



Educación y modernidad en la sociedad civil colombiana

Education and modernity in colombian civil society

Juan Carlos García Lozano
juanc.garcial@unilibre.edu.co
Observatorio de paz
Universidad Libre
Bogotá, Colombia

Resumen:

En este trabajo se presenta una reflexión sobre la sociedad civil, Colombia y la modernidad. Tomamos en consideración los trabajos del filósofo Rubén Jaramillo Vélez para proponer una discusión sobre el ethos, la educación y los procesos de subjetividad en nuestro país. En la historia de Colombia, la iglesia católica ha sido importante para limitar la cultura política y la ausencia de un proyecto democrática con la sociedad civil.

Palabras clave: Colombia, sociedad civil, modernidad, ethos, educación y subjetividad.

Abstract:

This paper presents a reflection on civil society, Colombia and modernity. We take into consideration the works of the philosopher Rubén Jaramillo Vélez to propose a discussion about the ethos, education and processes of subjectivity in our country. In the history of Colombia, the Catholic Church has been important in limiting the political culture and the absence of a democratic project with civil society.

Key Words: Colombia, civil society, modernity, ethos, education, subjectivity.

En el presente trabajo se considera el problema de la formación ciudadana a propósito de la relación directa que puede existir entre la educación y la modernidad postergada en Colombia en la obra del filósofo colombiano Rubén Jaramillo Vélez. En ese sentido, este ejercicio analítico ha sido enmarcado en un enfoque macro de lectura histórico-cultural latinoamericana puesta en relación con los ejercicios críticos de lo que se ha llamado educación para la liberación (Freire, 2003).

Igualmente, la temática estudiada se apoya en las contribuciones de la teoría crítica y la filosofía de la praxis, ambas realizadas por dos pensadores europeos, Theodor Adorno (1998) y Antonio Gramsci (2016), respectivamente, a propósito de la reflexión sobre la educación, la autonomía y la reforma moral e intelectual de la sociedad civil contemporánea.

1-Colombia, sin *ethos* secular

Señalaba Rafael Gutiérrez Girardot en una entrevista para el “Magazín Dominical” de *El Espectador*:

“Colombia está a la zaga, cada vez quedándose más atrás, destruyéndose bajo el influjo de una ética norteamericanizada de egoísmo y la competencia que, en nuestro caso no está complementada por una ética de la responsabilidad” (Gutiérrez Girardot, 2016:143).

La anterior afirmación revela una tensión no resuelta en la Colombia de finales del siglo XX, donde la cultura moderna de la autonomía, de la dirección intelectual y, en general, de los sujetos colectivos con conciencia política definida y crítica, siguen pendientes de desplegarse en su real dimensión formativa (Gutiérrez Girardot, 2011). Tanto es así que se puede considerar que Colombia estaba inscrita en lo que se ha llamado por parte de algunos críticos el “despertar de la modernidad” (Viviescas y Giraldo, 1991); despertar que implica la secularización en la cultura nacional (Vargas Guillén, 1993).

Se hace relevante estudiar la negación de este *ethos* secular en la cultura colombiana y, de modo predilecto, en el espacio dirigente con respecto a la educación que se ha impartido en Colombia. Porque es con ella, con la educación, donde el *ethos* secular se pone a prueba cuando la propuesta política es pensar un orden democrático, incluyente, participativo, en el que el pensamiento

crítico y la autonomía intelectual se despliegue en ricas formas individuales y colectivas, revestido ello de un ejercicio científico y emancipatorio, como ha sido la propuesta de Theodor Adorno en un texto intitulado *Educación para la emancipación* (1998) y el cual es referente en la presente discusión.

A propósito de este punto, útil es señalar que el filósofo colombiano Sergio De Zubiría Samper, lector y heredero filosófico de la teoría crítica a la que perteneció Adorno, ha considerado en la coyuntura histórica de las primeras dos décadas del siglo XXI lo siguiente con respecto a Latinoamérica:

“El retorno y futuro de las potencialidades políticas emancipatorias de América Latina se está disputando actualmente en las dimensiones educativas y culturales del continente” (De Zubiría Samper, 2013:4).

Lo citado confirmaría que este tema, la emancipación en la educación, es fundamental para la propuesta de una dirección moral e intelectual de la sociedad civil, como quiera que sea, nos remite a las reflexiones y a los debates con respecto a la naturaleza del problema con respecto a los intelectuales y la organización de la cultura en un Estado moderno. Análisis político y cultural que podemos leer en el filósofo italiano Antonio Gramsci (2009).

Partiendo de este marco analítico inicial, podemos considerar al profesor Rubén Jaramillo Vélez como un filósofo crítico de la modernidad, al tiempo que un historiador de la cultura (Celis Ospina y Rubiano Muñoz, 2014). Sobre la temática del *ethos* secular, los intelectuales y la educación, temática en discusión, queremos hacer cierta discriminación conceptual en Jaramillo Vélez con respecto a sus materiales y sus referencias. Para ello, tenemos a la mano una serie de escritos fundamentales del propio autor, en ellos encontramos que el caso colombiano es puesto en consideración y detalle.

Son relevantes algunos ensayos del libro *Colombia: la modernidad postergada* (Jaramillo Vélez, 1998), al igual que los ensayos *Sobre autoritarismo, docencia y el estado precario de la modernidad en Colombia* (Jaramillo Vélez, 2004), *Moralidad y modernidad en Colombia* (Jaramillo Vélez, 1998a) y *Modernidad, nihilismo y utopía* (Jaramillo Vélez, 2013). En todos ellos podemos encontrar elementos conceptuales, históricos y políticos para la reflexión sobre el problema de la edu-

cación precaria en Colombia y la falta, en consecuencia, del *ethos* secular propio de una sociedad que hace el tránsito a la modernidad y en esa medida a la historia mundial del capitalismo en el siglo XX.

En virtud de lo anotado, Jaramillo Vélez (1998a) devela que el problema de pensar la modernidad como proceso histórico-cultural en nuestro país implica advertir previamente la emergencia de una ética laica, secular, la propia de los países que se han inscrito en el régimen capitalista y, en general, en el mundo moderno burgués donde la competencia y la emergencia del sector privado tienen dinámicas propias para con la sociedad civil (Kalmanovitz, 2002:311-325; Kalmanovitz, 1989).

