en Latinoamérica y no exclusivamente desde la historia de las ideas, aun cuando puede afirmarse que sí ha sido una de las más recurrentes. En ese sentido es que Pachón Soto menciona a la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt, la Filosofía Analéctica de la Liberación de Enrique Dussel o el Vitalismo Cósmico de Darío Botero Uribe como expresiones filosóficas latinoamericanas que no se han remitido a la historia de las ideas para su desarrollo (2015, p. 18).

historiografía han apoyado la “lucha contra la dependencia externa, el imperialismo y el colonialismo [...así como han] reivindicado la autonomía de América Latina. Por estas razones, también [han] fomentado la construcción de realidades alternativas propias, es decir, utopías” como la de la integración latinoamericana (Pachón Soto, 2015, pp. 18-19).

Como puede advertirse, este quehacer filosófico no es ajeno a la realidad social vigente y por el contrario impulsa su transformación aportando elementos desde el estudio crítico de la tradición de pensamiento latinoamericana.

2.3. Es necesario dar paso ahora a una presentación acerca de cuestiones metodológicas para adelantar este ejercicio historiográfico, con el fin de identificar los elementos indispensables para tener en cuenta en nuestro plan preliminar de historia de las ideas críticas del derecho en Colombia.

En primer lugar, es importante señalar que esta reflexión metodológica que han realizado autores latinoamericanos en el marco de esta disciplina, se ha llevado a cabo con la intencionalidad de politizar el método y las cuestiones epistemológicas, antes que reflexionar por el método en sí mismo (Pachón Soto, 2015, p. 19). Esto en atención al carácter marcadamente político que ha tenido esta forma de filosofar y que ha sido un lugar común en otros saberes latinoamericanos.

De esa manera, también debe quedar claro que lo metodológico no es presentado acá como una receta, unos pasos a seguir o una ruta muy bien definida que señala cómo y qué se debe hacer para lograr una historia de las ideas. Antes bien, se presentan cuestiones teóricas y recomendaciones que sirven de horizonte y reflexión permanente en esta labor.

Así, en *Algunas pautas sobre el pensamiento latinoamericano*, Arturo Andrés Roig presentó una serie de máximas a tener en cuenta cuando se estudia, historiza y produce el pensamiento nuestroamericano. En sus palabras “estas siete pautas [...] tienen la pretensión de develar el fundamento de posibilidad del pensar latinoamericano y el modo cómo hemos de llegar a pensar latinoamericanamente” (2013, pp. 108-109). Las normas presentadas por él son:

- Hacer filosofía como **filosofía sin más**;
- Tenernos como **valiosos para nosotros mismos**;
- Tomar conciencia de **los límites** del “nosotros mismos”;
- Asumir lúcidamente **nuestra radical historicidad**;
- Determinar y denunciar **las formas de alienación de nuestro pensamiento**;
- Tomar conciencia de la **unidad de destino** en las sucesivas etapas de realización del “nosotros mismos”;
- Reelaborar los campos del saber de nosotros mismos, como formas de un **saber de liberación**. (2013, p. 108)

En resumen, estas pautas nos presentan una serie de elementos de importante consideración al valorar el pensamiento latinoamericano que acá se estudia. Por ejemplo, hacer filosofía sin más es entender que toda filosofía es universal en tanto que sea fruto de la acción de pensar los aspectos de la vida cotidiana, material, realmente existente. Sin embargo, ese pensar, esa acción que es el filosofar, no escapa del tiempo y el lugar que le corresponde, lo cual dota de especificidad y particularidad sus planteamientos en tanto y en cuanto los reconoce y los hace explícitos de manera crítica.

Igualmente, en una estela hegeliana, Roig ha dicho sobre el “tenernos como valiosos a nosotros mismos” que esta máxima en el pensamiento americano tiene que ver con la necesidad de evidenciar la constitución de una conciencia sobre el mundo, una conciencia de sí y, fundamentalmente, una conciencia para sí que evoca al sujeto latinoamericano como valioso para el

pensamiento y, por ende, busca mejorar sus condiciones de vida (2013, pp. 105-122).

En todo caso, ese ser valiosos se presenta en tanto existencia humana y no por el hecho de ser latinoamericano. Lo que se desea es el reconocimiento que de nosotros debemos realizar una vez se ha tomado conciencia de la alienación en la que nos encontramos y fruto de lo cual también debemos identificar los límites de esa valoración con otros pueblos, así como reconocer su historicidad y no darlo por sentado en un análisis *a priori*.

Con todo y la profundidad de las pautas presentadas, aún cabe la posibilidad de ser más específicos en cuanto al método (entendido como camino que puede seguirse de muy variadas formas). Hacia septiembre de 1974, convocada por la UNESCO, se llevó a cabo en México una Reunión de Expertos sobre la Historia de las Ideas en América Latina, en cuya comisión II¹¹ se elaboraron unas *Recomendaciones Metodológicas*, las cuales citamos *in extenso* debido a su importancia y concreción:

1. Se recomienda partir de una concepción de la idea entendida como un elemento significativo que integra una estructura más amplia, con todas las connotaciones de este último término (económicas, políticas, etc.), dando cabida además a las ideas en sus diversas manifestaciones: filosofemas, vivencias, ideologías, concepciones del mundo, etc.
2. Se recomienda aplicar un tratamiento dialéctico a la historia de las ideas, subrayando principalmente dos aspectos: la conveniencia de encararla desde nuestro presente, y la necesidad de señalar a la vez los condicionamientos sociales y el poder transformador de la idea.
3. Se recomienda no abordar la historia de las ideas como historia académica, abriéndose a la incorporación de las ideologías y en

¹¹ De esta comisión hicieron parte Leopoldo Zea (México), Francisco Miró Quesada (Perú), Arturo Andrés Roig (Argentina), Arturo Ardao (Uruguay), Guillermo Francovich (Bolivia), Abelardo Villegas (México), Ramón Xirau (México), Roberto Fernández Retamar (Cuba), José Antonio Portuondo (Cuba), Elías Pino Iturrieta (Venezuela), Luis Navarro de Brito (Brasil), Javier Ocampo López (Colombia) y María Elena Rodríguez Ozán (Argentina).

particular a las de los grandes movimientos de liberación e integración latinoamericanos, frente a las ideologías de dominación.

4. Se recomienda encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, política, etc.), sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos.
5. Se recomienda tratar todo desarrollo de historia de las ideas latinoamericanas a partir del supuesto de la unidad del proceso histórico de Latinoamérica.
6. Se recomienda ir más allá de una historia de las ideas de tipo nacional y avanzar hacia uno más amplio de regiones continentales, sin olvidar el supuesto señalado antes.
7. Se recomienda señalar en lo posible la función de las influencias en relación con los procesos históricos propios.
8. Se recomienda dar preferencia a la historia de las ideas entendida como historia de la conciencia social latinoamericana. (Moreno Fragnals & Lafaye, 1975, p. 5)

Sumado a las anteriores recomendaciones, pautas metodológicas y epistemológicas, Cerutti nos previene sobre una serie de problemas que es importante tener presente al abordar este tipo de historia.

En primer lugar, lo relativo a la necesidad de cuestionar la relación entre idea y realidad en la afirmación “pensar la realidad”. En efecto, no se puede dejar pasar de manera inadvertida que ese pensar la realidad, que se busca encontrar en autores y sus obras, no escapa de cuestionamientos teóricos sobre el conocimiento y el acceso por medio de este a la realidad. Es acá donde cobra una especial relevancia incluir, en términos metodológicos, los análisis del lenguaje y las ideologías que, precisamente, permiten identificar en buena medida la influencia que tienen aquellos y sus manifestaciones en la configuración y acceso a la realidad estudiada y representada por las ideas de los autores bajo análisis (1997, pp. 189-194).

Otro tanto sucede con la relación entre filosofía e historia de la filosofía. Es indispensable entender que en América Latina no se ha adelantado una historia de la filosofía desde la perspectiva de la historia de las ideas, sino que

ha sido esta disciplina la que ha permitido cuestionar constantemente la existencia o no de una filosofía latinoamericana, a la vez que ha ido demostrando, con su ejercicio, la posibilidad de existencia de ese filosofar nuestroamericano. Así, no se trataría de periodizar, seleccionar obras y autores en forma cronológica y señalar sus ideas, sino de poner en una discusión permanente si es eso filosofía latinoamericana, para lo cual es importante estudiar sus planteamientos en perspectiva histórica, atendiendo a los contextos y relaciones internas y externas con esa filosofía (Cerutti, 1997, pp. 194-202).

3. Críticas a la historia de las ideas latinoamericana

3.1. Presentados lo que podríamos llamar algunos de los hitos y periodos importantes en el desarrollo histórico de la historia de las ideas latinoamericana, así como clarificada la definición o la manera como en este trabajo se entiende esa disciplina filosófica y expuestas algunas recomendaciones metodológicas para adelantar ese ejercicio, es propicio pasar a estudiar algunas de las más recientes críticas que se le han hecho, así como a justificar la vigencia de la misma para historiar el pensamiento *juspolítico-filosófico* en el país.

3.2. Uno de los trabajos que más ha cuestionado a la historia de las ideas y, por supuesto, a la filosofía latinoamericana que de ella deriva, es el del colombiano Santiago Castro-Gómez con su ya clásico texto de *Crítica de la razón latinoamericana*, en especial en su capítulo 4, quien reconoce en la introducción al mencionado escrito que esas críticas tienen antecedentes en los filósofos colombianos Daniel Herrera Restrepo y Roberto Salazar Ramos (1999, pp. 9-14).

Su principal cuestionamiento a este tipo de filosofía tiene que ver con que al articularse desde el lenguaje y presupuestos modernos para atacar el humanismo europeo que se impuso universalmente, el humanismo latinoamericano estaría impregnado de los mismos problemas que presenta ese humanismo que critica. En otras palabras, la preocupación fundamental en la crítica del profesor Santiago es que la historia de las ideas buscaría encontrar algo “auténtico o propio” en la filosofía latinoamericana, con lo cual cabría la posibilidad que se revivieran esencialismos con tendencia hacia los chovinismos y los totalitarismos¹².

De ahí que él señale la existencia de una aparente “razón histórica”, fundamento de esos esencialismos, que estaría presente en los planteamientos básicos tanto de la filosofía latinoamericana como de la historia de las ideas, y que iría desde Ortega hasta Roig, pasando por Gaos y Zea¹³.

¹² Esta crítica surge del contexto nihilista de “pérdida de sentido del mundo, de la vida y de la historia que sería y sigue siendo un *slogan* de la filosofía posmoderna” (Pachón Soto, 2013, p. 29), es decir, toda esa crítica a las promesas de la razón, el iluminismo, la religión e, incluso, al marxismo y al pensamiento social crítico, en pocas palabras: la crisis de la modernidad, que entre otras cosas resulta de la vivencia de catástrofes sociales del siglo XX como las grandes guerras o los totalitarismos (impulsados, precisamente, por esencialismos religiosos, nacionalistas, ideológicos, etc).

¹³ Esa razón histórica se evidenciaría, según Castro-Gómez, en cada uno así: En **Ortega** se puede encontrar en cuanto este consideraría que las ideas o creencias fundamentales en una sociedad (producidas por las élites intelectuales en una misión salvífica de la circunstancia actual y fruto de una lectura del pasado para evitar errar en el futuro) son las que impulsan los cambios históricos que las producen; a su vez, en **Gaos**, quien habría latinoamericanizado la filosofía orteguiana, estaría en el planteamiento sobre la necesidad de revisar, retrospectivamente, el desarrollo de las ideas en el continente, con el fin de ver de qué forma los pensadores habrían dado cuenta de su circunstancia, con lo cual se evidenciaría el interés de esta filosofía, tributaria de la tradición inmanentista de la modernidad, por las dinámicas de conformación de los estados nacionales y de la identidad cultural. (1999, pp. 100-104). Por su parte, en **Zea**, ese circunstancialismo se encontraría presente en su obra a través de la filosofía de la historia de Hegel que le permitiría presentar la asunción penosa del pensamiento americano en una sucesión de etapas (que irían desde la colonia hasta mediados del siglo pasado), la cual le permitiría al continente no solo salvar su propia circunstancia, sino la circunstancia universal como consecuencia de la proyección de un nuevo humanismo que surgiría de esa historicidad y que no universalizaría un humanismo particularizado (1999, pp. 105-109). Finalmente, en **Roig**, indicará que su propuesta de historia de las ideas y, por tanto, de filosofía de la historia, se compondría de tres cosas básicas: (i) mencionar los momentos históricos en los que “se han dado procesos de autoconstitución de un ‘sujeto latinoamericano’”, para (ii) evaluar lo hecho por ese pensamiento en esos procesos, con el fin

Se trataría, entonces, de esa filosofía de la historia, ese meta-relato de la razón histórica, que tanto ha insistido en rechazar el pensamiento posmoderno y poscolonial, que fungen como marco teórico del colombiano.

De esa lectura hecha sobre la filosofía latinoamericana se derivaría que el ser humano es el sujeto por excelencia que hace la historia y cuyas ideas generan los cambios históricos, por lo cual no quedaría más que confiar en las élites letradas para adelantar los cambios que requiere la sociedad para alcanzar su *telos*. Siguiendo a Ángel Rama, Castro-Gómez pretende demostrar que lo que ha inspirado la realización de la filosofía latinoamericana ha sido el deseo de los letrados e intelectuales por ordenar y disciplinar a la sociedad y de lo cual no se puede suponer ningún ideal acerca de un fin noble o de elevación del latinoamericano, sino solo de cierto tipo de latinoamericano, cuya consecuencia evidente es que se cae en la misma dinámica del humanismo europeo y conduce, o estaría en potencia de hacerlo, hacia distintos totalitarismos (1999, pp. 113-120).

3.3. Otro colombiano que también ha puesto de presente algunas críticas que se le han hecho a esta disciplina es el filósofo Leonardo Tovar González, quien lo hizo en su artículo *La historia de las ideas en América Latina, modelo para desarmar* (2017).

de (iii) encontrar las utopías “decantadas en la tradición filosófica latinoamericana que pudieran servir como “ideales regulativos” para orientar la historia del continente según fines racionales”(1999, p. 111). Estos planteamientos del argentino se fundamentarían en dos ideas: la del imperativo moral kantiano que debe seguir la historia, pero atendiendo a un sujeto empírico que se reconoce como valioso y como fin en sí mismo; y en la tesis hegeliana del amo y el esclavo. De la unión de ambas ideas se tendría, entonces, un sujeto colectivo que iría adquiriendo autoconsciencia a lo largo de su despliegue histórico, reconociendo los aspectos de la dominación en la que se encuentra para identificar los caminos de su liberación.

En ese escrito, Tovar expone la historia de las ideas latinoamericana como un enfoque eminentemente filosófico¹⁴, cuyo programa investigativo estaría dirigido a identificar la repercusión histórica de las ideas (europeas o latinoamericanas, da lo mismo) en punto de sus efectos materiales y simbólicos, teniendo presente que esa repercusión “hace parte de la historia misma de la verdad de esas propuestas filosóficas, de manera que el análisis de la validez” (2017, p. 46) de cualquier doctrina filosófica no se terminaría con el estudio y confrontación de sus tesis frente a otras escuelas, sino que requeriría tener presente sus efectos históricos y filosóficos en el contexto de su nacimiento, o en el de otros sitios, para lo cual, en clara diferencia con Castro-Gómez, no importa que ese análisis se haga desde la genealogía foucaultiana o desde las influencias literarias, pues es un aspecto de método que no afectaría la intención investigativa¹⁵.

Sin embargo, en clave crítica, Tovar presenta las insuficiencias que comportaría esta disciplina si se le compara con la historia intelectual y la historia de los conceptos que se ha adelantado en el marco de la filosofía política, o con la genealogía, en donde lo principal no es dar cuenta de las ideas desde una perspectiva del presente que prefigura el sentido de aquellas al encasillarlas en una teleología predefinida por quien investiga, sino dar cuenta de los usos argumentativos de las ideas y de la significación real que adquirieron en su contexto a partir de identificar esos aspectos sociales en el

¹⁴ Para ese fin, luego de señalar la hegeliana división entre historia de la filosofía (encargada de la búsqueda de la verdad a través de las teorías filosóficas) y la historia de las ideas (cuyo fin es indagar por la influencia de las ideas en la sociedad sin atención a su validez), se refiere a la historia de las ideas latinoamericana como un ejercicio filosófico en sí mismo que nada tiene que ver con esa distinción.

¹⁵ Tres consecuencias habría que considerar al concebir a la historia de las ideas como una suerte de historia de la filosofía latinoamericana: a) presentaría una teleología histórica, aunque no sea la hegeliana, pues considera que la verdad se desarrolla a través del tiempo; b) esa búsqueda de la verdad filosófica e histórica precisa de una confianza en el sentido teleológico y; c) se presenta como la historia de la filosofía latinoamericana misma, en tanto que es ella un ejercicio filosofante latinoamericano que descubre esa filosofía al llevar a cabo el ejercicio historiográfico (2017, pp. 47-48).

texto mismo, así como de los efectivos usos del lenguaje en el momento que se expresaron y aparecieron esas ideas, por lo cual se indaga es por el sentido histórico que buscaron comunicar esas ideas en cada contexto particular (2017, pp. 50-53).

No obstante lo anterior, este filósofo colombiano, en oposición a la crítica hecha por Santiago Castro-Gómez, propone que, aun siendo acertadas las insuficiencias señaladas anteriormente y requiriendo esta historia de las ideas para su reconstrucción la inclusión de los enfoques metodológicos referidos, es innegable que sigue siendo vigente en tanto “programa de investigación dirigido a elaborar una historia de la filosofía que al constituirse en filosofía de la historia latinoamericana, le dé contenido histórico a la búsqueda de una filosofía peculiarmente latinoamericana” (2017, p. 55).

3.4. Además de lo enunciado por Tovar, es pertinente recordar lo que Damián Pachón¹⁶ ha dicho sobre la obra de Castro-Gómez, para entender la vigencia que conserva la historia de las ideas y la misma filosofía latinoamericana, sin olvidar las precisiones echas antes.

En primer lugar, el profesor de la Universidad Javeriana reduciría a la filosofía de la liberación en su versión más difundida a todo el pensamiento latinoamericano que, como se enunció *supra*¹⁷, presenta una gran variedad de disciplinas y planteamientos, incluso contradictorios entre sí, que no es reducible a esa sola corriente filosófica de ese pensamiento (2015, p. 33). En relación con este punto, además, se habría omitido que la historia de las ideas comporta un cierto eclecticismo, una relativa indefinición, que debió ser tenida

¹⁶ Muy en vía de lo que sobre el texto de Santiago dijera Horacio Cerutti “La intención aparecía como válida, pero sus logros fueron escasos. La argumentación apareció como insuficiente y el soporte historiográfico no resistió la crítica. Las confusiones entre propuestas diversas que aparecen en su texto como unificadas, etc., no permitió cumplir con los objetivos” (2011, p. 121).

¹⁷ Ver apartado 1. *De la filosofía práctica al pensamiento latinoamericano.*

en cuenta por el referido filósofo en su análisis, fruto de lo cual no la debería reducir a los planteamientos de dos de sus exponentes (Zea y Roig), dejando de lado la variedad de autores que, desde diversas perspectivas, la han abordado.

En segundo lugar, en cuanto al humanismo que el profesor Santiago critica en los latinoamericanos estudiados en su texto, se presentarían al menos otros tres reduccionismos:

- a) indicar que el humanismo existente es solo el moderno;
- b) presentar al humanismo latinoamericano como un discurso que se quiere imponer a la especie humana en su conjunto y;
- c) exponer la lucha anticolonial como el deseo de ingresar a la modernidad o de desarrollar ese humanismo moderno de Europa en América Latina (2015, pp. 38-39),

Así, esos elementos no hacen más que desconocer la tradición de pensamiento, incluso europeo, que ha indicado la existencia de varios humanismos, la posibilidad de discutir y configurar el humanismo como fenómeno histórico y contingente de acuerdo a los movimientos sociales, grupos políticos, sectores y facciones de clase que hay en un espacio y tiempo determinados, así como se invisibiliza que ese humanismo latinoamericano ha contribuido a la inclusión en la esfera pública los debates sobre el desarrollo económico, político y social de estos pueblos desde visiones no eurocéntricas o modernas.

