

Homenaje

La filosofía de la vida de Darío Botero Uribe: orígenes y legado

The Philosophy of Life by Darío Botero Uribe: Origins and Legacy

Damián Pachón Soto¹

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia
dpachons@uis.edu.co

DOI: <https://doi.org/10.15446/cp.v14n27.78580>

*El Vitalismo Cósmico no ha tenido antecedentes
específicos para la creación de su filosofía.*

Darío Botero Uribe (2006a, p. 40)

1. A modo de introducción

La obra filosófica de Darío Botero Uribe, filósofo colombiano fallecido en el año 2010, surgió a comienzos de la década de los noventa del siglo pasado en el marco del derrumbe del socialismo real y dentro de la correlativa hegemonía del neoliberalismo, aspecto que puso de presente Fukuyama, pero que cuyas consecuencias en el mundo de la vida social, habían sido puestas de presente por varias de las distintas corrientes llamadas posmodernas. Así las cosas, el Vitalismo Cósmico emergió dentro del contexto de la globalización que se hizo más intensa desde mediados del siglo pasado, esto es, dentro de lo que Debord llamó la “aldea global” o la Disneylandia global como lo dijo Saramago.

Hacia finales del siglo pasado, el neoliberalismo económico empezó a dominar todas las esferas de la vida o lo que podemos llamar la “biocolo-

1 PhD en Filosofía. Profesor Asociado Escuela de Trabajo Social, Universidad Industrial de Santander (UIS).



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

nialidad”, empobreciendo paulatinamente la vida espiritual del hombre, instrumentalizando el saber de las ciencias sociales y creando serios desajustes ambientales. A la vez, la derrota del socialismo real como la otra alternativa que le podía disputar la hegemonía al capitalismo creó, por un lado, una pasmosa resignación y un correlativo conformismo sobre la realidad existente; pero, por otro lado, alentó nuevas y vigorosas reflexiones en torno a las posibilidades de resistencia y de transformación del mundo post-socialista. A estas dos opciones, debemos agregarle la persistencia del marxismo crítico, que, frente a las nuevas circunstancias, buscó actualizar y reajustar la teoría para poder estar a la altura de los tiempos del mundo globalizado, entre ellos, y para solo mencionar un caso, el pensamiento de Negri y Hardt y sus teorías sobre imperio, multitud, trabajo inmaterial, bienes comunes, entre otros (Negri, 2012, pp. 171 y ss.)

Hay que decir que el Vitalismo Cósmico puede ser ubicado dentro de la segunda opción mencionada, esto es, como un pensamiento nuevo, alternativo, que buscó enfáticamente crear una reflexión teórica para hacer frente al fin de la historia proclamado por Fukuyama (1992). Por eso, el libro que inauguró esta nueva filosofía de la vida era un llamado al rescate de la utopía y de otro mundo posible; un llamado a la esperanza, una reivindicación del pensamiento y de la acción frente a cierto derrotismo y, por qué no decirlo, frente a cierto atolondramiento del pensamiento colombiano frente a las situaciones emergentes. Así, pues, el punto de partida de Botero fue un llamado a *El derecho a la utopía*, libro con el cual él dio origen a una nueva filosofía, desde Colombia para América Latina, pero también con pretensiones universalistas (Botero, 2005a, pp. 25 y ss.).

Ahora, ¿cómo podemos situar este pensamiento dentro del marco occidental? ¿Qué relación tiene con el pensamiento europeo? Esta pregunta es necesaria plantearla porque la filosofía, como decía Romero (1993), no es una creación *ex nihilo*, es decir, no parte de la nada y tiene que tener en cuenta la tradición filosófica misma. La creación en filosofía exige del diálogo y del conocimiento del pensamiento precedente. Es más, aún hoy echamos mano de las categorías del pensamiento antiguo y, como es bien sabido, la filosofía es una actitud, que antes de pretender solucionar las preguntas o los problemas fundamentales, busca pensarlos o repensarlos. Así las cosas, situemos el pensamiento de Darío Botero Uribe dentro del marco de ese pensamiento.

