



Richter, Leopoldo. *Familia indígena*, 1956. Crayola y lápiz sobre papel, 28 x 21.7 cm
COLECCIÓN DEL MUSEO DE ARTE MODERNO DE BOGOTÁ | FOTOGRAFÍA DE ERNESTO MONSALVE

EL ESTALLIDO DE LA VERDAD EN AMÉRICA LATINA*

THE OUTBREAK OF TRUTH IN LATIN AMERICA

Alejandro Sánchez Lopera**

El artículo traza una crítica afirmativa de la filosofía latinoamericana, argumentando que su debilidad obedece a su incapacidad para asumir sus propias consecuencias. Propone un pensamiento insumiso, hostil a cualquier normalidad subjetiva o filosófica. Alejado del universalismo, el texto plantea la pregunta por la posibilidad de un pensamiento sublevado, desde la periferia, en una época en la que parece agonizar la verdad y el radicalismo es tachado como anacrónico.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, normalización, Ortega y Gasset, filosofía de la liberación, Xavier Zubiri, Grupo de Bogotá.

O artigo esboça uma crítica afirmativa da filosofia latinoamericana, argumentando que a sua fraqueza se origina na incapacidade para assumir as suas próprias conseqüências. Propõe a adoção de um pensamento insumiso, hostil a qualquer normatividade subjetiva ou filosófica. Longe do universalismo, o texto discute a possibilidade de um pensamento sublevado, desde a periferia, em uma época em que a verdade parece agonizar e o radicalismo é qualificado de anacrônico.

Palavras chave: filosofia latinoamericana, normalização, Ortega y Gasset, filosofia da liberação, Xavier Zubiri, Grupo de Bogotá.

The article outlines an affirmative criticism of Latin American philosophy, arguing that its weakness lies in its inability to meet its own consequences. It proposes an insubordinate thought, hostile to subjective or philosophical normality. Straying away from universalism, the text presents the question of the possibility of unruly thought, looking in from periphery, at a time when truth seems to agonize and radicalism is labeled as anachronistic.

Key words: Latin American philosophy, normalization, Ortega y Gasset, liberation philosophy, Xavier Zubiri, Bogotá Group.

* Este artículo es producto del proyecto de investigación en curso titulado "Verdad, moral y violencia en América Latina", apoyado por el Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (IESCO) de la Universidad Central, y por el Departamento de Humanidades de la Universidad El Bosque, Bogotá (Colombia).

**Politólogo, Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos. Investigador de la Línea Socialización y Violencia del IESCO - Universidad Central, Bogotá (Colombia). Agradezco a Mónica Zuleta, Santiago Castro-Gómez y César Cardozo. E-mail: marroco4@yahoo.com

El siglo XX termina, para el pensamiento latinoamericano radical, con una condena similar a la dictada ante al fracaso de la política revolucionaria: ese siglo, que fue el nuestro, es el del *Terror*. La destrucción de lo dado, y un pensamiento que no obedezca al dictamen de la serenidad del sabio, son entonces asuntos “del pasado”. Este estigma, acompañado del “agotamiento” del enunciado de la revolución, marca a su vez parte de ese pensamiento latinoamericano como vestigio de una tentación asfixiante y total. Es decir, como rastro de una proclividad hacia la unificación de aquello imposible de unir (“lo latinoamericano”), o de atar a una entidad geográfica o existencial sin correr el riesgo del esencialismo propio de los dogmas.

Un pensamiento “latinoamericano”, aparte de ser algo pueril, sería entonces el correlato, o a veces el preludio, de experiencias sociales duales y no libertarias, por su evocación de figuras retardatarias o maniqueas (el pueblo, la revuelta, la liberación). Frente a ese éxtasis de lo propio, la purificación y lo genuino, encontramos la medida de la crítica (sea en algunas versiones poscoloniales, posmodernas o comunicativo-dialógicas): la limpieza de su tendencia bárbara. La pregunta es si resulta posible desestabilizar ese dictamen, lejos de fáciles condenas retrospectivas y sin caer en reverencias y añoranzas.

En tono afirmativo, queremos poner en el centro del debate un segmento de las filosofías latinoamericanas, tramos de su recorrido, su fuerza y sus extravagancias. En parte, consideramos que la desconfianza frente a la filosofía latinoamericana se explica por el debilitamiento de la fuerza y alcance de la verdad en el mundo, porque esa verdad quedó a la deriva, se oscureció hasta la agonía. Sin embargo, su debilitamiento crucial ocurre desde nuestro punto de vista, no solo por la radicalización de la globalización (el auge del desprendimiento entre ideas y territorios), o por el “ingreso” del pensamiento antihumanista que hace que el “objeto” *Latinoamérica* se disuelva. Por el contrario, consideramos que su potencia afirmativa se torna débil por no asumir, hasta el límite, las implicaciones que conlleva su propia crítica: el ejercicio de la violencia.

Creemos, además, que estas filosofías se debilitan en tanto se subordinan al dictamen de la docilidad, de la

“razón práctica”, y sucumben al éxtasis comunicativo. Dicha captura, como veremos, no se encuentra lejos de la fascinación por la *normalización* de la filosofía que obsesiona aún a tantos en América Latina. Normalización de nuestras formas de pensar, que coincide con las ansias por normalizar nuestro ingreso a la anhelada modernidad. No entraremos a controvertir las tesis de la filosofía latinoamericana, ampliamente descritas desde diferentes ángulos al discutir su “corrupción” populista, la formulación de una “modernidad no imperialista” o su ligazón fantasmagórica con la modernidad que rechazaba (Castro-Gómez, 1996; Cerutti, 2006; Larsen, 2003).

En ese sentido, el problema no es que exista una verdad desde América Latina o sobre ella; se trata de desentrañar de qué es capaz esa verdad (pues “no hay verdad de la verdad”). Por eso, nos alejamos de corroborar si efectivamente existió o no un *ser* latinoamericano, auténtico, y un discurso a su altura. Sabemos que si se quiere encontrar huellas del “dogmatismo” de esas filosofías, innumerables citas corroborarán lo que se busca. Solución anticipada, respuesta hallada de antemano que desdibuja y debilita de manera letal la posibilidad de plantear una problemática. Además, búsqueda premeditada donde, de todos modos, unos párrafos desmentirían otros. Así las cosas, ¿cómo no caer en la denuncia infinita de discursos “binarios” (atados al “anacronismo” de una reivindicación sobre la verdad en América Latina)?

Para intentar ese movimiento, proponemos dos momentos, que giran en torno a la década del ochenta: primero, el retrato de una experiencia anómala ligada en parte a la perspectiva de Xavier Zubiri (el “Grupo de Bogotá”), y segundo, la desobediencia como opción urgente para el pensamiento. La lectura la postulamos desde el ángulo de la subjetividad, no desde la crítica de las escuelas de pensamiento. Entendido como campo de fuerzas, el sujeto, siguiendo a Badiou, es lo que viene una vez se destruye la morada individual (las buenas ideas, el Yo que razona), y somos expuestos a múltiples relaciones con un afuera impredecible. Ya no se trata entonces, en nuestro análisis, de hacer del hombre individual el punto de mayor concentración de la vida, el lugar de mayor intensidad del mundo mismo.