Si seguimos la definición conceptual de Jaramillo Vélez (1998: 27-76), la modernidad está definida como aquel orden político secular de individuos libres, grupos y clases sociales en formación, que se organizan para la producción y reproducción de la riqueza social en un Estado capitalista definido. En este proceso histórico es fundamental, dice el autor, el estudio de la “mentalidad”. Expresión que en esta pesquisa investigativa llamaremos, junto con el filósofo Gramsci, la “concepción del mundo”. Concepción necesaria para organizar una reforma moral e intelectual en el espacio estratégico de la sociedad civil, como orden de interacción y creación de las identidades y voluntades populares de los sujetos sociales, políticos y económicos (Gramsci, 2016).

Citando para ello al filósofo alemán Federico Hegel, Jaramillo Vélez (1998a) afirma que la experiencia histórica que dio vida a la Reforma protestante, la Ilustración y la Revolución Francesa durante los siglos XVI-XVIII logró implantar el principio de la modernidad, esto es, el de la subjetividad como elemento constitutivo de la conformación de los nuevos sujetos sociales. Pensar la modernidad, sería entonces, asumir un tipo particular de subjetividad, de sujeto social y político, de cultura laica necesaria como complemento, todo ello acorde con la autonomía individual y colectiva que funda un yo particular, del cual da cuenta el texto de Adorno (1998) anteriormente citado.

Siguiendo esta misma idea, y retomando nuevamente a Hegel, según Jaramillo Vélez (1998a), hay cuatro connotaciones que presenta el despertar

de la subjetividad en el mundo moderno, momento en el cual la historia se vuelve universal, a saber: el individualismo, el derecho a la crítica, la autonomía de la acción y la filosofía de la subjetividad, es decir, el idealismo alemán con Hegel y Kant a la cabeza como referentes orgánicos.

Los anteriores elementos filosóficos e históricos de la modernidad permiten en el caso colombiano, analizar por qué este proyecto histórico no se desplegó en el país de forma orgánica y estructural, sino que fue un proceso contradictorio y precario, lo cual significó un pasivo histórico con la sociedad civil, lo que dio la carencia de un *ethos* ciudadano; esto es, la ausencia de la moral secular, deficitaria en lo social y lo político. Y como lo plantea también Jaramillo Vélez (1998), los sucesos históricos de marginación, anomia, “sonambulismo”, propios del siglo XIX han sido fundamentales para determinar la precariedad cultural de los colombianos.

En tanto el pensamiento colombiano en el siglo XIX fue de tendencias marcadamente conservadoras, tradicionales, no seculares, adscritas ellas a un tipo particular de sociedad estamental, de privilegios sociales heredados, en tensión ella contra el positivismo, el hedonismo y otras corrientes liberales de la época, sobrevino luego en Colombia el triunfo del régimen de la Regeneración en 1886 con la neoescolástica y el Estado confesional (Jaramillo Uribe, 1996).

Al respecto, Jaramillo Vélez, en su momento, conceptuó:

“la Regeneración clausuró el debate ideológico del siglo XIX entre el positivismo, el pragmatismo y la neoescolástica (...) durante toda la época de la República conservadora el neotomismo fue prácticamente la filosofía oficial del país” (Jaramillo Vélez, 2013:190).

En efecto, el individuo como ser que piensa para sí mismo, que se organiza con sus iguales, con sus congéneres, que participa en el Estado y decide la dirección de la sociedad civil, no solo durante el final del siglo XIX, sino también durante el largo siglo XX colombiano, fue cuestionado al no sobrevenir él como sujeto autónomo, democrático, ilustrado. Es en ese sentido que las tradiciones y la moral de la Regeneración y de la Hegemonía conservadora, fueron el caldo de cultivo de la cultura colombiana en buena parte del siglo XX, definiendo las formas

particulares de lo colectivo y lo individual, entre ellas, la educación.

A este proceso conservador en las tradiciones sociales, políticas, económicas y culturales, se le ha dado en llamar con propiedad, la *república señorial* (García Nossa, 2013). Este despliegue cubre, como ya advertimos, el siglo XX, hasta cuando menos, el hito que marca la nueva Carta Política de 1991, cuando se afirma una nueva ética para Colombia (Gaviria Díaz, 1997). Por ejemplo, el artículo 13 de esta nueva Carta Política asume la lectura de lo social:

“El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados” (República de Colombia, 1991).

2-El reino español, la iglesia y el Nuevo Mundo

Como lo hemos citado antes, Jaramillo Vélez (1998) entiende el proyecto histórico de la modernidad, y del despliegue en ella de la sociedad civil capitalista, junto con el proyecto de la autonomía individual y colectiva como proyecto político. Este proceso implica leer la expansión universal de tres grandes hitos culturales, los cuales por sus repercusiones inscribieron a toda la humanidad en el orden y el signo de lo moderno, con las relaciones mercantiles de intercambio que le son inherentes: la Reforma protestante, la Ilustración europea y la Revolución Francesa de 1789.

En el caso de la Reforma protestante, encabezada en el siglo XVI por los intelectuales Martín Lutero y Juan Calvino, Jaramillo Vélez sostiene que la personalidad moderna se construyó bajo un doble parámetro:

“El sentido de la responsabilidad individual, en primer lugar, y, en segundo lugar, el ethos del trabajo y la secularización de las relaciones con la divinidad” (Jaramillo Vélez, 1998a:9).

Esta suerte de personalidad histórica, que se origina con la cultura de la Reforma protestante, es la que con los siglos conducirá a la gestación del mercado mundial y a la universalización de la historia, la que conocemos como historia mundial, no solo de tipo europea, aunque también de modo predilecto.

Proceso histórico y económico, complejo por las dimensiones de movilizar tanto la sociedad civil como la sociedad política en formación

bajo la premisa de erigir un Estado moderno y liberal. Realidad que en Colombia fue tardío, deficiente y contradictorio, cuando no violento y desigual para las innumerables masas sociales sin organización, justamente por la estructura señorial jerárquica, despótica y de poderosos privilegios heredados de la colonia española, con sus instituciones tradicionales, entre ellas la hidalguía como ideal aristocrático tanto en gobernantes como en gobernados (Guillén Martínez, 2017:25-34).