En tercer lugar, incluso con Tovar, frente a Castro-Gómez puede decirse que su crítica a esta disciplina obvia el papel que esta ha jugado en la desvelación de la función social de las ideas y de los intelectuales en la constitución histórica (que no teleológica) del continente, mediante la cual se ha puesto de presente la responsabilidad de las élites en la configuración de

prácticas racistas, se ha denunciado el colonialismo, se ha promovido la integración latinoamericana y se ha estudiado la difusión, circulación y producción de las ideas, lo cual permite señalar que no es posible aceptar la superación de esta disciplina, así sin más, como él pretende (2015, pp. 40-41).

Finalmente, partiendo de considerar que las ideas están mediadas por el lenguaje y que este, a su vez, lo está por las ideologías¹⁸, se podría despojar a esta disciplina del idealismo que le adjudica el profesor de la Javeriana, y motivo por el cual propone la superación o configuración de esa historia de las ideas desde la perspectiva foucaultiana y en el marco de una genealogía de las prácticas, tesis que debería ser más bien aplicada en el sentido de articular ambas perspectivas, tal como lo proponen Tovar y el mismo Pachón.

Con todo, es cierto que el proyecto de la historia de las ideas no puede caer en una valoración bondadosa *a priori* de lo latinoamericano, situación que en la actualidad no parece encontrar ningún exponente, pero de la que supo advertir y poner de presente Castro-Gómez y que debe ser tenido en cuenta a la hora de elaborar este ejercicio historiográfico.

Así las cosas, la historia de las ideas sigue siendo vigente, aunque para tal efecto sea necesario incluir los aportes y discusiones sobre los enfoques metodológicos mencionados en las críticas, para dar cuenta de las ideas *juspolítico-filosóficas*, así como de los contextos en el que aquellas surgieron, con el fin de evidenciar los efectos que pudieron, o no, tener en la sociedad colombiana, pues esta disciplina filosófica hace parte de la forma como América Latina precisamente se ha entendido y como se ha expresado en un contexto histórico particular.

¹⁸ Superación del circunstancialismo orteguiano que se dio en la etapa de la ampliación metodológica expuesta en el apartado 2. *Historia e ideas en Nuestra América*.

4. Corolario

Hasta acá, hemos visto cómo la discusión acerca del universalismo, como pretensión de toda filosofía, fue conduciendo poco a poco al surgimiento de un variado pensamiento latinoamericano que ha venido pensando el continente en clave de su liberación. Dentro del espectro amplio de disciplinas que componen ese pensamiento, cabe reconocer a la historia de las ideas latinoamericana.

Asimismo, esa historia de las ideas ha tenido un desarrollo histórico con diversos hitos a lo largo de los siglos XIX y XX, en el cual ha tenido renovaciones metodológicas internas que han ampliado su alcance, así como han contribuido a que mejore sus resultados al propender por ser parte de los esfuerzos de los pueblos del continente por autoconocerse. Se la ha definido como disciplina filosófica no neutral, encargada de indagar por el funcionamiento, valor e influencia nacional y social de las ideas, a través de un análisis dialéctico entre la idea y el contexto de su surgimiento.

Por último, se deduce que esta forma particular de hacer filosofía, con todo y las críticas que se señalaron anteriormente, con su relativa indefinición epistemológica y metodológica, sus apuestas políticas y la importancia que ha tenido para el desarrollo mismo del pensamiento filosófico en la región es, a la hora de proponer un esquema de historia de las ideas *juspolítico-filosóficas* en Colombia, una herramienta que arroja elementos orientadores de gran importancia para el comienzo de esta labor en el área del derecho en este país, lo cual se verá reflejado en el esbozo que se propone en el capítulo tres de este trabajo.

II. TEORÍA CRÍTICA DEL DERECHO EN OCCIDENTE

Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

Karl Marx – Tesis XI sobre Feuerbach

Tenemos el reto de construir una conceptualización que permita una concepción avanzada del derecho, contemporánea, lúcida, que ayude a los juristas y abogados a cambiar la condición de defensores a ultranza del statu quo, de individuos que consciente o inconscientemente manejan el látigo de la represión social, por la condición de personeros de la legitimidad del orden social, de promotores de una evolución democrática, progresista, que le dé al derecho un calado social profundo, que permita la creación de un verdadero pensamiento jurídico, que en vez de agentes inconscientes de un orden social que no comprenden, busquen conscientemente realizar la justicia a través del derecho.

Darío Botero Uribe – Teoría social del derecho

Una vez presentadas los elementos fundamentales de la disciplina de la historia de las ideas que se propone acá como herramienta para historiar el pensamiento jurídico crítico colombiano, en este capítulo se aborda una caracterización histórica y conceptual de, por un lado, cómo surge la teoría jurídica crítica en Occidente y, por el otro, qué se entiende por lo crítico en el pensamiento jurídico. Finalmente, se presenta una breve historiografía de ese pensamiento en Europa y EE.UU, así como de su recepción en América Latina, poniendo de presente que se ha demeritado el papel de Colombia en esa historiografía .

1. Sobre la complejidad social y la crisis de paradigmas

1.1. Líneas arriba se dijo que este trabajo está inspirado por la sospecha acerca de lo jurídico (ver *supra* Prolegómeno). El derecho, su enseñanza, su historia, lo que es y lo que no es, etc., no se acepta acá tal como se nos dice que se encuentra previamente definido, sino que se pone en duda, precisamente, ese *a priori* de lo jurídico y se busca su definición histórica, material y concreta. Sin embargo, en Colombia y Occidente lo cierto es que

hay un derecho, el que se dice es el único que es y que vale. El que se dice incluso a sí mismo, en la auto-referencia del sistema que lo determina. Este derecho es uno, así, particular, susceptible de dibujo y de trazo. Es el derecho que nace con la consolidación de lo que hegemonícamente así mismo se llama Occidente. (Arias Cuellar, 2010, p. 18)

En efecto, hay un conjunto de normas, principios, reglas, saberes y prácticas que se encuentran vigentes y producen efectos en el mundo de la vida de millones de personas. Efectos que pueden caer del lado de la colonialidad, el patriarcado, el clasismo, el desarrollismo o el adultocentrismo, pero también de la emancipación o la liberación (Santos, 2009).

Ese derecho se nos presenta, desde la academia, el sentido común y su ejercicio profesional, como neutral, general y abstracto. También se nos aparece como medio de resolución de conflictos por excelencia, fruto de una aparente superación cualitativa del estado guerra que lo precedería (teoría contractualista del Estado). O como un sistema cuya característica es la solución racional y pacífica de las disputas presentadas en el seno de una colectividad, de acuerdo a reglas preestablecidas y supuestamente libremente aceptadas por todos los asociados¹⁹.

¹⁹ La manera como en nuestras academias se suele introducir al discente al estudio del fenómeno jurídico es siguiendo lo que se conocen como manuales de introducción al derecho, en los que la concepción dominante es precisamente la que acá se expone y se cuestiona, esto es, el derecho como derecho de Estado, producido por la rama legislativa del poder público, legitimada para hacerlo en virtud del pacto social que, se supone, es la

Esa caracterización de lo jurídico, que aparece así en la concreta sociedad colombiana del siglo XXI, es la que acá se pone en cuestión y la que, de forma más general, se ha puesto en duda por una serie de elaboraciones teórico-prácticas que han surgido en occidente desde el siglo pasado y que se han dado en llamar teorías críticas del derecho, pensamiento jurídico crítico o ideas *juspolítico-filosóficas*. Previo a explicitar qué se entiende en este trabajo por estas nominaciones de acuerdo con esa tradición de crítica y sospecha acerca de este fenómeno social, es importante identificar el contexto sociohistórico de su surgimiento.

1.2. El siglo XX no fue un tiempo histórico tranquilo y en muchos sentidos constituyó una centuria convulsa en la cual la humanidad, en especial la europea, vio el derrumbe de las ideas modernas e ilustradas que habían venido perfilado el mundo hasta entonces.

Y es que no era para menos, se vivieron tres guerras interimperialistas²⁰ que desnudaron cómo la ciencia y la razón se ponían al servicio de las más atroces prácticas en contra de la humanidad misma. Hubo catástrofes nucleares, como la de Chernóbil, que hicieron latente pensar el fin del mundo como consecuencia de esos desastres. Pero, fundamentalmente, se dieron múltiples levantamientos populares a lo largo y ancho del planeta que

Constitución, con lo cual se acuerda la solución pacífica de las disputas a través de la ley (derecho) que vendría a ser, a ese propósito, neutral, general, impersonal, abstracta etc. Para un ejemplo puede verse el clásico *Introducción al estudio del derecho* del mexicano Eduardo García Máynez (1996) aunque, en realidad, podría citarse casi cualquier manual de ese tipo, en la medida que la mayoría suelen seguir ese modelo.

²⁰ Autores como Ernest Mandel o Emir Sader se refieren a las grandes guerras mundiales (incluida la llamada guerra fría) como guerras interimperialistas, en tanto que las mismas darían cuenta de la lucha entre potencias económicas por el reparto del dominio global en momentos históricos donde se caían unos imperios y surgían otros (así se llamaban Estados nacionales), antes que luchas verdaderamente mundiales. Así, en las llamadas primera y segunda guerras mundiales, Inglaterra y Francia defendían su reparto del mundo de potencias en surgimiento como Alemania, Italia y Japón; y en la llamada guerra fría, la URSS se disputaba el reparto del mundo con el imperio estadounidense. Resultado de esas tres guerras se tiene, precisamente, el fortalecimiento imperialista de los EE.UU en los ámbitos geopolítico y económico (Sader, 2014; Mandel, 2015).

pueden encontrarse desde la Revolución Mexicana de 1910, pasando por la Revolución de Octubre de los bolcheviques, la guerra Nicaragüense en contra de la invasión de los EE.UU en la primera mitad de ese siglo, la Guerra Civil Española del 36, el Bogotazo²¹ de 1948, la Revolución Cubana de 1959, el mayo de 1968 en Europa con algunos ecos en América Latina, el ascenso por la vía democrática del primer socialista en Chile en 1970 y el golpe de estado contra el mismo que sería la carta de naturaleza del neoliberalismo en 1973 (y que estaría en el marco del auge de las dictaduras militares y cívico-militares en América Latina), la victoria del Việt Cộng sobre EE.UU en 1975, la caída del Muro de Berlín en 1989 y la consiguiente desintegración de la URSS en 1991, hasta el levantamiento zapatista de 1994.

Estos y otros hechos más hicieron del XX un siglo traumático que daría origen a filosofías como la existencialista y el posmodernismo, a relatos como el del fin de la historia, al discurso y práctica de la globalización económica, el relato del fin del Estado-nación, al auge de los organismos internacionales multilaterales, etc., y, por supuesto, lo que acá nos interesa, al pensamiento jurídico crítico, todo en el marco de una crisis de los paradigmas racionalistas que hasta el momento explicaban el mundo.

1.3. En ese contexto, precisamente, esos paradigmas de racionalidad tradicionales que fundamentaron el fenómeno jurídico como el *iusnaturalismo* o el *iuspositivismo*, empiezan a hacer aguas y a evidenciar su ineficacia y agotamiento ante la creciente complejidad que demostraba la sociedad y que aún hoy sigue en aumento²². Sin embargo, este agotamiento no quiere decir,

²¹ Que bien podría ser llamado Colombianazo, ya que sus efectos, mediatos e inmediatos, no sólo se vivieron en la capital del país sino en prácticamente todo el territorio nacional (Vega Cantor, 2013).

²² Categorías cada vez más rebasadas por la realidad como los derechos humanos, la ciudadanía, el género, el Estado, por ejemplo, dan cuenta de cómo no es posible hoy dar soluciones simples a problemas complejos. No basta ya con incluir a toda la población mundial en la categoría de ciudadano de las revoluciones burguesas en tanto que indígenas,

así sin más, que no haya seguido funcionando el actual sistema jurídico de cuño positivista, formalista y técnico-instrumental que es dominante en Occidente.

Tal y como el Estado, el mercado, la escuela, las prisiones, los hospitales y cualquier otra institución de la sociedad, el derecho occidental sigue renovándose y cumpliendo su labor como técnica de control social de disciplinamiento (Arias Cuellar, 2010, p. 25), aunque sus fundamentos y contradicciones internas, se vean cada vez más expuestas en su imposibilidad de cumplir el fin que supuestamente tiene: servir como medio para alcanzar la justicia.

Lo que sí es cierto, es que esas contradicciones e incoherencias que presenta el sistema jurídico²³ empiezan a ser descubiertas por una heterogeneidad de estudios que son a los que acá se aluden como pensamiento jurídico crítico.

campesinos, afros, mujeres, diversidades sexuales, adultos mayores, etc., han puesto de presente la insuficiencia de tal categoría para satisfacer sus expectativas. Igualmente, nociones como las de familia, trabajo, fábrica y escuela, han sido reconfiguradas por la globalización económica, la intervención estatal, las tecnologías de la información o el auge de nuevas racionalidades no hegemónicas que las ponen en cuestión y exigen su ampliación, modificación o eliminación cada vez de maneras más variadas. Sobre el particular se puede consultar (Monedero, 2011; 2018).

²³ Piénsese, por ejemplo, que la Constitución Política de Colombia de 1991 presenta una clara contradicción entre, por un lado, los principios y derechos fundamentales establecidos en su preámbulo y parte dogmática y, por el otro, la parte orgánica que, bajo el manto de la apertura económica y la instauración del modelo neoliberal, niega esos principios y derechos al supeditarlos a las lógicas del mercado (Estrada, 2006; 2013). Empero, desde el institucionalismo social, puede afirmarse que la Constitución Política de 1991 no instaura un orden económico neoliberal, ya que sería un texto valorativo y normativo reconocedor de algunos principios y derechos, así como de los mecanismos para su protección, lo cual implicaría restricciones al actuar de las autoridades en materia económica, motivos por los cuales “no institucionaliza un modelo económico rígido y otorga, dentro de los límites estudiados, una amplia libertad de decisión al legislador y un margen apreciable de actuación al Ejecutivo y a las otras autoridades económicas.” (Uprimny & Rodríguez, 2016, p. 124)

De acuerdo con el profesor Antonio Carlos Wolkmer (2003) el signo que caracteriza a la modernidad y a su expresión jurídica, es “una racionalidad instrumental positiva que no libera sino que reprime, aliena y cosifica” a los seres humanos, de la cual se desprenden los dos paradigmas dominantes para la explicación de lo jurídico (con sus respectivas vertientes históricas y contingentes): “el racionalismo metafísico natural (el jusnaturalismo) y el racionalismo lógico-instrumental (el positivismo jurídico)” (p. 20).

Serían esta racionalidad y esos paradigmas los que empiezan a ser develados como insuficientes, los que se ven interpelados por el auge de otras racionalidades e, inclusive, sensibilidades cuestionadoras de la razón y su predominio en la relación con lo existente. En resumen, se da una transición, un quiebre del paradigma o paradigmas dominantes, que da lugar a pensar otras racionalidades y sensibilidades paradigmáticas más cercanas a la liberación y emancipación que de la regulación social (Santos, 2009).

2. Del sentido teórico de la crítica a la sospecha sobre lo jurídico

2.1. Sobre el concepto técnico-filosófico de crítica en el ámbito de la teoría, el profesor brasileño Wolkmer (2003) ha dicho que deriva en:

[...] el instrumental pedagógico operante (teórico-práctico) que permite a los sujetos inertes y mitificados una toma de conciencia histórica, desencadenando procesos que conducen a la formación de agentes sociales poseedores de una concepción del mundo racionalizada, antidogmática, participativa y transformadora. Se trata de una propuesta que no parte de abstracciones, de un a priori determinado, de la elaboración mental pura y simple, sino de la experiencia histórica concreta, de la práctica cotidiana insurgente, de los conflictos y de las interacciones sociales, y de las necesidades humanas esenciales. (p. 22)

Junto a la anterior definición de la crítica teórica, y siguiendo la distinción entre teorías descriptivas/explicativas, normativas/prescriptivas y críticas, que en el marco de la teoría del Estado presenta Aníbal D´Auria (2015, pp. 13-38)

pero que bien puede ser usada para efectos ilustrativos del sentido que tiene la *crítica* en el derecho²⁴, se puede decir que: (i) una teoría descriptiva o explicativa acerca de lo jurídico nos habla, o pretende hablar, de lo que el derecho es, sin incluir consideración alguna sobre la manera acerca de cómo *debería ser*, sino limitándose, como quien señala las características de una manzana que tiene frente así, a mencionar los elementos que saltan a la vista así sin más y, por lo tanto, siendo verdaderos en apariencia (ejemplo de este tipo de teoría se puede encontrar en los intentos de Kelsen y el positivismo jurídico por explicar el derecho desde sus aspectos internos únicamente).

En cambio, (ii) una teoría normativista o prescriptiva acerca del derecho, nos va indicar lo que se espera, se añora o se quiere que el derecho sea, es decir, le apostará a señalar aquellos elementos que, a su juicio o al de una clase o sector social, lo jurídico *debería* contener, esto es, lo que el derecho *debería ser* (ejemplo de este tipo de formulaciones teóricas se pueden encontrar en la corriente *jusnaturalista* clásica).

Finalmente, (iii) las teorías críticas vendrían a ser aquellas que develan los supuestos (históricos o sociales, por ejemplo) sobre los cuales se sustenta una teoría, bien explicativa o normativa, poniendo de presente su carácter histórico y, por lo tanto, relativizando el alcance de sus premisas y conclusiones. Así, la crítica es un ejercicio de investigación que adelanta observaciones sobre lo ya observado pero poniendo el énfasis en lo que se

²⁴ Con esta clasificación propia del conocimiento científico moderno, que busca distinguir entre enunciados explicativos (descripción) y juicios de valor (prescripción), no se quiere señalar que todas las formulaciones hechas acerca de lo jurídico sean únicamente descriptivas, prescriptivas o críticas, ni que dicha taxonomía sirva para caracterizar teorías jurídicas que van más allá de lo explicativo y lo normativo, sino que su uso analítico permite identificar el sentido que tiene, a nivel teórico, la crítica en el ámbito jurídico, esto es, la crítica como observación de segundo grado sobre las formulaciones acerca del derecho que tienden a ser más descriptivas o más prescriptivas, aunque tengan elementos de ambas (al igual que la crítica misma) pero encubren o no hacen explícitos los supuestos sobre los cuáles hacen sus observaciones explicativas o normativas.

deja fuera de foco en esas observaciones: por ejemplo, el carácter ideológico o de clase del derecho, las categorías dogmáticas que encubren la politicidad de lo jurídico o las que presentan a la ley como abstracta, general e impersonal, arrancándola de su contexto histórico, social, político, económico y cultural de producción (las críticas de Marx a la filosofía del derecho de Hegel o la crítica anarquista al conjunto del derecho y el Estado, pueden ser tenidos en cuenta como teorías con rasgos de este tipo, si bien las que acá se presentan han ido más allá de las formulaciones echas en ambas teorías sociales).

En todo caso, es cierto que la teoría crítica implica también aspectos explicativos y prescriptivos, lo cual ha de ser puesto en evidencia, pues este tipo de planteamientos no encubren el lugar y la posición desde la cual se observa lo jurídico, a diferencia de las otras dos.