Por eso, la filosofía que recogemos no la entendemos como expresión verbal del dictamen de la conciencia,

sino como síntoma de una moral que rebasa la intimidad y puebla el mundo imponiendo una determinada fuerza. Sin complacencias, entonces, criticamos el pensamiento incapaz de asumir las implicaciones de su propio ejercicio, de derribar su propia soberanía. Como veremos, el punto no es únicamente la simple “imposición” de un modo de conocer desde el centro hacia la víctima periférica.

No se trata, por otro lado, de otorgarle alguna finalidad a la filosofía latinoamericana, sino de asaltarla hasta la desorientación. Nos mueve un pensamiento sin fin o dirección sabida de antemano, sin ningún proceso de unificación o comando: voraz, pero sin finalidad prescrita. Simplemente nos interesa una perturbación, que en su rumbo siga rutas inesperadas: no Ortega y Gasset sino Xavier Zubiri; no Francisco Romero y la *normalización* filosófica, sino el brasileño Oswald de Andrade y su idea de “devorar” a Europa en un movimiento antropofágico. Paradójico, abierto y cerrado al mismo tiempo (entre *a* y *b*, escoger *c*), seguimos la multiplicación de las relaciones de dicha filosofía, la proliferación de conexiones que condenan a muerte a la insularidad. ¿Cambiar las relaciones para cambiar los términos? Es posible.

De ahí que nos interese el encuentro imprevisto, durante la década de los ochenta en Colombia, entre la filosofía latinoamericana y el pensamiento inhumano, en uno de los espacios de propagación del tomismo. Se conformó allí una praxis entendida como una *crítica de la razón latinoamericana*, de acuerdo con la afortunada expresión de Daniel Herrera, como vía menor que se apartó de la tendencia mayoritaria de la filosofía oficial extendida en nuestro medio. O en palabras de Roberto Salazar Ramos (miembro del Grupo de Bogotá), una “anábasis del pensamiento latinoamericano”, que produjo un movimiento de extravío, de exilio de la tradición y la geografía, e intentó desatar las palabras de las cosas: desligar lo latinoamericano de lo “auténtico”, del fantasma de la “identidad”.

Dicho encuentro remite en el fondo a la imposibilidad de articular una verdad desde América Latina. Encuentro sin pacto que, al recorrer parte de la perspectiva antihumanista (específicamente la obra de Foucault), se vio asaltado por la pregunta de si era o

no posible seguir sosteniendo la idea de una *verdad* latinoamericana, una vez se ha destituido al individuo, su rastro humano. Es decir, nos abrimos a una verdad llena de dudas, poblada de fisuras.

En esa rivalidad, en ese drama por consolidar o debilitar la “normalización”, la figura que emerge es la del “profeta”, el amo de la verdad, que extraemos de Deleuze¹. Su ira será desatada, como veremos, por el agravio que otros cometen en su pretensión de articular una verdad (latinoamericana). Es dicha “bajeza” que desata su furia la que queremos retratar, su potencia de desorden, su *no* fascinación ante la insinuación estatal. Nos interesan los bárbaros que no dejan de proclamar: “La verdad no es de nadie –además miente–, y es solo una bonita ilusión cuando es de todos”, o aquellos que en la desmesura no sienten culpa al decir: “América Latina... ¡es el mundo!”. En cualquier caso, el texto es una tentativa de enfrentar una tradición de pensamiento enraizada en la carencia, que se regocija en aquello que no hemos sido –ni seremos–.

Nuestra opción entonces es evitar conectar el pensamiento con una senda correcta (la “normalización” filosófica, su entrada al rango “universal”), para, en cambio, relacionarlo con la desobediencia. En ese sentido, nos situamos por fuera del rigor de la mente, de la ascesis del pensamiento filosófico. Nos ubicamos así en el terreno de la crítica, donde no se trata de un refinamiento lógico o intelectual, sino de una práctica que no cesa de afirmar el “no querer ser gobernado”, según la notable expresión de Foucault en su discusión sobre la Ilustración.

En últimas, para nosotros, el pensamiento tiene sentido cuando se asume sin vergüenza la violencia que implica su ejercicio, y sin desdicha, la labor de combatir aquello que de mayoría hay en la minoría. El pensamiento, entonces, es digno de ese nombre si no cesa de perseguir la inquietante afirmación de Badiou: “Encuentra tu indecencia del momento”. Un pensamiento capaz de decir: “Ya que experimenté la libertad, no quiero volver a ser esclavo”. Por ello, se trata de enfrentar el pensamiento a su fantasma más terrible, y temido: la posibilidad de la revuelta absoluta. En nuestros términos, un pensamiento sin violencia solo son ideas. Un sujeto sin un momento de terror, es solamente un individuo.

LA FRAGILIDAD DE LA VERDAD EN LATINOAMÉRICA: XAVIER ZUBIRI Y EL GRUPO DE BOGOTÁ

Librame del abandono, permíteme ser de los tuyos.

Jean Francois Lyotard

Dos vías, una mayor y otra menor, articularon entre otras en América Latina las problemáticas filosóficas de mayor envergadura en el siglo XX: la abierta por Ortega y Gasset, y la que se habilitó a partir del trabajo de Xavier Zubiri. Para efectos de nuestra argumentación, nos interesa una de las perspectivas que se opuso a la línea mayoritaria de pensamiento ligada a los efectos de la labor de Ortega. Este desplazamiento es señalado por el argentino Oswaldo Ardiles: “Confundiendo las nociones de realidad y de ser, el pensar de la dominación obtuvo un reaseguro ontológico de la permanencia de lo existente. Pero la necesaria labor de distinción, nos obliga a discernir, con Zubiri, al ‘ser’, como un ‘momento de lo real’” (1975: 14).

Desde de esta reflexión, lo crucial es que se marcan dos estilos de trabajo y hábitos intelectuales distintos. A falta de un problema (filosófico) en Ortega, y a cambio de la exhibición ejemplar del “arte de la simulación majestuosa”, Gutiérrez-Girardot ubica en Zubiri “el problema de la realidad y no del ser” (1989: 233). Zubiri, alumno de Ortega, plantearía entonces que “somos ‘filo-sofos’, amigos del saber de lo más real de la realidad, de un saber que nos permite ser lo más real de nosotros mismos” (*Ibid.*: XII). En el prólogo de 1980 a la edición inglesa de su texto *Naturaleza, Historia, Dios* (1987 [1942]), afirma:

¿Es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal (15).