La Reforma protestante, volviendo a ella, como proceso orgánico de la poderosa cultura alemana, es la que permitirá la emergencia filosófica de las revoluciones burguesas del siglo XIX en Europa y del sector subalterno trabajador que la anima en cabeza de las clases proletarias urbanas que despertaban a la historia con un proyecto nacional de reivindicaciones sociales y de derechos colectivos, como, en efecto, ocurrió en el norte de Europa y que fue advertido por un famoso y muy leído panfleto intitulado *El manifiesto del partido comunista* de Carlos Marx y Federico Engels en 1848. Hondo proceso que debemos llamar con una significación especial, la desacralización del mundo, en palabras del sociólogo alemán Max Weber (2016).

En el caso de América Latina, este subcontinente entró en la historia universal con la vertiginosa conquista española durante los siglos XVI-XVII. El reino de España, producto de su realidad contrarreformista en lo social y lo político, decidió que la península, luego de una guerra de siete siglos, victoriosa contra los judíos y los musulmanes, no entrara en el proyecto histórico de la modernidad de cuño liberal y de la organización fabril que daba vida al capitalismo, para entonces con la significación del mercantilismo.

Por el contrario, la sociedad estamental del reino español se resistió, incluso con las armas, a los cambios culturales y económicos que liberaron en otros órdenes señoriales a los hombres de la servidumbre, de la hidalguía y del poder divino de los reyes, hasta ser España el país antagónico por antonomasia a la Reforma protestante de Lutero, primero, y Calvino, después. En efecto, España como reino, se resistió a la influencia de la Reforma protestante, asumiendo para ello el signo contrario, esto es, el desarrollo de un “ethos medieval, premoderno, épico” (Jaramillo Vélez, 1998a:14).

Sintetizando lo dicho, podemos afirmar que el reino Español no conoció el proceso de la secularización ni el Estado de derecho y menos el código civil napoleónico que lo secundó, por lo cual su proceso cultural fue conservador en lo político y dogmático en lo religioso, en tanto se negaba la ciencia y la técnica en la organización de su personalidad histórica, lo que llevó a su decadencia relativa, comparado con otros países europeos que sí asumieron el interés por el mundo material del trabajo y la riqueza social extraído de él (Jaramillo Uribe, 1997:19-60).

Así fue como en el reino de España no se generó un *ethos* burgués que hiciera causa común con el desarrollo europeo, tal como sucedió en los países donde el protestantismo como concepción del mundo se expandió entre sus gentes, entre el pueblo llano, iletrado y desclasado; Alemania e Inglaterra, especialmente en la primera etapa y posteriormente en las colonias de los Estados Unidos, fueron objeto de estas dinámicas propias de una ética del trabajo protestante, la que teorizaba Max Weber en su sociología comprensiva.

Como proyección del reino español, las colonias americanas bajo su dominio, necesitaron expandir un credo particular de señoría y, en efecto, así lo hicieron en el Nuevo Mundo, hasta asumirlo como hegemónico en todos los órdenes, no solo el religioso. Emergió de este proceso un tipo particular de *ethos* premoderno, el cual se legitimaba con el poder de las distintas órdenes y comunidades religiosas que se asentaron en las Indias, expandiendo la cristiandad y las riquezas del reino a favor del monarca de turno.

Detengámonos entonces en lo siguiente: es sintomático el caso del Estado colombiano que durante el siglo XIX se sumó al credo católico en distintos periodos y confirmó con ello esta tendencia histórica de la nula secularización de la sociedad civil, lo cual produjo hondas repercusiones políticas en la conformación cultural de un orden público moderno y del correspondiente Estado civil. El hito, lo sabemos, fue la Constitución política de 1886 con su doble poder católico y presidencialista, luego de ganar los conservadores una feroz guerra a los liberales, a los radicales y a los masones en las batallas del año 1885 (Villegas Arango, 1981; Jaramillo Uribe, 1980). Constitución confesional que

duró vigente, valga recordarlo, más de un siglo, hasta el año de 1991.

Entonces, volviendo al punto, lo que se consolidó en la España cristiana que conquistó el vasto Nuevo Mundo, fue el predominio tradicional de la clase nobiliaria, la nobleza, como también la de los grandes terratenientes e, igualmente, la de los propietarios de ganado lanar: un orden de privilegios hegemónico, donde la cultura del hidalgo hizo luego causa común con la colonización del continente americano.

En efecto, como lo plantea una comparación entre los procesos de las colonias españolas y de las colonias británicas en América, ocurrió lo siguiente:

“mientras el colono español dirige su ansiedad hacia la obtención del privilegio, su émulo norteamericano ve en la destrucción de los valores nobiliarios el sentido único de su futuro histórico” (Guillén Martínez, 2017:53).

Hecho manifiesto fue que España, al igual que sus colonias en ultramar, permaneció en un orden medieval, negándose a un proyecto mercantil e industrial con sus vecinos, Francia e Inglaterra; y como poderoso imperio marítimo, donde no se ocultaba el sol, proyectó durante siglos en sus colonias americanas, subordinadas a la corona y a la iglesia católica, una ideología, una concepción del mundo premoderna, que tuvo como ideales y como proyecciones los propios de una cultura militar-burocrática y cristiana, negando un proyecto popular o democrático, donde se pudieran reconocer los subalternos en los gobiernos locales de la colonia.

Fue así como la identidad española del reino se construyó a partir de la defensa a ultranza del catolicismo medieval, que luchaba contra el “cristianismo burgués de la reforma” (Jaramillo Vélez, 1998a:17).

¿Qué escondía esta defensa de la identidad católica estamentaria? Como lo revela Jaramillo Vélez, el catolicismo contrarreformador no discutía la legitimidad de los privilegios, el predominio de la sangre, el poder de las castas y el poder de la aristocracia sobre los subalternos. Este orden de privilegios, vertical, dogmático y autoritario -según una concepción moderna, liberal o republicana- se levantaba sobre una dominación histórica que se originó cuando se venció a los plebeyos en la

batalla de Villalar en Castilla. Enfrentamiento armado donde los comuneros andando el año de 1517 fueron aplastados por las fuerzas realistas, con lo cual, al triunfar el reino católico sobre la comuna, se conservó para sí la vocación burocrática de los españoles dominantes, esto es, los clérigos, los civiles y los militares con sus poderes tradicionales.

Sobre este punto nuestro autor en comentario insiste:

“Lo que se ha dicho de la aristocracia española, vencedora sobre el tercer estado en la batalla de Villalar: que no tuvo necesidad de convertirse en una verdadera élite en el sentido moderno de la palabra, vale en buen grado de las clases privilegiadas tradicionales del subcontinente americano” (Jaramillo Vélez, 1998:56).

