

España y la filosofía moderna en América Latina.

Contactos históricos*

Spain and modern philosophy in Latin America. Historical contacts

[Artículo]

Damián Pachón Soto**

Fecha de entrega: 17 de octubre de 2023
Fecha de evaluación: 25 de febrero de 2024
Fecha de aprobación: 30 de febrero de 2024

Citar como:

Pachón Soto, D. (2024). España y la filosofía moderna en América Latina. Contactos históricos. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 45(130) DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375.9574>



Resumen

El artículo plantea algunas de las relaciones filosóficas entre España y América Latina desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Contra la narrativa de la historiografía filosófica corriente, según la cual España no aportó nada a la filosofía moderna, el artículo argumenta que los debates en torno a la humanidad de los indígenas americanos y la guerra justa contribuyeron a expandir la idea de género humano a la vez que se realizaron aportes al derecho internacional; igualmente, que la filosofía política de Francisco Suárez contribuyó a fundamentar la idea de contractualismo y contrato social a la modernidad. Finalmente, se sostiene que vista desde América, La Ilustración española, el krausismo y los aportes de Ortega y Gasset permitieron el ingreso de Nuestra América a la modernidad filosófica europea y su tradición.

Palabras clave: conquista, guerra justa, género humano, krausismo, Ortega y Gasset, modernidad.

Abstract

* Una versión del presente artículo se presentó como conferencia en el Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Waseda, Japón, el día 17 de septiembre de 2023. Fuente de financiación: recursos propios.

** Universidad Industrial de Santander. Correo electrónico: dpachons@uis.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4809-2365>

The article raises some of the philosophical relations between Spain and Latin America from the 16th century to the 20th century. Against the narrative of current philosophical historiography, according to which Spain contributed nothing to modern philosophy, the article argues that the debates around the humanity of the American Indians and the just war contributed to expanding the idea of humankind to the time contributions were made to international law; Likewise, that the political philosophy of Francisco Suárez contributed to founding the idea of contractualism and social contract in modernity. Finally, it is argued that seen from America, the Spanish Enlightenment, Krausism and the contributions of Ortega y Gasset allowed the entry of Our America into European philosophical modernity and its tradition.

Keywords: conquest, just war, human race, Krausism, Ortega y Gasset, modernity.

Introducción

La filósofa española María Zambrano (2004) decía:

mientras Europa creaba los grandes sistemas filosóficos desde Descartes a Hegel, con sus consecuencias; mientras descubría los grandes principios del conocimiento científico de la naturaleza desde Galileo y Newton a la física de la relatividad, el español, salvo originalísimas excepciones individuales, se nutría de otros incógnitos, misteriosos manantiales de saber que nada tenían que ver con esta magnificencia teórica, como nada o apenas nada tenía que ver su mísera vida económica con el esplendor del moderno capitalismo. (p. 483).

En estas palabras de Zambrano hay varios aspectos que quisiera resaltar. El primero, se alude al atraso filosófico y científico de España frente a Europa; el segundo, implícitamente se pone de presente que España producía en otras áreas como la poesía, la mística o la literatura; y, finalmente, se resalta el *atraso económico* de España frente al capitalismo moderno. No hay duda de que en términos de desarrollo capitalista España se quedó atrás de otros países de Europa, así como tampoco la hay de que durante la modernidad la mística y la literatura tuvieron un desarrollo notable: basta pensar en la literatura del siglo de oro o en el Quijote de Cervantes. Sin embargo, en lo atinente a la producción filosófica el juicio no ha sido del todo justo, tal como veremos.

En este texto quiero sostener que, *desde una perspectiva latinoamericana*, y en contravía de la historia de la filosofía dominante desarrollada en Europa, el pensamiento español ha sido significativo para el desarrollo filosófico de América Latina. Desde los debates de Salamanca sobre la humanidad de los indígenas en el

siglo XVI, pasando por los atisbos de Ilustración en el siglo XVIII, los intentos de modernidad filosófica en el siglo XIX, hasta la labor cultural y filosófica de Ortega y Gasset, ese pensamiento realizó aportes a la filosofía de nuestra región y, también, a la filosofía moderna europea. Sostengo que esos aportes no se han reconocido debido a la historiografía filosófica dominante que en su narrativa ha invisibilizado el desarrollo filosófico español y latinoamericano, postura que es insostenible hoy si se atiende a la producción, circulación y consumo del pensamiento filosófico tal como lo plantea la historia social de la filosofía (Pachón, 2015). Por eso, aquí se asume con Deleuze (2006) que: “la historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva” (p. 13).

Para desarrollar el tema propuesto aludiré brevemente, en un primer momento, a algunos de los aportes del pensamiento español entre los siglos XVI a XVIII; seguidamente me centraré en el ingreso de la filosofía moderna en España y a su influencia en la modernidad filosófica latinoamericana ocupándome, especialmente, de la figura de José Ortega y Gasset. Por último, ofreceré algunas conclusiones.

La universalidad del género humano y la independencia latinoamericana

El filósofo peruano Francisco Miró Quesada dijo acertadamente:

No hay ninguna región del mundo que pueda presentar, como América Latina, un movimiento filosófico orientado hacia la meditación de la propia realidad [...] ¿Por qué América Latina produce semejante movimiento? [...] Una razón es seguramente nuestra condición de realidad excolonial. Por haber sido colonial, nuestro ser ha sido disminuido, regateado, negado. Y por eso hemos decidido afirmarlo. (Miró, 1993, p. 34).

Si bien la afirmación de Miró Quesada puede ser excesiva frente a las tantas reflexiones situadas que ha producido la filosofía de los distintos pueblos, hay en ella algo inobjetable: al americano, a ese ser encontrado al otro lado del Atlántico tras la aventura de Cristóbal Colón en 1492, se le negó, en sus comienzos, la humanidad, se le regateó el ser, la dignidad, la racionalidad; se lo intentó reducir a la animalidad, se lo cosificó y se denigró de sus creaciones culturales. Por ejemplo, el sacerdote dominico Cruz Moya decía que: “En opinión de algunas personas, los indios no eran verdaderamente hombres, con alma racional, sino una tercer especie animal entre

hombres y monos” (Ortega y Medina, 1991, p. 25). Pero el caso más conocido es el de Juan Ginés de Sepúlveda, un teólogo que partiendo de Aristóteles sostenía la esclavitud natural de los indígenas americanos por ser bárbaros e inferiores a los españoles. Al respecto decía:

Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan *inferiores* a los españoles como los niños a los adultos, *y las mujeres a los varones* [...] y estoy por decir que de monos a hombres. (Sepúlveda, 1996, p. 101).

