



Cuadernos de la Facultad de Humanidades y
Ciencias Sociales - Universidad Nacional de
Jujuy

ISSN: 0327-1471

info@cuadernos-fhyics.org.ar

Universidad Nacional de Jujuy
Argentina

Bonilla, Alcira Beatriz

Filosofía y violencia

Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy, núm.

38, julio, 2010, pp. 15-40

Universidad Nacional de Jujuy

Jujuy, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18516804001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

FILOSOFÍA Y VIOLENCIA

(PHILOSOPHY AND VIOLENCE)

Alcira Beatriz BONILLA*

RESUMEN

En la filosofía contemporánea la reflexión sobre la violencia ocupa un lugar central. Entre otros, el filósofo e historiador de la ciencia Michel Serres afirmó durante una entrevista que a lo largo de su vida la violencia había constituido su mayor problema teórico y práctico. Como prueba de ello, no sólo adujo las violencias de las guerras, persecuciones y hambrunas que aquejaron a gran parte de los seres humanos durante el siglo XX, continuando hasta el presente, y las violencias contra el medio natural. Expresamente también se refería a los desarrollos teóricos sobre la violencia y a las prácticas violentas de la ciencia y la filosofía. Para este trabajo se releen escritos de Emmanuel Levinas y de María Zambrano que insisten sobre todo en el carácter originariamente violento del pensamiento occidental y su vinculación con la violencia de los acontecimientos. Desde una perspectiva intercultural de la filosofía en este artículo se toman en cuenta los aportes de los estudios culturales y subalternos, además de los autores nombrados. Ello permite encontrar otra raíz de la violencia de la filosofía moderna y contemporánea poco advertida por los pensadores de origen europeo. Ésta es la “condición colonial” de la filosofía, es decir, la forma cómo fueron gestados y consagrados los discursos filosóficos a partir de la mundialización instaurada desde el denominado “Descubrimiento” de América. En este artículo se intentarán analizar algunos rasgos violentos del pensamiento occidental eurocéntrico con el objetivo final de proponer una revisión y apertura (o fagocitación) del mismo.

Palabras Clave: condición colonial, Filosofía, pensamiento occidental hegemónico, violencia.

ABSTRACT

In the contemporary philosophy the reflection on violence has a central place. This fact does not mean an exhausting treatment of the subject. In fact, during an interview Michel Serres, a philosopher and historian of science, stated straight that violence was his great theoretical and practical question along his life. As a token of that, he did not only mean on violence of wars, persecutions, and famines, these afflicted a great part of human beings in the 20th century and now, and the violence

* Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires / CONICET - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Av. Alvear 1711 - 3er. Piso - CP 1014 - Buenos Aires.

Correo Electrónico: alcirabeatriz.bonilla@gmail.com

on natural environment. Specifically, he referred to the theoretical developments about violence and to the violent practices of the science and philosophy also. This paper resumes several works by Emmanuel Levinas and María Zambrano because these insist on the original violent nature of the western think and its link with the violence of the events. From a philosophical intercultural view, this article takes into account the contributions to this debate of the cultural and subaltern studies as well as the mentioned authors. By means of this resort it's possible to find other root for the violence of the modern and contemporary philosophy. That is the philosophy' "colonial condition"; in other words, is the developing of the philosophical discourses throughout the world from the so called America's "Discovery". In this paper is my object to make an analysis about several violent traits of the western eurocentrical thought. Nevertheless to propose a review and an opening of such philosophy is the final aim of this effort.

Key Words: colonial condition, dominant western think, Philosophy, violence.

A Eduardo J. Vior, víctima de violencias académicas y de otras,
con amor y admiración.

"Me aterrorizan los textos en los que cada palabra, cada concepto o toda operación corren el riesgo de ser devorados por el sustantivo o el verbo ser, hasta que la página, ya totalmente lisa y homogénea, parece un desierto. Estéril, fácil. Nada hay de nuevo bajo un sol semejante. Así, la bomba atómica vitrifica la planicie sobre la que explota. No existe sino él, el sol; no hay otra cosa que ella, la bomba. Todo es; no hay nada"
(Serres 1994: 138-139)(1).

En la Filosofía Práctica contemporánea la reflexión sobre la violencia ocupa un lugar central. Este hecho no significa que el tema esté tratado de manera exhaustiva o agotado. Todavía hoy la cuestión de la violencia parece interpelar incluso a pensadores dedicados a otras áreas. Así, el filósofo e historiador de la ciencia Michel Serres afirmó durante una entrevista que a lo largo de su vida la violencia había constituido su mayor problema teórico y práctico. Como prueba de ello, adujo las violencias de las guerras, persecuciones y hambrunas que aquejaron a gran parte de los seres humanos durante el siglo XX y en esta década, y las violencias contra el medio natural. Pero, sobre todo, prefirió referirse a desarrollos teóricos sobre la violencia a partir de los trabajos de Simone Weil y a las prácticas violentas de la ciencia y de la filosofía, entre otras, el terrorismo del canon filosófico y de los estilos de pensamiento instaurados por la relación servil entre maestros y discípulos en las aulas universitarias, el imperialismo que en ciertas instituciones ejerce una u otra corriente de pensamiento, el uso de la "jerga" técnica que elimina interlocutores valiosos y la argumentación empleada como arma privilegiada contra el adversario intelectual(2). En estrecho vínculo con estos tópicos igualmente planteaba el tema

de la relación interna y externa entre las ciencias y la sociedad que también puede ser formulado como el de las relaciones entre el conocimiento y la moral(3).

Corresponde en primer término una aclaración de la o las acepciones de “violencia” que se toman aquí en consideración, sobre todo teniendo en cuenta que se trata de un término ambiguo y lastrado por numerosos significados. Algunos autores señalan que esto se debe a que la violencia es un fenómeno omnipresente y tan difícil de definir como el tiempo, la vida o la muerte, que, como ellos, atraviesa todos los órdenes de la vida. Para H. Arendt la violencia nos desafía a “pensar lo impensable” (Arendt, 2000: 10). Es más, la omnipresencia de la violencia resulta previa al lenguaje ya que la descripción de las experiencias de la misma indican que el cuerpo (humano y no humano) constituye su primera víctima, siendo a la vez también causante de violencia(4). Tomada en este sentido amplio, que será la acepción aquí empleada, se observa que encontramos violencia en los juegos, en las religiones, en el lenguaje, en la vida política y social...

En un sentido restringido y técnico, empero, la violencia es definida como “la intervención física de un individuo o grupo contra otro individuo o grupo (o también contra sí mismo)”, señalándose además que la intervención física ha de ser voluntaria, realizada con el objetivo de destruir, dañar o coartar, vale decir, de impedir la acción del otro; de este modo equivale a “fuerza”. Entendida en un contexto político, la violencia se distingue del “poder”, si bien éste hace uso de las intervenciones físicas para su ejercicio o acrecentamiento. La violencia legítima que sostiene la eficacia de un poder coercitivo tiene manifestaciones medidas y previsibles por estar basada en un consenso, en tanto la violencia propia de situaciones de terror (estatal u otros) es desmesurada e imprevisible (Stoppino, 2008: 1627-1634)(5). Otros autores como G. Pontara sólo se refieren a la violencia como método de lucha (“violencia política”) distinguiéndola de formas de explotación y de injusticia e igualmente volviendo problemática la distinción entre violencia estructural y violencia pragmática o personal (Pontara, 2001, 1659-1660). La definición de este autor, sin embargo no sólo incluye la violencia física, sino que, a diferencia de la mencionada antes, también abarca la violencia psíquica(6).

A partir de las definiciones y de la caracterización del fenómeno permanente de la violencia presente tanto en las relaciones interhumanas como en las de los seres humanos con los demás seres vivos y el ambiente resulta casi una obviedad señalar que los estudiosos de diversas disciplinas (biología, psicología, historia, antropología, ciencia de las religiones, etc.), han prestado atención a este fenómeno, del mismo modo que muchas obras de la literatura universal revelan múltiples facetas del mismo y atraen de modo particular a los investigadores del tema. En el campo de la biología y de la antropología es conocido el debate entre quienes afirman la propensión violenta de todos los seres vivos como instinto básico de conservación individual y de la prole y aquéllos que sostienen una especie de tendencia altruista igualmente instintiva. Tal vez el libro que haya causado más polémicas al respecto en este medio siglo sea *La agresión. El pretendido mal* de K. Lorenz, publicado en 1963, cuyo autor puede incluirse entre los del primer grupo. Igualmente influyente ha sido la obra de S. Freud, sobre todo su ensayo “El malestar en la cultura” de

1930, ampliamente leído y comentado por los filósofos, donde recoge aspectos tardíos y polémicos de su doctrina como es la admisión de un impulso tanático o pulsión de muerte.

Entre otros textos ha tenido acogida singular entre los filósofos *La violencia y lo sagrado* de René Girard, editado en 1972. Autor de difícil encasillamiento disciplinario, pero filósofo en definitiva(7), desarrolló su “teoría mimética” a partir de un marco teórico deudor de las ciencias religiosas, el psicoanálisis, los estudios literarios y la antropología. Derivada de ella, presentó una teoría sobre la violencia y se propone como objetivo desentrañar la lógica de la violencia en las sociedades arcaicas. Para Girard, la violencia resulta omnipresente y amenazante en todas las sociedades en tanto el acontecimiento fundador de las mismas es violento, aunque tal violencia *fundadora* sea invisible. Para proteger a sus miembros del peligro de disolución siempre latente, las sociedades arcaicas desvían esta violencia hacia una víctima sacrificable (“chivo expiatorio” o análoga). En las sociedades más modernas el sistema judicial se encarga de cumplir la función del sacrificio (Girard, 1995: 9-45). Al otorgar valor universal a sus tesis de la unanimidad violenta y de la víctima propiciatoria (Girard 1997: 323), pudo ampliar el campo de aplicación de esta teoría en obras posteriores analizando la religión judeo-cristiana y luego la totalidad de la cultura (Girard, 1986, 2006a, 2006b, 2007).