Esto quiere decir que el sector popular, las clases bajas y los sectores subalternos en formación, en este caso con los comuneros de Villalar, no se fundamentaron como organización autónoma, ni como clase social en la España de su tiempo; no emergieron luego como posibilidad histórica de dirección intelectual, social y política del reino, en tanto ya era hegemónico un sujeto particular construido por clérigos, civiles cristianos y militares también cristianos, harto probados en la guerra victoriosa contra los judíos y los musulmanes durante el reinado de los reyes católicos de Castilla y Aragón, algunos años antes del descubrimiento de América.

El reino español selló su suerte y se negaría con ello a la conformación de una intelectualidad secular que pensara la naturaleza y, en concreto, el orden de lo público, y en él, el *ethos* moderno, como elemento constitutivo del proyecto histórico cultural que en otros países europeos llevaba siglos desarrollándose bajo la impronta de la creación filosófica de sus intelectuales y gobernantes letrados. Como en el caso de Francia o Inglaterra cuya prueba histórica son sus filósofos y científicos.

Por lo mismo, el reino español no quiso proyectar el desarrollo cultural de la sociedad con los avances que sobrevinieron a partir de la actividad científica y el estudio en concreto de la naturaleza, hasta cuando llegó José Celestino Mutis. Sabemos que se resistió a explicar el mundo y a demostrar las verdades con los elementos de la creación humana; se limitó, entonces, a contemplarlo y a aceptarlo con prédica, resignación y bondad cristiana. En

la novela *La tejedora de coronas* (Espinosa, 2007) está registrado este capítulo de nuestra historia, en versión escrita desde la colonia española y con la voz de una mujer, súbdita del reino y librepensadora, Genoveva Alcocer.

Como lo refiere Gutiérrez Girardot, hablando sobre el proceso cultural del siglo XIX, es fundamental asumir la relevancia cultural de la secularización como emancipación social:

“En sectores progresistas la secularización significa emanciparse de cualquier tutela religiosa. Fue por ello que todas las formas de secularización significaron para la Iglesia «descristianización», «paganización» y en España suponía la causa del mal” (Gutiérrez Girardot, 2017:57).

La consecuencia de este hecho, la resistencia a la secularización, fue preponderante para América Latina en su posterior desarrollo histórico, económico e institucional que no debemos olvidar:

“...para la mentalidad señorial de la reconquista el trabajo manual era considerado un oficio «vil», como lo era igualmente el comercio, y en particular el del dinero, que por esa razón se dejaba a los judíos y a los árabes” (Jaramillo Vélez, 1998:19).

De esta manera, también en las colonias americanas se proyectó la formación de una nueva nobleza que reprodujo una sociedad estamental no dinámica, jerárquica y con un principio de mando a partir del designio divino de los reyes. Una sociedad señorial y de estirpe colonial que también se proyectó al régimen político y económico del siglo XIX con posterioridad a la Independencia Americana y que como lo hemos citado, reproducía una *república señorial* hegemónica (García Nossa, 2013:219-310).

Así las cosas, el sistema colonial durante tres siglos, del XVI al XVIII, conservó los privilegios de unas castas blancas, peninsulares y letradas, frente a la multitud de esclavos, peones y grupos subalternos variados que eran los que trabajaban en las minas, labraban la tierra y tributaban al señor. Todo lo cual, estaba enmarcado en la lectura sacra del mundo a partir del elemental catolicismo español, que no desarrollaba, como dice Jaramillo Vélez, un *ethos* del trabajo independiente, autónomo y secular. Lo que dio como resultado una sociedad española muy particular: una “sociedad tardomedieval estructurada estamentalmente” (Jaramillo Vélez, 1998:23).

Esta herencia ideológica, precaria a propósito de la movilidad de las clases sociales y de la dirección intelectual y moral de las mismas por parte de una nula clase dirigente, no hegemónica en términos de forjar un Estado moderno, se proyectó en términos de organización jerárquica y de cultura elitista al Nuevo Mundo con la Conquista militar-religiosa de vastas tierras y luego con la Colonia en ellas. Se proyectó entonces con las instituciones coloniales para administrar el Nuevo Mundo y sus riquezas, realidad política que se va a caracterizar a partir de la emergencia de lo que se ha denominado un “despotismo irresponsable” (Guillén Martínez, 2017).

Esta forma jurídico-política de gobierno llegará, incluso, con sus influencias hasta bien entrado el siglo XX, multiplicando las desigualdades políticas y económicas, así como las luchas armadas entre bandos, propias ellas de una sociedad civil limitada a unos grupos tradicionales, sin norte político alguno en la dirección intelectual, puesto que no han ganado autonomía, ni conciencia de sus derechos básicos. Pero que tampoco tiene un proyecto consciente de reforma moral e intelectual para con los grupos subalternos que pueblan por millones los campos y las ciudades de Colombia (García Nossa, 1981; Fals Borda, 2008).

3-La república señorial y los grupos subalternos

Detengámonos, entonces, en el caso colombiano. Sustenta Jaramillo Vélez (1998) que a partir del pionero estudio histórico intitulado, *El poder político en Colombia* (Guillén Martínez, 1996), la “estructura hacendaria” mantuvo las relaciones de servidumbre, dominación y dependencia adscritas a la hacienda señorial desde el siglo XVI y hasta comienzos del siglo XX en buena parte del territorio de nuestro país.

Todo lo anterior explicaría en términos asociativos la falta de autonomía política y social de los grupos subalternos y de las clases sociales en general durante el siglo XX, las cuales eran inexistentes en términos políticos por entonces, frente a los grupos de propietarios tradicionales, hacendados, mineros y comerciantes, que gobernaban los territorios, así como los militares los cuarteles.

Jaramillo Vélez, continuando con esta referencia crítica y tomando las

enseñanzas del caso que a comienzos del siglo XX impartía para Colombia el ingeniero antioqueño, Alejandro López, subraya que el mayor problema del país era, claro está, la carencia, la ausencia, de un “ethos secular”. Proceso cultural sobre el cual hemos venido analizando en términos de ser una negación de la subjetividad, de la autonomía social, de la conciencia de la libertad individual y colectiva de los sujetos. Dicha ausencia era la manifestación de la falta de una educación moderna secular y, también, la ausencia de un gobierno democrático que interpelara a los ciudadanos, hasta formarlos para el ejercicio regio de la conciencia civil y de la participación política. Al respecto el autor comenta la consecuencia de esta realidad:

“...el hecho de que las gentes del común no supieran orientar su conducta de acuerdo con valores seculares y que, en su lugar, persistieran en la vida cotidiana costumbres y rituales de carácter mágico (no religioso, porque una cosa es la religión y otra la magia, la superstición)” (Jaramillo Vélez, 1998a:28).