Este tipo de reflexión, que difiere sustancialmente de la de Ortega, se convertirá entonces en un sendero distinto para la articulación filosófica en el continente. En el caso colombiano, es a través de la Universidad

Santo Tomás durante la década de los ochenta, donde se recibe y propaga dicha forma de pensar. Sin embargo, ¿cómo es posible que, en un ambiente tomista, causante, según tantos comentaristas, de nuestra imposible modernidad, haya cobrado vigor un pensamiento antihumanista?

En efecto, existe un consenso en la filosofía institucional colombiana, en cuanto a que el tomismo nos mantuvo reos del Medioevo, de espaldas a la anhelada modernidad (Jaramillo, 1998; Sierra, 1978). De manera paradójica, sin embargo, la consistencia de parte del pensamiento antihumanista en Colombia, por lo menos a nivel institucional, se experimenta a través de un grupo de filósofos reunidos en torno a dicha Universidad. Vale aclarar que esta consistencia tiene múltiples vetas e intervenciones y tiene diversas historias no-oficiales en otros lugares.

Destacamos entonces un singular entronque de dicho pensamiento con los debates sobre la filosofía latinoamericana y la teología de la liberación: el Grupo de Bogotá. Conformado básicamente por filósofos y teólogos, el grupo se articuló en torno a los diferentes intereses de sus miembros (la hermenéutica de Paul Ricoeur, la lectura de Marx, la metafísica de Xavier Zubiri), y delineó desde distintos lugares (la ética, el análisis de “lo popular” y la filosofía latinoamericana), la posibilidad de una verdad en América Latina². Se “abre” con la publicación en 1977 de *Metafísica desde Latinoamérica* de Germán Marquínez, quien fue discípulo de Zubiri, y se “cierra” con la publicación de dos textos a mediados de los años noventa: *Posmodernidad y verdad* de Roberto Salazar Ramos (1993a), y *Crítica de la razón latinoamericana* de Santiago Castro-Gómez (1996). Por fuera de cualquier periodización ingenua, nos interesa la puesta en práctica de una serie de postulados de este Grupo que difirieron de la corriente filosófica predominante en Colombia, y una serie de acciones que rebasaron el marco universitario, refugio del buen filósofo.

El programa de filosofía sobre el que se asentaba el Grupo de Bogotá, esgrimía una característica importante: promovía un programa de corte regional (la “Enseñanza a Distancia como Método Liberador”), desescolarizado y descentralizado, enfocado en la periferia, de la cual, paradójicamente, provienen todos

los filósofos “fuertes” de la tradición “moderna” en Colombia, los grandes “profetas” (Sierra, 1985b). Ata-que a la vanidad del centro, recorriendo las travesías del destierro, no es casualidad que una lectura de los textos que pasan revista a la conformación de un pensamiento filosófico en Colombia, dé como resultado la invisibilidad casi absoluta de dicho proceso (Hoyos, 2000; Sierra, 1978).

Esto es muestra para nosotros, no tanto de una invi-sibilización que habría que corregir, sino signo de una unidad hermética, arrogante, absuelta de cualquier duda o fuga. Bárbaros, predicadores de la salvación, serán condenados al olvido, signados por el entusias-mo que según sus detractores, conllevan las formas infantiles del pensamiento.

Lo que pasa por alto la crítica de la filosofía latinoamericana en Colombia como dogma, militancia o pas-torado, es que no era solo un problema de enunciación o de geopolítica del subdesarrollo, sino de relación con lo real. Quizás lo que hiere al “profeta” no es tanto la posibilidad de una verdad “latinoamericana”, sino que alguien más ose pronunciar aquello que le “pertene-ce”, como lo hizo el Grupo de Bogotá³. Por el contra-rio, si “el ser está fundado y se funda en el haber, en lo que hay, en la realidad”, comenta Germán Marquínez, miembro preponderante del Grupo de Bogotá, “se nos puede negar el ‘ser’, se nos puede decir que *no somos* nadie en el mundo, pero nadie nos puede quitar lo que hay” (1984: 121). Es decir, la pregunta y el pro-blema instalado era otro, pero no exclusivamente por la voluntad del filósofo que se volcaba por fuera de la Universidad (actitud vista como populista), sino por la clase de preguntas filosóficas que lo estimulaban. Tal como afirma Jaime Rubio, uno de los miembros del Grupo:

Admitamos que existe una precomprensión de la to-talidad que es la que nos permite que reflexionemos sobre ella. En este sentido *la filosofía es subversiva*. “Subvertere” es poner arriba, al descubierto, lo que estaba abajo oculto. Lo que está oculto hay que manifestarlo. Es la comprobación de que no existe una filosofía enteramente libre de supuestos. La filosofía ‘occidental’ ha nacido dentro de un marco muy limitado y está marcada por una ‘servidumbre’; es hija de la cuestión formulada por los griegos: ¿qué es el ser? (1980: 24).

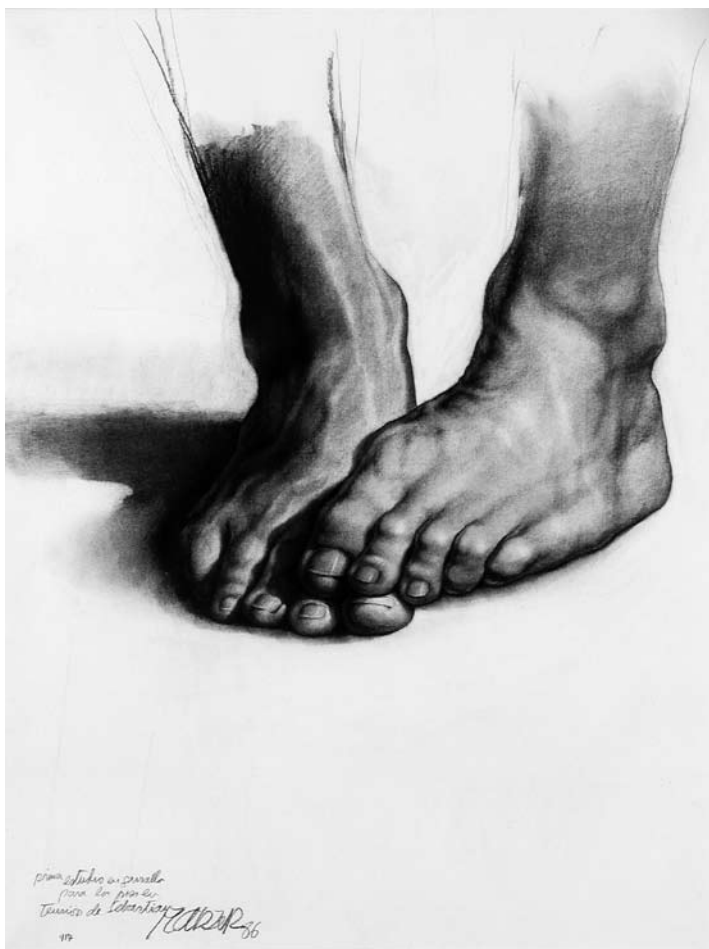
En el lapso de “existencia” del Grupo de Bogotá, se auspiciaron en Colombia diversos encuentros latinoame-ricanos de filosofía, propiciando un espacio de con-vergencia de las tendencias más representativas de di-cha corriente de pensamiento. A nuestro modo de ver, dos aspectos son cruciales para resaltar en ese proceso: en primer lugar, la búsqueda de puntos de encuentro con la reflexión que en América Latina las ciencias so-ciales habían realizado en torno a los modos de domina-ción y jerarquización política, cultural y económica. En segundo lugar, la adopción de una postura (filosófica) diferente frente a la realidad latinoamericana, que ya no aguardaba por la buena voluntad de las élites o su benevolencia para realizar transformaciones sociales⁴. En el fondo, otro tipo de relación con lo *real*, por fuera del mandato de Ortega y Gasset y sus discípulos en el continente, “profetas” insignes del modo mayoritario de hacer filosofía en América Latina.

Siguiendo la idea de Zubiri referente a que “toda realidad tiene eso que llamamos su ser. El ser no es la realidad, sino algo fundado en ella, por tanto algo ulterior a su realidad” (1973: 12), Marquínez aboga entonces por una “meta-física intramundana”:

No son éstos patrimonio del ser unívoco, sino de las cosas en su humilde realidad. Debemos denunciar la falsa universalidad que desde el ser de la ontología se ha querido imponer a las cosas dictándoles una uni-dad, verdad y bondad que no nacía de ellas mismas. Hay que pensar radicalmente esas nociones desde abajo, desde el subsuelo de la realidad (1984: 140).

De otra parte, la fisura que va a introducir el pensa-miento antihumanista en la reflexión sobre lo latinoamericano (especialmente el uso de Michel Foucault a través de Roberto Salazar Ramos), y la reflexión sobre lo real (Zubiri a través de Marquínez), provocará el desplazamiento de las preguntas y la conmoción de al-gunos acumulados. Además, problematizará la relación que se venía estableciendo con vertientes fuertes de la filosofía latinoamericana de la liberación. De acuerdo con Salazar Ramos, la pregunta no era tanto si nuestra razón era “lógica”, sino que se trataba de indagar por cuál era la lógica de nuestra razón (1988: 415).

Pero las rupturas epistémicas, el cambio de óptica en el modo de percibir y ordenar las cosas [...] no está dado por el capricho y el solo querer filosófico, es decir, no es un producto *ad intra*, una intención



Manzur, David. *Estudio para los pies de san Sebastián*, 1986.
 Carboncillo sobre papel, 65 x 50 cm
 COLECCIÓN DEL MUSEO DE ARTE MODERNO DE BOGOTÁ
 FOTOGRAFÍA DE ERNESTO MONSALVE

explícita de la interioridad filosófica, sino que existe el agobio, la presión histórica contextual, unos pujos del momento que obligan a una respuesta filosófica (Salazar, 1983: 23).

Estallar la unidad que había capturado lo disperso de la experiencia latinoamericana, reavivó la discusión en torno a los múltiples caminos posibles, las encrucijadas del proceso propio de conformar un pensamiento de corte “latinoamericano”, y agudizó rupturas entre distintos sectores. Parte del deslinde con la propuesta de Enrique Dussel, por ejemplo, y con el vínculo específico entre la liberación y lo latinoamericano, es expuesto tanto por Germán Marquínez como por el propio Salazar Ramos. Para Marquínez,

las anteriores dimensiones de la filosofía latinoamericana han de estar, en el sentir de todos los filósofos americanos de la joven generación, apoyados en un

nivel radical de pensamiento que unos llaman ontológico y otros prefieren denominarlo metafísico. Hay que decirlo, la filosofía de la liberación está necesitando salir de un primer estadio un poco retórico, un poco romántico, para encontrar sus propias raíces metafísicas (Marquínez cit. Salazar, 1988: 398).

Salazar Ramos, por su parte, refuerza dicha opinión al comentar “la actitud ligera, folclorista y sentimental que la filosofía latinoamericana iba tomando en su despliegue discursivo”. Refiriéndose a la vertiente central de la filosofía de la liberación, puntualiza: “Tal vez porque el recurso a los esquemas dusselianos condicionó notablemente la búsqueda de perspectivas quizá mucho más fecundas” (*Ibid.*: 413). Esas otras perspectivas se refieren, intuimos, por un lado, al uso de la perspectiva antihumanista, y especialmente la lectura de la propuesta de Michel Foucault. Por el otro, a la crítica al abuso de la categoría *pueblo*, entendida como invocación ética del sufrimiento, y no como categoría (política) constitutiva de lo común. Esto, en nuestra interpretación, supuso una crisis en el Grupo de Bogotá, y en parte del pensamiento latinoamericano, ya que después de “pasar” por Foucault, ¿cómo es posible seguir sosteniendo la idea de una *verdad* latinoamericana?

De ahí que Salazar Ramos señale la necesidad de hacer un “estudio anabásico del pensamiento latinoamericano y colombiano” (1988: 414). *La anábasis*, si seguimos a Badiou, “exige que el pensamiento acepte una disciplina”. Sin ella, no se puede “remontar la pendiente”. Anábasis, además, “designará la retirada hacia ‘su casa’, un movimiento de gente extraviada, fuera de lugar y fuera de la ley” (Badiou, 2005b: 110). Desorientación, por tanto, “principio de extravío” que fuerza a inventar un destino, “libre invención de una errancia que será *a la postre* un retorno, un retorno que, antes de ella, no existía como camino de vuelta” (*Ibid.*). “Embarcarse” y “volver”, recorrer para extraviarse sin saber si se llegará al mismo punto, señalando la travesía –necesariamente violenta– de quien es arrancado o sustraído de sus tradiciones, exiliado en un mundo donde ya no concuerdan las cosas y su sentido, donde se vulnera hasta la muerte el lazo que une las palabras y las cosas.

La Anábasis griega es entonces una expedición militar, un viaje, en el que Ciro intenta, fallidamente, asesinar a

su hermano mayor (Artajerjes) para obtener el trono de Persia. Intenta destronar al “rey legítimo”, dar muerte a su propio linaje. Su lado oscuro: diez mil griegos, en su mayoría mercenarios, destinados a la lucha contra los “bárbaros”: los persas. Quienes defendieron la “razón”, fueron mercenarios. Como hoy, como siempre. Siempre habrá quién defienda la sociedad.

El enigmático lugar de Persia en esta historia, empieza a aclararse en el momento en el que se liga el mundo árabe, especialmente el averroísmo, con la gran filosofía occidental. La crítica de Alain de Libera al enclaustramiento de la razón occidental, a su narcicismo, nos aclara un poco las cosas. De Libera habla de las “amnesias erigidas en programas”, esto es, la expulsión sistemática de cualquier indicio árabe, atada a una “renovación directamente con la Grecia pagana excluyendo de Occidente todo lo que, *al elegir*, no es ni cristiano, ni romano ni germánico”. Comenta entonces el historiador: “La razón es griega. Así, todo es asunto de filiación. La razón occidental es una e indivisible: no podría tener dos riberas”.

La visión de la historia del ser como destino de Occidente hace comunicar directamente a Alemania y a Grecia, sin mediación *extranjera*, un mundo donde la coherencia y la unidad, más allá de las especulaciones sobre el parentesco de las lenguas griega y germánica como lenguas naturalmente filosóficas, parece evidentemente tener como único hecho el no implicar ni árabes ni judíos [...] Un giro árabe, llámese andaluz o marroquí, es, si ocurre, inadmisibile. Lo más simple es olvidarlo [...] En este idilio europeo, Averroes es el agua-fiestas (De Libera, s/f: 32).

Lo que se intentó destruir, entonces, en el viaje anabásico, fue una procedencia, señalando todo lo que hay que borrar para *ser*, y corroborando un itinerario y un destino ya sabido desde antes de partir: ¡Grecia! ¡Grecia!... Sólo que la verdad blanca, también es espuria. Retomando entonces: ¿qué viaje emprendió la crítica latinoamericana en su destrucción de lo antiguo, qué suprimió y qué no pudo borrar? En parte se evidenciaron los riesgos que trajo pensar dentro de los parámetros de la modernidad europea, o hacerlo como lo intentó largamente Leopoldo Zea, quien terminó proyectando una “modernidad latinoamericana”, descentrada del sujeto europeo. Tal como lo afirma Roberto Salazar,

El proyecto [latinoamericano] guarda otra similitud con el proyecto de la modernidad europea: la creencia en una historia universal, en un sujeto universal, en una cultura universal; solo que en el caso de la filosofía latinoamericana esa universalidad era vista y percibida desde los márgenes de la modernidad, pero haciendo parte de ella. Pero esas críticas sólo fueron marginales, en la medida en que en la filosofía latinoamericana de la liberación se postulaba, sin quererlo, como el proyecto de una filosofía de la modernidad para América Latina: para dejar de ser “colonias” o “naciones periféricas” había que alcanzar la modernidad europea (1993a:s/p).

Como parte del olvido, al exilio también serán condenados quienes mantienen un vínculo fuerte entre conocimiento y política radical. Lo extraño son los innumerables lazos que unen a los poscoloniales con la ciencia social (latinoamericana) sobre la que ejercen parte de su crítica. Salvo algunas excepciones (como Silvia Rivera o Arturo Escobar) que han señalado esos nexos, no siempre son reconocidos por los autores actuales⁵. En ese sentido, cabe preguntarse, ¿qué ha tenido que reprimir y olvidar el pensamiento *pos* o *decolonial*, para poder posicionarse globalmente? ¿Para hacerse digno de la lucha por *el* mundo?

La cuestión es si aún es posible un pensamiento de la revuelta, de la revuelta “pura o absoluta”, retando el estigma referente a que quien recurre a la violencia es el causante del deterioro de la colectividad. O si por el contrario, estamos ante un pensamiento de retrato, que hace parte de tantos modos de resignación ante “el mundo”. Por eso, no deja de ser curioso el hecho de que muchos de los intelectuales encerrados en la crítica infinita de discursos (posmodernos o *pos/de*coloniales), condenen en general las formas políticas de mediados del siglo XX como anacrónicas, esencialistas o dogmáticas. El pueblo, dicen ellos, es un gran embeleco⁶.

El exilio con respecto a uno mismo deja aquí de ser un síntoma de alienación. En efecto, parte del esfuerzo de los poderes en nuestra época es forzar al sujeto a que diga: “Estoy alienado, vivo en un anacronismo ligado a la certeza del dogma, al autoritarismo de la verdad”. La tarea es presionar al desobediente a creer que padece, y repetirle: “tu voracidad te llevará a la destrucción, permaneces anclado en la superstición... eres virtualmente peligroso”. No obstante, ante estos

requerimientos, quien desacata la Ley, continúa su andar repitiendo: “esa verdad, está en mi alma. No obedece a un éxtasis de otra época, ni a una simple reacción ante el cansancio del hoy”.

Justamente, la lectura de la filosofía latinoamericana de aquello que *falta* en Hegel o Descartes, su lado sombrío o sus puntos ciegos, es la misma que van a realizar algunos autores poscoloniales en torno a la filosofía latinoamericana. Así, el intérprete contemporáneo, situado en lo *pos* o lo *decolonial*, analiza el límite, la dualidad constitutiva de la filosofía latinoamericana, su “momento dogmático”. De allí, dice el intérprete, sólo resultan: pastores, militantes, jueces. Sin embargo, ¿es posible captar la potencia de ese pensamiento, por fuera de la visibilización de sus contradicciones y binarismos? Parte del pensamiento poscolonial y posmoderno, aterrado ante la posibilidad de invocar una verdad, y sobre todo de producir una verdad en la edad del simulacro incesante, se niega rotundamente a ello.

En cierta medida, creemos que la inserción de parte de la filosofía marginal –latinoamericana en este caso– en el pensamiento global, se da a costa de su desactivación política, de su domesticación; es, en cierta medida, la legalización de su potencia. Justamente, lo imperdonable de las prácticas calificadas como pastorales o militantes (la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, la IAP de Orlando Fals Borda...), no es su “falta de rigor”, sino su “traición” con respecto al pacto con el Estado, con la paz y la razón. Es su exceso con respecto al deber, lo que deviene en su condena. La pregunta que emerge entonces es si frente a las posturas de muchos de los críticos de las décadas del sesenta y el setenta, las críticas elevadas no son solo a su “esencialismo”, sino a su énfasis en la urgencia de transformar las relaciones de producción y consumo, las materialidades que unen y separan los diversos grupos sociales. No lo sabemos.

Entre tanto, el pensamiento ligado a la empresa de la razón aducirá los efectos disolventes de la primacía del *nosotros* que ha provocado la desolación del yo, su imposibilidad. En contravía de ese dictamen, hallamos no solo la praxis de los cristianismos populares y parte de las prácticas revolucionarias en América Latina, sino de parte de la oposición europea al “yo pienso, luego soy” que tanto influyó en este lado

del Atlántico: Emmanuel Levinas. “¡Aquí estoy! o ¡heme aquí!”, viene a ser el clamor de un yo estallado, que no sucumbe a la arrogancia: “La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar” (Levinas, 2009: 62).

La idea de Levinas de ser “rehén de los otros”, hace eco asimismo de lo afirmado por Michel de Certeau en la misma época, 1971: “Nadie es cristiano sin los otros”. Cabe recordar la frase del sacerdote jesuita, que figura en el cristianismo primitivo, y extrae a través de Heidegger: “No sin ti”, “que jamás sea separado de ti”. Creemos que al potenciar el estrato teológico intramundano que ronda gran parte de las filosofías latinoamericanas, tal vez se pueda volver a decir con Beckett: “No diré más yo”. Así, quizás, pueda recobrar vitalidad el enunciado conformado durante décadas en la articulación entre política radical y mística en América Latina: “¿qué soy yo, sino todos ustedes?”

¡AMÉRICA LATINA... ES VERDADERA!

Como los americanos parecen andar con prisa para considerarse los amos del mundo, conviene decir: “¡Jóvenes, todavía no! Aún tenéis mucho que espesar, y mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, por el dominio y para el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal

José Ortega y Gasset

El epígrafe de Ortega, bastante elocuente, nos permite abrir la problemática referente a que tal vez el pensamiento opere en parte por prescripciones, pero esas prescripciones provienen de afuera, no del interior de la conciencia. Situarse afuera de la mente y sus mistificaciones, permite relatar parte de esos senderos extraviados, habilita a nuestro juicio una mirada por fuera de la bondad, el lamento o la condena. Y, por supuesto, de la condescendencia. Para poder contar historias desterradas, malditas, hoy decimos: “América Latina... ¡es el mundo!” Antes se trataba, parece, de encontrar las palabras adecuadas a nuestras cosas, de mantener intacto el orden del sentido (Salazar, 1993a).

Lejos de la idea de un lenguaje insuficiente para expresar nuestra realidad, decimos con Oswald de

Andrade: “Como hablamos, como somos”, sin pena o inferioridad: “No nos hace falta nada”. Lo que viene, entonces, es la apertura. Por eso acogemos la pregunta del peruano Augusto Salazar Bondy: “¿Cómo se puede ser latinoamericano?”, en la que resuena entonces el eco nietzscheano: “¿cómo hay que ser para ser eso?” Creemos en un sujeto que sin piedad, o nostalgias, afirme: “He deformado al ser, me he convertido en un monstruo.”

Ese mundo del bárbaro, de acuerdo con quienes ven en ello una amenaza, puede llegar a destruir cualquier cosa, contiene una potencia infernal que no es capturable por el análisis de los discursos o por la sensatez. En ese punto, ya no estamos lejos de portar el sino de lo enfermo, del desecho. Por ello, quien se subleva propicia un espacio que provoca otra valoración, abierta a los extravíos y desventuras de las historias que no quisieron ser criollas ni creyeron en la civilización. Ni rectificar ni criticar los viejos dilemas: lejos de extender o problematizar el largo debate latinoamericano sobre “civilización o barbarie”, optamos por la barbarie. ¡No más! “nosotros, los victorianos”.

Se trata de expresar sin remordimientos: “Tengo ‘derecho al derecho’, a su violencia fundadora, puedo intentar –hasta donde sea posible– destruir la separación radical entre derecho y justicia”. O en otros términos, como recuerda una película sobre el esclavismo en Brasil: “Mi violencia está en mis derechos”⁷. Sabemos, por lo demás, que la violencia es un proceso que se construye de manera colectiva. La violencia obedece a producciones colectivas, a fuerzas sociales que consienten su ejercicio, y no al simple arbitrio del guerrero.

En esa vía, como parte de la desorientación que se quisiera imprimir a la filosofía latinoamericana, la crítica al “yo pienso conquistando” se ensancha y *se desplaza*: el problema no es tanto del orden del conocimiento o del discurso; el problema es del orden de la justicia. En su elaboración crítica sobre Descartes, referida al sometimiento cartesiano, y de la filosofía occidental, a la voluntad arbitraria del soberano, señala Antonio Negri el problema de privilegiar el “orden contra amotinamientos y rebelión; legalidad –se diría hoy–, no justicia, contra desorden” (2008: 140).

No hay que olvidar, con Deleuze, que “la ley no dice lo que está bien, sino que está bien lo que dice



Manzur, David. *Estudio para las manos de san Sebastián*, 1986.

Carbocillo sobre papel, 65 X 50 cm

COLECCIÓN DEL MUSEO DE ARTE MODERNO DE BOGOTÁ

FOTOGRAFÍA DE ERNESTO MONSALVE

la ley”. Para enfrentar ese obstáculo privilegamos la aparición de la desmesura, que no pasa solamente por llevar al extremo el discurso, sino por llevar al límite el pensamiento. Llevarlo lo más lejos, produciendo un pensamiento que no legisle, sino que destruya la ley para crear otro orden. En esa dirección, creemos que no se puede conceder con respecto a lo dado, ceder frente a sus infames distribuciones “democráticas”. Reiteramos la exigencia que se le hace a cualquier pensamiento a la altura de su época, de no ser complaciente con el estado de cosas, pues lo que es letal es lo dado, lo existente: “Cuando nada cambia, los hombres mueren”, como afirma Badiou.

Se trata, por nuestra parte, de desestabilizar aquello que atormenta a muchos sujetos subversores: “¿Es posible decir: soy justo?”, so pena de quedar, con solo formular la pregunta, capturado en el campo del panfleto o del fanatismo. Preferimos decir, así estemos

equivocados, con Bataille: “Si es aceptado lo dado sin una revuelta creadora, ¿serán todavía hombres todos esos seres que aceptaron?”. Este hombre sublevado, por supuesto, sería el hombre que evoca Deleuze, aquel que, sin llanto, libera la vida aprisionada en el “hombre”, o el de Nietzsche (que afirma “vivir de tal manera que queramos vivir otra vez y queramos vivir así por la eternidad”).

Esa pasión letal, representa un ataque a una práctica, a un beneficio o prebenda, y no a una idea: afirmar la verdad como praxis. Optamos entonces por ligar la verdad y la política, o en términos más precisos, prefigurar una política de la verdad (no su inverso): verdad colectiva, con coordenadas, no una verdad ilimitada. Celebramos el desarraigo del Yo, y ejercemos entonces una crítica a la privatización de la verdad, a su reclusión en la enunciación o los pliegues íntimos. Por eso nos interesan tanto las palabras de Ernesto Sábato: “¿De cuánta verdad somos capaces?”.

En este análisis de algunos aspectos de la filosofía latinoamericana, lo fundamental, en términos afirmativos, es el lazo posible entre el sujeto y la disputa contra el sometimiento. Un pensamiento capaz de llegar a su límite, de asumir sus consecuencias. Sin concesiones a la grotesca desigualdad existente, se trata, entonces, de desoír al monarca, sea cual sea su reino y su mando. Una praxis que, con Mariátegui, no cese de repetir: “Quiero meter toda mi sangre en mis ideas”.

¿De qué manera pueden los efectos de coerción propios de estas positivities ser, no ya disipados por un retorno al destino legítimo del conocimiento y por una reflexión sobre el trascendental o el cuasi-trascendental que lo fija, sino invertidos o desenlazados en el interior de un campo estratégico concreto, de este campo estratégico que los ha inducido, y a partir precisamente de la decisión de no ser gobernado? (Foucault, 2007: 34).

No querer ser gobernados, como lo indica Foucault, no significa no querer ser gobernados en absoluto. Significa, precisamente, “cómo no ser gobernados *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos”. No se trata, entonces, de una rebeldía pueril, sino de pensar gobiernos sin soberanía, órdenes por fuera

de la de ley, se trata de “no aceptar *esas* leyes porque son injustas”. ¿Ser gobernados? Sí, pero “no de esa forma, no para eso, no por ellos”. Gobernados, sí, pero por nosotros mismos (Foucault, 2007: 7-8).

Postulamos entonces no un individuo razonable, sino un sujeto insensato. Nos interesa el pensamiento capaz de retar la sanción actual que prohíbe socialmente la ruptura del orden. Un pensamiento que prefigure una vida sin amos. Se trata, para nosotros, de identificar los rasgos de un pensamiento sublevado, demente, capaz de medirse con su propia constitución malévol, su instante de terror necesario para forzar que el mundo sea una cosa distinta de lo que es. “Sólo la justicia [señala Derrida] es verdadera”.

En ese sentido, al pensamiento en América Latina lo que le ha faltado es libertad, no “rigor”. Lo que le ha sobrado es interpretación a través de las facultades mentales. Solo la desobediencia, y no la transformación del intelecto, puede producir un vacío que destruya el lazo, íntimo, que une a los distintos linajes de “profetas”. Dicha operación, tal vez desligue esas morales que tanto se necesitan una a la otra, y agite su fiesta. Y quizás, sea un pasaje posible desde la filosofía latinoamericana, hacia el pensamiento, sin ansias universales.

Nos medimos, entonces, con la capacidad de asumir las consecuencias de arrojar el pensamiento a lugares impredecibles. Así, un pensamiento sin rivales “empíricos” o enfrentado a nombres propios (Hegel, Kant...), se mide con respecto a sus propios parámetros, “en interioridad”.

La crítica no existe [señala Foucault] más que en relación con otra cosa distinta que ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer. Todo eso hace que la crítica sea una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. (2007: 5).

Si se trata de inundar la certeza de los “profetas” de dardos que intranquilicen su prédica, puede entonces decirseles: “Ustedes que miran todo con los ojos siempre abiertos, ¿no se baña alguna vez su lucidez en lágrimas?” (Serres, 2002: 55). El “profeta”, sujeto a

esa moral, debe morir con el Estado. Es ese el final de esa estirpe. Ese linaje, afortunadamente, debe perecer con la ruina de su delirio y el silencio de su lamento. Desaparecerá confinado en su palacio, defendiendo la ilusión del pensamiento sereno y metódico, protegiendo la conversión del pensamiento en museo. Eterno centinela, el “profeta” debe morir con su objeto (la razón, el Estado, el Universo). Nos enfrentamos entonces a la pregunta ya no por las “condiciones de posibilidad”, sino por las *condiciones de su desaparición*. Hacer imposibles las condiciones que permiten la injusticia, y tornar al mismo tiempo vana la sentencia del profeta, que reza: “Yo doy, yo digo, yo confirmo o adjudico... Estoy drogado por el saber” (*Ibid.*: 136).

Urge, en consecuencia, la construcción de un léxico del olvido (no puedo regresar si nadie me recuerda), pero sobre todo, de una práctica de la destrucción. Ese pensamiento, estéril, ya está lo suficientemente adentro de nosotros. Es hora de dejarlo ir. Hay, entonces, que provocar –o facilitar– la ley de su extinción, de su ruina. Destruir su ley, “excluyendo todo aquello que excluye”, provocando un éxodo con respecto a aquello que solo nos condena a la repetición, o al rencor. Recordamos aquí de nuevo a Oswald de Andrade: “Ninguna fórmula para la contemporánea expresión del mundo. *Ver con ojos libres*”. En definitiva, se trata de inventar, desde múltiples puntos, un pensamiento ilegal, irredento, que diga sin temor: “me hice libre, y ya no quiero seguir siendo débil”.



NOTAS:

¹ Luego de arrebatarle esa función a la fe, convirtiéndose en emisario de la verdad, de adquirir “el privilegio exorbitante que da la pura pronunciación de la verdad (es verdadero porque soy yo el que habla)”, viene el desacuerdo, el desencuentro entre la verdad y lo real que tanto trastorna al profeta: si *mi* verdad es *la* verdad, ¿por qué el mundo no se informa de acuerdo con esta? ¿Por qué mi verdad *no es* la verdad del mundo? Sabiendo que dicha repuesta amarga proviene de lo real, y no del ejercicio metódico del pensamiento, nos hallamos entonces frente a una encrucijada, pues “finalmente, incluso los profetas no son otra cosa que Náufragos de la razón: se aferran con tanto empeño a las ruinas de la razón, cuya integridad intentan en vano restituir, porque han visto demasiado, y lo que han visto les ha afectado irreversiblemente” (Deleuze, 2005: 80).

² Entre sus miembros estaban Germán Marquínez, Jaime Rubio, Teresa Houghton, Eudoro Rodríguez Albarracín, Luis José González y Roberto Salazar Ramos. Se pueden consultar los diversos trabajos del Grupo de Bogotá en torno a la filosofía durante la época colonial, la filosofía de la liberación y la religiosidad popular, publicados por la Universidad Santo Tomás y la editorial El Búho, así como los artículos publicados en la revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, que recogieron reflexiones de diversos

países del continente en torno a la situación filosófica, política y cultural de América Latina. Finalmente, se encuentra la *Biblioteca Colombiana de Filosofía*, que ha publicado diecinueve volúmenes con textos filosóficos colombianos de los siglos XVII, XVIII y XIX, aparte de publicar textos inéditos de diversas épocas, también colombianos.

³ La totalidad solo es pensable, dignamente, desde la razón universal, y solo yo, dice el profeta, puedo ver *el mundo*. De ahí que entre en cólera ante el agravio de quien, sin pasar por las mediaciones necesarias, se atrevió a salir al mundo (como la filosofía latinoamericana, como el Grupo de Bogotá): “El mundo es uno, es universal” dice el profeta, “pero sobre todo ¡es mío!”.

⁴ En palabras de Joaquín Zabalza, decano de Filosofía de la Universidad Santo Tomás en 1977, “este nuevo estilo de filosofar –novedoso sin duda en nuestra historia colombiana– se ha ido abriendo camino entre nosotros”. Prosigue, al referirse a la “conformación de un grupo pensante que busque la identidad del filosofar colombiano y latinoamericano”, a través “del Programa de Filosofía a Distancia [con] frecuentes seminarios que, en los dos últimos años, fueron organizados por el Centro de Enseñanza Desescolarizada y en los que se agitaron temas tan importantes como la Filosofía en América Latina, la Liberación, el Tomismo en

América Latina, la Enseñanza a Distancia como Método Liberador” (cit. Marquín, 1984: 9-10).

⁵ En efecto, Silvia Rivera señalará el olvido voluntario de los poscoloniales, especialmente de Walter Mignolo, del *Taller de Historia Oral Andina* como “antecedente” de sus sofisticadas reflexiones (2006). Por su parte, Arturo Escobar resaltará los lazos del “programa modernidad/colonialidad” con las posturas de Darcy Ribeiro, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Pablo González Casanova y Or-

lando Fals Borda, presentando estos autores como parte de la “genealogía” de dicho grupo (2005: 64).

⁶ Acercamientos similares ofrecen, entre muchos otros, Elías Palti, en su “Crítica de la razón militante” (2008) y H. C. Mansilla, en su “Crítica de la guerrilla latinoamericana” (1990).

⁷ Agradezco a Juliana Flórez la alusión a la película *¿Cuánto vale, o es por kilo?*, de Sergio Bianchi (2005).



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARDILES, Oswaldo, 1975, “Ethos, cultura y liberación”, en: Fernando García (ed.), *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, F.G. Cambeyro.
- BADIOU, Alain, 2004, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Heder.
- _____, 2005a, *Metapolitics*, Londres/Nueva York, Verso.
- _____, 2005b, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial.
- BATAILLE, Georges, 2005, “Hegel”, en: Georges Bataille, *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 1996, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros.
- CERUTTI, Horacio, 2006 [1977], *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- DE ANDRADE, Oswald, 1981, *Obra escogida*, selección y prólogo Haroldo de Campos, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- DE LIBERA, Alain, s/f, “Averroes, el aguafiestas”, en: *Sé Cautó*, s/d, Fundación F Comunidad.
- DE CERTEAU, Michel, 2006 [1971], “La ruptura instauradora”, en: *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz.
- DELEUZE, Gilles, 1972, *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama.
- _____, 1977, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa.
- _____, 2005, “Bartleby o la fórmula”, en: Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo, *Preferiría no hacerlo*, Valencia, Pre-textos.
- _____, 2006, *Nietzsche*, Madrid, Arena Libros.
- DERRIDA, Jacques, 2008, *Fuerza de Ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos.
- ESCOBAR, Arturo, 2005, ““Mundos y conocimientos de otro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad”, en: *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*, Bogotá, ICANH/Universidad del Cauca.
- FOUCAULT, Michel, 2007 [1978], “¿Qué es la crítica? (Crítica y AUFKLÄRUNG)”, en: *Sobre la ilustración*, Madrid, Tecnos.
- GUTIÉRREZ, Rafael, 1997, “Ortega y Gasset o el arte de la simulación majestuosa”, en: *Provocaciones*, Bogotá, Ariel.
- _____, 1989, “José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri”, en: *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*, Bogotá, Temis.
- HOYOS, Guillermo, 2000, “Medio siglo de filosofía moderna en Colombia. Reflexiones de un participante”, en: Francisco Leal y Germán Rey (eds.), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia*, Bogotá, Tercer Mundo.
- JARAMILLO, Rubén, 1998, *Colombia: la modernidad postergada*, Bogotá, Temis.
- LARSEN, Neil, 2003, “Latin America as a Historico-Philosophical Relation”, en: *CR: The New Centennial Review*, Vol. 3, No. 1, primavera, pp. 55-66.
- LEVINAS, Emmanuel, 2009 [1972], “La significación y el sentido”, en: *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI.
- MANSILLA, H.F.C., 1990, “Los iluminados y sus sombras. Crítica de la guerrilla latinoamericana, 1960-1975”, en: *Nueva Sociedad*, No. 105.

- MARQUÍNEZ, Germán, 1984 [1977], *Metafísica desde Latinoamérica*, Bogotá. Universidad Santo Tomás.
- NEGRI, Antonio, 2008, *Descartes político*, Madrid, Akal.
- ORTEGA Y GASSET, José, 1927, “El dinero”, en: *El Sol*, 20 de noviembre.
- _____, 1963 [1921], *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente.
- _____, 2005a [1928], “Hegel y América”, en: *El espectador*, Madrid, Biblioteca EDAF.
- _____, 2005b [1924], “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”, en: *El espectador*, Madrid, Biblioteca EDAF.
- PALTI, Elías, 2008, “La crítica de la razón militante. Una reflexión con motivo de la fidelidad del olvido de Blas de Santos y el ‘affaire del Barco’”, en: *A Contra Corriente*, Vol. 5, No.2, invierno, pp. 99-114.
- RIVERA, Silvia, 2006, “Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en: Mario Yupi (comp.), *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del seminario internacional*, La Paz, U-PIEB/IFEA.
- ROMERO, Francisco, 1993 [1940], “Sobre la Filosofía en Iberoamérica”, en: *¿Qué es eso de... filosofía latinoamericana?*, Bogotá, El Búho.
- RUBIO, Jaime, 1980 [1976], *Introducción al filosofar*, 3ªed., Bogotá, USTA-Centro de Enseñanza Desescolarizada.
- SALZAR, Augusto, 2006 [1968], *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI.
- SALAZAR, Roberto, 1983, *Filosofía contemporánea: esbozos y textos*, Bogotá, USTA-Centro de Enseñanza Desescolarizada.
- _____, 1988, “Acerca de la filosofía latinoamericana en la última década en Colombia”, en: *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia. IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- _____, 1993a, *Posmodernidad y verdad. Algunos metarrelatos en la constitución del saber*, Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- _____, 1993b, “Los grandes meta-relatos en la interpretación de la historia latinoamericana”, en: *Filosofía de la historia. VII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, ponencias, T. II, Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- SERRES, Michel, 2002, *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, México, Taurus.
- SIERRA, Rubén, 1978, *Ensayos filosóficos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.
- _____, 1985a, “Comentario a la ponencia de Danilo Cruz”, en: *Al encuentro de la cultura hispanoamericana*, Bogotá, Banco de la República.
- _____(ed.), 1985b, *La filosofía en Colombia. Siglo XX*, Bogotá, Procultura.
- ZEA, Leopoldo, 1956, “Ortega el americano”, en: *Cuadernos Americanos*, Vol. XV, No. 1, enero-febrero, pp. 132-145.
- _____, 1983, “Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica”, en: *Quinto Centenario*, No. 6, pp. 13-36.
- _____, 2007 [1969], *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México Siglo XXI,
- ZUBIRI, Xavier, 1973, “La dimensión histórica del ser humano”, en: *Realitas I*, 1972-1973, trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid, pp. 11-69.
- _____, 1987 [1942], *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- _____, 1999 [1966], *El hombre y la verdad*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri.