En esta contribución se dejarán de lado dos de los temas mayores que enuncia Serres y se tratará la relación filosofía–violencia en tres acápites: 1. el origen y el transcurso violento de la filosofía occidental; 2. la condición colonial de la filosofía a partir del “Descubrimiento de América”; 3. hacia un pensar de raíz no violenta. El objetivo principal del artículo consiste en analizar rasgos violentos de la filosofía occidental eurocéntrica que dejaron diversas huellas en el pensamiento no europeo, para concluir en la propuesta de una filosofía de raíz no violenta que se deriva de la revisión de la filosofía europea o europeísta misma y su apertura (o fagocitación), entendiendo fuera de toda ingenuidad que la no-violencia es uno de los nombres de la responsabilidad filosófica y de la práctica de una memoria filosófica (Wood, 2005: 28).

EL ORIGEN Y EL TRANSCURSO VIOLENTO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

La tematización de la violencia no es nueva en la filosofía y puede pensársela en diferentes niveles. Si los tremendos acontecimientos luctuosos del último siglo han dado a los filósofos más de un motivo para reflexionar sobre ella, sin embargo, bajo diversos nombres la cuestión de la violencia ha estado presente casi siempre en la filosofía. Figuras del pensar como el “estado de naturaleza” imaginado por T. Hobbes, la “insociable sociabilidad” humana de E. Kant, el resentimiento nietzscheano y la necesidad del reconocimiento y las violencias asociadas a éste según W. Hegel son índices de la constancia y variedades de esta cuestión en la Modernidad filosófica. No puede presentarse aquí una lista pensadores contemporáneos que trabajaron sobre el tema ni de sus diversos enfoques(8).

“La filosofía de la violencia no debe olvidar jamás la violencia de la filosofía” (Wood, 2005: 27). Haciendo de esta sentencia un título el filósofo inglés D. Wood

invita a seguir los pasos de L. Wittgenstein y recopilar los recuerdos que nos lleven a cumplir con ese objetivo. El mismo autor considera tres aspectos de la violencia de la filosofía: la violencia de los conceptos, la violencia de la discusión filosófica y la violencia del humanismo. La violencia de la conceptualización filosófica adviene el estatuto cuasi trascendental del desarrollo filosófico residiendo menos en los conceptos como tales y su función parceladora del mundo que en la negación sistemática de la genealogía sobre la que están fundados (Wood, 2005: 50). En cuanto a la violencia de la discusión filosófica y del lenguaje propio de la filosofía, si bien han aparecido algunas contribuciones sugerentes sobre el tema, todavía no está sistematizada la investigación de la violencia de las prácticas filosóficas habituales. La discusión sobre el humanismo y su violencia, que lleva varias décadas, merece un análisis pormenorizado de sus diversas facetas: los límites y la violencia latente de los humanismos tradicionales, la muerte del hombre, los posthumanismos, los neohumanismos, etc.

En este artículo se seguirá el consejo de Wittgenstein/Wood, pero eludiendo los riesgos de una antología cronológica, necesariamente breve y sesgada. Las rememoraciones filosóficas estudiadas serán los aportes decisivos que sobre el tema y su historia hicieron Emmanuel Levinas y María Zambrano. Ciertas analogías biográficas y filosóficas justifican su elección: nacidos en los albores del siglo XX, formados ambos en la “escuela de la fenomenología” y víctimas de la violencia política europea, cada uno en su estilo y por motivaciones intelectuales diversas se abocó a investigar la constitución de la filosofía occidental como la de un pensamiento violento y a mostrar el vínculo de este tipo de pensamiento con la violencia ejercida contra otros seres humanos (precisamente por su condición de “otro”).

Levinas (1906-1995), lituano de nacimiento y judío, afincado en Francia a partir de sus estudios superiores, participó en el último curso universitario dictado por Edmund Husserl en Friburgo y fue entusiasta seguidor de su sucesor, Martin Heidegger. De esta manera el filósofo intervino tempranamente en las discusiones que confrontaban el pensamiento de ambos profesores (Levinas, 1967: 125-126) y se constituyó en uno de los principales voceros de la fenomenología en Francia. El ascenso del Nacionalsocialismo y la adhesión de Heidegger al mismo, especialmente a partir de su discurso al asumir el rectorado en 1933, significaron para él un dramático punto de inflexión(9) que constituyó la oportunidad de un giro filosófico radical y originalísimo, aunque mantuvo un compromiso metodológico igualmente particular con la fenomenología.

Así la cuestión de la violencia y de la violencia de la filosofía se convirtió en central para el filósofo que la trató principalmente en tres obras: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) (a la que cabría añadir *De la evasión* de 1935), *Totalidad e infinito* (1971) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1978). En el pequeño trabajo de 1934 (para cuya intelección retrospectiva hay que añadir el “*Preface Note*” que el autor escribió para la edición norteamericana en 1990) queda claro que se trata de mucho más que de una denuncia. Señalado el hitlerismo como “interesante en términos filosóficos” (Levinas, 2001: 7), su consideración desborda la fenomenología de esencias aplicada a un fenómeno socio-histórico y su crítica, para redundar en una crítica de la violencia larvada en el

pensamiento europeo del ser desde los orígenes. El objetivo principal del filósofo judío fue mostrar que lo que está en juego en la posición racista del hitlerismo es la humanidad misma de los seres humanos. La idea humanista y universalista siempre estuvo en la base del judeocristianismo, el liberalismo y el marxismo aún con los matices y deficiencias que señala el autor; en cambio, el hitlerismo intentó erigir un orden universal constituido sobre la división de un mundo entre amos y esclavos: “La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna recupera y glorifica no es sólo un nuevo ideal; es un ideal que aporta al mismo tiempo su forma propia de universalización(10): la guerra, la conquista” (Levinas, 2001: 20). Por eso el fenomenólogo se esmeró en identificar los sentimientos elementales del nazismo. Éstos, en tanto expresan “[...] la actitud primera del alma frente al conjunto de lo real y a su propio destino” (Levinas, 2001: 7), entrañan una filosofía, dado que toda filosofía proviene de un temple o actitud originaria. En el caso del hitlerismo esta filosofía se confundió con la exaltación del cuerpo biológico ligado por el nacimiento a todos aquéllos que son de su sangre. Sin embargo, este *Mal elemental* puesto en evidencia por el nazismo no resulta anómalo a la razón humana. Al pensar que la condición humana es previa a la asunción de responsabilidad por el otro ser humano, la posibilidad de este *Mal elemental* ya está inscrita en la misma ontología del Ser en toda su extensión: “Posibilidad que amenaza además al sujeto correlativo del ‘Ser-a-reunir’ y ‘a-dominar’, el famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se quiere y se cree libre” (Levinas, 2001: 23).

Siguiendo la estela de sus trabajos anteriores y profundizando la crítica filosófica en *Totalidad e infinito* Levinas alerta contra la posibilidad permanente de la guerra que con su violencia atenta inclusive contra la identidad del Mismo, que el autor en este caso también denomina “la totalidad”. Puesto que: “La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (Levinas, 1977: 48), este libro se ubica en el abandono del pensamiento de la totalidad (“el Mismo”), la Ontología neutral, que ha determinado la mayor parte de la filosofía occidental. A tal posicionamiento contraponen el pensamiento del Otro, de la excedencia de la exterioridad. En un escrito en gran parte autobiográfico, *Signatura*, señala el movimiento que va de la horrible neutralidad del existir (la existencia), al existente y del existente al otro (*autrui*). La Ontología es sustituida por una relación de ser a ser no equiparable con la de sujeto a objeto, sino la relación con una proximidad. Ésta es la experiencia por excelencia: “Como la idea de Infinito desborda el pensamiento cartesiano, el Otro (*autrui*) está fuera de proporción respecto del poder y la libertad del Yo” (Levinas, 2004: 274). Según este nuevo modo de consideración pierden su carácter central y totalizador tanto la filosofía del ser como la del sujeto moderno. Si la desproporción entre el Otro (*autrui*) y el yo es la conciencia moral, la Ética toma el puesto de la Filosofía Primera.

Aparentemente *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* de 1978 es un texto escrito por Levinas como respuesta a las certeras críticas derridianas que impugnaron la radicalidad de su propuesta ética como todavía dependiente del lenguaje de la ontología, algo así como la traducción a otro lenguaje del discurso de *Totalidad e Infinito* -escrito en el molde expresivo de la ontología. Sin embargo, el

tema de la violencia y de la violencia de la filosofía resulta omnipresente. Ante todo por la clara referencia al Holocausto que aparece en la dedicatoria:

“A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacionalsocialistas, junto con los millones y millones de seres humanos de todas las confesiones y de todas las naciones víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo” (Levinas, 1978: 5)(11).