Fue así como los grupos dominantes en Colombia, y también los de la América Latina de extracción española, las caracterizadas élites tradicionales, herederas de las prácticas de la colonia y en ellas de la estructura de la hacienda que comentamos con Guillén Martínez (1996, 2007), para proteger sus privilegios en lo político, en lo social y lo económico, mantuvieron a los pueblos mestizos, a los indígenas y a los diversos grupos subalternos, muchos de ellos indígenas y negritudes, en una situación de minoría de edad, dominados y excluidos del goce de sus derechos y con una nula ilustración.

Es decir, en buena parte de la historia de Colombia, desde el siglo XIX hasta el fin del siglo XX, nos encontramos con una negación del despliegue de la autonomía individual y colectiva que les permitiera a ellos, a los individuos, a los grupos, a las clases sociales, manifestarse como directores, como creadores del proceso histórico-cultural que construye una nación, una identidad compartida, un Estado republicano. Según la caracterización hecha por el historiador liberal Jaramillo Uribe (1994), este proceso vertiginoso de negación de la autonomía social arrojó como resultado que Colombia fuera definida como un país de “medianía” en todos los órdenes.

Sin el acceso al ejercicio de la ciudadanía ni a la defensa de los derechos civiles, que se consigue, recuerda Jaramillo Vélez, cuando se ejer-

ce la práctica de pensar por sí mismo, la precariedad de la estructura axiológica de la realidad en Colombia durante el siglo XX seguía confirmándose en los hechos, en tanto seguía siendo precaria la sociedad civil como espacio de interacción, ascenso y estratificación social.

Una novela moderna como *Cien años de soledad*, publicada en 1967, lo confirmaba. La caracterización cultural, a propósito de esta novela, lo advertía Jaramillo Vélez en alguna cita:

“Los Buendía, por ejemplo, no lograron nunca, no llegaron a ser, no devienen *citoyens*, ciudadanos: personas como definen los romanos el Código Civil” (Jaramillo Vélez, 1998:59).

Es, justamente, esta “mentalidad” mágica, una concepción de mundo supersticiosa tanto en el hombre como en el de la mujer católica, animista, encantada, la que ha hecho a través de los siglos que las masas colombianas, muchas de ellas iletradas y con una escasa formación en la educación básica primaria o media, como también buena parte de las masas latinoamericanas lo han sido en diversos tiempos, no adoptaran un *ethos* secular protomoderno, que les permitiera pensar y analizar el mundo material circundante y con ella, la producción y reproducción de la vida humana colectiva a partir de sus condiciones de existencia dadas por el trabajo social y el espíritu de la solidaridad.

Quedaron entonces esos mismos conglomerados sociales, los llamados grupos subalternos, entre la resignación y la esperanza ingenua, cuando no en el anonimato de sus vidas marginales. Si se quiere también en la pasividad histórica, que es lo que ha caracterizado la ausencia de un proyecto nacional popular en Colombia, desde la condición de estos grupos y estas clases subalternas, muchas de ellas agrarias, provincianas, cuando tardíamente despierten a la modernidad en el desigual siglo XX con el ejercicio político del líder liberal Jorge Eliecer Gaitán, sellada esta posibilidad con su posterior homicidio en la carrera séptima de Bogotá (García Nossa, 2015; Green, 2013).

Volviendo atrás, durante el proceso de la Independencia de España se vivió la contradicción entre un discurso republicano importado de la Revolución francesa, inscrita ella en el estallido social del año 1789 y la práctica de una moral y unas costumbres ancestrales premodernas, fundadas en el señorío y el

vasallaje colectivo: la contradicción de una sociedad de privilegios en un Estado republicano (Gilberto Tobón, 2004; Aguilera Peña y Vega Cantor, 1998).

En efecto, no existió un ejercicio político ilustrado de los gobernantes que a partir de una reforma intelectual y moral, educativa y pedagógica, como la que enseña la propuesta de Gramsci (2016), reformara la personalidad histórica, la individualidad de sus gentes y una sociedad civil en el saber de los derechos civiles, con el consabido ejercicio político de forjar dirigentes. En concreto, no había un proyecto de nación que integrara desde el siglo XIX a los conglomerados sociales con sus diversos colores de piel en la quebrada geografía del país andino y caribeño. No existía, por lo mismo, un proyecto de hegemonía de una clase social ni de un partido político nacional que pensara la nación colombiana a partir de los grupos y las clases subalternas y los educara en la ciencia del gobierno (Palacios, 2002, 2012).

Considera Jaramillo Vélez que en Colombia, el Olimpo Radical del siglo XIX pudo haber constituido un proyecto innovador, dirigente de la incipiente burguesía nacional, en conexión ella con la Ilustración europea (Jaramillo Vélez, 1998:36). Pero esa propuesta naufragó completamente en la lucha sangrienta contra la reacción conservadora durante la guerra del año 1885, cuando el partido nacional ganó las batallas, aplastando a los contingentes liberales radicales y el Estado colombiano con la dirección política y cultural de Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro se hegemonizó a todo el país con el credo legitimador del catolicismo de extracción neotomista. Valga aclarar que se prohibieron las demás religiones en suelo colombiano, así como la ciencia y la filosofía modernas.

La Regeneración, entonces, nacería con una Constitución presidencialista, la del año 1886 y con un Concordato, el firmado a perpetuidad con el Vaticano en el año 1887 y que se mantendrá hasta la Carta Política de 1991. Conceptúa Jaramillo Vélez sobre este proceso decisivo, ideológicamente catalogado de conservador y políticamente premoderno, lo siguiente:

“YocreoqueelenemigodeltrabajointelectualserioenColombiaeselparroquialismo, porque eso fue lo que se impuso con la Regeneración” (Jaramillo Vélez, 2013:200).