2.2. Lo dicho hasta ahora acerca de la crisis paradigmática y la teoría crítica como respuesta ante esa crisis, así como lo que debería entenderse por lo crítico en materia del ejercicio teórico, encuentra total coincidencia con lo que ha venido significando, desde la década de 1960 con renovaciones metodológicas hasta el día de hoy, la crítica al interior de los estudios jurídicos. Así, siguiendo a Wolkmer, se puede conceptualizar la “teoría jurídica crítica”²⁵ como:

²⁵ El entrecomillado de la “teoría jurídica crítica” quiere significar que aún está puesto en duda si se trata de una teoría crítica general del derecho o más bien de un amplio movimiento de crítica jurídica, cuyos ejes metodológicos y concepciones epistemológicas son tan diversas como distintos sus intereses en tanto atienden a una producción localizada que reconoce aspectos específicos de cada lugar de origen de los autores. En efecto, lo que se quiere señalar es que esta segunda postura es a juicio del autor la más adecuada para entender esta serie de formulaciones teórico-prácticas que han cuestionado al derecho desde una concepción antiformalista y antidogmática que pone en evidencia la ausencia de la cientificidad del discurso jurídico. Para profundizar sobre el particular se puede consultar Wolkmer (2017, pp. 43-55).

la formulación teórico-práctica capaz de cuestionar y de romper con lo normativo que está disciplinariamente ordenado y oficialmente consagrado (en el conocimiento, en el discurso y en el procedimiento práctico) en determinada formación social, y como la posibilidad de concebir y revivir otras formas diferenciadas, no represivas y emancipadoras, de práctica jurídica. (2017, p. 41)

De esa forma, la crítica al interior de lo jurídico tendría dos enfoques, a saber, uno teórico y uno práctico. En cuanto al primero, el propósito de esta crítica es denunciar los aspectos del discurso del derecho y del discurso de los que hablan del derecho (Correas, 1994), que sirven a la función ideológica de la ciencia jurídica tradicional (cuyo fin es la reproducción del actual sistema de cosas a través de prácticas sociales como el sistema jurídico y la dogmática jurídica).

Frente al segundo, más prescriptivo, se busca concebir al derecho desde legalidades y prácticas jurídicas alternativas que permitan la alteración de las actuales condiciones injustas, antidemocráticas y negatorias de la participación en la sociedad de los sectores históricamente excluidos de la misma (Wolkmer, 2017, pp. 15-16).

Lo anterior es lo que quisieron señalar Mauricio García Villegas y César Rodríguez Garavito cuando afirmaron, frente a qué implica la crítica en los estudios jurídicos, que esta hacía “alusión al esfuerzo consciente por cuestionar los fundamentos de las formas jurídicas y sociales dominantes con el fin de impulsar prácticas e ideas emancipadoras dentro y fuera del campo jurídico” (2003, p. 17), fin que implica al menos dos tareas, de acuerdo con los sociólogos del derecho colombianos: por un lado, el pensamiento jurídico crítico debe ser altamente reflexivo, clarificar la audiencia y los propósitos a los que se dirige y explicitar en qué medida una y otros conducen a la transformación social.

Por el otro, una labor en dos momentos recíprocos: uno deconstructivo y otro reconstructivo. En el primero de ellos, la crítica tiene como fin “minar los fundamentos de las prácticas jurídicas dominantes que sirven para reproducir el *statu quo*” y, en el segundo, se deben “proponer prácticas, instituciones y formas de pensar concretas que encarnen valores de solidaridad e inclusión social y que representen alternativas viables y creíbles al estado de cosas existente” (2003, pp. 17-18).

Así las cosas, algunas características comunes a las múltiples ideas *juspolítico-filosóficas* es que parten del agotamiento de los paradigmas teóricos vigentes acerca del derecho como el *iusnaturalismo* y el *iuspositivismo*, así como de sus derivaciones históricas, haciendo de estos el objeto de su crítica y yendo más allá de ellos; también, el método de acercamiento al objeto de estudio, en contraposición al modelo explicativista del positivismo dominante, es el dialéctico-comprensivo e interdisciplinar en el cual el derecho es entendido como una relación social en el marco de prácticas sociales más amplias que lo condicionan y que es necesario estudiar en su conjunto; igualmente, este tipo de pensamiento presta especial atención al análisis de las funciones y los fines del derecho, así como del discurso cientificista y dogmático sobre lo jurídico, en la reproducción del orden de cosas actual a través del derecho y del Estado, poniendo especial énfasis en el sentido sociopolítico de los sistemas jurídicos, a la par que cuestiona la eficacia de una determinada concepción de justicia impregnada en un ordenamiento jurídico; finalmente, este tipo de elaboraciones teórico-prácticas valoran la importancia del papel que juega la ideología en las construcciones legales y teóricas sobre el derecho (Wolkmer, 2017, pp. 39-41; Cárcova, 2009, pp. 22-25).

2.3. De igual forma, a pesar que este movimiento no es una teoría general unívoca y definida sobre el derecho, sí puede decirse que las distintas

corrientes que hacen parte del mismo persiguen algunos objetivos comunes, lo cual permite agruparlas sin desconocer las cuestiones epistemológicas y metodológicas que cada una de ellas presenta. Estos objetivos son:

- a)** mostrar los mecanismos discursivos a partir de los cuales la cultura jurídica se convierte en un conjunto fetichizado de discursos;
- b)** denunciar cómo las funciones políticas e ideológicas de las concepciones normativistas del derecho y del Estado están apoyadas en la ilusoria separación del derecho y de la política y en la idea utópica de la primacía de la ley como garantía de los individuos;
- c)** revisar las bases epistemológicas que comandan la producción tradicional de la ciencia del derecho, demostrando de qué manera las creencias teóricas de los juristas en torno a la problemática de la verdad y de la objetividad cumplen una función de legitimación epistémica, a través de la cual se pretende desvirtuar los conflictos sociales, presentándolos como relaciones individuales armonizables por el derecho;
- d)** superar los bizantinos debates que nos muestran el derecho desde una perspectiva abstracta, obligándonos a verlo como un saber eminentemente técnico, destinado a la conciliación de intereses individuales, a la preservación y administración de intereses generales (...). De esta forma, la teoría crítica intenta reacomodar el derecho en el conjunto de las prácticas sociales que lo determinan (...).
- e)** crear una conciencia participativa que permita a los diferentes juristas de oficio involucrarse de manera competente en los múltiples procesos decisorios, como factores de intermediación de las demandas de la sociedad y no como agentes del Estado (...);
- f)** modificar las prácticas tradicionales de investigación jurídica a partir de una crítica epistemológica de las teorías dominantes, de sus contradicciones internas y de sus efectos ideológicos con relación a los fenómenos que pretende organizar y explicar;
- g)** proporcionar, en las escuelas de derecho, un conjunto de instrumentos pedagógicos adecuado para que los estudiantes puedan adquirir un modo diferente de actuar, pensar y sentir, partiendo de una problemática discursiva que intente mostrar no sólo los nexos del derecho con las relaciones de poder, sino igualmente el papel de las escuelas de derecho como productoras de ideas y representaciones. Estas últimas se entrelazarán posteriormente con la actividad social como un valor a priori, lleno

de certezas y de dogmatismo. (Warat, en Wolkmer, 2017, pp. 33-34. Supresiones del texto.)

De esos objetivos se confirma lo dicho más arriba acerca de cómo el pensamiento jurídico crítico tiene marcadas pretensiones políticas toda vez que, desde el principio, contradice la falacia de la neutralidad y generalidad de las normas: la teoría crítica del derecho parte de cuestionar al sistema de normas como un instrumento de poder y, por eso, busca modificar los valores que impulsan su ejercicio, proponiendo su ampliación democrática.

A su vez, pensar críticamente al derecho es reflexionar sobre lo que hay en materia jurídica, pero yendo más allá de la norma, regla, principio, Constitución o ley estatales, es decir, siguiendo a Boaventura de Sousa (2001), no reducir el derecho real al existente identificándolo únicamente con derecho de Estado, sino procurando analizar y dando lugar a las teorías, relaciones sociales, ideas, usos, instituciones, prácticas, normas, reglas etc., que se encuentran en el campo del derecho no estatal y que, estando fuera, se relacionan, o no, con él.

Para terminar, se insiste en que este tipo de pensamiento es teórico-práctico, pero ¿qué quiere decir esto? Siguiendo la tesis XI sobre Feuerbach de Marx (2010, p. 17), no se trata sólo de pensar y comprender al fenómeno jurídico, sino que también hay que transformarlo, lo cual sería un interés clarísimo de este tipo de pensamiento *jusfilosófico* en tanto no se conforma con la denuncia sobre los mitos y falacias del derecho vigente, su dogmática y doctrina, sino que aspira a la producción de alternativas insurgentes y liberadoras a través de una transformación que se da política, epistemológica y pedagógicamente.

3. Pensamiento jurídico crítico en Colombia: más que simple crítica marxista

3.1. Presentada la manera como acá se aborda el pensamiento jurídico crítico, así como los principales objetivos que persigue ese pensamiento teórico-práctico, es posible reseñar algunos elementos sobre las corrientes más importantes de este vasto movimiento de crítica jurídica para evidenciar el papel que se le da a Colombia en ese conjunto de propuestas.

El origen de este tipo de teorías suele ser ubicado entre 1960 y 1970, luego de que en varios lugares de Europa y Estados Unidos estudiosos del derecho se apropiaran de manera creativa del economicismo jurídico soviético, de la lectura althusseriana de Gramsci hecha por Poulantzas, junto con la asunción de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort y las tesis posmodernas de la arqueología foucaultiana, la genealogía de inspiración nietzscheana y la deconstrucción derridiana; todas y cada una de esas elaboraciones, en distinto grado y de diversas formas, influyeron en los análisis sobre el derecho y el campo jurídico hechos en esa época y que luego tendrían ecos y variaciones en la teoría jurídica latinoamericana (Wolkmer, 2017, p. 39).

Con base en esas influencias teóricas, la literatura sobre el pensamiento jurídico crítico coincide en afirmar que tres²⁶ son las escuelas que se pueden identificar en Europa y EE.UU como iniciadoras de este movimiento. La primera de ellas sería la corriente de pensadores franceses dogmáticos especializados en algunas áreas del derecho que fundarían la Asociación de Crítica Jurídica, cuya pretensión podría resumirse en la elaboración de una

²⁶ Si bien es cierto que Wolkmer (2017, pp. 72-92) presenta otras corrientes europeas como el modelo científico belga de la interdisciplinariedad, la revisión alemana crítica de inspiración francfortiana, la sociología jurídica de las ausencias y las emergencias portuguesa y las tendencias antiformalistas y pluralistas españolas, lo que interesa reseñar en este apartado es que la crítica jurídica inicia con estas tres corrientes y los planteamientos que sostuvieron, fruto de lo cual se ha ido ampliando el espectro de este movimiento al punto de tener estas otras escuelas y corrientes.

teoría jurídica desde el materialismo histórico, superando, eso sí, las limitaciones del determinismo economicista soviético.

La segunda corriente, conocida como la del Uso Alternativo del Derecho, encuentra su génesis en Italia y España con magistrados progresistas que propusieron hacer uso del derecho vigente y sus instituciones para los intereses emancipatorios de los menos favorecidos, aprovechando lagunas y vacíos de las normas, así como los caracteres más progresistas de la legislación existente.

Finalmente, la última escuela sería la corriente anglosajona de los Estudios Críticos del Derecho, cultivada tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, de corte más academicista y de inspiración más posmoderna, cuyos fines esenciales están centrados en la denuncia sobre los aspectos ideológicos del derecho como aparato de reproducción del poder y de la dominación social, así como en una crítica a la educación legal en tanto ideológica²⁷.

3.2. Sobre la recepción de esas corrientes en América Latina, el *iusfilósofo* brasileño Antonio Wolkmer ha mencionado que:

[e]l movimiento de la crítica jurídica (principalmente el francés) se expandió hacia España, Bélgica, Alemania, Inglaterra y Portugal, y ya en la década de 1980, sus ecos alcanzaron América Latina, principalmente Argentina (con Carlos Cárcova, Ricardo Entelman, Alicia Ruiz, Enrique Marí y otros), México (Óscar Correas), Chile (Eduardo Novoa Monreal), Colombia (con el grupo de juristas integrantes del Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos [ILSA]) y Brasil. (2017, pp. 39-40)

²⁷ Toda vez que existe bastante bibliografía que aborda la historiografía sobre la teoría jurídica crítica en Occidente, labor que excedería las pretensiones de este trabajo, se remite a quien le interese el tema a los textos usados para la caracterización hecha en este apartado (Cárcova, 2009, pp. 25-26; Wolkmer, 2017, pp. 58-72; Tobón Sanín, 2002, pp. 101-222).

No obstante lo anterior, no puede decirse que en América Latina sólo se hayan recepcionado las teorías críticas europeas y norteamericanas así sin más, pues los intereses de la producción crítica alrededor del derecho han estado influenciados por una serie de factores que es importante recordar.

En primer lugar, en los 60's se pone en marcha la Alianza Para el Progreso como estrategia desarrollista que buscaba consolidar una respuesta hegemónica al impacto producido por la revolución cubana en la región, con lo cual, buena parte de la inversión se destinó a la investigación sobre el papel del derecho y las instituciones en el cambio social para conducir al desarrollo, motivo por el que los autores latinoamericanos comenzaron a indagar con perspectivas interdisciplinarias y con elaboraciones que exploraran las dimensiones sociales del derecho. En segundo lugar, la victoria de la Unidad Popular que llevó a la presidencia en 1970 a Salvador Allende puso de presente la discusión por el papel del derecho en la instauración del socialismo por la vía democrática, lo cual hizo reconsiderar la tesis clásica del economicismo acerca del derecho como mero epifenómeno de la base o estructura económica, pues esta experiencia histórica suponía que el nuevo gobierno debía hacer uso del aparato jurídico para conducir a Chile, vía legal, al socialismo, a lo cual es posible sumar la influencia del pensamiento gramsciano leído por Althusser, Poulantzas, etc., que permitía una lectura más compleja del Estado y el derecho en el marco de la lucha política y social. Por último, el auge de las dictaduras militares (con el sabido golpe de Estado a Allende que puso en evidencia los límites de la transformación vía legal) hacen que la democracia y los derechos humanos se vuelvan las reivindicaciones más importantes para la práctica jurídica que permitiera resistir la represión estatal y la aberrante vulneración de derechos y garantías constitucionales (Cárcova, 2009). Estos tres factores históricos hacen que en la región aparezcan y se desarrollen:

[...] nuevos modelos de pensamiento jurídico y social, de prácticas jurídicas alternativas, de revalorización de la democracia y la participación ciudadana y de juristas que, afirmando las ideas del garantismo, necesariamente ligado al valor de la legalidad, no por ello reifican la norma, ni soslayan el debate acerca de la justicia. No ya de la justicia de los dioses, ni de la justicia de las intuiciones esencialistas, sino de una justicia humana falible, pero también perfectible; histórica y contingente, exenta de sujetos privilegiados que la edicten y producto dialógico de la tolerancia y el reconocimiento recíproco de los sexos, las razas y las ideologías. (Cárcova, 2009, pp. 28-29)

3.3. Por esa especificidad latinoamericana, interesa revisar acá, someramente²⁸, la valoración que sobre el pensamiento jurídico crítico colombiano ha hecho el profesor Wolkmer, toda vez que opera un reconocimiento a una parcela de ese saber entre nosotros que privilegia la importantísima labor llevada a cabo por los integrantes del ILSA pero que desconoce las aportaciones de otros pensadores colombianos un tanto más creativas, filosóficas y originales.

En efecto, lo primero que se advierte al dar lectura al apartado *Trayectoria de crítica jurídica: Chile, Colombia, Perú, Ecuador, Venezuela y Bolivia*, del trabajo de Wolkmer, es que se reduce la aportación de Colombia a una suerte de “preocupación jurídica teórico-práctica con nítidas resonancias de crítica marxista” (2017, p. 101).

En el resto del apartado, el autor dedica unas líneas a la labor del Instituto de Servicios Legales Alternativos – ILSA, como un espacio de importante difusión del pensamiento jurídico crítico a través de la revista *El Otro Derecho* y de la coordinación y consolidación de una red en la región

²⁸ Es importante esta aclaración en la medida que el trabajo no se propone realizar la historia de las ideas jurídico críticas en el país, sino presentar un conjunto de lineamientos que serían pertinentes en la elaboración de esa historiografía. Sin embargo, con ocasión de lo que interesa a este apartado, se mencionaran algunos autores y teorías que harían parte de una tradición de pensamiento en ese sentido y que es desconocida por el trabajo de Wolkmer, así como lo es al interior del país.

alrededor de los servicios jurídicos y legales populares o alternativos, así como a mencionar otros autores contemporáneos que, precisamente, no se enmarcan en esa caracterización hecha al inicio de su comentario sobre el país (2017, pp. 103-106).

No obstante la advertencia del *iusfilósofo* al inicio de su texto sobre las limitaciones del mismo en tanto que no se trataría de una reconstrucción juiciosa de las teorías críticas del derecho en cada país de la región, lo que se quiere señalar acá es que la reducción del aporte colombiano conduce a disminuir el alcance que la teoría jurídica crítica puede tener en América Latina, con lo cual se refuerza la importancia de adelantar la labor historiográfica al interior nuestro sobre esos planteamientos críticos acerca del fenómeno jurídico, desde el esbozo presentado en el tercer capítulo.

Con ese programa, fundado en la historia de las ideas latinoamericanas, lo que se espera es que ideas originales producidas en Colombia²⁹ no sigan siendo desconocidas en el ámbito internacional, regional y fundamentalmente en el nacional, en especial en los campos formativo y profesional, por las implicaciones que dicho desconocimiento conlleva a la hora de entrar en diálogo con tradiciones teóricas de otras geografías y temporalidades y porque hasta ahora parece que no se ha valorado suficientemente los efectos que pudieron (o pueden) tener esas ideas en el país.

Así, una caracterización preliminar del pensamiento jurídico crítico contemporáneo colombiano dejado por fuera por el *iusfilósofo* brasilero puede dividirse en dos grupos: en primer lugar, habría un grupo de teorías que,

²⁹ Se recuerda, sin embargo, que esto no es lo importante, es decir, que hayan sido producidas acá no las hace acreedoras de ninguna valoración especial, sino que es el punto de partida para su análisis, en tanto parte de la tradición intelectual nuestra, para lo cual luego se dirá si son creativas o no, si responden a las problemáticas del país o no, si el rigor es su característica principal o si no lo es, etc.

aunque no sean críticas en el sentido de las escuelas que se han expuesto en este capítulo, sí lo son por el potencial crítico que comporta su uso entre nosotros (la idea de la impureza de la teoría local pero no en sentido peyorativo).

En segundo lugar, hay otra serie de teorías y prácticas que han hecho crítica jurídica (en el sentido que se viene exponiendo) desde el marxismo, el psicoanálisis, la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, el estructuralismo y el posestructuralismo, el pluralismo jurídico, la crítica feminista, el institucionalismo social, etc., que son a las que más alude Wolkmer en su texto, aunque se refiere a ellas como si todas perteneciesen al conjunto de lo que denomina “resonancias de crítica marxista”³⁰.

Piénsese, como muestra del primer grupo de ideas referidas arriba que no agota toda la idea pero que sí la ejemplifica, en los trabajos de los llamados filósofos de la “época normalizadora de la filosofía” en Colombia (casi todos *iusfilósofos*) quienes hicieron una recepción y crítica del positivismo jurídico kelseniano en diálogo con otras tradiciones como la fenomenología, la axiología, el marxismo, el pensamiento heideggeriano, etc., y cuyas producciones todavía no han sido suficientemente reconocidas y criticadas al interior de buena parte de las facultades de derecho del país, así como no se ha evaluado, por ejemplo, el impacto que dichas ideas pudieron o no tener, en el ámbito de la estructuración de la tradición formalista imperante en nuestros sistemas jurídicos o de la crítica a ese formalismo. Me refiero en concreto a los trabajos de Rafael Carrillo (1979; 1986), Cayetano Betancur (1959) o Luis Eduardo Nieto Arteta (1941), entre varios otros más.