En segundo lugar, el gran problema con el que se enfrenta Levinas en esta obra para satisfacer la crítica derridiana es el de la violencia del lenguaje de la ontología. ¿Cómo decir la primacía de la ética en el lenguaje de ésta, vale decir en lenguaje no ontológico, no violento? Levinas, en una continua y cada vez más refinada percepción del lenguaje filosófico, se aboca a una tarea por una parte deconstructiva que va poniendo en evidencia la violencia del lenguaje de la ontología y por otra intenta expresar la primacía de la relación interhumana frente a la violencia de la ontología misma. A tales efectos el filósofo acuña una distinción entre el “decir” (*le dire*) y lo “dicho” (*le dit*). Tal distinción parece sugerente y clara en principio. En efecto, el “decir” es desempeño ético verbal, un performativo no tematizable, que escapa y a la vez funda la comprensión; lo “dicho” es el contenido, la proposición cuya verdad o falsedad puede ser demostrada. La distinción no está libre de dificultades que se presentan en el momento práctico de una escritura que pretende la refutación de la ontología que a excepción de “instantes maravillosos” de su historia (el “más allá” del ser –*epékeina*– de la Idea del Bien platónica o la idea de infinito en Descartes) ha minusvalorado la ética. Levinas proporciona una clave para la comprensión de su difícil escritura en las tres páginas metodológicas que dedica al estudio del recurso típicamente fenomenológico de la “reducción”. Según Critchley, el movimiento levinasiano puede sintetizarse como el esfuerzo por explorar las diversas formas que permiten desde decir (reducir) lo dicho, vale decir poner en evidencia cada vez la traducción/traición que se opera al volcar el decir (la ética) en el lenguaje de lo dicho (la ontología), reconociendo la inevitabilidad de lo dicho a la vez que deconstruyendo permanentemente los límites de la ontología: “*De otro modo que ser* es una ruptura performativa del lenguaje de la ontología que intenta mantener la interrupción del decir ético dentro de lo dicho ontológico” (Critchley, 2004: 28).

El tercer problema con el que se enfrenta Levinas en este libro es la gran violencia de la filosofía occidental: el olvido de lo otro. Y lo encara de una manera absolutamente novedosa. Por un lado retoma las críticas ya realizadas en su tesis de doctorado sobre la intencionalidad en la fenomenología husserliana y por otro, en un movimiento que va de la intencionalidad a la percepción, muestra el condicionamiento que la vida ejerce sobre la conciencia intencional y señala que la relación ética acontece en el nivel de la sensibilidad, surgiendo el sujeto ético como respuesta al llamado del otro:

“Todo el impulso ético de *De otro modo que ser* consiste en fundar la intencionalidad en la sensibilidad (cap. 2) y describir la sensibilidad como

proximidad con el otro (cap. 3), una proximidad cuya base reside en lo que Levinas llama 'sustitución' (cap. 4), que el autor define como 'pieza central' del libro" (Critchley, 2004: 31).

La "conciencia de", que fuera signo y origen de lo humano (vale decir del conocimiento racional, la acción libre y los afectos más elevados), se revela como dominadora y absolutista, fagocitante de la riqueza y de la variedad de lo real. En definitiva esta conciencia es y ha sido antropófaga en el ejercicio de su libertad dando origen así a múltiples genocidios y matanzas. "El Mismo es esencialmente identificación en lo diverso, o historia, o sistema" (Levinas, 1977: 64). Aquí está la raíz de la crítica levinasiana a la filosofía occidental y su violencia: el acontecimiento ontológico que es dominante en esta tradición reduce mediante la violencia todas las formas de la alteridad a lo mismo. Como consecuencia de este nuevo posicionamiento ("an-árquico"), el "otro modo que ser" deja inaugurada una posibilidad de existir convivialmente más rica que las anteriormente propuestas por la filosofía sobre la que se volverá más adelante.

Pensadora de la aurora, filósofa del exilio y de la razón poética, la española M. Zambrano (1904-1991) se sintió asediada tempranamente por la realidad violenta de la guerra y del exilio y por el fantasma de la violencia que recorre la filosofía occidental desde sus orígenes griegos. El motivo biográfico de la Guerra Civil Española (1936-1939), la Segunda Guerra Mundial posterior con sus secuelas dramáticas, su largo y difícil exilio en América y Europa (que duró hasta 1984) y el cultivo desde la adolescencia de la literatura poética y la mística, además del estudio universitario de Filosofía, integraron la constelación existencial que habilitó para Zambrano la posibilidad de denunciar las formas filosóficas autoritarias, desencarnadas, patriarcales y violentas y de vislumbrar un pensar pacífico y cordial⁽¹²⁾ anclado en las entrañas (el "logos oscuro" de la razón poética), más respirado y escuchado que proferido, en definitiva amoroso⁽¹³⁾. Tomando en cuenta este contexto complejo sin pretensión de exhaustividad se explorarán las dos facetas del tratamiento de la violencia que ofrece la obra de Zambrano: la fenomenología de la violencia con sus consecuencias para la constitución de una filosofía del exilio y de una filosofía de la violencia como tal y, a partir de ella, la genealogía de la violencia en la filosofía occidental.

Versos de su *Delirio del incrédulo* de 1950 dejan constancia de la violencia sufrida a causa de la Guerra Civil y el fracaso de la República y de sus primeras consecuencias:

"Ceniza de aquel fuego, oquedad / agua espesa y amarga / el llanto hecho sudor / la sangre que en su huida se lleva la palabra. / Y la carga vacía de un corazón sin marcha. / De verdad ¿es que no hay nada? Hay la nada. / Y que no lo recuerdes. Era tu gloria." (Moreno Sanz, 1999: 87).

Una lectura atenta de este fragmento revela que los acontecimientos más trágicos de la vida de Zambrano resultaron decisivos para su filosofía de la violencia justamente porque en esta experiencia también puede visualizarse la simiente de

una creatividad asombrosa: no sólo está en ella el origen de una fenomenología y de una filosofía del exilio y de la violencia, sino que redundó en un decantamiento del método de la razón poética(14) que a partir de entonces se fue gestando de modo latente y también incidió en la escritura filosófica, hasta hacerse plena en los escritos de 1977 y posteriores. De los versos de Zambrano brotan preguntas: si “hay la nada”, ¿cómo pensar?, ¿cómo escribir? La primera respuesta que la filósofa exiliada dio a estos interrogantes supremos fue: “delirando”. Vale decir, pensar y escribir forzando las palabras para que prolonguen y comuniquen el delirio de sentirse vivo en la desnudez de la existencia y en el abandono y desierto de la historia, sin lazos, sin fronteras, sin proyecto, en el límite con la muerte (Zambrano, 1990: 29-44). Puede decirse que Zambrano, valiéndose del delirio filosófico, herramienta expresiva descubierta en la patencia de la atrocidad, fue logrando, también en el cultivo de otros géneros de escritura filosófica, poner razón y dar palabra a *tópoi* tradicionalmente vedados para la literatura filosófica: el cuerpo y el sentir, sobre todo femeninos, los sueños, los miedos, la locura, el fracaso de la historia(15). Según la malagueña el delirio brota específicamente del corazón, la entraña musical por excelencia, a la vez íntima y comunicante, la entraña que vela la existencia con su latido, cuando toda esperanza parece perdida y en su desvelo reenciende la palabra y el pensamiento otra vez desde la oscuridad, el abandono, la penuria, dando forma, articulación, al terror (el exilio) que la carne sólo podría expresar como aullido no articulado: “Allá en ‘los profundos’, en los inferos, el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo” (Zambrano, 1977: 39). Pero igualmente brota el delirio de la “vida toda”, en tanto que ésta, por obra de la pasión que la mantiene, es “signo del ser que se da en la historia” (Zambrano, 1977: 43).

Los textos específicos sobre el exilio (“Carta sobre el exilio”, “El exilio, alba interrumpida”, “Amo mi exilio” y “El exiliado”, en *Los bienaventurados*) abonan la existencia de una “filosofía del exilio” en su obra. Zambrano realiza un intento de acceder al exiliado como “figura esencial” de la verdad, según señala, y de la memoria, puede añadirse sin temor a traicionarla. En la “Carta...” indica: “Somos memoria. Memoria que rescata” (Zambrano, 2004: 468); vale decir, memoria que impide que los fantasmas del pasado retornen, en tanto ella y sólo ella esclarece el pasado y en este movimiento suscita una palabra de verdad, vivificante. Pero hay más: se evidencia también un pensar desde el exilio sobre el exilio radical del ser humano; de allí resulta una coimplicancia entre filosofía y exilio (Bonilla, 2002). Un pasaje de la “Carta sobre el exilio” corrobora esta aserción: “Recae, pues, en pleno sobre el exiliado toda la ambigüedad de la condición humana; la asume o se la hacen asumir los demás, todos” (Zambrano, 2004: 462).

Para caracterizar al exiliado en su peculiar condición, Zambrano realiza dos pasos fenomenológicos. En primer término opera una *epojé*, una puesta entre paréntesis, de los supuestos habituales desde los cuales habitualmente éste es considerado, obligándose a rechazar la tradicional caracterización heroica, a la vez activa y deshumanizante. Con ello obtiene el espacio privilegiado de aparición para esta dimensión esencial de la vida humana. El segundo paso consiste en la práctica de las “variaciones imaginarias”, confrontando la figura del exiliado con las del

refugiado y del desterrado cuyas diferencias esenciales denomina abandono, acogida y expulsión respectivamente. El abandono (“nadie le pide ni le llama”) marca el carácter sacro del exilio. El exiliado es aquél a quien “dejaron en la vida”: despojado y expuesto en el desierto o en la orilla de la historia, apareciendo así, “sólo lo propio de que se está desposeído”. En efecto, el ser humano se ve reconducido hacia sí mismo en tanto puro y desnudo padecer. Esta particular revelación de sí pone en evidencia la condición más propia de todo ser humano, padecer y trascenderse sin poder acabar de estar, y a la vez posibilita los caminos para su realización personal e histórica. El exiliado es alguien que emprende una “peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica” cuyos sentidos Zambrano pretendió sacar a luz por su recurso a la “razón poética” (que en este caso puede ser considerada como la razón apta para y capaz de hacerse cargo de todo aquello que ha estado en el exilio de la razón occidental) (Zambrano 1991: 29-44).