Pero Ginés no se contentaba en reducir a los indígenas a cosas animadas que trabajan, como definía Aristóteles a los esclavos, sino que también subvaloraba y desconocía la grandeza de las creaciones culturales de los americanos. No hay que olvidar que para el momento de la conquista de América los incas tenían complejos sistemas de contabilidad, formas técnicas de agricultura y de riego; los aztecas poseían un sistema educativo, usaban el cacao como moneda de cambio (como equivalente universal) y los mayas tenían grandes conocimientos astronómicos. Estas culturas americanas habían construido grandes pirámides. Sin embargo, para Ginés esto no era suficiente pues

aunque algunos de ellos demuestran cierto ingenio para algunas obras de artificio, no es este argumento de prudencia humana, puesto que vemos a las bestias, y a las aves, y a las arañas hacer ciertas obras que ninguna industria humana puede imitar cumplidamente (Sepúlveda, 1996, p. 109).

Pero va a ser en la misma España donde los teólogos van a reaccionar contra esta misantropía y contra estas formas de negación, desprecio y desconocimiento de la humanidad del americano. Conforme al humanismo renacentista vigente de un Pico Della Mirandola, que habla de la dignidad del hombre, teólogos como Fray Antón de Montesinos y Fray Bartolomé de las Casas emprenderán la defensa del indígena, y de paso, del género humano. Ya en 1511 en la isla de Santo Domingo Montesinos decía:

¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbres aquellos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas? [...] ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les

dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? (citado en Marquínez, 1994, p. 29-30).

Por su parte, Bartolomé de las Casas dedicará su vida, a partir de 1514, a defender a los indígenas a quienes consideraba también hijos de Dios. De las Casas jugará un papel importante pues no solo consiguió poner en guardia la conciencia crítica cristiana frente a los atropellos a que eran sometidos los indígenas, sino que contribuyó a expandir el reconocimiento universal de la especie humana. Él propuso una conquista pacífica de América y denunció con vehemencia los tratos crueles e inhumanos a que eran sometidos los americanos. En un párrafo célebre de su libro *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, el teólogo dominico decía:

Los cristianos, con sus caballos, espadas y lanzas, comenzaron a hacer matanzas y extrañas crueldades con ellos. Entraban en los poblados. No dejaban niños ni viejos ni mujeres embarazadas a quienes no les rasgaban los vientres y las hicieran pedazos, como si fueran corderos. Hacían apuestas sobre quien, de un solo tajo, abría al hombre al medio, o si de un solo golpe le arrancaban la cabeza o le abría las entrañas. Tomaban a los niños de los pechos de sus madres, por las piernas, y golpeaban con sus cabezas en las rocas (Las Casas, 2010, p. 499).

Las denuncias de Montesinos y de Las Casas generaron en España una reflexión crítica que permitía contrastar la doctrina cristiana y la praxis evangélica concreta, donde los conquistadores y encomenderos fueron cuestionados por su inhumanidad y su ambición, y a la larga lograron que en 1537 el Papa Paulo III emitiera la bula *Sublimis Deus* donde se reconocía la humanidad de los indígenas. En esta bula encontramos este párrafo fundamental:

todas las naciones del mundo son hombres y de todos los hombres y de cada uno de ellos, es una no más la definición, y esta es, que son racionales; todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios. Todos los hombres tienen sus cinco sentidos exteriores [...] y se mueven por los mismos objetos dellos; todos tienen los principios naturales o simientes para entender y para aprender y saber las ciencias y cosas que no saben (en Marquínez, 1994, p. 50).

Este documento temprano concebía la racionalidad como una facultad que poseía todo el género humano. Iba mucho más allá de Aristóteles cuando definía al hombre como un animal racional, pues atribuía esa racionalidad a todos los hijos de Dios, incluso a aquellos que Ginés de Sepúlveda consideraba bárbaros y esclavos por naturaleza. Aquí la razón, los sentidos y la potencialidad para aprender son

universalizados. Pero la bula iba más allá, pues también atribuía la *libertad* a los indígenas y la imposibilidad de someterlos a la servidumbre. El Papa Paulo III entendía en sano juicio que no era posible el uso de la razón y del entendimiento si se carecía de libertad, si se estaba sometido al poder de otro, tal como lo diría Kant en 1784 (dos siglos y medio después) en su clásico texto *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*

Con esta bula, que no alude explícitamente a la mujer o a los negros, el buen sentido se concebía como propio de todos los humanos; la racionalidad, que a partir del siglo XVII y especialmente durante la Ilustración se considerará el faro de la acción práctica en el mundo, dejaba de ser patrimonio de unos pocos. Es decir, los debates en torno a la humanidad de los indígenas y su racionalidad que se dieron en España contribuyeron a la universalización del concepto de humanidad que luego se fueron asumiendo en Europa especialmente en la Ilustración. La lucha de mujeres como Olimpe de Gouges y Mary Wollstoncraft por sus plenos derechos y ciudadanía (Cameron, 2019), así como las luchas y los movimientos contra la esclavitud de los negros, tal como se dio en la Revolución de Haití entre 1790 y 1804 donde se exigió la universalización de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (Buck-Morss, 2013), completarán poco a poco ese proceso de universalización de los derechos. Así que los debates filosóficos dados en España, aunque insuficientes, son un antecedente claro de los logros de la humanidad en la lucha por su dignidad, igualdad y libertad. Esto es algo que no suele reconocer la historiografía hegemónica europea que atribuyen tales logros al liberalismo de John Locke o al igualitarismo de Rousseau.

Igualmente, el reclamo por la universalidad del género humano y, específicamente, el llamado a la protección de los indígenas por parte de Las Casas, así como la Bula de Paulo III contribuyeron al reconocimiento de los pueblos del mundo occidental, aspecto que se incorporó siglos después a la Declaración Universal de los Derechos humanos de 1948 y en distintas constituciones donde el pluralismo étnico y cultural ha sido incorporado a las cartas constitucionales. En efecto, el llamado multiculturalismo ha generado el reconocimiento de Estados plurinacionales en

países como Ecuador o Bolivia y en otras constitucionales donde la diversidad étnica ha sido protegida junto con sus formas culturales, jurídicas, religiosas y políticas. Desde luego, en la *práctica* en España ese reconocimiento no se dio plenamente, pero esos *debates teóricos* del siglo XVI pusieron los pivotes de mayores grados de humanización que se alcanzaron en los siglos posteriores.