³⁰ Véase la nota a pie de página 97 del texto de Wolkmer (2017, p. 105)

Veamos, a título de ejemplo, las consideraciones de Rafael Carrillo (1986) acerca del derecho como creación humana cuyo fin es la realización de la persona. El pensador colombiano se propone en ese texto indagar por el sentido del derecho³¹ y lo hace a través de la analítica existencial o fenomenología de la persona, que se fundamenta en una tradición que va desde Husserl a Heidegger. El método por él usado le permite afirmar que los seres humanos existimos, *per se*, junto a otros seres y objetos; que esa existencia se da en un mundo que nos es dado pero que también nos da posibilidades de acción, de libertad o de elegir; y que en ese mundo de posibilidades, el derecho es el medio que nos permite la actualización de nuestro propio ser, al poner límites a la acción que sobre nuestro proyecto podrían hacer las demás personas. Así, el derecho se convierte en el instrumento por excelencia para la realización del proyecto que somos, al evitar la intervención de los demás en nuestras posibilidades (una reminiscencia contractualista, pero ya no relacionando el derecho con la paz o la propiedad sino con la efectiva realización personal).

Esa concepción que vincula al derecho directamente con la vida, como creación humana puesta al servicio del desarrollo de las potencialidades personales (incluso colectivas), permite que cualquiera se pregunte: ¿Es nuestra Constitución Política actual, con su contradicción entre la parte orgánica y la parte dogmática, una norma que permite la realización personal de quienes habitamos este territorio o sólo permite eso a una parte de la

³¹ Tarea propia de la filosofía en tanto investigación necesariamente preliminar a la teoría general del derecho o a la ciencia jurídica particular. En este aspecto, precisamente, Carrillo propone algo muy similar a lo que viene postulando desde la década pasada, pero sin diálogo con nuestra tradición, el filósofo Mejía Quintana (2009) en su reconstrucción del estatuto epistemológico de la filosofía del derecho, esto es, pensar lo jurídico en clave de totalidad, algo imprescindible en el planteamiento de Carrillo del derecho como realización de la persona pues ¿Cómo entender su utopía sino se observa la eficacia, validez y legitimidad del derecho? Por supuesto, el planteamiento de Quintana va más allá y se apoya en otros referentes que no son los de Rafael Carrillo, pero puede evidenciarse un antecedente de esa idea en el texto acá expuesto.

población? En los conflictos laborales ¿Es el trabajador quien niega el proyecto personal del empleador o sucede lo contrario? Que haya personas cuya propiedad sobre la tierra (cercana a la extensión de municipios enteros) sea avalada por normas que, a su vez, dejan sin tierra a millones de personas más, obligándolas a vender su fuerza de trabajo a los propietarios de aquella ¿No constituye una clara limitación, sostenida jurídicamente, de los proyectos y posibilidades de esos millones de seres?

En fin, aunque utópica y cercana a una lectura prescriptiva del derecho, esta teoría en la cual se articulan los planteamientos de la axiología y la fenomenología, tiene potencial de constituir una herramienta crítica entre nosotros para ver el fenómeno jurídico en clave de transformación³², por lo cual es dado incorporarla a la historia acá propuesta en tanto que su reconocimiento y diálogo crítico pueden arrojar nuevos elementos para nuestro entendimiento del derecho.

Ahora, en cuanto al segundo grupo, es decir, las ideas que sí menciona el profesor brasileño, se puede señalar que, si bien autores como Víctor Manuel Moncayo, Gilberto Tobón Sanín y Germán Palacio (ILSA) podrían entrar en esa suerte de “resonancia de crítica marxista”, más preocupados por los servicios jurídicos populares y por una crítica al derecho en el sistema capitalista, no se puede afirmar lo mismo de César Rodríguez (ILSA), Mauricio García Villegas y Rodrigo Uprimny, junto a la mayoría de quienes cita en su texto, cuyas investigaciones y práctica han estado más cercanas a una sociología jurídica crítica de corte empirista o del institucionalismo social, que de la influencia marxista.

³² Con mayor razón si, a la concepción de Carrillo sobre el derecho como límite de la acción de los demás sobre mi proyecto, le añadimos las consideraciones heterodoxas de corte kantiano y marxista que sobre ese aspecto plantea Zuleta (2015).

Por último, hay otro grupo de autores que no son mencionados por Wolkmer, pero que tampoco hacen parte del primer grupo de los clásicos y cuyo trabajo comporta otras características teóricas, en tanto (i) escuelas propias o (ii) propuestas no necesariamente desde el derecho pero que sí impactan la concepción que se puede tener sobre lo jurídico y que se hace necesario discutir.

Del primer tipo son la teoría social del derecho, en el marco de la escuela filosófica del vitalismo cósmico de Darío Botero Uribe (2005); o también la propuesta de sospecha sobre la relación entre derecho y poder, desde el humanismo social de Eduardo Umaña Luna (1989; 1998). Por otro lado, del segundo tipo puede considerarse la crítica de Zuleta al derecho como fetiche o ideología o su distinción entre derecho y derechos a propósito de las libertades entendidas materialmente (2005; 2015; Valencia, 2015) y sus planteamientos acerca del determinismo psíquico como evidencia de la necesidad de reconsiderar las penas en una clara crítica a la criminología maximalista (2007), por supuesto, entre otra serie de autores similares.

Queda en evidencia, entonces, que la crítica jurídica y el uso crítico del derecho entre nosotros va más allá de una crítica marxista o de un uso popular de los servicios legales, todo lo cual dota de sentido y razón el ejercicio historiográfico que se ha plurimencionado en este trabajo y que en el capítulo que sigue se pasa a esbozar.

4. Corolario

La modernidad, el Estado y el capitalismo, en tanto procesos civilizatorios, atraviesan una profunda crisis como consecuencia de la erosión de su racionalidad y los paradigmas que les sostenían. En ese contexto, el

derecho como realidad social, no escapa de la crisis paradigmática que estamos atravesando.

La crítica teórica, en esa crisis, aparece como una herramienta indispensable para desmitificar, en nuestro caso, el derecho y la ciencia jurídica que han sostenido a esa modernidad, ese capitalismo y ese Estado, poniendo de presente la sospecha como instrumento que permite evidenciar, por ejemplo, las relaciones entre derecho y poder o derecho e ideología.

A su vez, la crítica jurídica es un conjunto de corrientes, epistemologías y metodologías, con diversos postulados políticos y con origen en una amplia geografía mundial, que es resultado, en parte, del contexto caótico y de incertidumbre producido por las catástrofes del siglo XX y el agotamiento de los paradigmas de explicación que nos habían traído hasta acá. En América Latina y, para los fines de este trabajo, especialmente en Colombia, se han producido una gran cantidad de elaboraciones teórico-prácticas de crítica jurídica, aunque su estudio e historiografía está aún pendiente de profundizarse, y que hacen parte de esa tradición invisibilizada en las aulas de varias facultades de derecho del país, cuyo reconocimiento, discusión y crítica son presupuestos indispensables para un efectivo diálogo con la tradición de crítica jurídica occidental, pero también con el pensamiento jurídico tradicional.

Conocer y apropiarse de las teorías críticas del derecho, lo que acá llamamos pensamiento *juspolítico-filosófico*, se justifica en tanto permite conducir el estudio sobre el fenómeno jurídico hacia una superación de los paradigmas vigentes que no permiten explicar adecuadamente crisis multidimensionales como la de la justicia que vive Colombia, la cual es a veces reducida al llamado “Cartel de la Toga”³³ pero que se sabe va más allá de eso.

³³ Nombre dado por la prensa sensacionalista colombiana al fenómeno que tiene implicados a varios magistrados de las altas cortes del país en una red criminal de venta y

También encuentra sustento esa justificación en los cambios materiales que han sufrido las relaciones de producción capitalistas y la emergencia de nuevos sujetos de derecho, así como nuevas contradicciones al interior del sistema que precisan de una alternativa jurídica plural, antidogmática, antiformalista y verdaderamente democrática.

En ese sentido, no basta que entre nosotros discutamos sobre la crítica europea y norteamericana, sino que hay que dirigirnos, teniendo presente lo dicho en el capítulo anterior sobre el pensamiento filosófico nuestroamericano, hacia una teoría crítica del derecho que integre las elaboraciones sobre el patriarcado, la modernidad, el colonialismo, el poder, el Estado, la ideología, la ciencia, etc., que han surgido en América Latina y que debe atender fundamentalmente al contexto de la región, como se señaló antes. Este punto será retomado en el capítulo que sigue a propósito de la colonialidad a la que nos conduce no pensar en estos términos.

compra de fallos, entre la que también se encuentran empresas y relacionadas con el mundo político del país.

III. PLAN DE TRABAJO PARA UNA HISTORIOGRAFÍA DE LAS IDEAS JUSPOLÍTICO-FILOSÓFICAS

Hijo de puta es aquél que se avergüenza de lo suyo. Por aquí me han llamado grosero porque uso esta palabra, pero la causa está en que mis compatriotas son como el rey negro que se enojó porque no lo habían pintado blanco.

Porque somos hijos de padres humillados por Europa, simulamos europeísmo, exageramos lo europeo.

(...)

A nuestra tierra y a nuestra raza se han hecho críticas europeas, aceptadas y agrandadas por nosotros, y que han sido formuladas por el profundo interés que tiene Europa en conservarnos humillados, con almas de colono.

(...)

¿No observan todos que a pesar de leer tanto y saber tanto, el suramericano nada crea? Pues muy fácil explicarlo: tienen vergüenza, simulan, leen, etc., porque están obligados por el coloniaje político, racial y literario, a considerarse como hijos de puta.

Fernando González Ochoa – Los negroides

Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador.

Eduardo Galeano – La desmemoria / 4

Expuesta la historia de las ideas como herramienta propicia para adelantar la reconstrucción histórica del pensamiento *juspolítico-filosófico* en el país, así como caracterizado lo que en este trabajo se entiende por crítica del derecho, en este capítulo se desarrolla el concepto de tradición, complementándolo con la perspectiva decolonial, para sustentar el ejercicio historiográfico propuesto en el apartado final, en el cual se proponen y

desarrollan una serie de postulados que esa historia de las ideas *juspolítico-filosóficas* debería tener presente para ser desarrollada.

1. Acerca del concepto de tradición y su importancia para la historiografía *juspolítico-filosófica*

1.1. Cualquiera que resolviera adelantar la imperiosa labor de historiar el pensamiento jurídico crítico colombiano podría preguntarse ¿Por qué hacer esa historia? ¿Qué relevancia tiene para estudiantes y profesionales del derecho conocer, por ejemplo, qué idea tenía sobre lo jurídico un pensador como Zuleta o qué alcance tiene la teoría social del derecho de Darío Botero en Colombia? En suma ¿Qué interés tiene la reconstrucción histórica de la tradición *juspolítico-filosófica* en el país? En este apartado se espera dar una respuesta satisfactoria a esas preguntas, partiendo de entender la importancia del estudio y reconocimiento de la tradición³⁴ como antídoto a la recepción acrítica o simple reproducción de modas intelectuales.

En una vía contraria a las preguntas que abren esta sección, fruto de la experiencia propia en la universidad que mostraba el desconocimiento que de la teoría jurídica y *jusfilosófica* colombiana tenían los docentes, las inquietudes que inicialmente inspiraron esta investigación eran: ¿Existe una filosofía jurídica colombiana que no sea reproductora de la filosofía europea o norteamericana? ¿Hemos pensado nosotros la relación entre derecho y sociedad, derecho y economía, derecho y política o derecho y cultura, atendiendo únicamente a nuestra experiencia como tal, es decir, como sujetos

³⁴ Aunque en lo sucesivo me refiera a tradición en singular, ello no quiere decir que desconozca que hay tradiciones y no una sola tradición. Esto por cuanto la atención está puesta sobre el concepto (aplicable a las tradiciones) y no a una tradición que considere superior sobre las demás. Ahora bien, en términos propositivos, lo que se quiere es evidenciar la necesidad de reconocer las tradiciones (académicas, indígenas, campesinas, afros, de mujeres, etc.) en lo que se podría denominar una tradición *juspolítico-filosófica* en Colombia (como territorio) que se reconoce como plural, heterogénea, diversa y ampliable. Lo mismo sucede con el empleo de las palabras "nación", "pueblo", etc.

históricos enraizados en condiciones específicas? ¿A caso estas tierras no habían sido lo suficientemente fértiles como para cultivar ese tipo de pensamiento, pero sí para reproducir e importar acríticamente una serie de teorías producidas al otro lado del mundo? ¿Por qué un estudiante debía sólo ajustar su mentalidad a categorías que hablaban de experiencias históricas concretas de Alemania, Francia o EE.UU y no de experiencias internas que le eran más cercanas y cuyo aprendizaje seguramente facilitaría el entendimiento de esas otras realidades? La filosofía colombiana descubierta en la época de inicio de construcción de este trabajo demostraba que sí existía ese tipo de pensamiento pero que o no se le conocía o no se le quería conocer. Que las instituciones educativas, lo mismo que los tribunales, los colegios de abogados y las firmas jurídicas, eran espacios refractarios a reconocer la tradición *jusfilosófica* de autores como los señalados en el capítulo anterior y ni qué decir de las tradiciones indígenas, campesinas o afrocolombianas.

Surgía entonces la cuestión de un diagnóstico sobre nuestra tradición que la mostraba como inexistente o, lo que era peor, absolutamente despreciada y desconocida por la academia jurídica dominante, particularmente en la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca³⁵.

1.2. Ese diagnóstico condujo el trabajo hacia el concepto de tradición que es, en principio, conservador. En efecto, este suele ser usado como argumento de autoridad para mantener lo normalizado a salvo de los efectos

³⁵ A título de anécdota, en uno de los eventos de semilleros de investigación realizado al interior de la facultad de derecho de esa institución, en el cual socializaba parte de lo enunciado en este trabajo, se preguntaba a los asistentes (docentes y estudiantes de la universidad), acerca de qué filósofos del derecho colombianos conocían. De unos 20 o 30 asistentes, sólo un docente y una estudiante (ambos habían estudiado filosofía) conocían nombres de los clásicos y contemporáneos. Un par de asistentes habían escuchado hablar de Mejía Quintana y el resto no recordaba ningún nombre (la pregunta extrañaba en tanto parecía que en Colombia no se hacía filosofía jurídica).

desestabilizadores de lo desconocido, de lo ajeno, de lo nuevo, de lo que no hace parte de lo tradicional.

De ahí que, ante prácticas xenófobas, clasistas, machistas, racistas pasadas y presentes, en pocas palabras, ante la injusticia y desigualdad social existente, se la ha usado como justificación para sostener el estado de cosas actual (“desde siempre tal cosa ha sido así”). Igualmente, en el ámbito educativo, por ejemplo, la tradición ha fungido como limitación, cuando no como franca extirpación, de la creatividad e innovación juvenil: por atender a lo que otros antes han dicho, se tiende a minusvalorar lo que uno puede decir, por supuestamente no estar a la altura de la tradición.

Sin embargo, así como el derecho no se reduce al derecho estatal y puede ser de otras formas, así mismo la tradición puede ser otra cosa que no implique necesariamente una lectura netamente conservadora. Uno de los autores que más ha abordado este tema acerca de la tradición, en clave filosófica, ha sido el alemán Hans-Georg Gadamer³⁶ en su obra cumbre *Verdad y método* (1999).

2.2.1. En la segunda parte del tomo I de ese texto, donde presentará algunos fundamentos para una experiencia hermenéutica, y en concreto a propósito del problema de la historicidad de la comprensión como principio hermenéutico, Gadamer se ocupará de nociones como los prejuicios, la tradición, la autoridad y los horizontes.

Así, en el marco de lo que su maestro Heidegger llamó círculo hermenéutico, dirá sobre los prejuicios, a contracorriente de la noción negativa

³⁶ Puede decirse, siguiendo una provocadora insinuación hecha por Alberto Valencia, que Zuleta, entre nosotros, ha sido uno de los que ha puesto en práctica lo dicho por la concepción hermenéutica de Gadamer, debido al valor que asignaba a los prejuicios y a la tradición filosófica occidental en su método, clases y grupos de estudio (2015, pp. 127-132).

que sobre estos ha planteado la ilustración, que son creencias previas de las que siempre partimos para realizar cualquier interpretación, es decir, son juicios previos, no necesariamente negativos, de los que no podemos escapar y desde los cuales interpretamos las cosas para luego volver sobre ellos (Gadamer, 1999, pp. 331-344).

Sobre la tradición³⁷, siguiendo lo dicho acerca de los prejuicios como condición de la comprensión que no necesariamente deben ser arrasados (porque, además, habría prejuicios legítimos o no equivocados), planteará que esta es ineludible y que, cuando se la ha pretendido eliminar o desconocer, proponiendo a la razón como una suerte de examen absoluto que aquella debe pasar, solo se ha configurado un malentendido que impide el abordaje multidimensional y rico del concepto, el cual conduce a asumirla como una provocación creativa en diálogo con la autoridad y la tradición y no como mera conservación de lo tradicional sujetado a la autoridad. Esta concepción de la tradición nos propone que, cuando nos apropiamos de ella la alteramos, la modificamos y la actualizamos a las condiciones y horizontes presentes, como consecuencia de ese diálogo con lo clásico o el pasado histórico, por lo cual sería una cuestión dinámica y no estática (Gadamer, 1999, pp. 345-377).

2.2.2. Acerca de esa riqueza del concepto de tradición, el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, de la mano de su hermenéutica analógica y en diálogo con Gadamer y Ricoeur, criticará las posiciones que la conciben como algo que esclaviza, por un lado, pero también a las que consideran posible desprenderse así sin más de ella, por el otro.

³⁷ No se olvide que hay diferentes tipos, expresiones, características y relaciones entre sí, en cuanto al tratamiento de la tradición se refiere en Gadamer (Arias Sandí, 2004), no obstante acá el tratamiento se hace en la generalidad del concepto.

El error de la primera de esas posturas estaría en asumir que la tradición es inmodificable y que se debe aceptar y repetir por autoridad, sin lograr nada nuevo; mientras que en la segunda estaría en la idea que es posible desconocer la tradición y así inventar desde cero, razón por la que no pocas veces se terminan haciendo malas repeticiones de lo ya dicho o hecho por la tradición. Se pueden poner como ejemplos, para nuestro caso, del primer tipo de posturas la decepcionante formación en teoría política que se reduce al estudio de los clásicos textos de los contractualistas (Rousseau, Hobbes, Locke) sin diálogo con otras tendencias críticas de aquéllos o de posturas más recientes. Del segundo tipo de relación con la tradición se puede pensar en las tesis posmodernas que pretenden arrasar con toda la tradición existente, mostrándose como pura innovación sin deudas a los clásicos.

La solución estaría, según el mexicano, en reconocer la distancia que nos separa de los clásicos (lo cual dificulta, afortunadamente, que los reproduzcamos tal cual) y así dialogar constantemente con lo hecho por ellos (pues es cierto que se han dicho cosas aunque no podamos saber con exactitud qué quisieron decir) para así asimilarlo críticamente, yendo más allá de la tradición de la propia geografía que uno comparte, o más allá de las tradiciones de otros sitios y tiempos, pero sin desconocer, en todo caso, que estamos inmersos en una tradición que hace parte de nuestra comprensión del mundo (Beuchot, 2018).

2.2.3. Ahora bien, de acuerdo con el colombiano Damián Pachón, la tradición es “un cúmulo de experiencias, prácticas, símbolos, ideas, imaginarios, etcétera, que se han constituido históricamente en el vivir de un pueblo; en el vivir con y en una circunstancia” (2018, p. 194) es decir, la tradición hace parte de aquellas experiencias que reflejan el cómo ha pensado, sentido y actuado una comunidad, en un determinado momento histórico, reflejo que no es absolutamente determinante pero que sí representa un peso

del cual, como veíamos, no se puede hacer (o no se debería hacer) *tabula rasa*.