Es claro que con la hegemonía conservadora de talante parroquial, erigida a partir de la Constitución conservadora de 1886 y prolongada hasta 1930 con el último gobierno de Miguel Abadía Méndez, desapareció durante las primeras décadas del siglo XX el germen de un proyecto secularizador, moderno y liberal; no solo este proyecto necesitaba materializarse a partir de una burguesía nacional, una clase dirigente, sino fundamentalmente de una profunda reforma a la “mentalidad”, a la educación pública de la incipiente sociedad civil: una reforma moral e intelectual de las costumbres, en las prácticas y los oficios y también en los credos, laicos o no, desde la Universidad y más allá de ella (Herrera Zgaib, M. A. y Herrera Zgaib, M. A., 2009).

Recordemos sobre este tema de la “mentalidad” que en el siglo XIX la política pública de educación universal la intentaron organizar los jefes políticos y pensadores radicales con la Constitución de 1863, en Rionegro, Antioquia. Sobrevino, como sabemos, algunos años después la reacción conservadora con la Regeneración y el Concordato con la Santa Sede, y con ello el proyecto liberal, radical en lo político y moderno en lo social, que propugnaba por una educación pública, laica y gratuita, que llegara a todos los grupos subalternos, rurales y urbanos y los formara en la ciudadanía, la tolerancia y el ejercicio secular de los derechos civiles, se liquidó con el régimen conservador de Núñez y Caro y luego se finiquitó con la victoria en la guerra de los mil días entre los años 1899 y 1902, la llamada guerra del novecientos (Carrión Castro, 1999; Jaramillo Castillo, 1991).

Citando luego al sacerdote jesuita Francisco de Roux, Jaramillo Vélez sostiene que el problema de la secularización también se vivió al interior de la iglesia católica, en tanto ella como institución hegemónica formó creyentes, mas no pudo formar ciudadanos, con lo cual en el siglo XX se hizo el tránsito del institucionalismo católico de comienzos de ese mismo siglo a la anomia social durante las últimas décadas del siglo XX. Este proceso se desarrolló sin un ejercicio de secularización en las costumbres y la moral en la sociedad civil:

“Lo que parece haber centrado la preocupación de la iglesia fue el desarrollo de la civilización católica y de la comunidad religiosa. Lo importante para la iglesia era hacer buenos católicos y eso no coincidía necesariamente con hacer buenos ciudadanos” (De Roux citado por Jaramillo Vélez, 1998:55).

Entonces, lo que triunfó en el siglo XX colombiano fue una sociedad que no asumió el principio ético del elogio de la dificultad, del esfuerzo del pensamiento, el ideal kantiano de pensar por sí mismo, ser consecuente y ponerse en el lugar del otro. El resultado histórico, citando un pensador colombiano, fue no haber estado a la altura de las conquistas de la historia de la humanidad (Zuleta, 2005).

4-Modernidad postergada y Estado confesional

Volviendo a reconocer la relevancia de la Regeneración como proceso histórico y cultural para detener el avance de la modernidad, Jaramillo Vélez afirma que podemos leer esta tendencia histórica desde finales del siglo XIX con los gobiernos conservadores de Rafael Núñez y, en especial, con el talante ideológico de Miguel Antonio Caro, el cual desarrolló una suerte de “sincretismo colombiano”: una modernización en contra de la modernidad (Jaramillo Vélez, 1998:52).

Esto quiere decir, modernización en la infraestructura con el desarrollo de las obras públicas, en especial los ferrocarriles y las carreteras; lo cual se correspondió con una industrialización a medias en las primeras décadas del siglo XX y particularmente en las zonas andinas y de colonización por el río Magdalena. Proceso que se acompañó con la urbanización creciente, la proletarianización de las masas campesinas que migraban a las urbes principales y el desarrollo económico sostenido con la bonanza y la exportación del grano de café a los mercados internacionales.

Pero estos cambios espaciales y organizativos en términos de la conexión nacional infraestructural y la riqueza social del trabajo social calificado no pudieron variar la concepción tradicional afincada en una hegemónica concepción del mundo cristiano campesino que tenían los millones de colombianos que hacían el tránsito obligado del campo a la ciudad y con ella a la organización sindical y política con la experiencia del gaitanismo como prueba de fuego y de otras fuerzas sociales emergentes entre los años veintes y los cuarentas del siglo XX (Green, 2013; Uribe, 1994).

Una amalgama de concepciones ideológicas, tanto católicas, como su-

persticiosas, no críticas, contemplativas del orden social, siguió siendo sentido común no crítico en vastas masas. La educación pública a su vez, no pudo ser laica y secular, porque el Estado colombiano era una institución confesional que se resistía a la carga de la prueba de la ciencia, a la técnica y a la cultura universal del libre pensamiento. En igual sentido se resistía a una universidad pública, liberal que formara ciudadanos e individuos con valores éticos y democráticos en el trasegar del siglo XX y durante las décadas de industrialización y urbanización nacional entre los años treinta y setenta del estratégico siglo XX (Carrión, 1999; García Nossa, 1985).

Con respecto a este último punto, Jaramillo Vélez, acompañando a José Luis Villaveces, sostiene que en Colombia la ciencia ha llegado por revelación religiosa: una ciencia impuesta por la revelación significa que se aprende con el sustento del principio de autoridad (ibídem, 1998:53). Y en cuanto a la Universidad como institución autónoma, su desarrollo fue precario durante el siglo XX, toda vez que ella, la Universidad, estaba atada a las decisiones políticas e ideológicas confesionales de los gobiernos nacionales, con un cariz conservador, con influjo neotomista, lo cual no permitía desplegar el proyecto de la modernidad y de ciencia que le es inherente a la universalidad del saber.

Volviendo a la idea general, para Jaramillo Vélez (1998), la historia de nuestro país, desde la colonia española hasta la época republicana -pasando este análisis histórico-cultural por los convulsionados y desiguales siglos XIX y XX- tiende a confirmar que el Estado no ha asumido con seriedad el proyecto orgánico de la modernidad: formar individuos, grupos y clases sociales en el aprendizaje de la vida en sociedad. O, cuando menos, que este proceso ha sido bastante precario en su desarrollo nacional como proceso cultural, necesario para un país complejo como Colombia, donde la educación formal ha estado en cuestión (Cárdenas, 1993).

Porque la ausencia de un proyecto de modernidad, entendiendo por tal, fundamentalmente la negación de la autonomía individual y colectiva, el llamado *ethos* secular que invita a pensar por sí mismo, un yo particular, al no existir como proceso, como conciencia, margina la participación política de los grupos y las clases subalternas y también de los distintos

sectores populares; tendencia esta que está en tensión con los procesos de conservar los privilegios, la sociedad estratificada y las formas de vida señorial que toman asiento en las apariencias y el “sonambulismo”, que han sido unas constantes culturales de la historia colombiana y particularmente de los grupos dominantes de la sociedad civil y la sociedad política.