Hay que decir que el libro de Bartolomé de las Casas circuló ampliamente en Europa y contribuyó a formar la llamada *leyenda negra*, leyenda que fue usada por los ingleses entre otras cosas para minar la legitimidad del imperio español y para justificar la piratería y sus asaltos a los barcos ibéricos. Igualmente, la barbarie descrita por Las Casas hizo más consciente a cierta intelectualidad de que más bárbaros eran los europeos en sus prácticas coloniales que los propios indígenas víctimas del colonialismo, tal como sostuvo Miguel de Montaigne (1984) en sus *Ensayos* cuando recalcó: “podemos, pues, llamar bárbaros a aquellos pueblos respecto a la razón, pero no respecto a nosotros, *que los superamos en toda suerte de barbarie*” (p. 157). Es decir, el libro de Las Casas generó a la larga una autocrítica de la violencia del colonialismo y de las limitaciones del universalismo europeo, que concebía la igualdad, la libertad y la dignidad para sí mismos y no para los otros. Por eso Sartre (2003), ya en el siglo XX, calificaba al humanismo racista europeo como una “ideología mentirosa” (p. 23).

Por otro lado, uno de los grandes aportes de los debates en torno a la humanidad de los indígenas y de la legitimidad de la conquista y sus métodos fue el aporte al llamado *derecho de gentes*. Como es sabido, se discutió en España si la guerra contra los indígenas en América era justa. La Escuela de Salamanca había llegado a la siguiente conclusión: una guerra es justa si tiene causa justa, tal como repeler la fuerza con la fuerza, lo que puede incluir recobrar las cosas injustamente arrebatadas, castigar a los malhechores (el que hace mal) que hayan quedado impunes en el Estado del cual huyeron; si existe una autoridad legítima, competente que la declare; si obedece a una recta intención y que se realice debidamente según las leyes de la guerra, por ejemplo, no por venganza sino por el bienestar público (Cf. García-Pelayo, 1996). Uno de los más famosos de los teólogos y juristas españoles que se

ocuparon del tema fue Francisco de Vitoria, conocido como el fundador del derecho de gentes o derecho internacional. Habló de la necesaria hospitalidad que deben tener los pueblos para con sus visitantes, el derecho de comerciar, difundir ideas, intercambiar con otros, es decir, la libre comunicación de los pueblos. Para él los indígenas no eran súbditos del Papa pues éste no tenía poder temporal, tampoco eran esclavos ni se les podía quitar sus bienes. Pero debido al derecho de comunicación entre los pueblos podían ser *obligados por medio de la guerra* a escuchar el evangelio, si bien no a convertirse; también era lícita la guerra para defender a los indios ya *conversos* y a quienes se encontraban bajo la tiranía de otros, como muchas de las tribus sometidas por los aztecas. Argumentó, como muchos otros, que se les puede hacer la guerra si eran caníbales. Su doctrina se basaba en la *libre comunicación de las ideas* entre las naciones, pero, como sostiene Tzvetan Todorov, el de Vitoria era un derecho de gentes europeo, desigual y asimétrico pues era claro que el indígena no podía predicar sus credos y vender sus productos en Europa: “Por lo que se refiere a la circulación de las ideas, Vitoria evidentemente solo piensa en la libertad de los españoles para predicar el Evangelio a los indios, y nunca en la de los indios para propagar el *Popol Vuh* en España” (Todorov, 2010, p. 182).

Muchos de los elementos del pensamiento de Vitoria y de los debates sobre la guerra justa fueron acogidos en Europa en el pensamiento político posterior. El tema de la *hospitalidad y el buen trato al extranjero* aparecen, por ejemplo, en *La Paz perpetua* de Kant donde los individuos tienen derecho a transitar por el mundo si bien con permiso de los Estados receptores (Kant, 2016). También Hugo Grocio consideró, como Kant, que los Estados entre sí se comportaban como entidades egoístas que perseguían sus propios fines, razón por la cual era necesario un consenso entre los Estados y un trato igualitario y beneficioso para todos. De ahí surgió la idea, por ejemplo, del libre uso de los mares (Arriola, J. et al, 2010). Estas ideas estarán presentes en el krausismo español del siglo XIX. Las mismas, con esa larga tradición, son la fuente del derecho público internacional y, a la larga, de instituciones como la actual Organización de las Naciones Unidas que busca garantizar la paz mundial. En estos aspectos, pues, el pensamiento español aportó al

desarrollo de estas importantes instituciones jurídico-políticas de la modernidad algo que a menudo no se reconoce en la filosofía política moderna.

Francisco Suárez y la independencia de América Latina

El jesuita Francisco Suárez fue uno de los pensadores españoles más importantes del siglo XVI y XVII. Esto se debe a que Suárez realizó en su famoso libro *Disputaciones metafísicas*, publicado en Salamanca en 1597, sendos aportes a la escolástica española, la cual tuvo una gran influencia en la modernidad europea. Sin embargo, una de sus contribuciones más interesantes la encontramos en su teoría política, especialmente, en su libro *De legibus o Tratado de las leyes o de Dios legislador* (Suárez, 1967), conocido también en toda Europa.

Para Suárez, en estricto sentido, el poder reside en el pueblo, en la comunidad política. Ella posee la *potencia*, como diría Enrique Dussel (2007). De tal manera que, a diferencia de Hobbes, el jesuita no parte de un individuo abstracto, por fuera de la comunidad para fundamentar la autoridad política. Más bien, este individuo en comunidad, refrenda *a posteriori* la misma, mediante un pacto con un magistrado (monarca) o un grupo de ellos o aristocracia a quien se le *delega* el poder. Desde este punto de vista, el gobierno es meramente un *serviente* del pueblo, quien siempre conserva la soberanía, pues la delegación no es absoluta. Dice Dussel (2007) en su *Política de la liberación*:

La comunidad política [...] siendo la depositaria última del poder político [...] puede transferirlo o trasladarlo a un magistrado o rey, previo contrato o pacto”, este traslado no es completo, ni irrevocable, sino que es “una concesión condicionada, limitada [...] El poder, por consiguiente, dimana del pueblo. (p. 224).

Por lo demás, el pueblo o la comunidad política siempre puede *recuperar* el poder. Esto ocurre en varios casos, cuando las leyes son injustas, cuando son demasiados gravosas, cuando no se obedecen, es decir, cuando no tienen eficacia. Y si el rey se convierte en tirano y usa el poder para dañar a la ciudad, es lícito defenderse del rey pues el “pueblo nunca ha sido privado” del poder mismo.