Sin embargo, la tradición no es algo que se nos dé pasivamente o que pueda ser entendida sin atención al contexto mismo de su surgimiento. Por eso, a pesar de ser “nuestra”, no es que surja abstracta o naturalmente, por el contrario, nace de la lucha histórica y concreta de los pueblos, se convierte en un legado construido en el devenir y del cuál se aprende para lo que se desea construir a futuro. Por eso, en:

[...] ese trasegar [quedan] experiencias valiosas que pasan a formar parte del acervo de un mundo históricamente constituido [...] Las tradiciones son prácticas concretas que ligan al [ser humano] con su raíz, con su pasado y su experiencia; son estructuras que se heredan de una experiencia histórica y que, por lo mismo, contienen en sí un pasado que se hace presente con su actualización, rememoración y práctica; un pasado que hay que “superar” para lanzarse hacia el porvenir. (Pachón Soto, 2018, p. 194).

Es decir, la tradición se vuelve parte del ser humano y el estudio que sobre ella se hace conduce a comprender mejor la circunstancia histórica de sí mismo. Esto es así porque la “tradición nos recuerda que el [ser humano] no es un ser flotante que proviene de la nada, sino que tiene una capa y unos lazos con lo que se “ha sido”. [...] es un continuo diálogo con el presente en el cual reposa el pasado y con las tendencias del porvenir” (2018, pp. 194-195).

2.3. Aplicada la noción multidimensional de tradición, reseñada antes, al pensamiento o a la historia de los pueblos, en este caso a la historia del pensamiento *jusfilosófico*, permite perfilar la respuesta a las preguntas con que se iniciaba este apartado.

La importancia que presenta el reconocer, construir, cultivar y debatir con esa tradición, a través de la historiografía *juspolítico-filosófica* que se propone, es que nos permite su asimilación crítica con el propósito de abonar el terreno para una recepción igualmente dialógica del pensamiento extranjero, aspecto que ha sido descuidado entre nosotros, razón por la cual no se ha podido evitar la imposición o asimilación simplista de un sinfín de modas intelectuales, así como de prácticas sociales, instituciones, codificaciones, etc.

Por el contrario, plantear la cuestión en términos del diálogo crítico con la tradición, esto es, apuntando a conocer cómo otros antes que nosotros han pensado el derecho, cómo se han enfrentado a él, cómo han planteado su superación, limitación o ampliación o cómo lo han usado para mantener condiciones de dominación o impulsar procesos de liberación, podemos enfrentarnos con un acervo más sólido a esas teorías emanadas de otras condiciones y contextos, procurando así un debate más fructífero con el pensamiento del Norte Global y no su simple repetición acrítica.

Por eso se afirma que de poco o nada sirve que sepamos lo más avanzado de la teoría consensual del derecho habermasiana, si no solo no hemos aprehendido críticamente todo el pensamiento europeo con el que esa teoría dialoga, sino que además no sabemos absolutamente nada de nuestro contexto particular en el cual se espera aplicar esa idea, razón por la que es imposible prever y evaluar medianamente los efectos que ella puede tener, lo cual se evita significativamente si atendemos a cómo han dado cuenta de esas condiciones quienes nos antecedieron, probablemente planteando cuestiones, problemas y soluciones cercanas a las de esa teoría, producida en otra geografía y tiempo.

Por supuesto, con esto no se quiere hacer un llamado a cerrar nuestras fronteras intelectuales (algo, además de errado, imposible) sino a profundizar

el estudio y conocimiento de autores e ideas que, como ya se ha dicho acá, han pensado al fenómeno jurídico en nuestra situación, es decir, en el marco de un conflicto armado de más de medio siglo, una cultura narco y paramilitar que ha cooptado las instituciones, una desigualdad social escandalosa o una arremetida neoliberal más o menos similar a la de toda la región, entre otras características, con lo cual, una vez apropiada esa tradición, podríamos entrar en un diálogo que no nos empobrezca o rebaje a simples receptores de esas ideas cuya circunstancia es otra (así se presenten como universales abstractos y no como particulares universalizados).

A su vez, esa tradición no es sólo reducible al pasado, como puede parecer, sino que está también en nuestro mismo presente, por lo que hay que prestar atención a esas manifestaciones actuales que andan pensando las condiciones *jusfilosóficas* que compartimos en el tiempo.

En este instante no solo están con vida, escribiendo y haciendo uso de otro derecho un gran número de intelectuales colombianos y latinoamericanos ya reconocidos como Diego López, Rodolfo Arango, Tobón Sanín, Isabel Jaramillo, Cristina Motta, Catalina Botero, Oscar Mejía Quintana, Mauricio Villegas, César Rodríguez o Rodrigo Uprimny, para mencionar a algunos que se mueven entre el pensamiento del Norte y del Sur; sino que también en nuestras mismas facultades de derecho hay jóvenes promesas de la filosofía jurídica, la sociología jurídica, la teoría política, etc., cuyos trabajos³⁸, centrados en la condición colombiana y en la posibilidad de su transformación, no se leen ni se reconocen ni siquiera en sus mismas facultades, hecho que pone de presente la actualidad del esbozo acá defendido para avanzar en esa tarea.

³⁸ Para el caso de la Facultad de Derecho de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca pueden verse, entre otros, los trabajos de Arias (2010), Torres (2015), Prieto (2016), Beltrán y Tunjano (2016), Rairán (2016), Upegui (2016), Díaz (2019) o Segura (2019).

Por todo lo dicho, sólo reconociendo la tradición que nos precede y es contemporánea, podremos ajustar nuestra experiencia histórica a las necesidades concretas que nos exige nuestro tiempo y del cual no estamos dando cuenta (ingenuo sería pensarlo) por primera vez cada uno de nosotros, sino que ya ha sido pensado por una pléyade de intelectuales, así como ha sido cuestionado por un sinfín de prácticas, que nos anteceden o que nos son contemporáneas. De ahí la importancia que debe prestar a esta cuestión la reconstrucción histórica acá propuesta.

2. Por un pensamiento jurídico crítico de la colonialidad

2.1. Se ha presentado la importancia que tiene para todo pensamiento y práctica el reconocimiento de la tradición, no en clave nacionalista, esencialista o chovinista, sino en clave histórica, es decir, reconociendo que ella hace parte de lo que hemos sido (en términos históricos, no esencialistas) y también de lo que podemos ser, superándola o encarándola, pero no desconociéndola y menos desarraigándonos de la propia circunstancia en la que se ha construido.

Sin embargo, para esta historia de las ideas *juspolítico-filosóficas*, como se decía líneas arriba³⁹, no basta con el reconocimiento de la tradición de pensamiento así sin más, sino que hay que encarar la cuestión problemática de la colonialidad que necesariamente se evidencia cuando se busca afirmar nuestra tradición intelectual, que es mostrada por ese dispositivo como inferior en relación con la de otras latitudes y que, a su vez, demerita lo hecho por aquellos saberes no occidentales. Por eso, acá se argumenta que la perspectiva decolonial aporta elementos indispensables para enriquecer la historiografía que se propone después.

³⁹ Ver el apartado *Corolario* del capítulo 2.

2.2. De acuerdo con el sociólogo peruano Aníbal Quijano⁴⁰ la colonialidad es un dispositivo que debe definirse partiendo de la distinción entre colonialidad y colonialismo⁴¹: este último sería la dominación política y económica que vivieron los pueblos de América Latina⁴² y que limitaba su soberanía, con la invasión española y portuguesa desde finales del siglo XV y que llegó a su fin con el inicio de los procesos de independencia al final del siglo XVIII e inicios del XIX.

Por su parte, la colonialidad⁴³, aunque gestada por el colonialismo, implicaría una dinámica intersubjetiva más amplia que, en todo caso, seguiría

⁴⁰ En este punto es necesario hacer una claridad. El sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, desde hace más de un lustro, viene haciendo lo que Boaventura de Sousa llama justicia cognitiva al reconocer que la teoría de la colonialidad expuesta por Quijano, y que acá se retoma, tiene sus orígenes en lo que se conoce como el marxismo negro, por ejemplo, en Cedric J. Robinson y su obra maestra *Black Marxism. The making of the black radical tradition* publicada por vez primera en 1983. Según el puertorriqueño, Quijano habría tomado la idea que el “racismo es constitutivo como principio organizador tanto del capitalismo, como del mundo moderno” (2018, p. 14) y la habría denominado “colonialidad” hacia entrados los 90’s, sin reconocer su deuda epistémica con esa tradición que, incluso un siglo antes que él, ya había planteado ese asunto y que él conocería en los años 80’s y 90’s donde habría leído a los marxistas negros. Sin embargo, por razones expuestas por el mismo Grosfoguel, esto es, que no existe una traducción al español de buena parte de las obras de ese marxismo negro (para seguir con el ejemplo, 47 años después de publicada la obra de Robinson no ha sido traducida aún), acá se hace la presentación de los planteamientos de Quijano, sin desconocer que los mismos tendrían antecedentes que no han sido reconocidos por el peruano.

⁴¹ El colonialismo “[...] se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. ***Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder.*** El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado.” (Quijano, 2014, p. 285) Negrilla y cursivas mías.

⁴² Este proceso ocurrió igualmente en África y Asia, es decir, en el Sur en general dentro de la geopolítica global instaurada en la modernidad. No obstante, acá se menciona lo relativo a América Latina y el Caribe por el interés inicial del trabajo con la región latinoamericana.

⁴³ Uno de los miembros de la llamada Red Modernidad/Colonialidad ha dicho sobre este concepto, diferenciándolo del colonialismo, que “se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo

existiendo luego que se “acabara” con aquél, es decir, es la subsistencia de relaciones de dominación colonial a pesar de la independencia jurídico-política lograda por los pueblos colonizados de América. Y es más amplia en tanto que la colonialidad se fundamenta en otras consideraciones que surgieron como sostén del proceso colonialista: por un lado, la invención de la idea de raza con la consecuente clasificación social que implicó y, por el otro, “la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (Quijano, 2000, p. 202).

Sin embargo, la colonialidad comporta diversas dimensiones que se han ido caracterizando a lo largo de los años como colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser⁴⁴. Sobre el particular ha dicho Maldonado-Torres que:

(...) si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. (2007, p. 130)

Así, la colonialidad del poder sería la constitución y entrelazamiento de diversas formas y relaciones racistas de dominación, que se obtiene cuando

precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna.” (Maldonado-Torres, 2007, p. 131)

⁴⁴ Acá me centraré en la colonialidad del saber y no en las demás por tratarse de la temática que aborda este apartado, no sin antes aclarar que, aunque analíticamente puedan ser categorías separables, son dimensiones de la colonialidad que se implican entre sí. Para quien quiera profundizar en la colonialidad del poder puede consultar la bibliografía ya citada de Quijano y en la colonialidad del ser puede consultar el texto de Nelson Maldonado-Torres (2007).

se cruzan (i) la clasificación social (devenida luego como natural) derivada de la invención de la idea de la raza (división entre europeos y no europeos: por un lado, blancos ibéricos y, por el otro, indios, negros y mestizos latinoamericanos), posicionando como legítima la dominación de los últimos por los primeros en tanto que aquellos serían inferiores a estos; con (ii) la articulación, alrededor del capital y el mercado mundial, de todas las formas de explotación y control del trabajo (esclavitud, servidumbre, salarial, etc) así como de la producción y la distribución de productos. En palabras de Quijano:

Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar. De ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo. (2000, p. 204)

A su vez, la colonialidad del saber, como dimensión que también contribuye a la reproducción de relaciones racistas/coloniales de dominación, está relacionada, igualmente, con la calificación de inferioridad asignada a los sujetos coloniales, pero al nivel de la racionalidad y de la producción del conocimiento. De ahí que, por una parte, los europeos (y luego los norteamericanos) hayan asumido que los saberes de los latinoamericanos racializados no constituían verdadero conocimiento, ya que no se ajustaban a los moldes del pensamiento europeo, razón por la que debían adoptar las formas de producción del centro y desechar las de la periferia; y, por la otra, se establecerían una serie de ciencias sociales (antropología, ciencia política, sociología, economía, historia, etc.) que permitirían reproducir la diferencia colonial sin poner en peligro la comprensión del mundo que tenía Europa y que

deberían ser igualmente adoptadas por los pueblos de América Latina (Lander, 2000).

Esa colonialidad del saber, como supuesta supremacía intelectual nort-europea, que subsiste en los pueblos de América Latina no obstante emanciparse del colonialismo español y conformar las repúblicas independientes del siglo XIX, continúa constituyendo una serie de procesos intersubjetivos (sostenidos sobre, pero que a la vez mantienen, dominaciones políticas y económicas ejercidas por Europa o Estados Unidos) que han condicionado la forma de entender el mundo al reducirlo a las categorías brindadas por la experiencia del norte de comprensión de lo real.

Esta supuesta superioridad de todo tipo dio lugar a que se consideraran los saberes de los pueblos originarios de América Latina como atrasados, precientíficos y premodernos, con lo cual se les desechó y desperdició, produciéndose así lo que Boaventura de Sousa (2018, p. 314) llama epistemicidio: un desperdicio de saberes y experiencias que debe detenerse para poder ampliar la comprensión que tenemos del mundo.

2.3. Esa problemática, pero en relación específica con la ciencia social, la encararía Orlando Fals Borda, sobre lo trazado antes por su colega Camilo Torres⁴⁵, acuñando entre nosotros la expresión de lo que él llamaba colonialismo interno y poniendo de presente, además, la necesidad de edificar una ciencia propia, comprometida y rebelde que permitiera atender a nuestro contexto como condición previa de todo conocimiento científico, superando así ese colonialismo que demerita, por ser de acá, la producción intelectual hecha en estas tierras.

⁴⁵ En esto sigo lo dicho por el profesor Damián (2018, p. 221).

Para este pensador colombiano constituía un error que la ciencia que se practicaba en Latinoamérica fuera dependiente de la producción científica hecha por los “norteños”, situación que limitaba la originalidad y creatividad de los latinoamericanos, llevando así a una castración que nos hacíamos a nosotros mismos conduciendo a la propia ignorancia de nuestras condiciones.

Él proponía, por el contrario, un saber científico propio que partiera del conocimiento contextualizado, pero que, sin embargo, estuviese actualizado sobre esos saberes científicos de Europa o Estados Unidos. No obstante, según el profesor de sociología de la Universidad Nacional, debía preferirse el conocimiento endógeno, en tanto y en cuando este hiciese conciencia de las especialísimas condiciones particulares del continente o del país.

Así, tal como para entonces en el plano político y económico se había puesto en cuestión la categoría de desarrollo por parte de las teorías de la dependencia, en el plano epistemológico se la ponía ahora en duda y se hacía un llamado a la construcción de una ciencia social propia que permitiera (i) hacer un juicio adecuado sobre la posibilidad y necesidad de trasplantar teorías científicas exógenas a realidades endógenas; (ii) acabara con el eurocentrismo, en tanto que rescataba el hecho que la cultura, como actividad humana, y por lo tanto la ciencia como parte de la cultura, tenía que ver con la relación del ser humano con el medio que lo rodea (y no con el medio que rodea a otros seres humanos en otras latitudes); (iii) generara una relación entre ciencia y comunidades que les permitiera a estas solucionar sus necesidades más sentidas con las herramientas producidas por aquella en el marco de universidades investigativas, participativas y comprometidas con el cambio social y la subversión del orden establecido e; (iv) hiciera conciencia que del hecho que ciertos paradigmas funcionaran en otras tierras y que, inevitablemente por ese hecho mismo, no lo hicieran acá, no se deducía la

superioridad de aquellos y la inferioridad de estos, entre otros aspectos (Fals Borda, 2014, pp. 91-106).

A los ojos y experiencia propia del profesor colombiano, la construcción de esa ciencia nos ayudaría a eliminar el colonialismo intelectual reinante que no hace sino reproducir, acríticamente, lo hecho fuera de nuestra geografía y temporalidad, desconociendo y demeritando la amplia variedad de saberes y experiencias propias que exceden al conocimiento científico nort-eurocéntrico.

2.4. Sin embargo, al día de hoy en Colombia, es patente que esa colonialidad del saber (colonialismo intelectual en Fals) subsiste en muchos campos entre los que nos interesa resaltar la ciencia, enseñanza y/o técnica jurídicas.

Al respecto ha dicho Fonseca-Sandoval: “El derecho sirve como ejemplo de la consolidación de la colonialidad del saber en Latinoamérica, debido a que las naciones de Suramérica se independizaron de facto, pero no del conocimiento jurídico y del lenguaje del derecho europeo” (2018, p. 57), situación que no ha cambiado mucho desde entonces, pues aún seguimos haciendo uso de ese derecho, pensándolo con atención a las categorías importadas y desconociendo toda una diversidad de otros derechos vivos en el país y la región.

Como consecuencia de lo anterior, impera entre nosotros una distinción del tipo ser-no ser (al igual que la distinción entre blanco civilizado-negro, indígena y mestizo atrasado, generada como parte de la clasificación hecha por la invención de la raza) entre quienes dicen el derecho y quienes no pueden decirlo porque no saben el derecho estatal, la cual se sustenta en esa colonialidad en tanto desprecio de los saberes que no se enmarcan en la

comprensión nort-eurocéntrica de lo jurídico. Esto provoca la constitución de un hermetismo en el campo jurídico demostrando:

[...] que son pocos los sujetos que pueden enunciar el derecho. Los abogados, profesores de derecho, jueces y parlamentarios son quienes dan continuidad al discurso jurídico cerrado. Esto representa una incapacidad de expresión o enunciación sobre el derecho vigente por parte de quienes no son profesionales en derecho, lo cual desemboca en la irrelevancia de los discursos sobre el derecho que se reproducen en la periferia de la institucionalidad y la academia. En la base de este proceso está la pretendida neutralidad y despolitización del derecho, como desarrollo de la pretensión de racionalidad del conocimiento jurídico. (Fonseca-Sandoval, 2018, p. 59)

Entonces, seguimos bajo un derecho cuya colonialidad no sólo hace que en el campo jurídico se desprecien, en general, los saberes y prácticas alrededor de la organización social, política, económica y cultural que tienen pueblos afrodescendientes u originarios, sino que además reduce el derecho a su manifestación estatal con lo cual, ya que el Estado en realidad no refleja la variedad de proyectos nacionales y culturales que existen en el territorio que llamamos Colombia, en el peor de los casos se excluye toda comprensión de lo jurídico que proviene de esos sectores y, en el mejor, se les otorgan espacios nimios que suelen estar supeditados al derecho estatal, el cual se inmuniza a sí mismo frente a esas otras formas de lo jurídico y las estudia desde diferencias las más de las veces racistas⁴⁶.

⁴⁶ Múltiples ejemplos de esto existen, cuya exposición rebasa las pretensiones de este trabajo. Sin embargo, valga mencionar como un ejemplo de lo dicho, que nuestro código penal concebía la diversidad sociocultural como una “incapacidad para comprender la ilicitud de una conducta” que daba lugar a una causal de inimputabilidad, fruto de lo cual debió ser clarificada esa expresión al ser declarada exequible por la Corte Constitucional Sentencia C-370 de 2002.

A su vez, tal como lo señalara para el caso de la sociología el sentipensante de Nuestra América Fals Borda, en la academia y ciencia jurídica colombianas dominantes seguimos sin constituir una ciencia propia y rebelde que nos permita emanciparnos de ese colonialismo interno que nos rebaja a meros receptores. Seguimos importando una serie de conocimientos en todas las áreas del derecho (desde la filosofía el derecho hasta la rama más específica de la técnica jurídica) sin cultivar, con decisión, una ciencia y/o saber jurídico decolonial y contextualizado, razón por la cual, “aún en la actualidad, la teoría del derecho latinoamericana discute de forma vertical y no horizontal con la teoría del derecho europea” (Fonseca-Sandoval, 2018, p. 60).

De nuevo, lo enunciado hasta ahora sobre estas manifestaciones de colonialismo intelectual o colonialidad del saber, refuerzan emprender proyectos como el que acá se propone, más aun cuando la mezcla de las categorías de tradición y colonialidad del saber, a propósito de la historiografía *juspolítico-filosófica* que se ha mencionado, permiten evaluar críticamente, por un lado, el pensamiento colombiano, incluso el colonialista y, por el otro, el pensamiento crítico occidental.