2. El Vitalismo y las filosofías europeas de la vida

Darío Botero Uribe ubicó el punto de partida de su filosofía en el pensamiento de Spinoza. Botero era un buen conocedor, en especial, de la *Ética demostrada según el orden geométrico* del filósofo holandés. Es más, como claramente lo planteó Botero, Spinoza era “el precursor” del Vitalismo Cósmico (Botero, 2007a, pp. 25-60). Pero ¿por qué Spinoza podía ser el precursor de una nueva filosofía? Creo que existen dos razones principales: la primera, porque los conceptos de sustancia y modos de Spinoza le servían a Botero para plantear la relación entre lo infinito y lo finito o, lo que es lo mismo, entre la universalidad y los seres concretos. Así como los modos son en Spinoza materializaciones o concreciones de la sustancia, para Botero los biotipos, es decir, plantas, animales, bacterias, etc., que son de naturaleza finita y perecible, no son más que las manifestaciones de un universal llamado vida, el cual equivale a lo infinito. La vida solo es una y así todos los seres vivientes no son más que manifestaciones de esa vida, para Botero, el principio vital o vida, le servía para unir la sustancia o naturaleza con los modos o biotipos. El principio vital apareció como lo que permitía unir materia y forma y, a la vez, esa vida permitía formular una teoría de la naturaleza. La naturaleza es para Botero un río de vida, un circuito de vida, del cual nosotros solo somos parte. Esto es lo que Botero llamaba vida biológica. Cabe decir que la vida biológica no era más que un principio vital universal que en algún momento determinado había surgido en el cosmos, por eso, en estricto sentido, todo ser vivo es un pedazo de cosmos, es hijo del cosmos. Esta última acepción correspondía a la llamada vida cósmica. Por otro lado, en algún momento se había producido una ruptura en la naturaleza, había aparecido el homínido, el lenguaje, la cultura o la incipiente civilización y así había nacido la vida psicosocial.

Botero, siguiendo a Nietzsche, siempre criticó los sistemas filosóficos. Lo hacía porque estos eran construcciones artificiales, deductivas, pero esta crítica solo es válida para los sistemas cerrados, no para los sistemas abiertos. Podemos entonces decir que el Vitalismo Cósmico puede ser considerado un sistema abierto donde los tres ejes principales son la vida cósmica, la vida biológica y la vida psicosocial. A partir de estos tres ejes –sobre los cuales no voy a profundizar aquí– Botero creó otros relacionados como vitalambientalismo, vitalhumanismo y un esbozo de teoría política, así como una teoría social del derecho. La vida psicosocial fue su punto central de análisis y por eso pensó la utopía, la ética, la

democracia, para así superar la crisis de la modernidad y construir una “posmodernidad vitalista” (Botero, 2006a, p. 94).

La segunda razón por la que Botero partió de Spinoza fue que las grietas de la filosofía spinocista le permitieron plantear su concepto de no-razón. Normalmente la filosofía de Spinoza es tildada de racionalista, no solo por estar sumamente influida por Descartes, sino por sus pretensiones de arrojar claridad sobre los afectos humanos. Sin embargo, Botero vio en ese intento “puntos de fuga”, pues, para Spinoza, los afectos del hombre eran principalmente tres: alegría (placer), dolor (tristeza) y deseo. El hombre del que se habla acá es un ser de deseo que busca perseverar en el ser y que no posee un dominio sobre todas sus afecciones. Así, por ejemplo, hay unos afectos sobre los cuales no se puede tener control racional, sino que deben ser suprimidos o reprimidos con otros afectos de naturaleza contraria, tal como sostiene Spinoza en la *Ética*, específicamente en la proposición VII de la cuarta parte (Botero, 2007a, p. 40). De aquí surgen dos puntos fundamentales para la filosofía de la vida de Darío Botero: el primero, la limitación de la razón o su impotencia frente a ciertas realidades, que desembocará en su crítica a la razón moderna; y el segundo, el hecho de que no es la razón lo que mueve al hombre, sino su aspecto pulsional, libidinal, tal como lo dirían después Nietzsche y Freud.

Resumiendo, podemos decir que Spinoza le sirvió a Botero como un punto de partida de su filosofía: le permitió plantear el principio vital para explicar la naturaleza y, por otro lado, le permitió una crítica a la razón y una concepción donde el hombre no es ante todo un producto racional, sino un producto de las pasiones, los afectos, la voluntad de poder y un producto de la imaginación y la sensibilidad. En efecto, Spinoza le permitió a Botero plantear un hombre pluridimensional frente a una concepción unilateral del ser humano.