De tal manera que, a Suárez, como dice Jaime Jaramillo Uribe (1996), ni siquiera como ficción le aparece aceptable la tesis de que hubiese existido una época en que la humanidad hubiera estado constituida por un conjunto de individuos aislados, pues Dios hizo al hombre de naturaleza sociable -sociabilidad sostenida también por Aristóteles-, razón por la cual el paso del famoso “estado de naturaleza” a la “sociedad civil” o al Estado, con el que pensadores como Hobbes, Rousseau, Kant, etc., intentaron legitimar y justificar la existencia misma de la autoridad y el poder, no deja de ser una ficción o un exabrupto teórico.

Se puede decir, sin entrar en detalles sobre las diferencias del planteamiento de Suárez con el de los contractualistas de los siglos XVII y XVIII, que *en su obra encontramos la teoría del contrato y la doctrina de la soberanía popular*. Lo que él logró, teóricamente, fue un gran aporte en la teoría de la soberanía (creada en la época por Jean Bodino en Francia): la trasladó de la cabeza del rey a la cabeza del pueblo.

De hecho, mediante una construcción argumental rigurosa, llegó también a justificar *la idea secular del Estado*, y su pensamiento sirvió para debilitar la doctrina del derecho divino de los reyes que circulaba- y se aplicaba- en Europa en ese momento. Esto se explica así:

la aparición de la teoría del derecho divino de los reyes inclinó cada vez más el pensamiento católico hacia una teoría de la soberanía *basada en el consentimiento libre* de los gobernados y, paradójicamente, contribuyó al desarrollo de la idea laica del Estado. El proceso era lógico, y un pensador tan agudo [...] como Francisco Suárez sacaría todas las consecuencias. Si el poder de los reyes tuviera origen divino, podía estos no sólo ejercer la potestad del mando sobre sus súbditos, sin limitación alguna, sino también sobre la iglesia misma. Y en efecto, esa fue la conclusión que sacaron los monarcas absolutos de los nacientes Estados nacionales de Europa. Por eso Suárez y los juristas españoles de la compañía de Jesús establecieron que sólo existía una institución de origen divino: la iglesia, y que la potestad coercitiva del Estado *tenía origen en el libre consentimiento otorgado a los gobernantes por sus súbditos*. De ahí a la teoría de la soberanía popular sólo había un paso. (Jaramillo, 1996, p. 136).

Por eso, “para mantener la autonomía y la prioridad de la iglesia, era necesario propiciar la crisis del derecho divino de los reyes”. De esta forma, Suárez avanzó en

la idea laica del Estado, en la idea moderna de secularización donde la iglesia cada vez interfiere menos en las instituciones públicas.

Ahora, ¿cómo se relaciona esto con nuestra independencia en el siglo XIX? La respuesta resulta sencilla. Como se sabe, los jesuitas estuvieron en América hasta 1767 cuando fueron expulsados, entre otras causas, por estas doctrinas que resultaban peligrosas para España, pues implicaban un debilitamiento de la monarquía. De tal manera que muchos de los próceres de la independencia se educaron con esas doctrinas, desde México hasta Colombia. En el Virreinato de la Nueva Granada, de hecho, Antonio Nariño conocía esas doctrinas políticas españolas y las usó en sus alegatos de defensa en el juicio que se le hizo por la traducción de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789. Para él, en estricto sentido, lo que decía Rousseau sobre la voluntad general y la soberanía popular ya se encontraba en el pensamiento que los jesuitas habían divulgado en América con el permiso de España, razón por la cual su traducción de los derechos del hombre no era un acto sedicioso, pues no estaba introduciendo nada nuevo.

Por eso tras la captura del rey Fernando VII durante la invasión de Pepe Botella (hermano de Napoleón) a España, en 1808, el pacto que las colonias americanas tenían con la península se entendía disuelto, roto. Y si la soberanía ya no estaba en cabeza del rey, ésta, según la doctrina de Suarez, debía *regresar al pueblo*, a las colonias. Así que, a partir de 1809, como se hizo en Ecuador, y en las declaraciones de independencia de 1810, tales como la nuestra, la mexicana y la argentina, no sólo se tenía en mente la independencia de Estados Unidos frente a Inglaterra, o la flagrante Revolución francesa de 1789, sino que, además, se contaban con una justificación en el propio pensamiento español del cual habían bebido los criollos. Por eso dice Enrique Dussel (2007): “Esta teoría del derecho servirá de justificación teórico-política a las comunidades de criollos y mestizos emancipadores latinoamericanos en torno a 1810, para- tras la captura del rey en España- *recuperar el ejercicio del poder de la comunidad*” (p. 226). De ahí se pasó, primero, a la idea de un autogobierno de las colonias; después, a la idea más radical de la ruptura definitiva con España.

De tal manera que al rastrear las fuentes ideológicas de la emancipación de América Latina no sólo deben tenerse presente las ideas liberales y republicanas europeas o norteamericanas, sino a la mismísima escolástica española y el pensamiento de Suarez que alimentaron las ideas de revolución en las cabezas de los criollos americanos.

Francisco Suárez puede ser considerado, entonces, uno de los creadores de la filosofía política moderna y uno de los autores más leídos en toda Europa, pues sus “*Disputationes Metaphysicae* tuvo 19 ediciones entre 1597 y 1751 (ocho solo en Alemania)” (Dussel, 2007, p. 221), donde fue leído por Grocio, Descartes, Leibniz, Baumgarten, entre otros. Este es otro caso notable de un pensador español ocultado por la historiografía dominante europea, y rescatado solo por algunos tal como es evidente en la obra del pensador español Xavier Zubiri (1995), uno de los más grandes filósofos del siglo XX ocultado él mismo por esa historiografía selectiva.