3. Postulados para una historia de las ideas jurídico críticas⁴⁷

De lo expuesto hasta ahora se tiene que la historia de las ideas filosóficas, entendida como una disciplina que ha hecho parte de la constitución del pensamiento latinoamericano, tiene unas herramientas metodológicas y unos supuestos epistemológicos que, junto con la concepción

⁴⁷ Antes de iniciar, es importante advertir dos cosas: la primera, esta es apenas una propuesta abierta a reformulaciones conforme se vaya adelantando, por lo cual no se presenta una receta sino algunas ideas orientadoras. Igualmente, no debe entenderse por esta formulación la única posible, sino una entre tantas alternativas para historizar el pensamiento *juspolítico-filosófico* colombiano. De ahí su carácter preliminar y provisorio. La segunda, que en este apartado me refiero constantemente a ideas ya esbozadas en los capítulos iniciales, con lo cual las referencias son, en su mayoría, las mismas que allí se mencionan.

crítica y de sospecha alrededor del fenómeno jurídico, son convenientes para elaborar una historia del pensamiento jurídico crítico en Colombia. Con esa tesis en mente, se presentan algunas líneas orientadoras, a modo de esbozo, que permitirían guiar un intento preliminar de esa historiografía:

3.1. Se debe avanzar en encontrar cuáles han sido las respuestas, en clave liberadora, que las ideas acerca de lo jurídico han dado a la pregunta por la relación entre derecho y sociedad en América Latina o, en este caso, Colombia.

Visto todo el instrumental teórico del pensamiento jurídico crítico occidental, es impensable seguir observando al fenómeno jurídico como una “ciencia normativa”, esto es, como un sistema de normas autorreferente alejado de cualquier consideración sociopolítica sobre los valores que orientan la creación, interpretación y aplicación de esas normas⁴⁸. En esa línea, urge poner el foco en aquellos planteamientos que hacen explícita la relación entre derecho y sociedad y, por lo tanto, ponen de presente una concepción del derecho entendido como relación social o subsistema social⁴⁹ empotrado en unas condiciones particulares, históricas, materiales y/o de dominación que lo condicionan (aunque no lo determinen)⁵⁰ y que lo caracterizan y diferencian de

⁴⁸ Ver *supra* el apartado 2. *Del sentido teórico de la crítica a la sospecha sobre lo jurídico.*

⁴⁹ En una perspectiva funcionalista de la sociedad, partiendo de la idea que luchamos constantemente entre nuestros impulsos individuales y las metas colectivas, los ámbitos en los que se dan esas luchas son cuatro, que se entienden como subsistemas sociales: la economía (encargada de la gestión de la escasez a través de la división técnica del trabajo), la política (encargada de la gestión de los conflictos a través del poder), el normativo (encargado de la integración social a través del derecho o la moral) y la cultura (encargada de la gestión del sin sentido de la vida a través de la religión, el nacionalismo, las artes, etc.). Esta división analítica de la sociedad, sin embargo, comprende que, en el ámbito de lo real, esos subsistemas están en constante interrelación y mutuo condicionamiento, influyéndose entre sí (Monedero, 2011, pp. 127-147).

⁵⁰ La diferencia entre determinación y condicionamiento está en el hecho que la primera impide cualquier autonomía (incluso relativa) de aquello que determina, en tanto que el condicionamiento, si bien limita, también permite un cierto grado de movilidad de lo limitado que, incluso, puede afectar a aquello que lo condiciona, con lo cual se genera una relación de mutua influencia entre lo condicionado y lo condicionante. Ejemplos de razonamientos deterministas son el marxismo soviético economicista, que consideraba a lo jurídico-político

otros derechos (v. gr. El derecho colombiano, atravesado por un conflicto armado de más de 50 años, una dependencia económica del centro del sistema-mundo y una cultura conservadora es absolutamente distinto del derecho holandés, donde no existe tal conflicto armado, donde se benefician de la periferia y en cuyo seno la sociedad es más liberal).

A su vez, es importante evidenciar aquellas ideas que, oponiéndose, o no, al derecho moderno, colonial, heteropatriarcal, clasista, adultocéntrico y productivista vigente, han postulado su uso en clave emancipatoria. Es decir, teniendo presente el contexto en el cual surgen y/o se reciben buena parte de las teorías críticas del derecho en América Latina⁵¹, lo cual da cuenta, entre otras cosas, de la importancia que ha cobrado el uso alternativo del aparato jurídico-político vigente para la defensa de los derechos humanos, la conquista de derechos civiles y políticos, el acceso a derechos económicos, sociales y culturales, la edificación de nuevos pactos constitucionales, la creación de herramientas judiciales de defensa de esos derechos, la búsqueda de verdad, justicia y reparación para las víctimas de crímenes de Estado y grupos armados, etc., no pueden dejarse por fuera de esta historia aquellas ideas que han permitido ese uso contrahegemónico de lo jurídico.

En buena medida, la anterior concepción que presentamos sobre el derecho como relación social condicionada por la correlación de la lucha de fuerzas sociales existente en un determinado tiempo y lugar (cual fotografía de quién ha vencido en la historia y ha logrado plasmar sus valores en instituciones, resoluciones, decretos, códigos, leyes y constituciones) permite

como simple reflejo de las relaciones de producción, o el determinismo biológico en la teoría del delito, que adjudicaba la causa de la criminalidad a la presencia de determinados rasgos fenotípicos en los sujetos. Por su parte, ejemplo del otro razonamiento es la teoría marxista heterodoxa que concibe la mutua influencia entre estructura económica y superestructura ideológica o entre estructura y agente.

⁵¹ Ver apartado 3. *Pensamiento jurídico crítico en Colombia: más que simple crítica marxista* del capítulo segundo.

precisamente, por ejemplo, observar aquellos momentos en los que se ha planteado el uso liberador del derecho y se ha hecho efectivo en tribunales, en el Congreso, en las instituciones del ejecutivo o en las organizaciones de la sociedad civil.

Igualmente, hay ideas que han planteado la posibilidad de superación del derecho, para cuyo análisis en esta historia se puede considerar la posibilidad de entender también a lo jurídico como un dispositivo⁵² en la línea presentada por la filósofa argentina, radicada en Colombia, Luciana Cadahia (2017, pp. 230-240; 2013), es decir, como el terreno de disputa entre poder y libertad, donde no se es absolutamente dominado ni absolutamente libre, esto es, opera una contaminación de ambos escenarios entre sí. El campo jurídico se presenta así como algo complejo no reductible a las relaciones de producción pero tampoco exaltable a la herramienta emancipadora por excelencia. Así, para esta historia de las ideas, esa lectura especulativa acerca del dispositivo, el derecho, el poder y la libertad, puede presentar importantes resultados al ser usada como marco de interpretación acerca del pensamiento, pero sobre todo de las prácticas, que hay en América Latina sobre el derecho.

Es importante, igualmente, tener en consideración las ideas que han procurado prácticas y teorías desde el no-derecho, el otro derecho o lo no jurídico que, sin embargo, le plantea un reto grandísimo a la comprensión de la relación derecho-sociedad (Arias Cuellar, 2010; Rivera Lugo, 2012) y, por lo tanto, presenta elementos indispensables para el autoconocimiento y la autocomprensión del cómo hemos llegado hasta acá y del cómo podemos superar o evadir las dinámicas impuestas por lo jurídico estatal tal y como está.

⁵² Soy consciente que el concepto de dispositivo es más complejo que lo expuesto en estas líneas. Sin embargo, lo que me interesa señalar no es tanto la categoría de dispositivo como tal, sino esa lectura que sobre el mismo realiza Cadahia en tanto artefacto que oprime, subjetiviza y genera dependencia, pero que es susceptible de ser reinventado para producir otros efectos.

Debemos incluir acá también la consideración sobre todas aquellas teorizaciones que evidencian el carácter fetichizado del derecho y la forma o formas jurídicas, por cuanto constituyen ideas *juspolítico-filosóficas* que pueden presentar elementos de superación de lo jurídico, así como de su uso emancipador, situando el debate entre alienación y emancipación producida por el derecho existente y la forma de dominación actual.

Es fundamental, en todo caso, dar prioridad a aquellas concepciones sobre lo jurídico que se sustenten en una lectura de la realidad cotidiana, es decir, que partan de un conocimiento situado y contribuyan con sus construcciones teóricas a evidenciar la relación concreta entre derecho y política o ideología y derecho, en un ámbito concreto y material, así como las propuestas de superación que hagan sobre la base de ese conocimiento.

En esa vía, estas formulaciones teóricas y/o prácticas, deben poner en duda el derecho vigente, sus normas, su ciencia jurídica tradicional, las interpretaciones hechas por jueces y magistrados, las explicaciones presentadas por docentes universitarios, etc. No debería entenderse que deban cumplir todos estos elementos al tiempo, sino que, al ser un rasgo característico del movimiento de crítica jurídica descrito *supra* el interés por denunciar las mistificaciones del derecho (en sentido amplio), una teoría crítica del derecho colombiana supondría poner su instrumental teórico en aspectos como esos. Por esa razón, este tipo de teorías ponen en evidencia los supuestos históricos, sociales, psicológicos, políticos, culturales, económicos, antropológicos, filosóficos, etc., que subyacen al objeto de estudio revisado y a las teorizaciones que encubren esos supuestos.

3.2. Se debe prestar atención a la impureza de las ideas *juspolítico-filosóficas* latinoamericanas.

En efecto, siguiendo algunas de las tesis planteadas en la *Teoría impura del derecho: la transformación de la cultura jurídica latinoamericana* del colombiano Diego López Medina (2013)⁵³ es claro que la manera como se han recepcionado ciertas teorías jurídicas no ha sido atendiendo al respeto de su “pureza” sino que, más bien, se han visto mezcladas con corrientes incluso contrarias o hasta han sido usadas en contiendas políticas con intereses contrapuestos para los que habrían sido concebidas⁵⁴.

En ese sentido, esta historia debe tener presente ese carácter de impureza de buena parte de las ideas locales sobre lo jurídico, lo que, en todo caso, no quiere decir, por un lado, que todo lo producido acá sea única y exclusivamente la reproducción, copia o imitación impura de lo hecho en el Norte Global o que, por el otro, quienes han pensado desde los planteamientos extranjeros se hayan dedicado a ser simples seguidores de autores foráneos con un espacio mínimo de reconocimiento en el concierto transnacional de la *iusfilosofía* (por supuesto que eso ha ocurrido y es lo más común, pero también es cierto que se han dado apropiaciones críticas de teorías y autores extranjeros, cuyo uso se ha dado mediado por el diálogo con las condiciones particulares de América Latina).

Lo que interesa, en fin, acerca de la impureza, es la originalidad que buena parte de los autores colombianos y latinoamericanos dieron a sus planteamientos luego de enfrentarse al pensamiento del Norte Global o,

⁵³ Obra con la cual su autor se propuso hacer una descripción de las ideas que dominaban la manera como se configuraba la comprensión acerca de lo jurídico por parte de funcionarios, profesores y profesionales del derecho en el país, de acuerdo con lo dicho en su “Guía para el lector”.

⁵⁴ Ejemplo de esto, según Bonilla (2009, p. 18), es el caso de la recepción de la teoría del derecho de Ronald Dworkin en estas tierras. Mientras en el ámbito anglosajón es considerada una teoría liberal del centro o de la derecha; acá se la concibe como de izquierda o progresista y tiene tintes emancipatorios.

incluso, apropiándose de ese pensamiento que, quizás siendo conservador allá, lo propusieron en clave emancipatoria o liberadora acá.

Tener presente esos elementos, entonces, hace que no se dejen por fuera de esta historia las ideas y prácticas, así como sus efectos, de quienes podrían ser clasificados como parte de la teoría jurídica tradicional, cuando, en realidad, se puede tratar de verdaderas teorías críticas edificados sobre los hombros de autores tradicionales. Lo que daría cuenta, en ese sentido, que los autores han pensado su circunstancia desde teorías producidas en otra parte del mundo, pero cuyos efectos en este lado son distintos o tienen potencialidad de serlo (piénsese en el ejemplo de Carrillo o Nieto Arteta, señalados en el apartado 3 del capítulo segundo).

3.3. Interesa estudiar las ideas jurídico-críticas en sus diversas manifestaciones.

Tal y como se veía en las recomendaciones metodológicas planteadas por la comisión de la Unesco para adelantar una historia de las ideas latinoamericana⁵⁵, lo que acá se considera como ideas es más amplio que la consideración académica de la misma.

En ese sentido, caben en este tipo de historia tanto las ideas acerca del derecho como técnica, ciencia, metodología, herramienta, instrumento, subsistema, relación social, etc., producidas en el ámbito académico, profesional, occidental y dogmático; como aquellas que vienen de saberes no occidentales, no hegemónicos, presentes, en especial, en prácticas propias de comunidades urbanas de la periferia, campesinas, de pueblos originarios y afrodescendientes, entre otras.

⁵⁵ Ver apartado 2. *Historia e ideas en Nuestra América* página 32.

Por lo tanto, hay que tener presente lo que se ha avanzado en la teoría social acerca de las epistemologías del Sur como nuevas (en realidad viejas pero reconocidas recién en el ámbito científico) formas de agenciar el conocimiento que permiten superar la subsunción que ha sufrido el pilar emancipador del derecho en su contrario, es decir, el de la regulación, en esta crisis paradigmática que atravesamos y que nos obliga a reunir, junto con el pensamiento legado por la modernidad, otros saberes que amplían nuestra comprensión de lo real, así como de las alternativas (y el pensamiento mismo de alternativas) que hay para la organización de lo jurídico y social, aun cuando esas ideas sean concebidas por la racionalidad moderna como filosofemas, cosmovisiones, meras vivencias o ideologías (en el sentido peyorativo del término) (Santos, 2018, pp. 303-344).

Finalmente, no interesa si las ideas estudiadas hacen parte de un sistema o teoría de gran alcance (tipo Hegel) o si se trata de consideraciones fragmentarias, aforísticas (tipo Nietzsche), etc., pues lo que importa acá son el rigor de sus apreciaciones, el alcance de sus propuestas, la evidencia de sus supuestos, la influencia ejercida en la sociedad, la coherencia interna, entre otros aspectos más relevantes que la pretensión de sistema que puedan, o no, tener.

3.4. En términos metodológicos, la noción de campo jurídico y la interdisciplinariedad, resultan sugerentes como herramientas para dar cuenta de los efectos que han tenido, o no, esas ideas en el mundo jurídico.

Como se pudo observar en el capítulo inicial, lo fundamental en la historia de las ideas latinoamericana es dar cuenta de cómo surgen y qué tanto han influenciado (o de por qué no lo han hecho, diríamos) unas determinadas ideas producidas en nuestra región, en las instituciones, en el sentido común, en procesos de cambio, etc. Es decir, qué aportes pudieron hacer esos

planteamientos a la constitución de las nacientes repúblicas en el siglo XIX o en qué medida han contribuido a la modificación de la comprensión sobre fenómenos sociales importantes como la dependencia económica, así como de qué manera han sido aceptadas entre los medios de comunicación o las instituciones educativas, por ejemplo.

Así las cosas, este ejercicio historiográfico de las teorías juspolítico-filosóficas debe identificar, en el marco de su contexto de producción y circulación, la función social que han tenido dichas ideas. A propósito de la interdisciplinariedad de los estudios críticos y de la comprensión compleja de los fenómenos sociales, es importante señalar que se puede hacer uso para ese análisis de las consideraciones sobre el campo jurídico hechas por Pierre Bourdieu (2000).

En efecto, la teoría del sociólogo francés ha constituido un aporte invaluable en el estudio de la constitución e interpretación la sociedad, fundamentalmente a través de sus conceptos de “campo” y “*habitus*” que, resumidamente, dan cuenta de una superación entre el debate de la preminencia de las estructuras objetivas sobre las agencias subjetivas o viceversa. Esto es así porque la idea de campo pone de presente que los sujetos, en este caso puede tratarse de los autores estudiados, jueces, funcionarios públicos, docentes, estudiantes, editores, etc., están inmersos en una lucha por la consecución del capital social dominante (capital jurídico, cultural, económico) para mejorar, por un lado, su posición en el campo y para definir, por el otro, lo que por derecho (de nuevo, en este caso) se debe entender (Bourdieu, 2000; 2001).

Así, el campo jurídico en Colombia podría ser inicialmente caracterizado como un espacio social de lucha con diferentes actores, normas, ideas, símbolos, relaciones de poder e instituciones sociales que constituyen la

práctica jurídica, y en quienes se puede evidenciar, en diversos grados y de distintas formas, la influencia que han podido (o no, se itera) tener las ideas acerca de lo jurídico en clave crítica en ámbitos como el de los discursos sobre los derechos humanos, las universidades o en instituciones como los tribunales o dependencias del ejecutivo. En este aspecto no debe omitirse la sugerente caracterización sobre el campo jurídico latinoamericano como un espacio atravesado por el pluralismo, la ineficacia y el autoritarismo, que realizan García y Rodríguez (2003).

De la misma manera, metodológicamente es fundamental considerar en este tipo de historia la necesaria interdisciplinariedad de los estudios jurídicos críticos que se historian (García Villegas & Rodríguez Garavito, 2003), pues hace parte fundamental de la criticidad de aquéllos la consideración del derecho como un fenómeno social complejo para cuya adecuada aprehensión (o relativamente mejor acercamiento) es indispensable su análisis a través de diversas herramientas de distintas disciplinas que entran en diálogo a través del rigor analítico.

Así, tanto en el análisis mismo historiográfico como en la caracterización de las *justeorías* estudiadas, no debe obviarse esa interdisciplinariedad y, por el contrario, debe especificarse en qué medida han contribuido a la comprensión de la complejidad social que rodea al derecho en su relación con lo social.

3.5. Se debe identificar si se trata de teorías, prácticas o ideas teórico-prácticas.

Hay que caracterizar si la idea estudiada es teórica, práctica o teórico-práctica, pues es bien sabido que las teorías críticas del derecho suelen enfatizar algunos elementos en relación con otros (v.gr., le apuestan más al des-encubrimiento de la ideología del derecho que a la propuesta de otra

legalidad alternativa y viceversa), con lo cual es importante referir de manera clara el acercamiento a uno u otro elemento de las mismas, lo cual permitiría apreciar de mejor manera su relación e influencia con su medio social.

Sin embargo, no hay que olvidar que no es posible hacer una separación tajante entre teoría y práctica por cuanto todo pensamiento y práctica transformadora hacen parte de un proceso más amplio y largo en el cual teoría y práctica se influyen mutuamente, en el sentido que esta puede ser un medio de comprobación de aquella, así como la teoría puede constituir una reflexión y evaluación sobre la práctica para afinar algunos de sus aspectos a la hora de intervenir la realidad.

Lo importante es tener claro a qué aspecto la idea *juspolítico-filosófica* le dedica más esfuerzos o si, por el contrario, se trata de un planteamiento más integral sobre la importancia de ambos para los propósitos mismos de la crítica jurídica.

3.6. Se debe dar prioridad a aquellas ideas que avanzan en la comprensión de Latinoamérica como unidad problemática.

En tanto proyecto político, esta historia debe apostar por dar cabida a aquellas ideas que, partiendo del problema de lo jurídico, conciben a la región como un continente en unidad problemática (Aricó, 1999), esto es, cuyas características regionales pasadas y presentes (hablar un mismo idioma, compartir la consideración de ser países de periferia en el proceso de producción mundial, haber sido invadidos por Europa y emanciparse de esa dependencia relativamente al mismo tiempo, ser dependientes económicamente del Norte Global, entre otros aspectos pasados y presentes)

permiten pensarla como una unidad, pero que tiene diferencias en tanto esas características revisten formas distintas en cada nación⁵⁶.

A su vez, esta historia tendría como parte de sus fines contribuir a la identificación de los elementos fundamentales para la constitución y/o reconocimiento de una tradición en materia de teorías críticas del derecho en Colombia y la región, que nos permita entrar en diálogo crítico con las elaboraciones teóricas emanadas del Norte Global, tradicionales o juspolítico-filosóficas, da igual, sin caer en colonialismos internos, en adanismos teóricos o en recepciones y trasplantes acríticos de aquéllas.