El Vitalismo Cósmico también fue situado como heredero, en cierta medida, de la filosofía de Schopenhauer y de Nietzsche. De Schopenhauer Botero rescató el hecho de que en su filosofía fuera la voluntad el principio de todo, lo que mueve y engendra al mundo individuado; igualmente, el hecho de que en su filosofía el intelecto fuera un sirviente y un instrumento de la voluntad. Sin embargo, le criticó su pesimismo y su concepción del hombre como mera naturaleza, donde todo intento de mejora ética o de educación del carácter se hace imposible (Botero, 2007a, pp. 139-140).

El caso de Nietzsche es más complejo. Botero dedicó parte de su vida al estudio de la obra de Nietzsche, valorando del filósofo alemán su crítica al cristianismo, al hombre masa, el rescate de la individualidad, su alto aprecio del arte, su crítica a la razón, su alta valoración del cuerpo y, en especial, su concepto de voluntad de poder, la cual constituye el motor del hombre, además de ser de naturaleza plural y prefigurar la personalidad humana (Botero, 2002, p. 72). Sin embargo, Botero consideró que la de Nietzsche no era una filosofía de la vida, sino ante todo una filosofía del arte (Botero, 2006a, pp. 39-40). Este punto me parece fácilmente cuestionable y el motivo es el siguiente: Botero reconoció antecedentes de su obra y honestamente reconoció el legado de otras filosofías, pero él tenía la pretensión de mostrar la originalidad de su pensamiento y por ello quería resaltar la radicalidad con que su filosofía pensaba la vida. Esto lo llevó, como mostraré más adelante, a desconocer otras filosofías de la vida importantes que se dieron en el ámbito europeo e, incluso, en ámbito de la filosofía española, de esa España regularmente segregada de Europa. En este caso, sin duda alguna, la filosofía de Nietzsche es una filosofía de la vida, donde el arte es tan sólo una parte o, más precisamente, donde el arte es la cristalización más diamantina de la voluntad de poder. Con todo, creo que de Nietzsche no debemos tomar solo el potencial creativo del arte, sino también el potencial creador y transformador de la vida del hombre, de hacer de la vida humana una nueva realidad, de construir un nuevo hombre superior al moderno, el superhombre, de transfigurar la civilización misma. De ahí que la crítica de Nietzsche a la modernidad y al cristianismo tiene un fin superior donde la transformación vital es lo verdaderamente importante, tal como se reconoce hoy en las obras de Onfray (2006) o Sloterdijk (2012, pp. 149-173) para sólo mencionar dos casos.

Sintetizando, podemos decir que en el Vitalismo Cósmico de Botero se reconoce que Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche y Freud ayudaron a mirar al hombre de una manera diferente, que estos filósofos prefiguraron un pensamiento abismal y propiciaron un mayor conocimiento de la interioridad humana, una tarea para la cual la razón no bastaba y que le era encomendada, mejor, a la no-razón. Sin embargo, Botero negó rotundamente el hecho de que existieran otras filosofías de la vida –o lo que en la tradición alemana se llamó *Lebensphilosophie*–, entre ellas, la de Dilthey, la de Bergson, la de Scheler y, yo agregaría otras dos filosofías de la vida más: la de Ortega y Gasset y la de Zambrano. De estos

autores, Botero solo se refirió someramente al pensamiento de Dilthey y de Bergson.

Del primero sostuvo que al final de su producción había vuelto a la filosofía de Hegel, desconociendo que Dilthey había creado todo un ámbito de reflexión sobre la vida histórica, sobre la historicidad vital que las ciencias del espíritu debían justamente interpretar, más precisamente, comprender. Sobre Bergson, Botero sostuvo que la suya era una filosofía espiritualista (Botero 2006a, pp. 38-39), desconociendo que de todas formas el dualismo que Bergson planteó entre inteligencia e intuición implicaba también una crítica de la capacidad del hombre para penetrar la realidad y adentrarse en el ser de las cosas sin cuadrificarlas, sin parcelarlas, con un uso meramente instrumental (Bergson, 1973, pp. 240 y ss.).