España, América Latina y la filosofía moderna

La ilustración española no tuvo el mismo carácter que la Ilustración inglesa, francesa o alemana. Para el siglo XVIII España estaba en franco atraso frente al pensamiento europeo. No había bebido del empirismo de Francis Bacon, o de la matematización de la naturaleza de un Descartes, un Newton o un Galileo. La fisicomatemática no había sido recibida ni asumida decididamente (Feijoo, 2003). Sin embargo, durante la era de los borbones España entiende que debe recuperar el poder perdido frente a otros imperios europeos como el francés, el holandés, el ruso y, especialmente, el británico. Hubo una conciencia del atraso y las reformas borbónicas con su despotismo ilustrado intentaron modernizar un poco a España, introduciendo reformas en la administración de las colonias americanas para mejorar la salud fiscal de la metrópoli y competir mejor en la geopolítica europea. En el campo del pensamiento, esto se reflejó en España en la obra de intelectuales como Benito Jerónimo Feijoo, Jovellanos, Campomanes, quienes sacudieron la vida intelectual. Feijoo, por ejemplo, buscaba:

fomentar el espíritu crítico y la lectura, desenmascarar mitos y prejuicios sin base racional, diluir dogmatismos y propiciar un sano escepticismo, importar los nuevos

conocimientos científicos y filosóficos del extranjero y difundir los nacionales, concienciar sobre la necesidad de someter el propio conocimiento y la vida práctica a un criterio de racionalismo experimental, combatir el monopolio escolástico, la charlatanería, la hostilidad a lo nuevo, la xenofobia, y toda suerte de corporativismos (regionales, religiosos, etc.), animar a sustraerse al peso aplastante de autoridades e ideas fosilizadas («tenaz adherencia a las máximas antiguas»), depurar la religiosidad de supersticiones y falsedades, y en fin, insuflar espíritu de progreso, tolerancia intelectual y apertura a Europa. (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, S.f).

Por su parte, Jovellanos hacía énfasis en la necesidad de una educación extendida que fomentara la riqueza nacional, a la vez que proponía una política cultural y pedagógica para la ilustración del pueblo, un proyecto donde se podía acceder a la educación sin distinción de clases, un proyecto de educación popular. Para Jovellanos (S.f.) la prosperidad pública no era más que “la suma de los resultados de las felicidades de los individuos del cuerpo social” (p. 124), y esa prosperidad provenía siempre de la instrucción pública.

Pues bien, estas urgencias de España también se viven como propias en América Latina en el siglo XVIII, donde se sienten los efectos de las reformas borbónicas. Así que se hizo imperativo reformar la educación escolástica y la correlativa introducción del estudio de las ciencias fisicomatemáticas y las ciencias útiles. No sólo se criticó el método escolástico, el argumento de autoridad, la visión cualitativa de la naturaleza de Aristóteles, las formas de transmisión del conocimiento (*lectio*, *dictatio*, *disputatio*), la exasperante argumentación por medio del silogismo o ergotismo, el apego al latín (cuestión que había criticado Feijoo), sino que se propusieron reformas a los planes de estudio (como el de Moreno y Escandón en Colombia). Se iniciaron expediciones científicas en los distintos virreinos, en países como Ecuador, Perú, Cuba, Colombia, etc. Era necesario conocer los climas (como en los estudios de Francisco José de Caldas), la flora, la fauna, los recursos; impulsar la industria, el comercio y la agricultura, como recomendaba Jovellanos, marginados por la atención casi exclusiva de España a la minería. En América Latina la ilustración se dio con la misma timidez que en España, sin embargo, significó nuestra entrada a un pensamiento moderno interesado por la investigación, la observación, los saberes útiles y la educación del pueblo.

Por otro lado, a comienzos del siglo XIX España debe afrontar la invasión napoleónica y América Latina inicia la gesta de la independencia. En nuestro caso, la urgencia de la guerra de independencia desplazó el problema de la investigación científica y recepción del pensamiento moderno. Y en España la reconexión con el pensamiento europeo moderno, específicamente con el alemán, sólo se daría en la segunda mitad del siglo XIX con la introducción del krausismo, una singular corriente de pensamiento inspirada en la filosofía del pensador alemán Karl Christian Krause, un continuador de Kant y contemporáneo de Schelling, Fichte, el joven Hegel. En Alemania su pensamiento fue de segunda línea y no tuvo mayor influencia, a diferencia de su recepción en Bélgica, España y en Latinoamérica. En España el krausismo va a ser un movimiento notable popularizado por Julián Sanz del Río quien tradujo la obra principal de Krause: *Ideal de la humanidad para la vida* de 1811. Este movimiento va a tener una gran influencia en el ámbito de la ética, la pedagogía y la política. Era una filosofía donde se “vincula ética con conducta práctica” (Abellán, 1992, p. 13) razón por la cual el mismo Sanz del Río la calificó como “un ensayo de filosofía práctica, individual y social” (1999, p. 37). El krausismo partía de una metafísica donde la idea de humanidad era un “concepto puro e inmediato del espíritu y concepto total que no depende de la experiencia sensible” (Krause, 1999, p. 60) de la cual se derivaba todo un *ideal*, un proyecto, una utopía para la humanidad. Krause le apostaba a una visión de sociedad orgánica, articulada y asociada desde la familia hasta una federación de pueblos humanos y unidos; una humanidad *armónica*, libre y solidaria. Tuvo mucho influjo en el liberalismo español progresista pues no aceptaba ni el individualismo egoísta, ni el estatismo autoritario; abogaba por una educación científica integral y libre, sin intromisión de la iglesia y del Estado y por ello tuvo una influencia enorme en la creación de la Institución Libre de Enseñanza. Esta Filosofía era, pues, lo más moderno que ingresaba a la península y tenía como fin instaurar “La ciudad de Dios en la tierra” (Jiménez, 1992, p. 93). Julián Sanz del Río fue el introductor del krausismo en España y, de paso, en América Latina, donde el krausismo tuvo presencia en países como Cuba, Chile, México, Colombia (en la creación de El Gimnasio Moderno), Perú, Argentina, Uruguay y Brasil. En América Latina el krausismo fue visto como una alternativa al pensamiento conservador, fue un aliado del liberalismo y del positivismo; promovió

la educación científica, la secularización de la sociedad y de la educación. Sus implicaciones pedagógicas proponen el contacto directo del alumno con la naturaleza y con cualquier objeto de conocimiento, las clases experimentales, así como el gradualismo en el conocimiento, el espíritu laico y el anti dogmatismo religioso. Sus ideales de libertad solidaria y armonicismo fueron acogidos por los sectores más progresistas de la segunda mitad del siglo XIX (Roig, 1969).