Para este fin, es indispensable considerar si esos planteamientos parten o no de las condiciones especialísimas de América Latina como subcontinente dependiente en el marco del sistema-mundo económico y político, de su afán de encontrar una identidad (pluri)nacional y continental, así como de la pretensión de (y en qué medida contribuyen a) la integración regional.

4. Corolario

La historia de las ideas *juspolítico-filosóficas* propuesta en este trabajo contribuye a una reconstrucción y reconocimiento de la tradición jurídico crítica entre nosotros, una tradición que, en todo caso, no debe ser asumida como merecedora de reconocimiento en términos esencialistas, sino en tanto que su asimilación crítica abona el terreno para entablar diálogos críticos sin inferioridad alguna con el pensamiento y las tradiciones de otras geografías y temporalidades.

⁵⁶ Esto es, lo que para el estudio del Estado en América Latina se ha conocido como la forma primordial y la determinación dependiente (Zavaleta, 2009).

Sin embargo, se ha evidenciado la necesidad de ampliar la comprensión que sobre el derecho hay entre nosotros, en tanto que en el campo jurídico se observa una colonialidad del saber y un colonialismo interno que impide que se reconozcan como parte de esa tradición, saberes y experiencias no reducibles al derecho estatal y a la experiencia de comprensión jurídica nort-europea.

Finalmente, siguiendo el horizonte propuesto desde el inicio, se han postulado una serie de lineamientos que pretenden constituir una guía o esbozo preliminar para acometer la labor de realizar una historiografía del pensamiento jurídico crítico, de acuerdo con las limitaciones del proyecto de historia de las ideas propuesto en el capítulo inicial y atendiendo a la conceptualización sobre el sentido que adquiere la crítica en las ideas *jusfilosóficas* que se delineó en el capítulo segundo y el apartado sobre la colonialidad en este tercer capítulo.

EPÍLOGO

HACIA UNA EDUCACIÓN JUSPOLÍTICO-FILOSÓFICA EN COLOMBIA

Mientras no se adopte la visión generalizada de que el derecho no se puede comprender a cabalidad sino en sus conexiones con la sociedad, sus principios y valores, mientras no se cuestione de manera generalizada el papel que el derecho y los profesionales del derecho juegan en una sociedad que perpetua la injusta distribución de los recursos y que impide el acceso de los menos favorecidos al sistema de justicia, las reformas curriculares están llamadas a fracasar en la creación de una conciencia social y de interés público en los futuros abogados de Latino América.

Juny Montoya - Educación jurídica en América Latina

Una educación filosófica debe poner el acento en la formación. Eso significa que la enseñanza de todo lo que nosotros llamamos materias debe tender a darse de forma filosófica, es decir, como pensamiento y no como conjunto de información (...) La promoción de una educación filosófica es la forma por excelencia de búsqueda de ampliación de la democracia dentro del sistema educativo.

Estanislao Zuleta – Educación y filosofía

En estos apartados se pretende extraer las reflexiones más importantes que surgen luego de presentar ese esbozo de historia de las ideas en materia de teorías críticas del derecho en el país, con el fin de identificar qué enseñanzas le puede legar ese ejercicio preliminar a la formación jurídica. Con ese objetivo en mente, primero se iteran las conclusiones generales de este trabajo. Luego se exponen algunos aspectos diagnósticos de cómo la enseñanza del derecho se encuentra anclada a prácticas que vienen desde los tiempos de la Colonia y, para terminar, se aborda la propuesta de lo que

acá se llama educación *juspolítico-filosófica* como parte de las apuestas que buscan transformar la enseñanza del derecho.

1. Recapitulación

Esta monografía partió de la pregunta sobre las reflexiones, relacionadas con la enseñanza del derecho, que se podrían derivar de la propuesta de una historia decolonial de las ideas *juspolítico-filosóficas* en el país.

Así, se pudo ver, desde una análisis documental general, que la historia de las ideas latinoamericana, como un método del filosofar entre nosotros, sigue siendo vigente para dar cuenta de los efectos de las ideas y pensamiento en la región, no obstante requerir la integración de otros enfoques en su programa. En ese sentido, se justificó que la propuesta de historia de teorías críticas del derecho en Colombia se hiciera desde ese saber nuestroamericano, en tanto y en cuanto no se ha ensayado esa alternativa en el país.

Igualmente, se expuso el sentido que tiene la crítica en el ámbito *jusfilosófico* y se precisó el papel marginal que le es dado a Colombia en la historiografía existente sobre la producción de la teoría jurídica crítica latinoamericana. Por esa razón, se demostró que entre nosotros hay más que un uso alternativo del derecho o que una crítica con resonancias marxistas, de lo que se concluye la importancia de adelantar el reconocimiento de esos saberes invisibilizados o desconocidos por esa historiografía.

De la mezcla entre el método del filosofar de la historia de las ideas y la conceptualización de la sospecha sobre lo jurídico, se presentaron unos lineamientos, a título de esbozo, que permitirían iniciar la labor de

reconocimiento de nuestras tradiciones juspolítico-filosóficas, poniendo de presenta la necesidad de constituir un saber decolonial en el campo jurídico que no demerite los saberes otros sobre el derecho y que funja como condición para entablar un diálogo crítico con la ciencia y crítica jurídica del Norte Global.

Ese ejercicio preliminar ha permitido identificar que hay un cierto fracaso en la formación jurídica en el país como resultado de invisibilizar los saberes jurídicos o sobre el derecho que se han producido acá, sean críticos o no. Ese diagnóstico, que se suma al elaborado desde la década pasada por la profesora Juny Montoya (2009) y por Leonardo García (2006) es el que se profundizará a continuación para avanzar en una propuesta que se ajuste a otra experiencia de formación jurídica.

2. De la lectio, dictatio y disputatio al “como reza la norma...”: crítica de la formación jurídica en Colombia

2.1. En un texto de 1986 el pensador colombiano Rafael Gutiérrez Girardot decía sobre la relación entre universidad y sociedad que la primera debía acomodarse a las exigencias democráticas de la segunda sin que eso desviara sus labores misionales propias, pero que para el caso de los países de habla hispana esa relación era necesario crearla, es decir:

[...] poner de presente la significación vital de la universidad para la vida política y social, para el progreso, la paz y una democracia eficaz y no solamente nominal. Con otras palabras: para establecer una relación entre universidad y sociedad en los países hispánicos, es necesario demostrar a esa sociedad que el saber científico no es comparable con un dogma, que es esencialmente antidogmático. (2009, pp. 56-57)

De esa relación entre sociedad y universidad, la iglesia, encargada de buena parte de la administración de la educación en la época conocida como

la Colonia en la Nueva Granada, parece que tenía muy claro que el saber científico era profundamente antidogmático, lo cual contradecía el objetivo de su formación escolástica, presta más a la “fundamentación racional de los dogmas” (Pachón Soto, 2011, p. 20) que a la investigación libre que pregonara Gutiérrez Girardot a finales del siglo pasado⁵⁷.

En eso coincide otro intelectual colombiano cuando afirma, sobre el papel de la universidad en esa época, que “[s]i la colonia no tenía personalidad sustantiva -por considerarse un apéndice económico, político y espiritual de la metrópoli- su universidad carecía de otra función que no fuese la de adiestrar teólogos o litigantes” (García Nossa, 2009, pp. 20-21), es decir, su objetivo era preparar a la élite de administradores del territorio colonizado, así como contribuir al proceso evangelizador y no cuestionar el sentido común hegemónico.

De ahí que, siguiendo a Renán Silva, el ya citado colombiano Damián Pachón presente a la teología como la materia más importante en la estructura⁵⁸ de saber de esa época (donde la filosofía ocupaba un lugar secundario) cuya difusión dependió de la lógica y la retórica, reduciendo todo el proceso de pensamiento a un abuso del silogismo que era funcional para acostumbrar al estudiante a la argumentación que sostuviera el dogma de la fe. Así, la forma por antonomasia que se usaba para la transmisión⁵⁹ del

⁵⁷ Decía: “[...] el provecho inmediato del saber científico no es reglamentario ni determinable por ningún grupo de sociedad, sino que surge de la libertad de la investigación, de la libertad de buscar caminos nuevos, descubrir nuevos aspectos por vías que a primera vista no prometen resultados traducibles en términos económicos; [...] el saber científico y la cultura no son ornamentos, sino el instrumento único para clarificar la vida misma del individuo y de la sociedad, para cultivarla y, con ello, pacificar y dominar la violencia implícita en la sociedad moderna burguesa, esto es, en la sociedad en la que todos son medios de todos para sus propios fines, en la sociedad “egoísta” (Gutiérrez Girardot, 2009, p. 57).

⁵⁸ “Estas estructuras están relacionadas con las materias que se enseñan, saberes que se difunden y -muy importante- la manera, el modo, las técnicas como se transmiten” (Pachón Soto, 2011, p. 24).

⁵⁹ Se usa esta expresión debido al contexto, pues parece evidente que, al concebir el proceso formativo como parte de la fundamentación racional de los dogmas vigentes para la

conocimiento era un proceso rígido, formalista y sacro que iba desde la *lectio* hasta la *disputatio*, pasando por la *dictatio*. La primera de ellas consistía en la escucha y observación atentas, por parte del discente, de la lectura y gesticulación llevada a cabo por el profesor que de manera sacra leía los textos de los autores estudiados, y sus comentaristas, reforzando así el argumento de autoridad; la *dictatio*, por su parte, consistía en la escritura rigurosa de absolutamente todo lo dicho por el docente, con miras a poder leerlo, repetirlo o repasarlo con posterioridad; finalmente se daba la *disputatio*, consistente en debates públicos en los que se competía por prestigio social al demostrar las habilidades aprendidas (2011, pp. 24-26).

A propósito de esa relación entre universidad y sociedad, en el caso del derecho, cabe preguntarse ¿Seguimos enseñando y aprendiendo el derecho como se hiciera en la Colonia con la filosofía y la teología? El método de los docentes siendo lectores, no ya de autores sino de códigos y leyes que presentan como si fueran biblias (*lectio*), con el fin que los estudiantes transcriban y memoricen lo dicho (*dictatio*) para después ir a vomitarlo en un examen oral o escrito (*disputatio*) ¿Sigue siendo el modelo de enseñanza por excelencia que impera en nuestro campo?

2.2. Para sugerir una respuesta a esas preguntas, veamos el panorama latinoamericano sobre la enseñanza del derecho. En un estudio sobre la formación jurídica y los obstáculos que se tienen en América Latina para promover un currículo flexible al interés público y la justicia social, la profesora Juny Montoya (2009) mencionaba que al ser la nuestra, como hemos visto acerca del derecho en el apartado de la colonialidad, una educación jurídica

época, lo que en realidad se daba era eso que tanto ha criticado la educación popular y las pedagogías críticas, esto es, la reducción de la educación a un proceso de transmisión de conocimientos, cercenando el potencial de la educación como proceso que implica conocer la realidad de manera crítica. Para una introducción a ese pensamiento puede consultarse *La educación popular. Trayectoria y actualidad* del profesor colombiano Alfonso Torres Carrillo (2016)

deudora de la tradición continental europea, presentamos los mismos problemas que esa tradición tiene.

Los elementos constitutivos de esa tradición continental en cuanto a la enseñanza son:

[..] aprender la “gramática” [lo cual] equivale a memorizar una larga serie de conceptos generales y abstractos, la visión panorámica [que] se refiere al estudio sistemático de los principales códigos y leyes vigentes y la lógica interna del derecho [que] se refiere a la dogmática, según la cual la totalidad de las normas concretas consagradas en el derecho positivo pueden ser derivadas de una serie definida de principios abstractos. [Así, la mezcla de los tres] equivale a tener una visión unitaria del “todo del derecho” y, por lo tanto, a dominar la “ciencia del derecho.” (Montoya Vargas, 2009, p. 34) Cursivas y corchetes míos.

Esta visión acerca de la enseñanza del derecho, como se decía, comporta los siguientes problemas: de la visión panorámica del derecho se sigue un currículo saturado que promueve la memorización de toda la legislación vigente, dividido en su estudio por áreas o líneas (público, penal, procesal, comercial, civil, etc.), presuponiendo una falsa unidad y continuidad histórica de lo jurídico desde sus inicios hasta el día de hoy y dejando por fuera el estudio de la realidad social que incide en, pero es también influenciada por, el derecho. A su vez, lo que se menciona como ciencia del derecho es una reducción de lo jurídico a un procedimiento de deducción lógica que opera yendo de normas a casos particulares a través de la sobreestimación del silogismo jurídico, con lo cual, se reproduce una idea equivocada de lo que es la ciencia y de lo que es el derecho, promoviendo un formalismo⁶⁰ jurídico exacerbado (Montoya Vargas, 2009, pp. 34-35).

⁶⁰ Sobre el formalismo ha dicho García Jaramillo que este “ha concebido, fundamentalmente, que la ley es igual al derecho y que por ésta se entiende y aplica; que

No obstante, estas situaciones serían más graves en América Latina debido a que no se inyectan recursos a la educación superior, no hay una cultura que fomente la investigación y, por último, el ingreso a la profesión, así como la vigilancia y seguimiento al proceso de formación, no obedece a un sistema meritocrático sino clasista (Montoya Vargas, 2009, p. 36)⁶¹.

2.3. En la misma línea, aunque con otro enfoque, García Jaramillo ha dicho sobre la enseñanza del derecho hegemónica en Colombia que, no obstante operar un cambio sociocultural y jurídico muy importante con la expedición de la Constitución de 1991, la formación jurídica dominante se ha negado a reformarse. De ahí que la manera en que son educados los profesionales de derecho en el país obedezca, en rasgos generales, a tener “la memoria como fundamento de la enseñanza, sustentando una visión ritual-medievalista respecto a la enseñanza del derecho y conservando una visión sacramental que fomenta un sistema pedagógico anclado en una realidad sociojurídica caduca” (2006, p. 13).

Lo anterior no hace sino confirmar el diagnóstico general hecho sobre América Latina por la profesora Montoya, pues se evidencia que en Colombia

existen respuestas únicas para todos los problemas que se le presentan a los jueces para su composición y que debe hallarlas en la fuente del derecho codificado; que el juez ideal es el que no valora ni pondera porque el único facultado para crear derecho es el legislador. El formalismo, igualmente, sustenta la completitud, coherencia y claridad del ordenamiento jurídico, y concibe que la validez del procedimiento de expedición de las leyes y de la actuación judicial implican justicia, quedando por fuera del escenario de discusión y, naturalmente de enseñanza, cuestiones como la legitimidad moral y política del derecho, y, respecto a las normas, su fundamentación filosófica, finalidad y propósitos políticos, viabilidad económica y el contexto socio-cultural en el que rigen (eficacia).” (García Jaramillo, 2006, p. 17)

⁶¹ Esa crítica pero a la formación jurídica en Colombia, la autora la plantea desde un estudio del Ministerio de Justicia así: “[...] ésta se caracterizaba por una visión generalista del currículo que no le ofrece al estudiante opciones laborales o de interés diferentes a las tradicionales; el énfasis en la memorización de códigos y leyes, el descuido en la formación del criterio jurídico, la insuficiente investigación por parte de estudiantes y profesores, un currículo centrado en una formación “técnica-procesal” descuidando una formación ética y humanista que oriente al profesional hacia el servicio a la comunidad, y un currículo desactualizado frente a las necesidades del país de hoy” (Montoya Vargas, 2009, p. 36)

aprender derecho sigue siendo una “actividad inercial de ceñirse a una serie de leyes y procedimientos en donde lo único aparentemente relevante es conocer sus contenidos y la mecánica con la que se vuelven operativos”, es decir, la primacía del aspecto de técnica jurídica, sin cuestionar el entorno social, político, económico y cultural que la rodea, “limitando la enseñanza a la transmisión de información y al enfoque que afronta los problemas sólo desde el procedimiento lógico-deductivo” (García Jaramillo, 2006, pp. 13-14).

Así las cosas, volviendo a las preguntas que se planteaban arriba, es evidente que la forma como se viene enseñando el derecho en Colombia tiene bastantes similitudes con la manera en que se enseñaba teología y filosofía en la época de la Colonia⁶². La lectura ritualista de códigos y leyes, el estudio de manuales que comentan esas leyes sin asomo de creatividad, la ausencia de investigación e interdisciplinariedad a nivel de la docencia, el aprendizaje y evaluación memorísticos, la separación entre teoría y práctica y la promoción del formalismo jurídico absoluto, hacen que expresiones tan usuales en el ámbito jurídico como esa de “como reza la norma” aparezcan no como simples metáforas, sino como evocaciones concretas de esa forma de adoctrinamiento que se dio en la Colonia, pero que, en este caso, su propósito no es otro que dotar de fundamento racional el dogma del derecho como una ciencia autorreferente.

Ese aspecto, antes que contribuir a la conformación de lo que acá se ha denominado una tradición de pensamiento *juspolítico-filosófica*, es

⁶² Salvo contadas excepciones, una educación “reduccionista, legalista y memorística, que ofrece una visión descontextualizada del derecho en el que las normas y su aplicación no pasan por las relaciones económicas, sociales y políticas propias del contexto en que el derecho se produce y se aplica” (Montoya Vargas, 2009, p. 37) o también una enseñanza jurídica “decimonónica, a-crítica y unidimensional, ya que al estar desconectada de las herramientas que le proporcionan otros discursos alternos, permanece descontextualizada de la compleja realidad social e independiente de los verdaderos debates jurídicos, de la interacción derecho-realidad y su integración con la reflexión interdisciplinaria entre la literatura legislativa y jurídica, con la práctica profesional” (García Jaramillo, 2006, p. 14).

funcional al sostenimiento de una ideologización del derecho que se dedica a reproducir relaciones de poder desiguales entre docentes y estudiantes, separa derecho y sociedad, se conforma con la reducción de lo jurídico a las normas estatales existentes, promueve una simplificación del estudio del derecho al estudio de la técnica jurídica, cercena la creatividad y potencialidades humanas de los educandos, limita las opciones profesionales al litigio, mantiene la dinámica de colonialismo intelectual y, fundamentalmente, desecha las prácticas y usos emancipadores del derecho.

A este fracaso de la formación jurídica puede añadirse, como se enunció arriba, el hecho que la tradición *juspolítico-filosófica* tan mencionada en este trabajo, a pesar de existir, es constantemente invisibilizada por la academia dominante y su enseñanza particularmente colonial, que la desprecia y se congratula al reemplazarla con producciones de otras geografías. Por lo que, al no reconocer la tradición que nos precede y no dialogar entre propuestas propias, al único camino que se llega es a la imposición de modas intelectuales con las sabidas consecuencias que esos ejercicios conllevan.

Otro problema es el relacionado con las elaboraciones que, no obstante ser originales, parten de hacer tabula rasa sobre la tradición y, por lo tanto, no dialogan con otros autores y propuestas que, antes de ellos, han planteado ejercicios similares⁶³. Si a menudo se hiciera ese diálogo crítico con la tradición y en clave decolonial que se ha plurimencionado en este trabajo, la formación jurídica se vería beneficiada en tanto que se abrirían nuevos campos de

⁶³ Es el caso de quienes, como Quintana, producen un saber de forma autorreferente sin entrar en diálogo con la filosofía de Botero, de Umaña, de Zuleta, de los campesinos, etc., lo cual demerita de plano lo que se ha hecho acá, permitiendo decir que esa ausencia de autores hace que cada pensador se considere una isla y que se muestre la ausencia de tradición sólida.

estudio y relación con el derecho, no necesariamente traídos de otras experiencias y latitudes.

Esto nos lleva a la conclusión final que precede la propuesta de educación que sigue. Negarse a reconocer la tradición propia, como ha venido sucediendo, consolida la formación de sujetos coloniales, lo cual produce el complejo de *hijo de puta* del que hablara González Ochoa que tiene que ver con el hecho que uno tiene por menos lo que se produce acá, por ese simple hecho y adula lo traído de otras partes: teorías, códigos, leyes, sistemas, constituciones, métodos, etc. No reconocer la tradición, no darle estatus y dignidad, no dialogar críticamente con ella sólo profundiza la crisis de formación que deviene crisis de la justicia en el país.