En realidad, Bergson también fue un crítico de la instrumentación moderna del hombre y con su teoría de la intuición promovió lo que el propio Botero llamó “pensamiento abisal”. Prueba de ello la encontramos en la imponente obra *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust, influida por la penetración filosófica de Bergson. Bergson, igualmente combatió el mecanicismo en la ciencia natural, como en algún momento lo hizo Botero, y ofreció una explicación vitalista de la naturaleza y de su diversidad pluralista en biotipos, si bien su *elan vital* o principio vital, era, como acertadamente lo percibió Botero, un principio meramente espiritualista.

Ahora, creo que Botero al fundamentar su Vitalismo Cósmico, pasó por alto un hecho importante que dio origen a las llamadas filosofías de la vida o *Lebensphilosophie* a las que hice mención atrás. Este hecho es lo que Hobsbawm llamó “la era del capital” y la concomitante “unificación del mundo”. En efecto, en la segunda mitad del siglo XIX el crecimiento y la expansión del capitalismo, el crecimiento de las ciudades, el aumento demográfico y la pauperización de las masas proletarias; junto con la creciente industrialización y mecanización del hombre, produjeron transformaciones sustanciales, donde el individuo efectivamente se convirtió en una rueda dentada de un engranaje más grande sobre el cual perdía control, tal como lo denunció el propio Marx; además de producir un creciente vacío interior y ahucamiento espiritual del ser humano. Frente a ese materialismo chato del capitalismo, frente al hombre utilitario, mecánico y pragmático, frente a ese empobrecimiento intelectual del hombre, surgieron las filosofías de la vida en Europa. Las filosofías de la vida ya desde finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX criticaron los efectos nocivos de la sociedad burguesa y por eso reivindicaron

ron principios vitales; llamaron al enriquecimiento de la vida interior del hombre, a una formación más integral, criticaron justamente el economicismo capitalista y su exacerbado materialismo; de ahí que hayan reivindicado el arte, la literatura, la sensibilidad y, como en el caso de Ortega y Gasset y Scheler, cierto aristocratismo del espíritu.

Como era de esperarse, estos vitalistas criticaron el excesivo racionalismo que había producido esa sociedad moderna técnico-científica. Al fin y al cabo, fue la razón nacida en el siglo XVII, la razón instrumental de la que habló la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, 2010), la que produjo la civilización unidimensional y chata que criticaron en esta época las filosofías vitalistas.² En este marco aparecieron las filosofías de la vida de Eucken, Simmel, Scheler y, en cierta medida, la actitud crítica –influida por Nietzsche– de Weber a la racionalización y la burocratización modernas. Para el caso de América Latina, el pensamiento de José Enrique Rodó, cuyo *Ariel* se publicó justamente en 1900, y la obra del mexicano José Vasconcelos, así como el pensamiento de Rodolfo Kusch en Argentina, reivindicaron la espiritualidad y el arte, frente a la unilateralidad del pensamiento calculador del capitalismo (Guadarrama, 2012, p. 235).

Lo anterior lo podemos resumir de la mano de Rafael Gutiérrez Girardot de la siguiente manera:

Es posible [que] calificar a la filosofía de la vida como una reacción contra las consecuencias sociales de la industrialización y de los valores que ésta había impuesto, esto es, valores materiales. Paralelamente al neokantismo surgió en Alemania la filosofía de la vida que, pese a la diversidad y hasta la confusión que caracteriza a sus varios representantes, tenía de común la lucha contra la perversión de la vida bajo la presión de las convenciones sociales, de los conceptos morales tradicionales, contra el frío pensamiento calculador, contra la hipocresía de la sociedad burguesa finisecular. Todas las direcciones de la filosofía de la vida pretendían liberar a la vida de la petrificación y degeneración, de la frivolidad, vacío y artificialidad de su tiempo y devolverla a una nueva inmediatez, originariedad y sentido. (Gutiérrez, 1997, pp. 98-99)

2 Hay que decir que esa crítica a la razón llegó, de hecho, a ser mal vista por otras tendencias filosóficas, de ahí que muchas veces al referirse a estas filosofías se hable del irracionalismo que las caracterizó, un irracionalismo que fue el pivote del fascismo que en los años veinte del siglo pasado reivindicó al hombre fuerte, lo vital, lo telúrico, el campo, lo espontáneo, etc.