En España el krausismo no ponía en tela de juicio la fe, pues no era un movimiento anticlerical ni antirreligioso, era panenteísta. Sin embargo, eran conscientes que ese movimiento podía generar el “ahuecamiento” de esa fe, un ahuecamiento representado en la nueva “interpretación religiosa de la vida”. Sanz del Río pensaba aún que el hombre era divino y debía realizarse en Dios. *Pero esa realización en Dios se daba aquí en la tierra. En eso consistía su revolución.* Con esto “lo que Julián Sanz del Río creyó haber encontrado en el sistema de Krause no fue una Filosofía, no fue una ciencia en el sentido de Kant y Hegel, sino una doctrina, de la que él podía elegir los principios que se acomodaran al ser español” (Gutiérrez, 1997, p. 292). Por lo demás, Sanz del Río no se preocupaba por criticar en el sentido moderno a esa filosofía, sino simplemente glosarla y comentarla, actitud que fue muy propia también en los países latinoamericanos. Con todo, fue el krausismo y la llamada Generación del 98 los que abrieron las puertas a la modernidad filosófica española y latinoamericana en el siglo XX.

Ortega y Gasset y la modernización filosófica hispanoamericana

En 1898 España pierde las últimas posesiones en América Latina, Cuba y Puerto Rico, al igual que las Filipinas. Ese año termina la experiencia imperial de 406 años para los ibéricos, justamente en manos de Estados Unidos. Este hecho, termina con la grandeza de España, la cual, a decir verdad, había perdido su hegemonía en el mundo moderno desde el siglo XVII. Sin embargo, el hundimiento definitivo del imperio deja a España sin nada, sola frente a una Europa que desde el siglo XVI había tomado otro rumbo y que la aventajaba en ciencia, técnica, filosofía y desarrollo capitalista. La nostalgia por el pasado, y el sentido de derrota, se hicieron presentes de manera inevitable en la generación de su época. Por eso, autores como Miguel de

Unamuno, Azorín, Del Valle-Inclán, Pio Baroja, entre otros, van a sentir vivamente esa *crisis espiritual*. Vale recordar aquí lo que decía Unamuno: “Mientras no rompamos esta costra de selvática intolerancia, de pereza, de envidia [...] no habrá industria ni agricultura, ni ciencia ni arte, ni cosa que lo valga” (Citado en Cruz, 2014, p. 66).

Con esa generación se va a encontrar el joven Ortega y Gasset, quien tan sólo contaba con 15 años, pues había nacido en 1883. Esa generación se preocupa por la situación de su patria, y busca la manera de recuperar la grandeza de su nación. La pregunta era: ¿cómo *salvar* a España de su evidente derrota histórica? Y mientras Miguel de Unamuno (1999) pensaba, ya invirtiendo su postura original de europeizar a España, que la salvación estaba en una vuelta hacia sí misma, hacia su tradición, pues España era reacia a los valores europeos y al progreso, el joven Ortega criticaba la Universidad y veía en ella una realidad tristísima, donde los profesores repetían unas palabras muertas a las nuevas generaciones. Por eso, sin vacilación, Ortega se propuso elevar a España a la “altura de los tiempos”, esto es, modernizarla para que encontrara su propio rumbo en la historia. En realidad, en el siglo XX, fueron Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset nuestros primeros maestros hispanos (Cruz, 2014), ellos agenciaron nuestra apertura a la modernización filosófica.

El diagnóstico que realizó Ortega tenía varios frentes: primero, España estaba aislada de Europa, tras los Pirineos donde, como se llegó a decir, iniciaba África; segundo, estaba atravesada por los múltiples separatismos, los cuales evidenciaban la ausencia de un Estado-nación y la necesidad de construirlo con un proyecto de incorporación; tercero, se encontraba en un claro atraso frente al desarrollo capitalista de Europa; cuarto, carecía de ciencia y filosofía; quinto, no tenía una minoría eminente que guiara los destinos de la nación. Esto llevó a Ortega a decir, en 1922, en su libro *España invertebrada*:

Somos un pueblo, pueblo, raza agrícola, temperamento rural. Porque es el ruralismo el signo más característico de las sociedades sin minoría eminente. Cuando se atraviesan los Pirineos y se ingresa en España se tiene siempre la impresión de que se llegaba a un pueblo de labriegos. (Ortega, 1967, p. 159).

Ortega y Gasset, que provenía de una familia pudiente y culta, y cuyo padre dirigía el importante periódico *El imparcial*, desde muy joven fue consciente de todos estos problemas, y por ello va a poner su formación en filosofía alemana y su pluma en los periódicos al servicio de la causa nacional. Ortega llevó la filosofía a la plaza pública, y en el periódico mismo se engendró parte de su filosofía.

En 1910 Ortega gana la cátedra de Metafísica en la Universidad Central de Madrid, claustro donde iniciará su carrera como maestro hispánico por más de 20 años. Y en 1914 ofrecerá al público su primer obra *Meditaciones del Quijote*, texto que prelude su filosofía posterior, pues es allí donde encontramos su popular frase: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega, 2010, p. 77), frase que, como el mismo Ortega dijo en 1932, condensaba su pensamiento filosófico. En ella estaba también, su proyecto político inmediato y una concepción de la filosofía como esclarecimiento de la circunstancia y como crítica de la cultura.

El saber riguroso que había cultivado el pueblo alemán serviría no sólo para desentrañar a España, iluminarla en su entraña histórica, sino para orientarla, pues el “saber es una orientación” cuando se está perdido, desorientado. Por eso, puso manos a la obra e inició la fundación de revistas, periódicos, colecciones y apoyos editoriales. Había que hacer circular el saber para lograr que España, adentrándose en sí misma, saliera a flote y se pusiera al nivel de Europa. Eso lo llevó a fundar la revista *El faro* en 1907, *Europa* en 1909, *España. Semanario de la vida nacional* en 1915, *el Espectador* en 1916; cofundar el diario *El Sol* en 1917, y en 1923, crear el medio de difusión filosófica y científica más importante, no sólo para España, sino para América Latina: la *Revista de Occidente*. Ortega también participó en la proyección latinoamericana de la Editorial Calpe, que a partir de 1925 empezó a llamarse Espasa-Calpe, cuya labor comercial contribuyó a las ansias de perfección del pueblo español y también de Latinoamérica, pues se difundió en México, Argentina y otros países.

En la *Revista de Occidente* Ortega animó la publicación del pensamiento alemán y europeo contemporáneo. En ella vieron la luz obras como: la *Sociología* de Georg Simmel, *El Yo y lo inconsciente* de C. G. Jung, historias de la filosofía con las que se

llenaba el vacío en la formación de los estudiantes; *El otoño de la Edad Media* del holandés Huizinga, los trabajos de Max Weber, *Lujo y capitalismo* de Werner Sombart, *Lo santo* de Rudolf Otto que tanto influyó en María Zambrano, el popular *Teoría del conocimiento* de Hessen, que aún hoy circula; las *Investigaciones lógicas* de Husserl, *El puesto del hombre en el cosmos* y *El resentimiento en la moral* de Max Scheler, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* de Hegel, traducida por José Gaos, para sólo mencionar algunos.