En este contexto no resulta difícil imaginar que para Zambrano la violencia sea un elemento raigal de la historia europea y de sus producciones culturales más elevadas como la ciencia y la filosofía, como pone de manifiesto inicialmente en *La agonía de Europa* (Zambrano, 2000)(16). Libro fragmentario, apegado a las experiencias luctuosas recientes, al que la autora denomina “póstumo” (y recuerda la definición kierkegaardiana: “como dicho después de muerto”), constituye en su conjunto un desarrollo originalísimo de una estética de lo político. Hay que aclarar que el lector latinoamericano resulta obligado a un ejercicio de comprensión y tolerancia, porque Zambrano, cuyo pensamiento fue siempre ética y epistemológicamente eurocéntrico, recae además en un hispanismo laudatorio y encubridor, patente en diversos pasajes. Pese a este matiz, en estas páginas difíciles, entrecortadas y clamantes la violencia de los acontecimientos y la de la filosofía se ponen en relación de modo explícito por primera vez en una suerte de *De Profundis*. Desde un amor no resignado la filósofa alienta sin embargo, como la oración fúnebre, una lejana esperanza de resurrección ajena a todo optimismo.

En su enfoque fenomenológico de la violencia europea Zambrano señala su carácter raigal y permanente: “Europa se había constituido en la violencia, en una violencia que abarcaba toda posible manifestación, en una violencia de raíz, de principio. La violencia estaba en todos los aspectos de su vida” (Zambrano, 2000: 46). El estallido final de esta violencia, algo así como la caída de sus máscaras y la exacerbación del resentimiento, se dio en el siglo XX (“la noche oscura de lo humano”) y no pudo evitarse pese a la existencia de voces clarividentes y de movimientos revolucionarios que intentaron luchar contra la misma sobre todo desde el siglo XIX. Aunque según la eurocéntrica Zambrano el pensamiento filosófico y científico tienen su acta de nacimiento en Grecia, la constitución de Europa incluye la matriz semita que reposa en la creencia en un único Dios creador *ex nihilo* y misericordioso que hizo a los seres humanos a su imagen y semejanza. A entender de Zambrano Europa se asienta en la afirmación de sí como realizadora del primero de estos atributos divinos, el de la creación desde la nada, violenta. Por exagerado afán de existir el hombre europeo, ha querido recrearse, hacerse un mundo desde la nada, fundar su historia que de este modo es hija de la mayor violencia y de la desesperación generada por su ser pasajero (Zambrano 2000: 59). Por esta razón la filósofa presenta

el horizonte imposible de esta historia como un reverso humano de la ciudad de Dios que la vuelve necesariamente sangrienta y sembrada de catástrofes.

La explicación aristotélica del origen de la filosofía y de las ciencias mediante el recurso a la actitud admirativa resulta algo encubridora o al menos ingenua para Zambrano. Esta actitud parecería modulada desde el comienzo por un ascetismo idealista que redundó en el afán abstractivo y el olvido de lo concreto característicos del pensamiento occidental. Un extenso párrafo de la pensadora malagueña escrito poco antes que el primer capítulo de *La agonía de Europa* resulta acabadamente ilustrativo de su posición:

“La pura admiración, sorpresa o extrañeza, surge ante todo y se extiende ante todo como un aceite igualitario. ¿Por qué conduce a la idea de ser; por qué lleva inclusive a la misma *idea* que es ya algo separado y por tanto parcial? El problema que entraña el conocimiento filosófico es, a mi entender, éste: el que el conocimiento filosófico que brotó del puro asombro ante todo, ante todas las cosas, vaya a parar en verse sobre algo separado, en algo que se escinde de lo demás; vaya a parar en quebrar la ingente realidad unitaria, indiferenciada, en dos vertientes irreconciliables: la de lo que es y la de lo que no es: del *apeiron* de Anaximandro a la idea platónica y todavía más a la definición aristotélica, el drama se ha consumado ya por completo. La suerte está echada: la suerte de la filosofía, la suerte de la cultura y también de la religión de Occidente” (Zambrano, 1987: 33).

Clases, conferencias y cientos de páginas de los primeros años del exilio zambrano están dedicados a explicar -¿o explicarse?- el carácter violento del pensamiento occidental, sobre todo en una comparación genealógico-histórica con los avatares de la poesía. Así lo hace en *Pensamiento y poesía en la vida española* y *Filosofía y poesía* –ambos de 1939- y en *El hombre y lo divino* de 1955 principalmente, no abandonando el tema en obras posteriores en las que la crítica al carácter violento de la filosofía conlleva la propuesta y el intento de un derrotero alternativo sobre el que se vuelve en el acápite final.

Filosofía, al menos en su práctica más conocida, es la palabra que define y sistematiza y que en su afán de precisión pierde la riqueza del mundo y de su historia y de las posibilidades latentes en todo ser. Como pretendido saber de la totalidad en realidad es totalizante, abstractivo, consumándose en él justamente la pérdida de esa totalidad. Aguda lectora de Platón Zambrano tiene páginas brillantes dedicadas a la tensión platónica entre un pensamiento inspirado por el amor (el “platonismo” que atraviesa igualmente toda la cultura occidental⁽¹⁷⁾) y la condena del amor por las cosas tal como se muestra en la Alegoría de la Caverna del libro VII de *República* y en el pasaje del X que propone el destierro de los poetas, maestros del error y agentes de la injusticia con sus engaños retóricos. A entender de la filósofa el fragmento del libro VII, más venerable que el de la *Metafísica* aristotélica (Aristóteles, I: 982b), “[...] por su triple aureola de la filosofía, la poesía y... la ‘Revelación’” (Zambrano, 1996: 15-16), pone en evidencia que la fuerza que da origen a la filosofía, sumada a la admiración, es la violencia. En la figura del prisionero que

con violencia es liberado de sus cadenas y obligado al camino hacia la luz solar se muestra la violencia con la que la voluntad filosófica se arranca del pasmo extático ante las cosas y se lanza al ascetismo cruel de la inquisición por el ser. A lo largo de casi toda su historia, resolviéndose como razón que capta el ser, la unidad, la filosofía ha creído posible acceder a la posesión total, a adueñarse del ser y de la palabra.

En éstos y otros estudios Zambrano expuso estas críticas y al igual que mostró la tensión reinante en los *Diálogos* platónicos se abocó *in extenso* a otros estilos de filosofar o de saber menos constrictivos como el largo acápite “La condenación aristotélica de los pitagóricos” en el que también incluye referencias a Plotino, otro filósofo antiguo de ruptura (Zambrano, 1996: 75-117), sus trabajos sobre San Agustín y el desarrollo de la línea “cordial” de la filosofía hasta la época contemporánea con Max Scheler y José Ortega y Gasset en la que obviamente se incluye. Igualmente fue mencionando los diversos aspectos de lo real eludidos o condenados al exilio por las filosofías reinantes: el tiempo, la historia, la sensibilidad, el sufrimiento, el pensamiento de las mujeres, las entrañas, los sueños.

Zambrano plantea los rasgos de continuidad y reacción frente a la Antigüedad y el Medioevo del desarrollo de la filosofía y de las ciencias europeas que responden igualmente a esta matriz violenta y escasamente misericordiosa. En el caso de la filosofía, con el cultivo de su cerrada forma sistemática y en el de la ciencia, con el desarrollo de métodos cada vez más afinados, “implacables”. Hija de la angustia y del recelo, la metafísica moderna se vuelve sobre sí misma en el movimiento de la duda, movimiento que convierte al hombre en sujeto y a éste en fundamento de un conocimiento sistemático en el que se pone la esperanza de “querer ser”. Curiosamente, para Zambrano existe una correlación profunda entre angustia y sistema: no teniendo asidero alguno, la modernidad construyó activamente sistemas cerrados, absolutos y resistentes: “Y así, el sistema es la forma de la angustia y la forma del poder” (Zambrano, 1996: 88). Muy atenta al estudio de los géneros filosóficos, la filósofa es sensible a las manifestaciones académicas de la violencia que esta forma prestigiosa del sistema (“la forma pura de la filosofía en la moderna cultura de Occidente” (Zambrano, 1971: 243) genera, al dificultar la admisión de pensamientos que se vuelcan en otros moldes expresivos.

LA CONDICIÓN COLONIAL DE LA FILOSOFÍA A PARTIR DEL DENOMINADO “DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA”

En 1516, escrito en latín, con un estilo que recuerda por su ironía y humor al poeta Luciano de Samosata, se publicó un breve texto filosófico fuera de lo común, más cercano al *divertimento* propio de un espíritu escogido que a las obras académicas del pasado: *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque nova insula Vtopia*, de Thomas More(18). Respecto del “libellus” autores contemporáneos señalan dos aspectos de enorme interés: a) por un lado la influencia real que sobre el pensamiento europeo tuvo el proceso que se desencadena a partir del Descubrimiento de América y por otro el valor de la obra como agenda del mundo moderno (Kumar, 1991: 48-53).