3. Educación *juspolítico-filosófica* ¿Lo importante era el relleno?

3.1. En ese orden de ideas, hay un serio problema en la formación jurídica y enseñanza del derecho que parte precisamente de una concepción errada acerca de lo jurídico, que de manera reiterativa se ha cuestionado acá: el derecho es más que una serie de proposiciones acerca de un conjunto de normas existentes en un tiempo y espacio.

Por eso, durante todo el escrito se ha buscado justificar la necesidad que tiene el reconocer otras ideas sobre el derecho que se han producido en Colombia y América Latina, las cuales, al tener como característica principal partir de una concepción crítica del derecho y su relación con la sociedad, pueden contribuir a la modificación de la enseñanza del derecho para conducirlo hacia una pedagogía liberadora y no meramente memorística y formalista.

Es en ese sentido que tiene relevancia en el contexto del derecho retomar la propuesta del filósofo colombiano Estanislao Zuleta acerca de una educación filosófica, lo cual implicaría que su enseñanza partiera de la consideración que se trata de un pensamiento y no de información que debe ser transmitida, es decir, que se está ante algo a lo que hay que darle sentido, que no está dado de antemano y que requiere, sobre todo, que nos preguntemos (2004, p. 64).

La pregunta es el motor del pensamiento. Cuando algo nos asombra, se nos presenta como complejo, extraño e irreconocible, solo nos quedan unos cuantos caminos: hacemos como que no existe, nos quedamos con aquello que nos es más familiar o, y esta es la propuesta, le interrogamos para poder comprender su complejidad. Y es sabido que una pregunta siempre conlleva a otras, con lo cual el proceso de aprendizaje se pone en marcha para nunca acabar.

La enseñanza del derecho debe partir de las preguntas que suscita el no poder reducir lo jurídico a fórmulas silogísticas simples donde impera el memorizar unas normas para luego, sin siquiera formación práctica al respecto, ir a aplicarlas a los llamados casos concretos. Como se ha dicho, lo jurídico es complejo ¿Cómo hacer que se cumpla una norma? ¿Qué hace justo un determinado sistema jurídico-político? ¿Qué legitimidad tienen quienes expiden las normas que regulan nuestra conducta o que pretenden hacerlo? ¿Puede el derecho cambiar la realidad y solucionar los problemas más sentidos de las comunidades? ¿Es el derecho un instrumento, un sistema autorreferente, un reflejo de las relaciones de producción, un invento humano o un regalo divino, o todo eso al mismo tiempo o nada de eso? ¿Qué sentido tiene memorizar constituciones, leyes, decretos, resoluciones, artículos, numerales, literales, incisos, párrafos si siempre van a estar ahí escritos prestos para su consulta para quien maneje el lenguaje jurídico? ¿Es

democrático que funcionarios no elegidos popularmente decidan sobre aspectos que conciernen a toda la sociedad? Y así, un sinfín de preguntas más van apareciendo.

Una educación *jusfilosófica* no es únicamente volver sobre los debates entre el *iuspositivismo* y el *iusnaturalismo*, sino asumir una perspectiva filosófica y de pregunta constante sobre el derecho. Para este tipo de educación no está el núcleo del proceso formativo en que el estudiante se aprenda la hiper-especializada normativa que existe en el país, sino que, aprendiendo sobre lo más avanzado del conocimiento de las ciencias sociales, humanas y naturales; de las artes; los saberes populares, indígenas, campesinos, etc., se pueda enfrentar a los problemas que encarna la relación derecho-sociedad.

Para ese propósito, la investigación sociojurídica y la filosofía del derecho cobran una especial relevancia en tanto procesos interdisciplinarios para observar lo jurídico, que dotan esa observación de una perspectiva crítica antiformalista y amplían, más allá de la repetición, las habilidades que se pueden evaluar en el estudiante del derecho (García Jaramillo, 2006).

Igualmente necesario se vuelve un cambio de currículo en los programas cuyo énfasis esté dado por lo que hoy se considera coloquialmente como materias de relleno en la formación jurídica (estudios interdisciplinarios) y remueva del centro a las normas y doctrinas que impiden las consideraciones críticas acerca del derecho (Montoya Vargas, 2009).

Ese cambio constituye una paradoja muy interesante de ver: aunque los estudiantes se refieren con esa expresión (relleno) a materias que no serían más que una estrategia para inflar aspectos de la carrera sin los cuales la misma duraría o valdría menos, esa idea hace que se piense que lo

fundamental de la formación jurídica se encuentra en la forma (la memorización de las normas estatales) y no en el contenido -relleno- (relación derecho-sociedad en clave interdisciplinar), por lo que acá se hace un llamado a recordar, precisamente, que lo fundamental es el relleno, mostrado comúnmente como superficial, y no lo que se nos aparecía como lo sustancial, esto es, los códigos y las leyes estatales⁶⁴.

Pero, y esto es lo que interesa resaltar acá, esa educación *juspolítico-filosófica* debe tener presente la tradición intelectual que nos antecede en nuestras preguntas, es decir, es parte fundamental de ella la reconstrucción historiográfica acá propuesta, cuyo énfasis está puesto en la identificación de los efectos que entre nosotros han tenido esas respuestas dadas a las preguntas acerca del derecho y en dar respuestas al porqué se han bloqueado (así como a denunciar ese hecho) esa tradición en la formación jurídica.

Y esto es así, para terminar, porque esta propuesta esbozada de educación jurídica no olvida que tanto lo pedagógico como lo jurídico son aspectos de una realidad en conflicto, es decir, de una realidad política, que no es neutral y que, dependiendo cómo se aborde su enseñanza y su ejercicio profesional, siempre se estarán favoreciendo unos intereses y valores y sobre otros. De ahí que una formación *juspolítico-filosófica* deba conducir a hacerse cargo de los intereses populares, sus valores, sus necesidades y sus históricas banderas de lucha y reivindicación.

⁶⁴ Se itera que esto no es un llamado a que la principal herramienta con la que interactúan los profesionales del derecho en la actualidad (la ley) deje de ser estudiada, sino que de lo que se trata es de hacer ese estudio desde otro enfoque.

IV. REFERENCIAS

- AA.VV. (2017). *La dependencia político-económica en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Alberdi, J. B. (1978). *Ideas para un curso de filosofía contemporánea. Cuadernos de cultura latinoamericana 9*. México: Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado el 16 de Octubre de 2019, de <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/2953>
- Arias Cuellar, L. D. (2010). *Genealogía y deconstrucción del imaginario del derecho en la sociedad colombiana*. Bogotá D.C.: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Arias Sandí, M. (2004). Reflexiones sobre la tradición en Gadamer. *ERGO. Revista de filosofía*(15), 7-26.
- Aricó, J. (1999). *La hipótesis de Justo: escritos sobre el socialismo en América Latina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Beltrán Parra, J., & Tunjano Bohórquez, J. (2016). *Contradicción existente entre lo dogmático y lo orgánico de la Constitución Política de 1991. Zonas de Reserva Campesina como Alternativa de Territorialidades Soberanas*. Bogotá D.C.: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Betancur, J. C. (julio-diciembre de 2015). Para un análisis crítico del concepto de normalización filosófica. *Universitas Philosophica*, 32(65), 137-157. Recuperado el 16 de Octubre de 2019, de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4095/409543046006>
- Beuchot, M. (2018). Hermenéutica, tradición y alteridad. *Inflexiones*(1), 31-43.
- Boff, L. (1986). *Cómo hacer teología de la liberación*. Bogotá D.C.: Ediciones Paulinas.
- Bonilla, D. (2009). *Teoría del derecho y trasplantes jurídicos*. (D. Bonilla, Ed.) Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores.

- Bonilla-Castro, E., & Rodríguez, P. (2005). *Más allá del dilema de los métodos. La investigación en ciencias sociales*. Bogotá D.C.: Norma.
- Botero, D. (2005). *La teoría social del derecho*. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Bourdieu, P. (2000). Elementos para una sociología del campo jurídico. En P. Bourdieu, & G. Teubner, *La fuerza del derecho* (pp. 153-220). Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Cadahia, L. (junio de 2013). Michel Foucault y la gramática del poder y de la libertad. *Estudios de Filosofía*(49), 33-48.
- Cadahia, L. (2017). *Mediaciones de lo sensible. Hacía una nueva economía crítica de los dispositivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cárcova, C. (2009). Notas acerca de la Teoría Crítica del Derecho. En C. Courtis, *Desde otra mirada. Textos de Teoría Crítica del Derecho* (pp. 19-38). Buenos Aires: Eudeba.
- Carrillo, R. (1979). *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Carrillo, R. (1986). *Escritos filosóficos*. Bogotá D.C.: Usta.
- Castro-Gómez, S. (1999). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- Cayetano, B. (1959). *Ensayo de una filosofía del derecho*. Bogotá D.C.: Temis.
- Cerutti, H. (1997). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México D.F.: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Cerutti, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá D.C.: Ediciones desde abajo.
- Cerutti, H., & Magallón, M. (2003). *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?* México: Casa Juan Pablos.

- Correas, Ó. (1994). La teoría general del derecho y el derecho alternativo. *El Otro Derecho*, 5(3), 61-74.
- Courtis, C. (2001). *Desde otra mirada: textos de teoría crítica del derecho*. Buenos Aires: Eudeba.
- D'Auria, A. A. (2015). *Teoría y crítica y del Estado*. Buenos Aires: Eudeba.
- De la Torre Rangel, J. A. (2004). *El derecho que nace del pueblo*. Bogotá D.C.: Fica, ILSA, Asonal Judicial.
- De la Torre Rangel, J. A. (2006). *El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*. San Luís Potosí: Universidad Autónoma de San Luís Potosí.
- Díaz Higuera, A. M. (2019). *Aportes a la estructura de la Constitución Política de Colombia desde la perspectiva del feminismo comunitario*. Bogotá D.C.: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá D.C.: Nueva América.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá D.C.: Nueva América.
- Dussel, E., Mendieta, E., & Bohórquez, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. (E. Dussel, E. Mendieta, & C. Bohórquez, Edits.) México: Siglo Veintiuno Editores.
- Ellacuría, I. (2000). *Escritos teológicos* (Vol. I). San Salvador: Uca Editores.
- Estrada, J. (2006). Las reformas estructurales y la construcción del orden neoliberal en Colombia. En A. E. Ceceña, *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado* (pp. 247-284). Buenos Aires: Clacso.
- Estrada, J. (2013). Superar la Constitución de 1991. Notas preliminares para el debate. *Revista Izquierda No. 34 Junio*, 4-9.
- Fals Borda, O. (2013). *Socialismo raizal y el ordenamiento territorial*. Bogotá D.C.: Ediciones desde abajo.
- Fals Borda, O. (2014). *Ciencia, compromiso y cambio social*. Montevideo: Extensión Libros, Ediciones Lanzas y Letras, Editorial El Colectivo.

- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fonseca-Sandoval, J. (2018). Colonialidad del saber jurídico y derecho neo-constitucional en Colombia. *Trans-Pasando Fronteras*, 12, 45-81.
- Fornet-Betancourt, R. (1994). *Filosofía intercultural*. México: Universidad Pontificia de México.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Freire, P. (2013). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Vol. I). Salamanca: Sígueme.
- García Jaramillo, L. (julio-diciembre de 2006). El determinante influjo de la filosofía del derecho y la investigación sociojurídica en la enseñanza del derecho en Colombia. Un debate necesario. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 2(2), 11-41.
- García Máñez, E. (1996). *Introducción al estudio del derecho*. México: Editorial Porrúa.
- García Nossa, A. (2009). La universidad colombiana y la crisis nacional. *Aquelarre. Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima*, 8(17), 17-38.
- García Villegas, M., & Rodríguez Garavito, C. (2003). Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos. En M. García Villegas, & C. Rodríguez Garavito, *Derecho y sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudios jurídicos críticos* (pp. 15-66). Bogotá D.C.: ILSA.
- Grosfoguel, R. (enero-junio de 2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. *Tábula Rasa*(28), 11-22.
- Gunder Frank, A. (1973). *América Latina: subdesarrollo o revolución*. México D.F.: Ediciones Era.

- Gutiérrez Girardot, R. (2009). Universidad y sociedad. *Aquelarre. Revista del Centro Cultural Universitario*, 8(17), 55-64.
- Habermas, J. (1973). Conocimiento e interés. *Ideas y Valores*(No. 42-45), 61-76. Recuperado el 13 de Octubre de 2019, de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29111>
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40). Buenos Aires: Clacso.
- López Medina, D. E. (2013). *Teoría impura del derecho: la transformación de la cultura jurídica latinoamericana*. Bogotá D.C.: Legis.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores.
- Mandel, E. (2015). *El significado de la Segunda Guerra Mundial*. Madrid: LA Oveja Roja.
- Marx, C., & Engels, F. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Mejía Quintana, O. (2009). *Estatuto epistemológico de la filosofía del derecho contemporáneo*. Bogotá D.C.: Grupo Editorial Ibáñez.
- Mejía Quintana, O., & Encinales Ariza, N. (2011). *Elementos para una historia de la filosofía del derecho en Colombia*. Bogotá D.C.: Grupo Editorial Ibáñez.
- Monedero, J. C. (2011). *El gobierno de las palabras. Política para tiempos de confusión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Monedero, J. C. (2018). *La izquierda que asaltó el algoritmo*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

- Montoya Vargas, J. (2009). Educación jurídica en América Latina: dificultades curriculares para promover los temas de interés público y justicia social. *La educación legal y la garantía de los derechos en América Latina. Revista El Otro Derecho*(38), 29-42.
- Moreno Fraginalls, M., & Lafaye, J. (1975). *Reunión de Expertos sobre la Historia de las Ideas en América Latina y para Planificación del Nuevo Programa sobre las Culturas Indígenas e Inmigratorias*. UNESCO, México D.F. Recuperado el 21 de Octubre de 2019, de <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000011839?posInSet=4&queryId=N-EXPLORE-dd293193-66dd-495a-a95e-416cb5eb38b5>
- Nieto Arteta, L. E. (1941). *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico. Universidad Católica Bolivariana*.
- Pachón Soto, D. (2011). *Estudios sobre el pensamiento colombiano* (Vol. I). Bogotá D.C.: Ediciones desde abajo.
- Pachón Soto, D. (2013). *Preludios filosóficos a "otro mundo posible"*. Bogotá D.C.: Ediciones desde abajo.
- Pachón Soto, D. (2015). *Estudios sobre el pensamiento filosófico latinoamericano*. Bogotá D.C.: Ediciones desde abajo.
- Pachón Soto, D. (2018). *Filosofía para profan@s. Una guía par profesores y estudiantes*. Bogotá D.C.: Ediciones desde abajo.
- Prieto Ducuara, C. C. (2016). *La construcción de hegemonía a partir de la eficacia simbólica del derecho en el marco del Estado Social de Derecho colombiano: un estudio al Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014 "Prosperidad para todos"*. Bogotá D.C.: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Prieto Upegui, A. K. (2016). *Eficacia material del código de la infancia y la adolescencia respecto al accionar criminal de los menores desde la criminología crítica*. Bogotá D.C.: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Clacso.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso.
- Rairán Parada, L. F. (2016). *Desobediencia multitudinaria como forma de participación política en Colombia: planteamientos desde una mirada alternativa del derecho*. Bogotá D.C.: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Rivera Lugo, C. (julio de 2012). El tiempo del no-derecho. *Youkali: revista crítica de las artes y el pensamiento*(13), 5-16.
- Roig, A. A. (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá D.C.: Universidad Santo Tomás.
- Roig, A. A. (2005). Historia de las ideas. En R. Salas Astrain, *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales* (Vol. II, pp. 531-550). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Roig, A. A. (2013). *Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Ecuador: Academia Nacional de Historia.
- Sabino, C. (1996). *El proceso de investigación*. Buenos Aires: Lumen/Hvmanitas.
- Sader, E. (26 de 07 de 2014). *La gran guerra interimperialista*. Obtenido de <https://blogs.publico.es/emir-sader/2014/07/26/la-gran-guerra-interimperialista/>
- Salas Astrain, R. (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano* (Vols. I, II y III). (R. Salas Astrain, Ed.) Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Hneríquez.
- Salazar Bondy, A. (1996). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo Veintiuno Editores.

- Salazar, C. G. (2012). *Historia de la filosofía del derecho en Colombia siglo XX*. Bogotá D.C.: Grupo Editorial Ibáñez. Universidad Santo Tomás.
- Sánchez Rubio, D. (2000). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Santos, B. (1998). *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores. Facultad de Derecho Universidad de los Andes. Ediciones Uniandes.
- Santos, B. (2001). Las tensiones de la modernidad. En M. Monereo, & M. Riera, *Porto Alegre. Otro mundo posible* (pp. 163-184). España: El Viejo Topo.
- Santos, B. (2009). *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá D.C.: ILSA.
- Santos, B. (2018). *Construyendo las epistemologías del Sur*. (Vol. I). Buenos Aires: Clacso.
- Segura Calderón, B. A. (2019). *La oposición política: un análisis desde el ordenamiento constitucional para su resignificación en el escenario de paz en Colombia*. Bogotá D.C.: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Sierra, R. (1978). *Ensayos filosóficos*. Bogotá D.C.: Instituto Colombiano de Cultura - Editorial Andes.
- Tobón Sanín, G. (2002). *El uso alternativo del derecho y las teorías críticas del derecho*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Torres Argüello, M. S. (2015). *Memoria colectiva en Colombia. Emergencia de hegemonías en el escenario del posconflicto*. Bogotá D.C.: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Torres Carrillo, A. (2016). *La educación popular. Trayectoria y actualidad*. Bogotá D.C.: Editorial El Búho.
- Tovar González, L. (2009). Excurso. Las fundaciones de la filosofía latinoamericana. En E. Dussel, E. Mendieta, & C. Bohórquez, *El*

- pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (pp. 255-261). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Tovar González, L. (2017). La historia de las ideas en América Latina, modelo para desarmar. En G. I. Reyes Corredor, & L. Tovar González, *Investigaciones en filosofía y cultura en Colombia y América Latina* (pp. 41-58). Bogotá D.C.: Universidad Santo Tomás. Facultad de Filosofía y Letras.
- Umaña Luna, E. (1989). *El derecho: (poder; dominación; control social)*. Bogotá D.C.: Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo.
- Umaña Luna, E. (1998). *El humanismo social*. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Uprimny, R., & Rodríguez, C. (2016). El modelo económico de la Constitución de 1991. En M. & García, *Democracia, justicia y sociedad. Diez años de investigación en Dejusticia* (pp. 112-125). Bogotá D.C.: Dejusticia.
- Valencia, A. (2015). *En el principio era la ética. Ensayo de interpretación del pensamiento de Estanislao Zuleta*. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores - Universidad del Valle.
- Valqui Cachi, C., & Pastor Bazan, C. (2009). *Corrientes filosóficas del derecho. Una crítica antisistémica para el siglo XXI*. Cajamarca: Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo.
- Vega Cantor, R. (9 de abril de 2013). *El 9 de Abril de 1948 y su impacto en la vida colombiana*. Obtenido de <https://rebellion.org/el-9-de-abril-de-1948-y-su-impacto-en-la-vida-colombiana/>
- Wolkmer, A. (2003). *Introducción al pensamiento jurídico crítico*. Bogotá D.C.: ILSA.
- Wolkmer, A. (2017). *Teoría crítica del derecho desde América Latina*. México: Akal.
- Zavaleta, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*. Buenos Aires: Clacso.

- Zea, L. (1998). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Zuleta, E. (2004). *Educación y democracia*. Medellín: Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores.
- Zuleta, E. (2005). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Medellín: Hombre Nuevo Editores - Fundación Estanislao Zuleta.
- Zuleta, E. (2007). *Psicoanálisis y criminología*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- Zuleta, E. (2015). *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*. Bogotá D.C.: Ariel - Editorial Planeta.