El resultado es que en Colombia ha habido la ausencia manifiesta del derecho político a la diferencia, al pensamiento propio, a la oposición política y, en ese sentido, a la democracia y los derechos humanos (Zuleta, 2005, 2016).

De manera que la indiscutible hegemonía de la religión católica y del conservatismo, herederas de la contrarreforma protestante del reino español, en nuestro país no contó con el contrapeso que da la emergencia de una ética civil liberal que fundamentara el proceso moderno de individuación y la experiencia de la autonomía y solidaridad (Jaramillo Vélez, 1998). A esta realidad el filósofo alemán, Kant, llamaba el ejercicio de la mayoría de edad.

Al no existir este *ethos* secular, las masas populares, los grupos subalternos, del campo y la ciudad, no pudiendo ser educados ni formados para imaginar, pensar y articular una nación organizada, dirigida, compartida por sus iguales; tampoco los grupos y las clases dominantes han podido asimilar la modernización capitalista, ni los valores modernos de la autonomía política junto con los derechos ciudadanos y la ética de la individuación, logrando con ello que en Colombia exista un “Estado débil” (Melo, 2002).

Citémos, entonces, nuevamente a Jaramillo Vélez con respecto a qué tipo de ciudadano se ha formado en el largo proceso de modernización en Colombia, donde ha naufragado la sociedad civil:

“El sonambulismo que caracteriza en buena medida las actitudes del ciudadano, la persistencia de vicios tradicionales que impiden una auténtica solidaridad y cohesión social -particularmente, fulanismos, clientelismos, dependencia y falta de autonomía en los procesos de decisión política- prueban ese peculiar sincretismo de lo moderno y lo premoderno, tan característico de la vida pública en nuestro país” (Jaramillo Vélez, 1998:56).

Siguiendo al autor en su interpretación, desde la estructura axiológica de la sociedad colombiana, se puede descubrir el “sonambulismo” que nos carac-

teriza como individuos, como cultura andina. Ese “sonambulismo”, repetimos, se traduce en la falta de solidaridad, sentido de pertenencia e inconsciencia que define nuestras formas de organización y participación en lo común.

Citemos como ejemplo a *Cien años de Soledad*. Con esta novela podemos comprobar que diversos hitos históricos y culturales de un proyecto de modernidad capitalista como la reforma agraria, la secularización o los derechos civiles en Macondo no pudieron existir. En *Cien años de soledad* existe una derrota del proyecto liberal en cabeza del coronel revolucionario Aureliano Buendía. Y con él sobreviene también la derrota de toda una nueva clase social media emergente que no pudo acceder a la dirección del Estado ni hacerse tampoco sociedad civil autónoma, regulada por normas incluyentes y tolerantes. Una sociedad ladina (Yunis, 2009).

Como en Colombia, la guerra en Macondo consume el espacio de la sociedad civil hasta volverse sentido común. Recuérdese el suceso cuando el coronel Aureliano Buendía se presenta a su suegro en su propia casa y le dice sin más:

“-Ningún disparate, dijo Aureliano. Es la guerra.” (García Márquez, 2003:201).

En el análisis histórico-cultural que estamos desarrollando a partir de los planteamientos de Jaramillo Vélez (1998:59-76), hacemos hincapié en que la segunda década del siglo XX fue para Colombia el despegue de un proceso de modernización relativamente vertiginoso y de una economía moderna de mercado adscrito al monopolio del café, en conexión con las metrópolis europeas y norteamericanas como polos de comercio internacional, como antes lo fue, de forma limitada y modesta, la del tabaco en el siglo XIX. Periodo en el cual se intentó avanzar en la emergencia de una precaria sociedad civil de adscripción rural que migraba a la ciudad y al trabajo asalariado, como en *Cien años de soledad* se relata el mismo proceso con la llegada de la fiebre del banano a Macondo, secundada ella por la voracidad de la compañía norteamericana.

Proceso histórico de desarrollo desigual del capitalismo que va a tener un saldo negativo en los excluidos, en los millones de marginados, en todos los que hemos apellidado subalternos, quienes no encontrarán un desarrollo

económico y social digno ni posibilidades para lograrlo en la segunda parte del siglo XX en Colombia, multiplicando la pobreza. Proceso que va a ser desarrollado sin dirección intelectual y moral, sin dirigentes orgánicos y si se quiere con un “sonambulismo” que mantiene no solo las desigualdades sociales, sino la guerra interna con sus dramáticas consecuencias:

“Sin ideas y sin fines políticos propios, los marginados que apenas dan por sí mismos para el motín y para el saqueo, tampoco parecen movilizables para un proyecto político que pretenda modificar el cuadro general de la sociedad y que de esta manera se proponga elevar su existencia” (Arrubla Yepes, 1995:209).

En palabras de Rubén Jaramillo Vélez, nos encontramos a comienzos del siglo XXI con una precaria autonomía en la sociedad civil colombiana, adscrita ella aún a una modernidad postergada de larga duración. Sin embargo, la cultura radical, la cultura crítica de la autonomía, se asoma en la Colombia del presente. Al respecto el autor sostiene como posibilidad histórica una nueva realidad del ethos moderno y de la dirección intelectual y moral:

“se está fermentando una nueva cultura, se han quemado etapas de bobbería, etapas de farrago, de palabrería; todavía lo que queda de esa etapa premoderna, sentimentaloides, narcisista, va apareciendo como espectral, como un pasado que no se ha sepultado del todo.” (Jaramillo Vélez, 2013:204).

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor. (1998): Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969). Madrid: Ediciones Morata.
- Aguilera Peña, Mario y Vega Cantor, Renán (1998): Ideal democrático y revuelta popular: bosquejo histórico de la mentalidad política popular en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arrubla Yepes, Mario (1995): Síntesis de historia política contemporánea. Melo, J. O. (coord.) Colombia hoy. Perspectivas hacia el siglo XXI. Bogotá: Tercer Mundo Editores. 179-211.
- Cárdenas, Miguel Eduardo (1993): Modernidad y sociedad política en Colombia. Santa fe de Bogotá: Fescol / IEPRI.
- Carrión Castro, Julio César (1999): Itinerario de nuestra escuela. Visión crítica de los procesos educativos en Colombia. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.
- Carrión Castro, Julio César (2006): Pedagogía, política y otros delirios (sombras de humo). Ibagué: Universidad del Tolima.
- Celis Ospina, Juan Carlos y Rubiano Muñoz, Rafael Alfonso (2014). Rubén Jaramillo Vélez: argumentos para la ilustración contemporánea. Bogotá: Siglo

del hombre editores.