El Descubrimiento de América marcó un antes y un después para la humanidad, puesto que a partir de él adquirió realidad el "sistema-mundo", es decir que por primera vez se salió de los grandes sistemas interregionales. A partir de entonces Europa fue el nexo de unión entre América (el "nuevo" mundo) con el "antiguo" mundo constituido por el sistema regional afro-asiático-mediterráneo y construyó el primer sistema mundial. Pero el Descubrimiento también es esencial para la historia de los debates teóricos y políticos. En efecto se ensancharon los horizontes intelectuales y se renovaron los problemas filosóficos, antropológicos, políticos y teológicos a raíz del conocimiento de culturas, religiones e idiomas ignorados hasta entonces, se fue perfilando la formación de un pensamiento mestizo cuyo carácter sincrético u originalidad ha sido motivo de discusiones seculares y se posibilitó la creación de un nuevo género de escritura filosófico-política -la utopía. Pensando en estos aspectos K. Kumar considera *Utopía* como la agenda del mundo moderno, dado que en ella se dan cita el jusnaturalismo como fuente del derecho, la construcción racional ideal del Estado, la experimentación, la tolerancia, etc.

Es sabido que la palabra "u-topía", neologismo creado por el sabio humanista, proviene de dos términos griegos: el adverbio de negación *ou* y el sustantivo *tópos*, lugar. Con este nombre se designa la isla que ha de servir de escenario ficticio para el experimento político-mental que constituye la parte "positiva" o propositiva del libro, según lo querramos juzgar. Frente a la realidad europea, injusta y corrupta, la isla Utopía (diseñada desde Europa) exhibe una función movilizadora, tanto alternativa como regulativa. No basta con decir que la localización ideal de la isla parecería estar en alguna parte del nuevo mundo, como se insinúa en el *libellus*, sino recordar que este experimento meramente mental estuvo en el inicio de otros textos pero también de experimentos reales que se dieron en suelo americano, entre los más conocidos las Reducciones jesuíticas. En síntesis, sin ubicación precisa en la representación del globo terráqueo que se fue construyendo trabajosamente en la época, el "no-lugar" se manifestó como espacio americano, como *tópos* vacío donde los sueños del viejo continente, fueran los de justicia, los de la Evangelización o los del oro, pudieran "tener lugar".

La *Utopía* así consagró el "no lugar" de América, ya no en el espacio geográfico sino en el humano. Ni sus pobladores originarios ni las instituciones, lenguas y culturas que le eran propias pasaron a integrar de modo efectivo el acervo europeo. En el mejor de los casos y en la medida de lo posible, cuando no se los aniquiló, a los habitantes de las tierras americanas se les impusieron instituciones políticas, formas sociales "civilizadas", lenguas y religión. Se implantó así por todas partes la "condición colonial". Los habitantes de América Latina, incluidos los descendientes de los europeos, se quedaron sin lugar y sin tiempo, espectrales habitantes de Utopía, vale decir de sueños ajenos posibles de imponer a quienes se consideró y considera todavía especularmente lo "otro" de Europa, aunque, como se aclara en el párrafo que sigue, no exactamente a la manera "orientalista". Con la creación de los estados nacionales modernos en América Latina la situación no mejoró en lo esencial. En vastas zonas la población originaria permaneció y permanece en estado de inferiorización, abandono y sumisión. En otras los genocidios y matanzas fueron (son) justificados con el mito del desierto a conquistar para la creación en él de un

espacio utópico que hiciera posible el experimento de la organización nacional llevado a cabo según los cánones de la segunda modernización europea. Este último se articuló igualmente sobre otro mito fundacional: “el crisol de razas” (crisol del que están ausentes tanto los pueblos originarios como los negros y sus descendientes, incluidos mestizos y mulatos, y hoy los migrantes de los países limítrofes)(19).

Este “despoblamiento”, en principio ficticio y luego dramáticamente real, coloca a América respecto de la colonización y sus consecuencias para el pensamiento y la política de los países centrales en una posición algo diferente que la señalada por E. Said respecto de la Europa hacia los países asiáticos y africanos que define como “orientalismo”(20). La tesis básica de Said es ampliamente conocida: Oriente y Occidente, en tanto entidades geográficas y culturales reflejas, son una creación humana que tiene su raíz en las complicadas relaciones de poder y de dominación entre la Europa atlántica y los pueblos y grupos humanos que ésta colocó -y sigue colocando- al otro lado de una frontera imaginaria. El “oriental” y lo “oriental” están generados por un nexo entre conocimiento y poder, a partir del cual se toman decisiones económicas, políticas, culturales, científicas y artísticas (Said, 2004: 19-54). La tesis de Said y sus desarrollos en la obra citada, además de sus trabajos posteriores, la influencia que tuvo y las discusiones que suscitó, es digna de consideración, sobre todo porque derriba la ingenuidad compartida por gran número de pensadores sobre el carácter no político del trabajo intelectual, al menos el que realizan los intelectuales “no orgánicos”, tomando la terminología gramsciana. Sin embargo, parece importante plantear un empleo riguroso de la categoría y establecer dos límites a su aplicación indiscriminada. En primer lugar los europeos no “despoblaron” los territorios del denominado “Oriente” del modo real y simbólico como lo hicieron en América. En segundo lugar, Said no considera la cuestión de la conquista y ni los sucesivos procesos de colonización sufridos por esta parte de América.

Sin embargo, y aún tomando seriamente en cuenta este “despoblamiento” imaginario, puede sostenerse con seriedad la existencia y persistencia de modos de colonialismo europeístas (castellano-español, francés, inglés, norteamericano, globalizado) que generaron una “condición colonial” que continúa hasta la fecha. Para entender la gravedad y el estilo de la “condición colonial” que afectó los países de América que fueron conquistados y colonizados por la Corona de Castilla(21) deben tomarse en cuenta no solamente los factores políticos, sociales y económicos que conformaron las diversas formas de dominación en estos quinientos largos años sino y de modo prioritario los culturales y educativos que están en la raíz de la inferiorización, racialización y marginación no sólo de los denominados pueblos originarios(22), de los esclavos importados de África y sus descendientes, sino también de los mestizos, criollos e inmigrantes, con el agravante de lo señalado en los párrafos anteriores: esta América fue imaginada como “lugar vacío”, siendo denominado también el desierto el lugar de la “barbarie”. En este texto se habla de “condición” y no de “situación” colonial para dar cuenta del fenómeno de la persistencia y aparición constante de nuevas formas e instrumentos de colonización y sobre

todo la identificación con los mismos que se produjo en las naciones luego independizadas de la metrópoli hispana durante todo su transcurso histórico posterior.

A partir de lo señalado anteriormente puede reflexionarse sobre la necesaria condición colonial de la filosofía, de la lengua y los géneros en los que se la piensa y escribe y de las prácticas académicas, sobre todo desde la perspectiva situada de quienes filosofan en este lugar de América. Si para Frantz Fanon el sujeto colonial siempre está sobredeterminado desde afuera, J.-P. Sartre en el "Prefacio" al jamaquino, señala con ironía la consecuencia más relevante de esta condición para la filosofía: "No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado" (Fanon, 1994: 5). Páginas más adelante, el propio Fanon señala el culto del individualismo subjetivista, otro aspecto decisivo de esta condición colonial de la filosofía, que dejó huellas complejas en las producciones de esta parte del mundo colonizado: "El intelectual colonizado había aprendido de sus maestros que el individuo debe afirmarse. La burguesía colonialista había introducido a martillazos, en el espíritu del colonizado, la idea de una sociedad de individuos donde cada cual se encierra en su subjetividad, donde la riqueza es la del pensamiento (34-35)". Tanto en sus realizaciones académicas como en una parte importante de la ensayística prolífica de estas centurias –alejada de las aulas y de los centros de investigación– la filosofía de estas regiones de América reflejó y sigue reflejando esta espectral "condición colonial". Siendo los "otros" de Europa e intentando imitarla especularmente en el lenguaje, los temas y las corrientes filosóficas, los pensadores y filósofos en lugar de actuar como "Calibanes", devorando críticamente con insolencia de "mal salvaje" el enorme legado occidental, han desdeñado casi siempre el pensar contextual, situado. Aquí ha jugado también un papel decisivo el prestigio del mito del universalismo. ¿Cómo si la pretensión de universalidad -absolutamente legítima y patrimonio del pensamiento humano– no se hubiera generado a partir de experiencias y contextos delimitados y precisos en los cuales se plantean los conflictos y las preguntas! ¿No se quejaba, acaso, Husserl de la falsa universalidad y de la abstracción falsa, cuando señaló en varias páginas de la *Crisis* que las ciencias y la filosofía modernas revistieron el mundo de la vida originario con un falso vestido de ideas? (Husserl, 1990: 50-59).

HACIA UN PENSAR DE RAÍZ NO VIOLENTA

Retomando a los autores estudiados en el acápite 1 y las cuestiones planteadas en el acápite 2 en éste se hará referencia en primer término a la parte propositiva de las filosofías de E. Levinas y de M. Zambrano para finalizar adelantando algunas reflexiones que provienen de la matriz compleja de una filosofía intercultural contextualizada, las tradiciones de pensamiento latinoamericano y los estudios poscoloniales, subalternos y decoloniales.

En las páginas finales de *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* Levinas sostiene que el verdadero problema para los occidentales no consiste tanto

en rechazar la violencia, sino en preguntarse por una lucha contra la violencia que se aboque a evitar la institución de la violencia (Levinas, 1978: 273). Sin duda alguna a ello consagró su filosofía. La filosofía levinasiana, como se señaló más arriba, es ante todo ética. Pero sería un error entender como referente inmediato de este término el desarrollo de una disciplina filosófica, sino y sobre todo debe pensarse una relación que no es relación (sin apelación posible a la reciprocidad o al reconocimiento). Lo primero es la excedencia del rostro del otro que en cuanto vulnerable conmina nuestra responsabilidad y nos convierte en guardianes de la vida desnuda y expuesta. De la experiencia surge el “No matarás” que se erige en el imperativo absoluto que la excedencia del rostro del otro impone. La respuesta de Caín a Dios, “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?” (*Gén.* 4, 9), que aterra por su trágico cinismo, contiene en germen todos los cinismos del conocimiento y de la libertad dominadoras que fueron festejados como despliegue de la conciencia autofundante. Según Levinas, “más allá” de los universales de la razón y de la política un único universal impone su derecho inapelable: el otro vulnerable, expuesto. Levinas encuentra la manifestación de este nuevo universal en las cuatro figuras bíblicas que lo contienen y despliegan: el huérfano, el pobre, la viuda, el extranjero (el exiliado y el migrante, para nuestra época). Este universal, principio y origen “más allá” de todo principio y origen, conminante de la responsabilidad, se instituye como generador de la ética y de la política (de los derechos y de la justicia)(23). Hacer filosofía siguiendo la huella no violenta de Levinas no parece tarea fácil ni exenta de violencia ella misma. Como lo hizo el filósofo lituano, todo debe ser revisado: la experiencia, el lenguaje (en la reducción y traducción constante de lo “dicho” al “decir”), la historia y la teoría. Ya no más la admiración aristotélica como raíz del filosofar, sino el rostro y la mirada sufriente interpelantes del otro.

Haciéndose cargo de las zonas y los seres exiliados de la historia y de los temas olvidados por la filosofía, en el ejercicio de la razón poética María Zambrano encontró la posibilidad de “otro pensar” no violento, no patriarcal, y salvador de la rica sustancia del mundo, en tanto se le develó como la modalidad de la razón apta para hacerse cargo de todo aquello que ha estado en el exilio y ha sufrido violencia por parte de la razón occidental. El “método de la razón poética” integra en unidad de acción y de saber el lógos poético, enamorado de lo concreto y de la palabra que se recibe como don, y el lógos filosófico. El nuevo método, cuyo lejano antecedente hay que buscar en la “razón vital” orteguiana (el “lógos del Manzanares”), no busca la apropiación de lo real en el concepto como se hace habitualmente en la filosofía. Las operaciones que disuelven lo viviente y lo concreto en un universal a priori abstracto no alcanzan ya y deben ceder el espacio a otras operaciones de la mente cuyo transcurso obligue al intelecto a seguir las indicaciones de los sentidos interiores afinados. Por consiguiente este método de la razón poética resulta el más adecuado para el nacimiento verdadero de la persona humana y de sus obras en el tiempo (la historia). Este método de un lógos transformado (“voz de las entrañas”, “luz de la sangre”), a entender de la filósofa, da razón de los “profundos” o ínfimos del ser humano y de su historia –las entrañas, los sueños, el padecer, la temporalidad-, que han sido eludidos –condenados al exilio- por el imperio de la razón desencarnada, violenta y patriarcal.

Este hecho de que María Zambrano, una mujer pensadora, propugne la contralectura de la historia violenta del lógos occidental como intento de dar término a tales desvaríos y con el método de la razón poética procure una transformación y ampliación de este lógos encierra una significación de la cual pocos especialistas se han percatado. En efecto, en la obra de la filósofa por vez primera se da la posibilidad de conciencia y de expresión a un pensamiento que asumiendo características de género muestra con ello las vetas más profundas de la palabra y del pensamiento mismo, el camino todavía practicable para una transformación del lógos y de la historia, es decir, el camino para salir de la historia sacrificial que padecemos en dirección a una historia ética que posibilite al ser humano su realización en plenitud (Bonilla 1994). Como consecuencia de tal transformación en los escritos de Zambrano decanta el aprendizaje secular de las mujeres que, condenadas a silencio –exiliadas de la palabra y del espacio público-, han llegado a convertir el escuchar en su posibilidad más elevada y a la vez en don para la especie humana. Es que un poso de silencio atento, formado en soledad y tiniebla, permite el nacimiento de la palabra, de una palabra escuchada, “recibida”, la fuente del concebir y del arte. En cambio el habla que se produce desde el sujeto que no ha escuchado previamente fuerza lo real e imposibilita de principio un diálogo creador con los hombres y con las cosas. Como ha acontecido en Occidente, será esta última una palabra violenta y raíz de toda violencia.

“De la razón poética es muy difícil, casi imposible, hablar”, se lee en *Notas de un método* (Zambrano 1989: 130). Y a pesar de ello Zambrano la rodeó con su discurso durante toda su vida, la practicó ampliamente y la expuso en varios escritos, dando por sentado que de modo musical, discontinuo, hay que enhebrar la vida y el pensamiento en una melodía que tenga como norma esta razón poética, “el camino adecuado” que supere los errores persistentes que han extraviado a la filosofía occidental. Por esto se lee en “Método” de *Claros del bosque*:

“Hay que dormirse arriba en la luz.

“Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.

“Allá en ‘los profundos’, en los *inferos* el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo.

“Arriba en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección” (Zambrano 1977:39).

No hay “razón poética” posible sin este esfuerzo de desentrañamiento que no proviene de la razón, sino precisamente de las entrañas, que abre camino a la formación de imágenes reveladoras y de metáforas pregnantas, que es fuente de la memoria y del más genuino trascender. Como señala la propia Zambrano en el epígrafe de “La rosa del tiempo”: “La cifra de la belleza en que los *inferos*, las raíces,

se rescatan" (Zambrano 1989:139). Tal como se evidencia en el fragmento de *Claros del bosque* sobre el método que se citó antes, la escritura de la "razón poética", a través de imágenes, sonidos y metáforas, es un pensamiento de "natalidad", auroral(24), que intenta una creación del ser por la palabra (Maillard, 1992) partiendo de su hundimiento en los *ínferos* y atravesando las noches oscuras de las entrañas, el sentir, los sueños y la historia hasta trascender finalmente en una aurora en la que puede desplegarse como canto para aquietarse místicamente en el centro, en la luz. Purificada por la piedad y bajo la guía auroral de la razón poética, Zambrano intentó en la última parte de su vida deconstruir el exilio de la filosofía, colonizada por la razón androcéntrica, abstractiva y violenta, y el exilio de la palabra, colonizada por el lenguaje instrumentalizado, restituyéndolas a sus orígenes a la vez físicos, vitales y sagrados. Zambrano sintetiza esta función privilegiada de la Aurora del modo siguiente:

"Su significación metafórica alude casi de continuo a un comienzo, a una vida nueva, o a un nuevo conocimiento y no enteramente predecible; no es una utopía, ni puede, por tanto, ser un itinerario, un método a desarrollar, a seguir. Su acción es de otro género; seguirla sería, si se pudiera, encontrar una nueva vía al conocimiento" (Zambrano, 1986: 118).

Los últimos textos de Zambrano no la muestran como una pensadora trágica, a pesar de la tragicidad intensa de su existencia y de sus estudios sobre la tragedia, sino que autorizan su calificación como una pensadora de la esperanza. Esto resulta evidente sobre todo en "Las raíces de la esperanza" (Zambrano 1991: 97-112), donde Zambrano convoca a la esperanza como meta cotidiana de nuestra precaria libertad, en la medida en que ella nos constituye como seres humanos más plenos. Preguntar por las "raíces de la esperanza" es llevar la indagación hasta esa forma de la esperanza que da sustento a todas sus manifestaciones, aun a aquéllas en las cuales resulta difícil adivinarla. "La esperanza sin más", convertida en sustancia única de la vida de alguien o de un pueblo, es el eje de la reflexión zambraniana, mientras el "esperar concreto" y la "esperanza con argumento" son tratados fenomenológicamente, casi a modo de variaciones imaginarias, para establecer un contraste que permite el desvelamiento pleno de la primera. La esperanza en estado puro -"genérica", "absoluta"- es "el fondo último de la vida" o, como aclara unos renglones más adelante, "la trascendencia misma de la vida que incesantemente mana y mantiene el ser individual abierto" (Zambrano 1991: 100). Por eso se muestra como anhelo infinito que apuesta a la vida y a la felicidad y se manifiesta del modo más evidente cuando todo parece haberse perdido. La resistencia de pueblos enteros amenazados de aniquilación se debe a esta esperanza y puede enseñar a un estupefacto y consumista Occidente el nombre verdadero de la felicidad.

Si bien existen diversas líneas y enfoques contemporáneos de la filosofía intercultural, y cantidad de estudios de diversos autores que toman buen cuidado en distinguir esta perspectiva de las diversas manifestaciones del multiculturalismo liberal (Bonilla, 2008: 27-34), en este artículo sólo se hace referencia al ideario básico del grupo internacional formado en torno al magisterio de Raúl Fornet-Betancourt (Bonilla, 2005: 29-47) a partir de los años '90 por considerar que se trata

de una propuesta amplia, ya muy elaborada por los integrantes del grupo, que sirve, además, de catalizador de otras vertientes del pensamiento intercultural y de la Filosofía de la Liberación, que tiene alcance internacional, a través de congresos, equipos de investigación y publicaciones y, sobre todo, porque en su posición tanto epistemológica como ética, esta filosofía se hace cargo de la violencia ejercida por el colonialismo de los lenguajes y las teorías filosóficas.

Tomando en cuenta la historia del colonialismo occidental la filosofía intercultural se propone poner de manifiesto la riqueza del pensamiento de aquellas culturas cuya dignidad cognitiva ha sido sustraída, añadiéndola al acervo filosófico. Para ello pone en cuestión el prejuicio que excluye de la filosofía modos de pensamiento que no conciben con los consagrados en las academias porque se los supone irracionales, mitológicos o religiosos y procura una reformulación del sentido y la tarea de la filosofía recurriendo a los saberes análogos presentes en las diversas tradiciones culturales del mundo. Respecto de América Latina, la filosofía intercultural se propone revisar la idea difundida de la coetaneidad entre el Descubrimiento de América y el comienzo de la filosofía en estos territorios, ya que según este enfoque la filosofía sería un organismo trasplantado que crece en suelo nuevo y su historia comprendería los mismos períodos que la de los movimientos europeos a partir del siglo XVI. La filosofía intercultural propone la reconstrucción de esta historia tomando en cuenta la “violencia epistemológica trágica” sufrida por las ricas tradiciones de pensamiento prehispánicas o las que se fueron desarrollando luego, en general al margen de la filosofía académica (Fornet-Betancourt, 2008: 150-152).

Este modelo de filosofía intercultural concibe la filosofía según la metáfora de la “traducción”, quizá la operación humana que mayores intercambios ha generado. Con esta metáfora pregnante⁽²⁵⁾ se representa la filosofía, más que como diálogo a veces disimétrico entre maestro y discípulo, como polílogo de razones posible entre discursos situados y contextuales de diversa índole que, pretendiendo cada uno de ellos universalidad, aspiran de este modo a una universalidad abierta, a la que la autora de este texto denomina “universalidad de horizonte” (Bonilla, 2010). Desde esta perspectiva, los criterios de verdad no están dados *a priori* desde un *lógos* etno- y androcéntrico, como ha ocurrido con la filosofía europea en el continente primero y luego en los países coloniales. Por esta razón, se sostiene la necesaria inclusión en el polílogo filosófico de las variables del poder y la dominación que en los países de América, Asia y África se determinaron como “condición colonial y postcolonial”. Ellas deben impregnar hoy la filosofía y las ciencias sociales, incluida toda teoría sobre la ciudadanía, para evitar que las teorías sean nuevamente víctimas de la “violencia epistemológica” ejercida por el saber pretendidamente hegemónico que trata de imponer su paradigma.

Este objetivo de ir instaurando un polílogo filosófico entre razones contextuales e históricamente situadas ha levantado contra la filosofía intercultural diversas críticas de esencialismo y fixismo culturales cuya refutación no puede realizarse en este artículo. Baste aclarar que la filosofía intercultural, lejos de defender la idea de culturas como entelequias fijas y la de tradiciones culturales como dadas de una

vez para siempre, plantea la movilidad de las culturas, incluidas las filosóficas, en un esfuerzo de desontologización o desculturización (Fornet-Betancourt 2009:41). Igualmente se realiza una crítica de la categoría de “historicidad”, entendida como “dirección de sentido único”, tal como fue defendida por la tradición europeísta de las teologías y filosofías de la historia (Fornet-Betancourt 2009:97). Más allá de la refutación teórica de tales visiones, se hace un lugar epistémico a la pluralidad de memorias de los pueblos de la humanidad, sobre todo las memorias del sufrimiento y de la liberación, puesto que se reconoce que no sólo hay una pluralidad de historias, sino que la historicidad humana es temporalmente pluralista y que por eso las historias no tienen por qué coincidir en un proceso de desarrollo simultáneo (Fornet-Betancourt 2009:99). Por todo lo dicho la filosofía intercultural también procura elaborar críticas y estrategias teóricas que acompañen las prácticas de resistencia a la violencia que significan hoy los múltiples recursos con los que la pretendida globalización busca imponer un imperativo uniformizante que discapacita y descontextualiza a los miembros de las llamadas culturas tradicionales convirtiéndolos en “analfabetos contextuales” (forma nueva de la violencia del sistema hegemónico) (Fornet-Betancourt, 2010). La interculturalidad como alternativa a la violencia, en definitiva, se plantea las tareas antes enunciadas fundamentalmente como aportación para la paz.

NOTAS

- 1) Traducción de A. B.
- 2) Según Serres, el momento de “invención” de conceptos tiene prioridad sobre la discusión; la mera oposición de ideas mantiene a los contrincantes en un único marco de pensamiento y contribuye a su trivialización y dispersión (Serres, 1994: 123).
- 3) “El único objeto de mi filosofía ha sido Hiroshima” (Serres, 1994: 29; traducción de la autora).
- 4) El cuerpo funge a la vez como herramienta y como arma; por eso [...] tenemos que ocuparnos de la violencia corporal antes de toda otra consideración” (Waldenfels, 2000: 9; trad. A. B.).
- 5) En la filosofía política y en la literatura jurídica el término “fuerza” generalmente se reserva para las denominadas “intervenciones físicas justas” (Stoppino, 2008: 685). Por exceder las intenciones del trabajo, no se hace referencia ni las polémicas *Reflexiones sobre la violencia* de G. Sorel, ni al ensayo de W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, ambos indispensables para un tratamiento más completo del tópico.
- 6) “La definición más adecuada de violencia, concebida como método de lucha, podría ser la siguiente: 1) significa toda acción (cometida u omitida), llevada a cabo como parte de un método de lucha, que implica el homicidio de una o varias personas o que supone que se les inflijan sufrimientos o lesiones físicas o psíquicas; 2) de manera intencional; y 3) contra su voluntad” (Pontara, 2001: 1663).

- 7) Baste recordar que en 1996 recibió el Gran Premio de Filosofía de la Academia Francesa por el conjunto de su obra, siendo su presentador M. Serres.
- 8) Baste recordar entre otros a T. Adorno, H. Arendt, S. de Beauvoir, W. Benjamin, J. Butler, M. Cacciari, J. Derrida, E. Dussel, M. Foucault, M. Heidegger, F. Hinkelammert, E. Levinas, M. Merleau-Ponty, W. Mignolo, E. Said, J.-P. Sartre, M. Zambrano..., etc.
- 9) "De modo que si la vida de Levinas estaba dominada por el recuerdo del horror nazi, su existencia filosófica estaba animada por el interrogante de cómo un filósofo innegablemente brillante como Heidegger podía haberse convertido en un nazi por poco tiempo que fuera" (Critchley, 2004: 15).
- 10) En otro lugar, en vez de "universalización", emplea tres veces la palabra "expansión" (Levinas, 2001: 20).
- 11) Traducción de A. B.
- 12) Recordar que Benjamin confía en una "cultura del corazón" que al hacer accesibles medios limpios de acuerdo para resolver los conflictos instaura una "conformidad inviolenta" (Benjamin, 1991: 34).
- 13) Para ampliar las referencias biográficas e históricas sobre M. Zambrano, consultar la antología crítica *La razón en la sombra*, editada por Jesús Moreno Sanz, que contiene un excelente estudio introductorio y concluye en una "Cronología y genealogía filosófico-espiritual" (Zambrano, 2004).
- 14) En diciembre de 1937 escribió una nota sobre *La guerra* de A. Machado donde aparece por primera vez la expresión "razón poética", emblemática de la obra de Zambrano y la define como "razón de amor reintegradora de la rica sustancia del mundo." (Zambrano, 1998: 177).
- 15) Como antecedentes de esta modalidad de escritura, además de los ejemplos nietzscheanos que puedan señalarse, cabe citar la indudable influencia de la teoría freudiana del carácter terapéutico del delirio y de los "dislates" de San Juan de la Cruz, que evaden el carácter referencial del lenguaje en una escritura infinita que se torna "música callada".
- 16) Si bien se publicó en Buenos Aires en 1945, el texto fue escrito en el verano del '40 en La Habana y el primer capítulo, de título homónimo, salió ese mismo año en *Sur*, 72. Para redactar este párrafo se tomó en cuenta la primera edición y la del 2000, corregida por Moreno Sanz (Zambrano, 2000: 9-10).
- 17) El desarrollo de este otro extremo del pensamiento platónico y sus consecuencias para la cultura occidental es realizado por Zambrano en el magnífico capítulo "Mística y poesía" (Zambrano, 1996: 46-71).
- 18) La edición definitiva de la *Utopía* se publicó en Basilea en 1518. De las varias ediciones y traducciones disponibles, la más completa, con aparato crítico y erudito actualizado, es la de E. Sturtz, S. J., y J. H. Hexter, con Introducción y traducción al inglés, en el vol. IV de *The Complete Works*, publicadas bajo la responsabilidad del *St. Thomas More Program (Utopia)*, New Haven, Yale Univ. Press, 1965). Las citas están tomadas de la traducción de E. García Estébanez, (Moro, 1996).

- 19) Con agudeza G. Scheines investigó este tema del espacio americano como “espacio utópico”, vacío en primera instancia y, por consiguiente, disponible para ese tipo de experimentos (Scheines, 1991: 31-43).
- 20) Se hace esta referencia porque numerosos autores adoptan el término “orientalismo” como un calificativo apto, entre otros, para entender la “condición colonial” de los habitantes de la América conquistada y colonizada por los castellanos.
- 21) Por falta de información fehaciente, se deja de lado la situación de los dominios conquistados por los españoles en otras latitudes, así como la difícil cuestión de la condición colonial en Brasil y en el resto de los dominios portugueses. Tampoco se hace aquí referencia a territorios del continente colonizados por franceses, ingleses y holandeses.
- 22) Aunque se trata de una denominación aceptada en el campo teórico y en el político, tal vez sea conveniente reflexionar sobre algunas implicaciones de la misma a partir de las críticas realizadas por la Pfra. Silvia Rivera Cusicanqui, quien, en referencia expresa al área andina que, sin embargo, puede ser leída con mayor amplitud, señala que la noción de “pueblos originario” es un modo de invisibilizar a cantidades enormes de grupos y seres humanos, que han estado presentes en las lides de la modernidad americana, y que hoy habitan los centros mineros y las ciudades y conforman importantes redes comerciales y de contrabando, situándolos en un “origen” en el pasado, estático y arcaico, y, a lo sumo, otorgándoles un estatuto residual de “buen salvaje” (Rivera Cusicanqui, 2006: 6).
- 23) En un libro reciente, J. Butler aborda una interpretación de Levinas insistiendo en la violencia originaria del otro con influencias del psicoanálisis y de Nietzsche, que es compartida por la autora pero que no discute aquí porque excede el marco del presente trabajo. En carácter de ilustración, se transcribe un párrafo del final del texto: “La violencia no es un justo castigo que sufrimos ni una justa venganza por lo sufrido. Traza el perfil de una vulnerabilidad física de la cual no podemos huir y que, en definitiva, no podemos resolver en nombre del sujeto, pero que puede mostrar un camino para entender que ninguno de nosotros está delimitado por completo, separado del todo, sino que, antes bien, todos estamos, en nuestro propio pellejo, entregados, cada uno en manos del otro, a merced del otro” (Butler, 2009: 139).
- 24) Así como el “corazón”, antes que metáfora es víscera vital, “entraña”, la “aurora” es *physis* para Zambrano, pero de un modo especial, como lo fue para San Juan de la Cruz y para Nietzsche. “La aurora se nos aparece como la *fysis* misma de la razón poética”, dice Zambrano, ya no en el sentido de las antiguas filosofías de la naturaleza, sino como raíz del sentir originario y “guía” de la razón poética en su camino ascensional ofreciéndole el espacio luminoso e inicial para que la palabra aun no concebida, “flor única”, vaya germinando y aparezca (Zambrano 1986: 30).
- 25) Tratándose de contextos coloniales, la metáfora de la traducción resulta ambivalente. Si por un lado, posibilita la comunicación, por otro, posibilita antes bien la trasmisión del acervo teórico y práctico del colonizador considerado

valioso y, en mucha menor medida, el del colonizado. Por eso mismo también puede considerársela como el paso previo al ocultamiento, enajenación y muerte de la lengua del colonizado.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, H (2000) Macht und Gewalt. München / Zurich, Piper.

BENJAMIN, W (1991) Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Madrid, Taurus.

BONILLA, A (1994) La transformación del lógos. Asparquía. Monográfico: María Zambrano: 13-19.

BONILLA, A (2002) Escritura y pensamiento del exilio en María Zambrano. En: Lena Paz, M. (comp.) Teatro – Cine – Narrativa. Imágenes del nuevo milenio. Buenos Aires, Nueva Generación, pp. 63-70.

BONILLA, A (2003) Filosofía y utopía en América Latina / Philosophy and Utopia in Latin America. En: LOBOSCO, M. (comp.), La resignificación de la ética, la ciudadanía y los derechos humanos en el siglo XXI. Ed. bilingüe. Buenos Aires, EUDEBA, pp. 177-190 / 409-422.

BONILLA, A (2005) El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como “traducción” en la “Escuela de Aachen”. En: 1º Congreso Latinoamericano de Antropología (Actas), Rosario, pp. 29-47.

BONILLA, A (2008) Imágenes de nación y ciudadanías interculturales emergentes. En: Guerri de Siufi, B. (comp.) Filosofía, cultura y sociedad en el NOA. San Salvador de Jujuy, EDIUNJu, pp. 27-34.

BONILLA, A (2010) Ciudadanías Interculturales Emergentes. En: Bonilla, A.; Cullen, C. (dres.) La ciudadanía en jaque. problemas éticos políticos de prácticas conquistadoras de sujetos. Buenos Aires, La Crujía, (e/p).

BUTLER, J (2009) Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad. Buenos Aires, Amorrortu.

CRITCHLEY, S (2004) Introducción a Levinas. En: LEVINAS, E. Dificil libertad. Buenos Aires, Lilmol, pp. 11-41.

FANON, F (1994) Los condenados de la tierra. Prefacio de Jean-Paul Sartre. México, Fondo de Cultura Económica.

FORNET-BETANCOURT, R (2010) La interculturalidad como alternativa a la violencia. www.mwi-aachen.org.

FORNET-BETANCOURT, R (2009) Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural. Aachen, VerlagsgruppeMainz in Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R (ed.) (2004) *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*. Madrid, Trotta.

FORNET-BETANCOURT, R (2003) *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen, Wissenschaftserlag Mainz in Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R (2008) *Intercultural Philosophy from a Latin American Perspective*. En: NOTE, N.; FORNET-BETANCOURT, R.; ESTERMANN, J.; AERTS, D. (eds.) *Worldviews and Cultures. Philosophical Reflections from an Intercultural Perspectives*. Dordrecht, Springer, pp. 149-161.

FREUD, S (1976) *El malestar en la cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.

GIRARD, R (1986) *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama.

GIRARD, R (1995) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.

GIRARD, R (2006a) *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. Madrid, Trotta.

GIRARD, R (2006b) *Aquél por el que llega el escándalo*. Madrid, Caparrós.

GIRARD, R (2007) *Achever Clausewitz*. Paris, Carnets du Nord.

HUSSERL, E (1990) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica.

KUMAR, K (1991) *Utopianism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

LEVINAS, E (1967) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin.

LEVINAS, E (1977) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.

LEVINAS, E (2001) *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. Seguido de un ensayo de Miguel Abensour, El Mal elemental*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LEVINAS, E (2004) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Kluwer Academic.

LEVINAS, E (1993) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-textos.

LORENZ, K (1973) *Sobre la agresión: el pretendido mal*. Madrid, Siglo XXI.

MAILLARD, C (1992) *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*. Barcelona, Anthropos.

MENDOZA ÁLVAREZ, C (2008) *Conversaciones con René Girard. Pensar la esperanza como Apocalipsis*. Iglesia Viva, Nº 34 (abril – junio):77-90.

MORENO SANZ, J (1999) *El ángel en el límite y el confín intermedio. Tres poemas y un esquema de María Zambrano*. Madrid, Endymion.

MORO, T (1996) Utopía. Estudio preliminar de A. Poch, traducción y notas de E. García Estébanez, 3.ed. Madrid, Tecnos.

PONTARA, G (2001) Violencia. En: CANTO SPERBER, M. (dra.). Diccionario de Ética y de Filosofía Moral. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 1659-1664.

RIVERA CUSICANQUI, S (2006) *Chhixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. En: YAPU, M. (ed.) Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional. La Paz/Lima, Universidad para la investigación estratégica en Bolivia/Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 5-13.

SAID, E (2004) Orientalismo. Barcelona, Random House Mondadori.

SCHEINES, G (1991) Sudamérica ¿geografía del desencuentro? La Habana, Casa de las Américas.

SERRES, M (1994) Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour. Paris, Flammarion.

SOREL, G (1972) Réflexions sur la violence. Paris, Rivière.

STOPPINO, M (2008) Fuerza. En: BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. y PASQUINO, G. (dres.) Diccionario de política. México DF, Siglo Veintiuno Editores, pp. 685-686.

STOPPINO, M (2008) Violencia. En: BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. y PASQUINO, G. (dres.) Diccionario de política. México DF, Siglo Veintiuno Editores, pp. 1627-1634.

WALDENFELS, B (2000) Aporien der Gewalt. En: DABAG, M.; KAPUST, A., WALDENFELS, B. (Hrsg.) Gewalt. Strukturen · Formen · Repräsentationen. München, Wilhelm Fink Verlag, pp. 9-24.

WOOD, D (2005) The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction. Albany, SUNY Press.

ZAMBRANO, M (1945) La agonía de Europa. Buenos Aires, Sudamericana.

ZAMBRANO, M (1971] Poema y sistema. En: Obras reunidas. Madrid. Aguilar, pp. 239-248.

ZAMBRANO, M (1977) Claros del Bosque. Barcelona, Seix Barral.

ZAMBRANO, M (1987) Pensamiento y poesía en la vida española. Madrid, Endymion.

ZAMBRANO, M (1989) Notas de un método. Madrid, Mondadori.

ZAMBRANO, M (1991) Los Bienaventurados. Madrid, Siruela.

ZAMBRANO, M (1996) Filosofía y poesía. México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

ALCIRAB. BONILLA

ZAMBRANO, M (1998) Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil. Madrid, Trotta.

ZAMBRANO, M (2000) La agonía de Europa. Madrid, Trotta.

ZAMBRANO, M (2004) La razón en la sombra. Antología crítica. Edición de J. Moreno Sanz. Madrid, Siruela.