Por ejemplo, la filosofía de la vida de Scheler, quien justo ya en 1913 escribía un texto titulado *Ensayos de una filosofía de la vida. Nietzsche, Dilthey, Bergson* (Scheler, 1960, pp. 235-276) criticó el pensamiento de dominación y buscó un pensamiento de salvación y centró su atención en lo que este autor llamó “las formas íntimas de la vida”, como, por ejemplo, el amor, el pudor, la envidia, el resentimiento, etc., es decir, realidades humanas que la filosofía había descuidado por irracionales o sobre las cuales no se les había prestado la suficiente atención. Scheler, como puede verse ya en las primeras décadas del siglo pasado, hizo el llamado a un conocimiento interior de un hombre de ámbitos ajenos al racionalismo. Lo curioso es que el mismo Scheler criticó el racionalismo de Hegel donde las pasiones eran solo siervas del logos y en clara referencia a Spinoza sostuvo:

El error del idealismo occidental de la teoría clásica con su exagerada valorización del espíritu, consistió en no ver la profunda verdad de Spinoza: la razón es incapaz de regir las pasiones, a no ser que ella misma se convierta en pasión, por virtud de una sublimación. (Scheler, 2002, pp. 98-99).

Scheler no solo habló de objetos de estudio de los que se ocuparía la no-razón de Botero, sino que partiendo de Spinoza llegó a la misma conclusión: la razón es incapaz de gobernar las pasiones. Botero no se ocupó de Scheler ni lo consideró como un filósofo de la vida, pero lo mismo puede decirse de su actitud frente a dos filósofos españoles muy influidos por Max Scheler: Ortega y Gasset y Zambrano.

Ortega y Gasset fue un filósofo formado en la tradición alemana que, de hecho, introdujo la filosofía moderna en España y en América a través de la Revista de Occidente que él fundó en 1923. Para Ortega y Gasset, el papel de la filosofía era salvar la circunstancia y salvar de paso al hombre que la habitaba. Sin embargo, Ortega y Gasset planteó ya desde 1914 en su libro *Meditaciones del Quijote* que la vida era la realidad radical, es decir, que es en la vida misma del hombre donde se insertan las demás realidades y que es la vida la que debe absorber la realidad misma para así poder mutarla y convertirla en algo “otro”. De hecho, Ortega y Gasset fue un duro crítico del racionalismo moderno y del cartesianismo (Ortega y Gasset, 1923, pp. 41-54), además, consideró que la razón era tan solo un instrumento de la vida, le servía a la vida (Ortega y Gasset, 1923, p. 93). Por eso propuso su *raciovitalismo* o “razón vital”, y consideró que el tema de nuestro tiempo, tal como se titulaba también su libro de 1923,

era la vida, el devolverla a su espontaneidad y a su inmediatez. Decía Ortega y Gasset: “El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad [...] es la cultura, la razón, el arte, la ética, quienes han de servir a la vida” (Ortega y Gasset, 1923, pp. 94, 153). Lo mismo repetiría en sus lecciones de filosofía de 1929 donde la vida aparecía como drama, conflicto, de la cual había que ocuparse y preocuparse, donde el vivir era lo fundamental para el hombre. El objetivismo antiguo, el idealismo moderno, daban paso a la idea del ser como “vivir”, “vivir es encontrarse en el mundo”. En estas lecciones decía: “Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella” (Ortega y Gasset, 2007, p. 207).