Por otro lado, en la editorial Espasa-Calpe se publicó el fundamental texto *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, traducida por Manuel García Morente y con prólogo de Ortega, el cual contenía una biológica interpretación de los ciclos culturales, además de ser una biografía de la época post-Primera Guerra Mundial. También apareció en esa editorial las *Bases para una concepción biológica del mundo* de Jacob Von Uexküll, con el cual se superaba el mecanicismo en la explicación de los fenómenos vitales. Todas estas obras ampliaron el horizonte cultural e intelectual español, lográndose así parte de los propósitos orteguianos.

Por otro lado, Ortega fue el maestro de toda una generación de filósofos que luego jugarían un importante papel en España y en América Latina. Él les contagió, con su deleitante prosa y con sus brillantes ocurrencias, con sus comentarios, el interés por la filosofía; Ortega fue en sí mismo una particular encarnación de la *actitud filosófica*, que logró el cometido de atraer hacia la filosofía una parte de la juventud española. Estos discípulos fueron clasificados luego bajo el rótulo de la Escuela de Madrid. Entre ellos, están Xavier Zubiri, sin duda el filósofo español más riguroso y sistemático del siglo XX; Julián Marías, un juicioso exégeta filosófico, defensor y difusor del pensamiento de su maestro; José Gaos, uno de sus discípulos más notorios y un traductor incansable de obras alemanas al español; María Zambrano, una de las mejores plumas de España y, a mi juicio, una de las grandes filósofas del siglo XX, que, con su razón poética, diluyó las fronteras entre filosofía y poesía. Igualmente, José Luis Aranguren, autor de una *Ética*, y uno de los autores más conocidos de España. Por eso, como dijo su crítico Rafael Gutiérrez Girardot (1997):

No se negará, ni se puede desconocer el hecho de que Ortega dominó más de medio siglo de la cultura de lengua española y que gracias a su obra como editor y suscitador de traducciones de obras modernas de la filosofía alemana, contribuyó esencialmente a que los hispanos no continuaran su terco proceso de embrutecimiento entregados a los tomismos domésticos. (p. 133).

La influencia de Ortega y Gasset en América Latina perduró hasta la segunda mitad del siglo XX. A su influencia directa e indirecta debemos nuestro despertar filosófico y la aún vigente lucha por la cancelación de la dependencia y la búsqueda de la liberación, pues en México, José Gaos, partiendo de Ortega, impulsó el proyecto de historizar la circunstancia latinoamericana, de donde surgió *la historia de las ideas*, que continuó Leopoldo Zea, su discípulo. Este proyecto permitió conectarnos con nuestra propia tradición intelectual y sacar del olvido a intelectuales como Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Samuel Ramos, Alfonso Reyes, entre otros.

Gracias al proyecto cultural impulsado por Ortega, América Latina se elevó, también, a la altura de los tiempos, pues con esa labor no sólo adquirimos conciencia de lo propio (autoconciencia), sino que conocimos a Bergson, Kant, Husserl, Heidegger, Brentano, Max Scheler, etcétera, autores que dominaron el panorama intelectual latinoamericano en los años treinta. En Colombia, por ejemplo, ya en los años cuarenta, cuando inicia lo que el argentino Francisco Romero llamó *normalización filosófica* en 1934, se dio una superación del escolasticismo gracias a la obra de Hans Kelsen, la filosofía de los valores de Scheler, el vitalismo orteguiano y la fenomenología que empezaba a hacer carrera. Nuestros intelectuales locales como Luis Eduardo Nieto Arteta, Abel Naranjo Villegas, Rafael Carrillo; otros más críticos como Gutiérrez Girardot o Danilo Cruz Vélez, reconocieron el valor del legado orteguiano. Prueba de ello es un libro de 1956 titulado *José Ortega en Colombia*, escrito como homenaje un año después de su muerte donde el mencionado Abel Naranjo Villegas (1956) dice:

El poder de suscitación que tuvo su palabra lo constituyó en maestro por antonomasia y quizás, ya es tiempo de decirlo, es el español de todos los tiempos que, sin garrulería y con genialidad, transformó todos los temas que le cruzaron [...] y los entregó a la posteridad encendidos con la chispa de su genio y de su estilo. (p. 20).

Por eso, sin sus enseñanzas, sin su genio, sin las traducciones que suscitó, se habría prolongado más el provincianismo pueblerino y parroquial de la cultura colombiana (y latinoamericana) de la época.

Conclusiones

La historiografía es un modo de acercarse al pasado, de reconstruir un conjunto de hechos, utilizando algunos criterios de selección. Toda historiografía crea una narrativa determinada; obedece siempre a presupuestos que no suelen reconocerse a simple vista, es decir, que permanecen ocultos o que no son explícitos. En el caso de la historiografía filosófica, por ejemplo, se ha ocultado los aportes de las mujeres a las disciplinas (Cely, 2022), se ha centrado en las obras publicadas o cumbres, dejando por fuera planes, proyectos cartas u obras menores; se ha centrado en los grandes autores o corrientes y ha marginado a otros. Es decir, *se han cometido injusticias epistémicas* y se han seguido acríticamente apuestas hegemónicas. Por ejemplo, en la historiografía filosófica cristiana durante mucho tiempo se menospreció y hasta tergiversó el pensamiento de Epicuro o el estoicismo; en la modernidad el pensamiento de autores como Bacon o Spinoza fue marginal hasta bien entrado el siglo XIX o el siglo XX,

Lo mismo ha ocurrido con la filosofía española. La narrativa dominante es que España no aportó nada significativo a la filosofía universal en la modernidad, debido a su confesionalismo, su dogmatismo y su retiro voluntario de los procesos modernos. Se llegó a decir, por ejemplo, que Ortega y Gasset no era un auténtico filósofo, que era un simulador de cultura (Gutiérrez, 1997). Sin embargo, desde una perspectiva no hegemónica, el pensamiento español ha estado conectado y ha influido en discusiones de gran relevancia en la modernidad. Como se mostró, las discusiones sobre la humanidad de los indios son un antecedente de la lucha por la universalización progresiva de la humanidad del humano; los debates sobre la guerra justa aportaron al derecho internacional moderno, a la idea de cosmopolitismo; el pensamiento de Francisco Suárez constituyó un antecedente de conceptos como el de soberanía popular y contrato social, ambos de suma importancia para la teoría política moderna. Durante los siglos XVIII y XIX el

pensamiento español tampoco estuvo al margen de Europa, y su ilustración tuvo una influencia en América Latina, en sus colonias, con lo cual éstas empezaron a conectarse con el pensamiento moderno. Igualmente, el krausismo implicó una apertura de España al pensamiento alemán y el krausismo como movimiento intelectual, político y pedagógico contribuyó a transformar la enseñanza en España a la vez que abonaba atisbos de secularización. Esta corriente también tuvo mucha influencia en América Latina, tanto en lo pedagógico como en lo jurídico-político. Finalmente, Ortega (también lo hizo Miguel de Unamuno) se convierte en el puente que va a conectar a España y América Latina con la modernidad filosófica europea. Sin su magisterio y sus proyectos editoriales y culturales otro sería la realidad filosófica del mundo iberofónico.