- Cortés Guerrero, José David (2016): *La batalla de los siglos. Estado, iglesia y religión en el siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- De Zubiría Samper, Sergio (2013): *Universidad, cultura y emancipación en América Latina*. Bogotá: Ediciones izquierda viva / Fundación Walter Benjamin.
- Espinosa, Germán (2007): *La tejedora de coronas*. Bogotá: Punto de lectura.
- Freire, Paulo (2003): *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI editores.
- García Márquez, Gabriel (2007): *Cien Años de Soledad*. Madrid: Academia española de la lengua.
- García Nossa, Antonio (1985): *La crisis de la universidad. La universidad en el proceso de la sociedad colombiana*. Bogotá: Plaza y Janes.
- García Nossa, Antonio (2013): *Dialéctica de la democracia: sistemas, medios y fines políticos, económicos y sociales*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- García Nossa, Antonio (1981): *¿A dónde va Colombia? De la república señorial a la crisis del capitalismo dependiente*. Bogotá: Tiempo americano editores.
- García Nossa, Antonio (2015): *Gaitán y el problema de la revolución colombiana*. Bogotá: Desde Abajo.
- Gaviria Díaz, Carlos (1997): “Ética y Constitución”. Gaviria Díaz, C. (et. al). *Ética para una nueva sociedad*. Medellín: Secretaría de Educación y Cultura, 12-26.
- Green, John (2015): *Gaitanismo, liberalismo de izquierda y movilización popular*. Medellín: Eafit / Banco de la república.
- Gramsci, Antonio (2016): *Para la reforma moral e intelectual*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Gramsci, Antonio (2009): *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Guillén Martínez, Fernando (1996): *El poder político en Colombia*. Bogotá: Planeta colombiana editorial.
- Guillén Martínez, Fernando (2017): *Estructura histórica, social y política de Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Gutiérrez Girardot, Rafael (2011): *La encrucijada universitaria*. Medellín: Edición GELCIL.
- Gutiérrez Girardot, Rafael (2004): *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. Bogotá: Fondo de cultura económica.
- Gutiérrez Girardot, Rafael (2017): *El problema del modernismo. Lecciones magistrales*, Universidad de Bonn. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Herrera Zgaib, Miguel Ángel y Herrera Zgaib, Marco Aurelio (2009). *Educación pública superior: hegemonía cultural y crisis de representación política en*

Colombia, 1842-1985. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Jaramillo Castillo, Carlos Eduardo (1991): Los guerrilleros del novecientos. Bogotá: Cerec.

Jaramillo Uribe, Jaime (1980): “El proceso de la educación del virreinato a la época contemporánea”. Jaramillo Uribe, J. (director científico). Manual de historia de Colombia. Tomo III. Bogotá: Instituto colombiano de cultura, pp. 247-339.

Jaramillo Uribe, Jaime (1994): La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos. Bogotá: El Ancora Editores.

Jaramillo Uribe, Jaime (1997): El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Santa fe de Bogotá: Planeta colombiana.

Jaramillo Vélez, Rubén (1998): Colombia: la modernidad postergada. Bogotá: Argumentos / Gerardo Rivas Moreno.

Jaramillo Vélez, Rubén (1998a): Moralidad y modernidad en Colombia. Bogotá: Escuela superior de administración pública.

Jaramillo Vélez, Rubén (2004): “Sobre autoritarismo, docencia y el estado precario de la modernidad en Colombia”, Problemática actual de la democracia. Bogotá: Ediciones jurídicas Gustavo Ibáñez.

Jaramillo Vélez, Rubén (2013): Modernidad, nihilismo y utopía. Bogotá: Siglo del hombre editores.

Kalmanovitz, Salomón (1989): La encrucijada de la sinrazón y otros ensayos. Bogotá: Tercer mundo.

Kalmanovitz, Salomón (2002): Modernidad y competencia. Viviescas, Fernando y Giraldo, Fabio: Colombia: el despertar de la modernidad. Bogotá: Foro nacional por Colombia, 311-325.

Melo, Jorge Orlando (2002): Algunas consideraciones globales sobre “modernidad” y “modernización”. Viviescas Fernando y Giraldo, Fabio: Colombia: el despertar de la modernidad. Bogotá: Ediciones Foro por Colombia, 225-247.

Palacios Rozo, Marco (2002): La clase más ruidosa y otros ensayos sobre política e historia. Bogotá: Editorial Norma.

Palacios Rozo, Marco (2012): Violencia pública en Colombia, 1958-2010. Bogotá: Editorial Norma.

República de Colombia (1991): Constitución política de Colombia. Bogotá.

Rodríguez Valbuena, Manuel Guillermo (1995). Colombia, intelectualidad y modernidad. Santafe de Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.

Tobón Sanín, Gilberto (2004): Ensayos de filosofía política y jurídica. Medellín: Señal Editora.

Vargas Guillén, Germán (1993): “La secularización de la cultura: la modernidad en Colombia”. Bogotá: Revista Foro, 22, 107-116.

- Villegas Arango, Jorge (1981): Colombia: enfrentamiento iglesia-Estado 1819-1887. Bogotá: La carreta inéditos.
- Viviescas, Fernando y Giraldo, Fabio (1991): Colombia: el despertar de la modernidad. Bogotá: Foro nacional por Colombia.
- Weber, Max (2016): La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Bogotá: Skla.
- Yunis, Emilio (2009): Por qué somos así? Qué pasó en Colombia? Análisis del mestizaje. Bogotá: Temis.
- Zuleta, Estanislao (2007): Elogio de la dificultad y otros ensayos. Medellín: Hombre nuevo editores / Fundación Estanislao Zuleta.
- Zuleta, Estanislao (2016): Educación y democracia. Bogotá: Ariel, Editorial Planeta.
- Zuleta, Estanislao (2005): Colombia, violencia, democracia y derechos humanos. Medellín: Fundación Estanislao Zuleta, Hombre Nuevo Editores.