Zambrano, discípula de Ortega y Gasset, propuso ya desde 1934 un saber sobre la interioridad humana: lo llamó un saber sobre el alma. Ella buscaba recuperar esas otras realidades negadas por la razón, como el instinto y la pasión. Por ese mismo motivo había que ocuparse de las “formas íntimas de la vida”, pero para hacerlo, se necesitaba postular una razón más amplia, más ancha, una razón que superara el racionalismo y que diera cabida a lo que ella llamaba las “entrañas” (Pachón, 2011a). Zambrano postuló, como respuesta, lo que ella denominó una “razón poética”, es decir, un logos que se deslizara por las entrañas del hombre y luego aflorara expresando el gemido de la interioridad humana, de ese gemido acallado por el racionalismo. Su objetivo era “sacar a la luz” los abismos interiores del hombre. En su primer libro de 1930 sostuvo: “La vida está por encima de la razón, por la que es inabarcable y a la que mueve como su instrumento... la vida jamás podrá conocerse en su totalidad porque no es copia de ninguna estructura inteligible” (Zambrano, 1996, p. 225). Zambrano fue hija de la crisis de Europa, no solo del mundo técnico-científico, sino de las dos guerras mundiales y del franquismo que desangró a España, por eso su filosofía es también una crítica de la modernidad y una propuesta para superarla. Ella quiso con su propuesta recuperar lo humano, el sentido cósmico del ser humano, volverlo a enraizar en su mundo y en su interior, en fin, recuperar una humanidad íntegra para superar la mutilación de la vida moderna.

Como puede verse, en todos estos casos se llama a recuperar la autenticidad de la vida, su fluidez vital, una espiritualidad rica; se hace una defensa del cuerpo y se critica la modernidad racionalista que produjo la civilización actual. Si bien el Vitalismo Cósmico de Botero recoge estos postulados –y pese a que desconocía parte de las *Lebensphilosophie* mencionadas a la vez que reconocía la deuda con otros de sus represen-

tantes como los mencionados Schopenhauer y Nietzsche-, es claro que sus aportes los debemos situar en el contexto de la crisis de la modernidad tardía de finales del siglo XX, de su preocupación por el futuro de América Latina y por nuestra cultura, así como por su percepción del quehacer filosófico colombiano.

3. El Vitalismo Cósmico y la filosofía colombiana

La filosofía de Darío Botero Uribe no pertenece en Colombia a lo que comúnmente se ha denominado “normalización filosófica”, denominación con la cual se hace alusión al ingreso de la filosofía moderna en Colombia a partir de la fundación del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional en 1946. Hay que recordar que a ese proceso de normalización, muy criticado hoy (López, 2018), se asocian nombres como los de Luis Eduardo Nieto Arteta, Danilo Cruz Vélez, Cayetano Betancur, Rafael Carrillo, Abel Naranjo Villegas, Jaime Vélez Sanz. En los años sesenta y setenta ese concepto se asocia a nombres como los de Rafael Gutiérrez Girardot, Daniel Herrera Restrepo, Guillermo Hoyos Vásquez, Rubén Jaramillo Vélez, Ramón Pérez Mantilla, entre otros.

Este cúmulo de autores se ubican dentro de la denominación de “normalización” porque, como lo dijo Francisco Romero, ayudaron a crear un ambiente filosófico, donde la disciplina se profesionalizó y dejó de ser una diversión o una mera inquietud de aficionados y empezó a jugar un papel relevante en nuestra cultura al lado de la literatura, la historia, etc. (Romero, 1993, pp. 66-74). A todos ellos se les debe una mejora sustancial en el trabajo filosófico en Colombia, ya sea porque con su labor y su ejemplo mostraron la cualificación necesaria para trabajar metódicamente en filosofía o porque ayudaron a difundir las corrientes europeas de pensamiento entre nosotros. Ellos difundieron en el medio filosófico colombiano la fenomenología, la Escuela de Frankfurt, los estudios serios sobre el marxismo, etc. A esos nombres debe sumársele el de Jorge Aurelio Díaz y su labor en la enseñanza de Hegel en Colombia. Aquí es necesario decir también que otros nombres como los de Nicolás Gómez Dávila, Estanislao Zuleta y Julio Enrique Blanco son importantes. Los dos primeros desarrollaron su labor por fuera de la academia oficial y Julio Enrique Blanco lo hizo en algunas universidades y dejó una obra que hasta ahora se está redescubriendo y difundiendo, por ejemplo, en

la Biblioteca Colombiana de Filosofía de la Universidad Santo Tomás. (Blanco, 2013).

Ahora, cuando se afirma que Botero no pertenece a este proceso de la llamada normalización filosófica, se hace por varias razones: la primera, porque como ya se puso de presente, su obra propia, más original, se empezó a publicar en los años noventa; la segunda, porque Botero no estuvo interesado en ser un difusor del pensamiento europeo o norteamericano entre nosotros pese a que escribió libros sobre Nietzsche o Heidegger, o ensayos sobre pensadores de “nuestro tiempo” como Michel Foucault, Habermas, Cioran, Fukuyama, entre otros (Botero, 2001, pp. 251-428). Hay que tener en cuenta que cuando Botero se ocupó de pensadores europeos no lo hizo con un ánimo erudito o de corrección hermenéutica, ni con el fin de mostrar alguna inconsistencia en su obra. No, cuando Botero se ocupó de la filosofía foránea siempre lo hizo con un propósito crítico y, ante todo, para decir lo que él quería decir. La tercera razón por la que Botero no se inscribe en la llamada normalización se debe a que su obra no se desarrolló en las facultades oficiales de filosofía, aunque tuvo un permanente contacto, diálogo y discusión con gran parte de los pensadores de esa generación (Pachón, 2011b, pp. 125-128).

Así las cosas, a Botero no le interesaron los autores por sí mismos ni le interesó el comentario erudito o la exégesis, sino siempre lo motivó un proyecto personal y de crítica cultural y emancipatoria: el de repensar nuestro tiempo, el de repensar la vida o, como también lo dijo, pensar de nuevo el mundo. A él le interesó más “la filosofía como creación” (Pachón, 2018). Para Botero la filosofía tenía una labor eminentemente crítica, pero también estaba comprometida con la utopía, con avizorar otras posibilidades, mirar perspectivas de cambio para producir una transformación radical vitalista. Recordemos lo que dijo Botero en su libro sobre Nietzsche:

A los pensadores del pasado sólo les formulo preguntas que puedan mostrar la vigencia de su pensamiento. No me interesa desenterrar los huesos para fijar el lugar de un pensador en una cronología histórica, sino hacerlo comparecer ante el tribunal de la contemporaneidad para que nos ayude a pensar el mundo de hoy. (Botero, 2002, pp. 15-16)

Lo anterior confirma lo que dijo Botero Uribe: “no soy un historiador de la filosofía, sino un pensador del mundo actual”.

4. Valoraciones finales

Una valoración del pensamiento de Botero exige comprender nuestro tiempo. Ante todo, el rumbo que ha venido tomando la civilización desde mediados del siglo pasado, entre ellos, la violencia reiterada en la sociedad, la mercantilización de la vida social, la creciente “dominación social totalitaria” (Botero, 2006a, p. 30), el cierre del discurso por la política y la economía, el cierre de los puntos gravitaciones que han unidimensionalizado la sociedad. Asimismo, la conversión del individuo en un hombre-masa, el desprecio por la cultura; la muerte del arte y la hegemonía de la racio-mundanía sobre la cosmovitalidad en la cultura actual, esto es, la imposición de una razón instrumental, cosificada (Botero 2005b, p. 76; Botero, 2007b, p. 28). Sin embargo, el motivo principal por el que Botero dedicó su reflexión filosófica y que podría resumir su obra es la destrucción de la vida biológica (la actual crisis de la vida en el planeta) y la degradación y el empobrecimiento de la vida material y espiritual que vivimos hoy. Botero invita a buscar una salida a la actual crisis, a las crisis de la modernidad tardía.

Son muchos los aportes de su obra, pero aquí quisiera resaltar los siguientes: la reivindicación de la utopía contra el posmodernismo; el énfasis puesto en la autoeducación como una forma de superar la educación castrante y como un medio para darle sentido a nuestra existencia a través de un “proyecto autoconsciente de vida”; el llamado a la construcción de un individuo social, libre, emancipado y crítico; su crítica de la democracia y el poder estatal y su propuesta de las comunidades de vida; la propuesta de una economía social, donde la economía está al servicio de la vida y no al revés; su propuesta de la no-razón como una crítica del racionalismo moderno y como una forma de acceder a un conocimiento más profundo del hombre y de otras realidades como el símbolo, el arte, los mitos, el inconsciente, los deseos, las pasiones, el amor, el erotismo, la imaginación (Botero, 2006b, pp. 189 y ss.).

Asimismo, es necesario poner de presente su latinoamericanismo, su interés en nuestra cultura y en la idea de Bolívar de la integración de América Latina. Botero fue un convencido de nuestro porvenir, de nuestra potencialidad como continente para crear un mundo nuevo; postuló la necesidad de superar la subalternidad mental, o lo que Fernando González Ochoa llamó el “complejo de hijo de puta”, como un primer paso para conquistar un lugar digno en el mundo contemporáneo; igualmente, fue un duro crítico, como también lo fuera Rafael Gutiérrez Girardot, de nuestra academia y de sus prácticas, en especial, del hecho

de que entre nosotros se seguían acriticamente modas académicas, de la falta de crítica y de creación de nuestros “filósofos”, de la continua e infinita repetición de autores o lo que yo llamo el “vampirismo y la regurgitación” que les permite a muchos vivir de Foucault, Habermas, Aristóteles, etc.

Nada mejor para terminar este panorama, pero, ante todo, este reconocimiento y este homenaje a su vida y a su obra, con uno de sus mejores apuntes críticos, el cual proviene del reportaje que hizo a Leopoldo Zea donde sostiene:

Los intelectuales latinoamericanos son colonizados por su propia voluntad, se sienten herederos de una realidad que no es la suya, aman una cultura que no viven; su existencia se desenvuelve en la dispersión de su propio ser enajenado; se reconocen en un mundo que los niega y niegan el mundo que podría afirmarlos. El problema, pues, no es de retórica, no consiste en decir sutilezas, en transmutarnos por la magia de la palabra de la alteridad a la identidad, sino en asumir nuestra identidad de una manera programática y hacer el debate de la intelectualidad enajenada. (Botero, 1997, pp. 26-27)

Es esto lo que pone a Darío Botero Uribe como un pensador crítico, al lado de otros como Fals Borda y Salazar Bondy, férreos defensores de nuestra dignidad intelectual y críticos de nuestro colonialismo cultural.

Referencias

- Bergson, H. (1973). *La evolución creadora*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Blanco, J. (2013). *Antología filosófica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Botero, D. (1997). El proyecto de Bolívar es una realidad en marcha. Reportaje con el filósofo mexicano Leopoldo Zea. *Politeia*, (20).
- Botero, D. (2001). *El poder de la filosofía y la filosofía del poder* [3a edición, tomo I]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Botero, D. (2002). *La voluntad de poder de Nietzsche* [4a edición]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Botero D. (2005a). *El derecho a la utopía* [5a edición]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Botero, D. (2005b). *Si la naturaleza es sabia, el hombre no lo es*. Bogotá: Produmedios.
- Botero, D. (2006a). *Filosofía Vitalista*. Bogotá: Produmedios.
- Botero, D. (2006b). *Discurso de la no-razón*. Bogotá: Produmedios.
- Botero, D. (2007a). *Vitalismo Cósmico* [2a edición]. Bogotá: Corteza de Roble.

- Botero, D. (2007b). *Manifiesto del pensamiento latinoamericano* [5a edición]. Bogotá: Magisterio.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Bogotá: Planeta.
- Guadarrama, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Bogotá: Planeta; Universidad Católica de Colombia; Università Degli Studi Di Salerno.
- Gutiérrez, G. (1997). *Provocaciones*. Bogotá: Ariel
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- López, C. (2018). *El terreno común de la escritura*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Negri, A. (2012). *Marx, la biopolítica y lo común*. Bogotá: ILSA; Universidad Nacional de Colombia.
- Onfray, M. (2006). *La fuerza de existir*. Barcelona: Anagrama.
- Ortega y Gasset, J. (1923). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa-Calpe.
- Pachón, D. (2011a). *La filosofía y las entrañas. El pensar viviente de María Zambrano* [no. 3]. Bogotá: Colección Nuevas Ideas.
- Pachón, D. (2011b). *Estudios sobre el pensamiento colombiano* [Volumen 1]. Bogotá: Desde Abajo.
- Pachón, D. (2018, marzo 30). Darío Botero Uribe o la filosofía como creación. *El Espectador*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/dario-botero-uribe-y-la-filosofia-como-creacion-articulo-747267>.
- Romero, F. (1993). Sobre la filosofía en Iberoamérica. En *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Búho.
- Scheler, M. (1960). *Metafísica de la libertad*. Buenos Aires: Nova.
- Scheler, M. (2002). *El puesto del hombre en el cosmos*. Quito: Kilón.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Zambrano, M. (1996). *Horizonte del liberalismo*. Madrid: Morata.