Revisitar brevemente esta historia de contactos entre España y América Latina es relevante hoy cuando se entiende que el pasado no es monolítico y que cada nueva apuesta, nueva perspectiva, desoculta aspectos antes invisibilizados. La filosofía nunca parte de la nada: siempre ha sido diálogo con la tradición, un trato con ella. Y esto ha exigido contactos, circulación, difusión y proyectos comunes que hagan circular las ideas, avanzar el conocimiento y debatir los problemas fundamentales la humanidad en su decurso histórico. De tal manera que aquello que Benedetto Croce (2014) llamaba- seguramente siguiendo a Hegel- “amor a la distinción penetrante” (p.273), es posible sólo con unas condiciones materiales, culturales, técnicas y hasta políticas determinadas. Todo ello para decir que *los procesos filosóficos no están separados de sus condiciones materiales de producción, circulación y consumo*. Y, en ese sentido, la producción filosófica española, las ediciones, su circulación, su influencia y recepción, los debates generados, las adaptaciones específicas, reappropriaciones, etc., no puede invisibilizarse y son parte de nuestro pasado y hasta de nuestro horizonte filosófico actual.

Referencias

Abellán, José Luis. (1992). Prólogo. En Jiménez, A. *El krausismo y la institución libre de enseñanza*. Editorial Cincel.

- Arriola, Jhonatan et al. (2010). "Hugo Grocio en los Orígenes del pensamiento internacional moderno". Universidad ORT Uruguay. En:
<https://dspace.ort.edu.uy/bitstream/handle/20.500.11968/2779/documentodeinvestigacion59.pdf>
- Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (S.f). Feijoo y los orígenes de la ilustración, en:
https://www.cervantesvirtual.com/portales/benito_jeronimo_feijoo/autor_biografia/
- Buck-Morss, Susan. (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. Fondo de Cultura Económica.
- Cameron, Deborah. (2019). *Feminismo*. Alianza Editorial.
- Cely, Flor. (2022). *Mujeres, poder y conocimiento*. Herder.
- Croce, Benedetto. (2014). *Ética y política seguido de Contribución a la crítica de mí mismo*. Ediciones de la UNLa.
- Cruz, Danilo (2014). *Tabula rasa. Obras completas volumen IV*. Universidad de los Andes, Universidad de Caldas, Universidad Nacional de Colombia.
- Deleuze, Gilles (2006). *Conversaciones*. Pre-Textos.
- Dussel, Enrique. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.
- Feijoo, Benito. (2003). *Teatro Crítico Universal o Discursos en todo género de materia para desengaño de errores comunes*. Selección. En: <https://biblioteca.org.ar/libros/92811.pdf>
- García-Pelayo, Manuel. (1996). Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América. En Sepúlveda, G. *Tratado de las justas causas de las guerras contra los indios*, (pp. 1-42). Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, Rafael. (1997). *Provocaciones*. Ariel.
- Jaramillo, Jaime. (1996). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Planeta.
- Jiménez, Antonio. (1992). *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza* (Prólogo de José Luis Abellán), Madrid, Editorial Cincel.
- Jovellanos, Gaspar. (S.f). *Jovellamos. Siglo XVIII. Antología*. M. Aguilar Editor.
- Kant, Immanuel. (2016). *La paz perpetua*. Alianza Editorial.
- Krause, Karl C. (1999). *Ideal de humanidad para la vida*. Ediciones Folio S.A.
- Las Casas, Fray Bartolomé (2010). *Oito tratados impresos em Sevilha em 1552*. SP: Paulus.
- Marquínez, Germán. (1994). *Ideología y praxis de la conquista*. Editorial Nueva América.
- Miró, Francisco. (1993). La filosofía de lo americano: treinta años después. En Zea, L. (Comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana III*, (pp. 31-40). Fondo de Cultura Económica.

- Montaigne, Miguel (1984). *Ensayos completos I*. Ediciones Orbis S.A.
- Naranjo, Abel. (1956). Ortega y el Estado. En AAVV. *Ortega y Gasset en Colombia*. (pp. 19-58). Editorial Kelly.
- Ortega y Medina, Juan (1991). La novedad americana en el viejo mundo. En Zea, L. (Comp.) *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, (pp. 19-41). Fondo de Cultura Económica.
- Ortega, José. (1967). *España invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega, José. (2010). *Meditaciones del Quijote* (Julián Marías, ed.). Cátedra.
- Pachón, Damián (2015). Hacia una historia social de la filosofía. Preludios a un programa de Investigación. *Praxis Filosófica*, (41), 113–124.
- Roig, Arturo. (1969). *Los krausistas argentinos*. Editorial J. M. Cajica, Jr.
- Sartre, Jean-Paul. (2003). “Prefacio”. En Franz, F. *Los condenados de la tierra*, (pp. 7-29). Fondo de Cultura Económica.
- Sepúlveda, Juan Ginés. (1996). *Tratado de las justas causas de las guerras contra los indios*. Fondo de Cultura Económica.
- Sanz, Julián. (1999). Prólogo a la obra”. En: Krause, Karl C. *Ideal de humanidad para la vida*, (pp. 37-41). Ediciones Folio S.A.
- Suárez, Francisco. (1967). *Tratado de las leyes o de Dios legislador*. Instituto de Estudios políticos.
- Todorov, Tzvetan. (2010). *La conquista de América*. Siglo XXI editores.
- Unamuno, M. (1999). *Don Quijote y Bolívar y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, María. (2004). *La razón en la sombra. Antología crítica*. Siruela.
- Zubiri, Xavier. (1995). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri.