



Normalización de la filosofía y lectura de Nietzsche en Colombia

Normalization of Philosophy and Reading of Nietzsche in Colombia

Recibido: 25-06-2024 Aceptado: 09-09-2025 Publicado: 14-05-2026

Jonathan Beltrán Alvarado

Columbia University
jeb2296@tc.columbia.edu

 0000-0002-8637-4577

Carlos Arturo López Jiménez

Pontificia Universidad Javeriana
carloslopez@javeriana.edu.co

 0000-0002-9426-3324

Resumen: Este artículo revisa el concepto de normalización de la filosofía en Colombia en la obra de Danilo Cruz Vélez sobre la recepción y las condiciones de recepción de la obra de Friedrich Nietzsche. Al interrogar las condiciones históricas que Cruz Vélez establece para la recepción filosófica, el artículo revela cómo el “marco de referencia de la modernidad” estructura la historiografía filosófica colombiana en torno a cuatro series: material, técnica, social y una cuarta, comúnmente oculta, configurada por los valores vinculados al proyecto político-cultural de la República Liberal (1930-1946). Esta serie, desapercibida en otras aproximaciones, avala, entre otras, la jerarquización de la producción filosófica según su origen geográfico y la asunción de la universalidad occidental como destino natural de la filosofía. El artículo demuestra cómo este marco produce un “relato menesteroso” que menosprecia sistemáticamente la producción filosófica local a favor de una imagen idealizada de la filosofía europea, presentada como el único modelo legítimo. Documentando la fría recepción que Cruz Vélez hace de los primeros lectores colombianos de Nietzsche, como Baldomero Sanín Cano y José Asunción Silva, en favor de interpretaciones “normalizadas” posteriores, el artículo muestra cómo la voluntad de profesionalización técnica de un grupo de filósofos colombianos, paradójicamente, aisló la producción filosófica del compromiso cultural más amplio, creando un falso dilema entre legitimidad académica y relevancia social. El análisis propone avanzar en el reconocimiento de las diversas prácticas filosóficas colombianas más allá de las limitaciones temporales y metodológicas del relato de la normalización.

Palabras claves: Filosofía en Colombia- normalización de la filosofía- Danilo Cruz Vélez- Nietzsche- modernidad.

Citación: López J., C. y Beltrán, J. (2026). Normalización de la filosofía y lectura de Nietzsche en Colombia. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 36(1), 360-372 doi.org/10.15443/RL3623.



Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0

Abstract: This article revisits the concept of normalization of philosophy in Colombia through Danilo Cruz Vélez's work on the reception and conditions of reception of Friedrich Nietzsche's oeuvre. By interrogating the historical conditions that Cruz Vélez establishes for philosophical reception, the article reveals how the "framework of modernity reference" structures Colombian philosophical historiography around four series: material, technical, social, and a fourth, commonly hidden, configured by the values linked to the political-cultural project of the Liberal Republic (1930-1946). This series, overlooked in other approaches, is based on the hierarchization of philosophical production by geographic origin, and the assumption of Western universality as philosophy's natural destiny. The article demonstrates how this framework produces a "indigent narrative" that systematically devalues local philosophical production in favor of an idealized image of European philosophy, presented as the only legitimate model. By documenting Cruz Vélez's cold reception of the first Colombian readers of Nietzsche, such as Baldomero Sanín Cano and José Asunción Silva, in favor of later "normalized" interpretations, the article shows how the will toward technical professionalization of a group of Colombian philosophers paradoxically isolated philosophical production from broader cultural engagement, creating a false dilemma between academic legitimacy and social relevance. The analysis proposes furthering the exploration of the diverse Colombian philosophical practices beyond the temporal and methodological limitations of the normalization narrative.

Keywords: Philosophy in Colombia- normalization of philosophy- Danilo Cruz Vélez- Nietzsche-modernity.

Introducción

A lo largo del siglo XX, la expresión “normalización de la filosofía” se convirtió en el centro de gravedad de las historias nacionales de la filosofía en Colombia (Bernal Ríos, 2020; Rivas & Deraso, 2020). Es inútil pretender dar cuenta de lo que puede significar tal expresión sin aclarar las condiciones históricas de lo que significa “ser filósofo”, de las reglas de escritura filosófica u otras especificidades espaciotemporales que vengan al caso. En otras palabras, enfrentar el valor historiográfico del término “normalización”, sin definir condiciones históricas precisas, es una tarea tan vacua como querer reducir el sentido del término a la manida referencia a Francisco Romero y al uso más bien desprevénido de este término en su obra (cfr. Ahumada 2018, 103; Vrsalovic 2018, 452).

En las historias nacionales de la filosofía, el contenido histórico de esa noción se refiere a la profesionalización del oficio por medio del cruce de tres series de elementos: materiales, técnicos y sociales. En general, para ubicar temporalmente la actividad filosófica local que se caracteriza por esas series, se habla de la fundación (1945) del Instituto de Filosofía de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia. Sin embargo, hoy en día ya se ha mostrado que con esa caracterización el papel descriptivo del término podría desplazarse a, por lo menos, 1892 con la reforma del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (López J., 2018, pp. 137-149). La primera de ellas, la serie material, está compuesta principalmente por el surgimiento de centros de estudio, titulaciones y medios impresos de difusión. La segunda, la serie técnica, supone el conocimiento de los métodos, los conceptos y la historia de la filosofía de unos pocos países mayoritariamente europeos –por supuesto, también de sus idiomas–, esto es, conocer aquello que en el oficio llamamos con el nombre desproporcionado de “la tradición” y que aquí referiremos con el epíteto más modesto de “tradición de referencia”. Por último, la serie social, basada en la producción de filósofos titulados que tienen un destino laboral que ha ganado algún grado de definición, filósofos profesionales que, además, llegan a establecer una red de colaboración entre colegas más o menos estable y productiva (2018, pp. 99-142).

Una cuarta serie da el toque distintivo a los filósofos de la primera mitad del siglo XX, pero permanece oculta para las historias nacionales de la filosofía en Colombia. Su invisibilidad ha hecho posible ver como novedad a finales de la República liberal (1930-1946) a las tres anteriores y con ello al proyecto filosófico que, a partir del segundo tercio del siglo XX, heredó dichas series para recomponer la actividad filosófica universitaria y hacerla hegemónica a nivel nacional a lo largo del resto del siglo (López J., 2018, p. 105). Esta serie integra valores parcialmente vinculados con la apuesta político-cultural de la República liberal (Silva, 2005) y cifra el compromiso con el rechazo de prácticas intelectuales asociadas a los más o menos cincuenta años de gobiernos conservadores que precedieron a esta serie de gobiernos liberales. Prácticas que suelen caracterizarse por su vínculo con una herencia española católica percibida como antimoderna y atrasada. Esto es, una serie de valores surgida del aislamiento autoimpuesto por España frente a la cultura europea, aislamiento que Ortega y Gasset denominó “tibetanismo”. En concreto, la serie de valores incluía algunos

...como “el prestigio de la referencia a Europa”, solo que ahora los mayores laureles filosóficos provenían de Alemania y no de Francia, Inglaterra o España. Esto significó un mayor interés por aprender alemán, lo mismo que por acceder a traducciones como las que provenían de la Revista de Occidente. Esta revista... trajo también ideas como las de la “tibetanización” de España, que se ajustaron bien a las condiciones locales: los normalizadores querían exorcizar el fantasma del proyecto neotomista, con tanto afán como los ilustrados de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX lo intentaron con lo que llamaban el peripato. El rechazo al neotomismo... tomó como punto de partida de sus críticas el que el origen de esta corriente filosófica estuviera en el Vaticano; subrayó los lazos muy visibles entre la Iglesia católica y los gobiernos de la República Conservadora, y por esa vía conectó el neotomismo con la tradición española y las corrientes hispanistas locales, leídas bajo el signo de la tibetanización (López J., 2018, pp. 139-140).

Dentro de esta serie, la cuarta, se cuenta lo que en otro lugar fue llamado “base menesterosa de las historias nacionales de la filosofía en Colombia” (López J., 2020). En tales historias se piensa la actividad filosófica local como deficitaria, como siempre procurando alcanzar, sin éxito, una filosofía atada a un Occidente que los normalizadores asumieron sin mayor reflexión como la forma misma de la universalidad y de la cultura. Esta asunción evidencia el modo en que activamente se subestima la violencia característica del proceso de occidentalización del continente americano para asumir la pertenencia a Occidente como lo más propio de nosotros mismos. Veamos operar este modo de valorar en un texto de Danilo Cruz Vélez en el que nos cuenta que la metafísica: “no es una quisicosa ni un capricho de la fantasía humana, sino lo más importante que ha hecho el hombre occidental. Además, la considero como el factor fundamental en la configuración y en la evolución del llamado mundo de Occidente, al cual *velis nolis* [quieras o no quieras] nosotros pertenecemos” (Cruz Vélez, 1988, p. 175).

Esta continuidad entre “universalidad”, “cultura europea” y “occidente” es central en la obra de los normalizadores de la primera mitad del siglo XX. La continuidad y su pasiva indiferencia ante el destino de otras formas culturales, usan la tradición de referencia, en ocasiones, como si fuera el destino de todo ejercicio intelectual local y, en general, como si fuera la piedra angular de la autocomprensión de los habitantes del territorio hispanoamericano.

El universalismo (occidentalismo, europeísmo) no siempre expresaba un intento por emular una cultura o un estadio histórico que se debía alcanzar. Era visto como vía de acceso a la comprensión del tiempo histórico presente. En la medida en que la filosofía se entendía también como factor de origen de la cultura, el conocimiento de la historia de la filosofía y de sus conceptos proporcionaría, en general, las claves interpretativas de la historia y de la vida social (Betancur, 2021, p. 71).

Esta imagen del proceso de occidentalización se concretó en una clave interpretativa que ha sido llamada “marco de referencia de la modernidad” (López J., 2018, p. 30). Un estilo enunciativo que se muestra con claridad en las cuatro series, en el relato menesteroso que moldea las historias nacionales de la filosofía en Colombia y en los efectos sobre la formación y desempeño de los filósofos locales desde la segunda mitad del siglo XX hasta el presente. En breve, los elementos discursivos que componen el marco de referencia de la modernidad son: una *espacialidad*, una *idealización* de la filosofía, con su respectiva proyección de ese ideal como el único destino posible de la filosofía local, una *temporalidad* constituida por un origen de esa filosofía situada, una negación del pasado y el presente filosóficos y por el advenimiento futuro de las condiciones para hacerla una filosofía con todas las letras o una “filosofía sin más”, como entonces solía decirse.

La *espacialidad* es la de la nación, la del discurso de la nación, aunque apenas si se refieren a más de un centro urbano. La *idealización de la filosofía* toma la idea de un tipo de actividad filosófica susceptible de ser descrita sin pensar en determinaciones históricas y se concreta en la tradición de referencia como si fuera un modelo al margen de la historia, un destino que se tiene que alcanzar. La proyección de ese modelo ofrece a la normalización un punto de inflexión tan radical que no es extraño leer a Danilo Cruz Vélez, todavía en el último tercio del siglo XX, afirmando que desde ahí y para el futuro, en materia de filosofía “todo lo tenemos por hacer. Esta fue la herencia que nos dejaron nuestros antepasados” (Cruz Vélez, 1988 p. 183).

De este modo, se define también una *temporalidad* en la que, si la filosofía alcanza el estado idealizado, dependerá de un “punto cero”, un origen bien definido instituido en el uso historiográfico del término “normalización”. Esa filosofía ideal, como lo indica la cita de Cruz Vélez, no habla del pasado o del presente de una “filosofía en sentido estricto” —otra expresión común en la época—, sino de una filosofía en un futuro indefinido. Incluso el mismo Jaime Jaramillo Uribe, que hizo de la historia de las ideas la marca propia de su trabajo y su apuesta por consolidar una tradición nacional, niega por vía de la desestimación a la producción local de filosofía cuando afirma que, tanto en volumen como en calidad, los escritos de filosofía del siglo XIX colombiano “no resisten comparación con los europeos” (Jaramillo Uribe, 1954 p. 59). La negación por ausencia local de condiciones para el ejercicio filosófico de calidad se confirma cuando se desplaza la filosofía al futuro, como en la cita de Cruz Vélez o como en otra historia de la filosofía en Colombia en la que se afirma: “y en esta visión relámpago sería imperdonable olvidar o dejar de registrar a las más recientes promociones, tal vez los anuncios de lo que será nuestra filosofía ya madura hacia 1980” (Betancur, 1959, p. 142); esto es, proyectando desde finales de los años cincuenta y solo hasta mediados del último tercio del siglo XX la posibilidad de una filosofía sin más.

La serie de valores, la cuarta, también significó una jerarquización de los textos filosóficos según su origen geográfico. La aceptación de una sola tradición de referencia hizo que la producción filosófica nacional no tuviera la misma calidad intelectual que la de los centros hegemónicos de producción de conocimiento, los cuales quedan supuestos en la figura del filósofo en sentido estricto. Por ejemplo:

Está bien que en sentido estricto llamemos filósofo al que ha construido una doctrina con ingredientes propios, o vertebrando los ajenos en una ordenación peculiar. Pero el uso nos autoriza asimismo para llamar filósofo al que profesa una doctrina extraña, de la misma manera que llamamos físico, químico, jurisconsulto al hombre versado en esas ciencias, aunque su aporte haya sido tan precario que no tolere siquiera él ser conocido de los demás. En este sentido hablaremos de los filósofos colombianos (Betancur, 1933, p. 17).

Con el ánimo de que en algún momento estuviéramos más allá de los aportes “tan precarios” de los filósofos colombianos, los primeros normalizadores apostaron por una “tecnificación de la filosofía” (en el sentido de la serie técnica) con el objetivo de que ella enriqueciera a la cultura. En juego estaba

un círculo virtuoso, para ellos, la filosofía era el mejor destilado del alambique de la cultura, pero también podía ser una herramienta para perfeccionar el aparato destilador y, por ello mismo, otros de sus productos espirituosos (legislación, literatura, artes plásticas, etc.). La apuesta, sin embargo, terminaría estandarizándose por la vía de la tecnificación, convertida en rasgo central de diferenciación disciplinaria, estandarización que invierte casi la totalidad de sus fuerzas en la tradición de referencia (López J., 2021) y —ateniéndonos solo a los resultados de las historias nacionales de la filosofía y de todas las frases bienintencionadas con que hablan de una filosofía nacional—, termina desconociendo, desestimando, e infantilizando incluso, el pasado y el presente filosófico de los normalizadores.

Este es un punto al que son poco sensibles quienes continúan la dimensión cultural del proyecto filosófico de la normalización de la filosofía. Nos referimos a un conjunto de lecturas contemporáneas de los filósofos de mediados del siglo XX, lecturas que con su ingenua pasividad ante el proyecto cultural que defienden esos filósofos que estudian, no toman en cuenta que estos imaginarios se soportan en la improbable continuidad, temporal y espacial, de un modo estandarizado —y también idealizado— de comprender la diversidad espaciotemporal de las prácticas filosóficas. Bajo el “impulso” de una tecnificación del oficio se permite hacer caso omiso de, por ejemplo, la violenta y continuada occidentalización de América inspirada en la fantasía de *ser occidentales*. Por ello, no es erróneo señalar cómo el pasado filosófico local es ocultado por historias nacionales de la filosofía, una estrategia similar a la de *La carta robada* de E. Poe, donde la mejor forma de ocultar algo es dejarlo a la vista. En otros términos, esas historias nacionales de la filosofía en Colombia hacen un reconocimiento explícito del pasado filosófico local, mientras le restan valor filosófico en función de una idealización de los productos filosóficos de la tradición de referencia que sirve de derrotero para subestimar las formas locales de la efectiva producción filosófica local.

Para hacer visibles los límites de esa lectura y tomar distancia del escenario sensible que dibuja ese relato se deben hacer visibles los rasgos del relato menesteroso de las historias nacionales de la filosofía en Colombia, el cual, como ya dijimos, pasa por la jerarquización geográfica de la producción escrita de filosofía, el rechazo del catolicismo, del hispanismo, de una forma de estatalidad y de un desarrollo cultural nacional vinculado a las dinámicas internacionales de la tradición de referencia. En el siguiente apartado nos acercamos a la reconstrucción que hace Danilo Cruz Vélez de la recepción de Nietzsche en Colombia.

Danilo Cruz Vélez y Nietzsche en América Latina y España

La recepción y el comentario de la obra de Nietzsche en Colombia ofrecen un caso relevante para pensar la tensión entre el reconocimiento del pasado filosófico local y la urgencia de tecnificar la práctica filosófica (Sánchez Lopera, 2018). En su escrito *Nitzscheana* (1972), el filósofo caldense Danilo Cruz Vélez expone la apertura de España hacia Europa mediante una síntesis de Azorín: “España necesitaba comunicación estrecha con Europa. Nosotros veíamos representada a Europa, principalmente, por Nietzsche” (Cruz Vélez, 1977, p. 215). La comunicación encapsula los avatares del Imperio: credos, Compañías de las Indias, batallas en el Atlántico y riquezas áureas cuyo espejismo se tornó doloroso tras la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas en 1898. Del orgullo inveterado de los áridos campos de Castilla en la obra de Machado, a las mercancías de la modernidad europea. A los ojos de Cruz Vélez, la recepción de Nietzsche es uno de los signos de este renovado contacto, esta vez entre España y Alemania, razón por la cual señala con seguridad a la generación del 98 como responsable del momento en que “el hombre celtíbero volvió entonces a alzar los ojos por encima de los Pirineos” (Cruz Vélez, 1977, p. 215). Esta “europeización” de España significó renovar la pertenencia a “Occidente” mediante la docencia de Unamuno, la obra de Ortega y Gasset, la Revista de Occidente y el definitivo alejamiento del teocentrismo medieval, temido como principal lastre metafísico a la hora de encarar la modernización intelectual de la península y, por extensión, de Hispanoamérica.

En el capítulo primero de su libro *Tábula Rasa*, elocuentemente titulado “Los orígenes”, presenta los contenidos de la tibetanización como la raíz histórica de la anormalidad filosófica del ámbito hispanoamericano:

La causa de esa anormalidad fue el rumbo que tomó España en el siglo XVII, al desviarse del camino que venía recorriendo con las otras naciones europeas. Cuando en dicho siglo comenzó propiamente una historia cultural hispanoamericana, España ya se había aislado de Europa. Encerrada en sí misma detrás de los Pirineos, había decidido vivir de espaldas a la filosofía y a la ciencia que habían fundado Descartes y Galileo; y en quijotesca oposición al espíritu de la modernidad, estaba empeñada en mantener viva en su territorio y en sus colonias una Edad Media que ya pertenecía al pasado. (Cruz Vélez, 2014, pp. 37-38).

Esta narración de Cruz Vélez ilumina valores constitutivos de la base menesterosa de las historias de la filosofía en Colombia. La narración muestra que el catolicismo y la estructura del Estado colonial asociada al imperio constituyen el obstáculo que habría negado el ingreso de las filosofías en español al acervo de la tradición de referencia. Esta apreciación de Cruz Vélez es otro de los efectos de tal ejercicio del poder, una indicación del modo en que el deseo de los filósofos normalizadores quedó atrapado por las formas hegemónicas de la tradición de referencia que habían desplazado a España como referente primero de producción intelectual. Dicho de otro modo, el deseo de ser como los europeos, la necesidad de ser como la Europa moderna (la de la segunda modernidad), son una muestra de la forma en que filósofos normalizadores de la primera generación, como Cruz Vélez, obvian la evidente situación de occidentalizados desde la que hablan y asumen sin ninguna inquietud filosófica la pertenencia a Occidente.

Recapitulando, en el proceso reconstruido por Cruz Vélez, la anormalidad filosófica es una consecuencia del alejamiento cultural de España con respecto a Europa. El precio de esta distancia habría sido el *retraso* español, efecto de la Inquisición y la escolástica que institucionalmente terminarían por establecer una decadencia endémica, una incapacidad de integrar progresivamente la actividad científica y filosófica como una opción normal en el mundo social. Otra consecuencia derivada es la diseminación de la anormalidad cultural por toda Hispanoamérica, por vía del imperio y del dominio colonial. Es la anormalidad extendida que operó como el mito de la falla constitutiva en la arquitectura de un hogar en el que ni siquiera los presuntos propietarios se sienten como en casa, mucho menos los inquilinos o los recién nacidos. Cruz Vélez lo dice con claridad: “Nuestra anormalidad filosófica fue, pues, una consecuencia de la anormalidad histórica de la madre patria” (Cruz Vélez, 2014, p. 38).

Interesa que el problema se construya en términos de proximidad/alejamiento de Europa. Si la anormalidad española se originó por haber tomado excesiva distancia de la tradición de referencia, su sanación requería restablecer la proximidad. Es entonces comprensible por qué los Pirineos son un tópico de los escritos en los que Cruz Vélez diagnostica el problema. La cadena montañosa se levanta como una evidencia geográfica de la distancia que habría entre el mundo medievo español y las metrópolis de Europa central, ligadas espacialmente a la Ilustración y la modernidad. Así pues, en un movimiento contrario al de Zarathustra, que sube a la montaña para buscar la iluminación, en el relato normalizador –Cruz Vélez es fiel en este punto a la narración del proceso peninsular promovida por Ortega y Gasset– se presenta a una España que desciende de la montaña (se “destibetaniza”) para discutir, gracias a la mano invisible del libre mercado, obras de Nietzsche en traducciones asaz cuestionables.

Los americanos, herederos de la anormalidad, cercados por el océano y sin la opción de emprender un viaje a pie, tendrán que esperar para, como decía José Luis Romero, “ir mucho a la escuela” (Romero, 1951, p. 153), esto es, para tecnificar el oficio de filósofo asimilando la tradición de

referencia. Su esperanza será la misericordia de Unamuno, que despierta a los dormidos, o la actividad prometeica de Ortega y Gasset, cuya presencia se multiplicará en libros, revistas y congresos. Así será, al menos hasta que estén preparados para emprender el viaje directamente a la fuente en la que podrán lavar la mancha de la tierra y “normalizarse”, en un momento secundario con respecto a la metrópoli, pero fundacional en la tradición nacional, que conservará en adelante el cantar de su gesta en múltiples revistas, congresos y tertulias amistosas.

Por estar contenido en el marco de referencia de la modernidad, la primera consecuencia de este relato de la normalización sobre el ejercicio filosófico es que, al condicionar la superación de la distancia cultural al establecimiento de una “comunicación estrecha” e “intercambio de influencias” con Europa, exige un modo de vida cosmopolita que supone favorable al ejercicio de la práctica filosófica. Lo anterior sugiere, a su vez, que el viaje y el conocimiento de lenguas extranjeras eran medios necesarios para un ejercicio de la filosofía que se preciara de tener un contacto estable con la tradición de referencia; elementos de la serie técnica que obsesionarán a los primeros normalizadores (y no solo a aquellos, sino a tantos otros que aún hoy, debido a los diversos procesos de internacionalización y estandarización de la universidad por medio de rankings de toda índole, siguen pasando sin más el testigo de la normalización).

La insistencia en el desarrollo técnico del oficio como emulación de la tradición de referencia, por bienintencionada que fuese y por ajustada que estuviera a la perspectiva del retraso, no solo no se justifica como necesidad para la producción de escritos filosóficos, sino que termina por limitar la producción local de textos. También ha impedido durante años abrir el corpus de la filosofía local y contar, de forma extendida y continua, con pensadores hispanoamericanos dentro del canon de la tradición de referencia.

Ahora bien, vale la pena preguntarse si esta forma de cosmopolitismo fue la única condición vigente para que fuese posible reconocer, en un autor hispánico, a un filósofo “normal”.

El caso de contraste lo ofrece, nuevamente, el escrito *Nitzscheana*. Luego de proponer que “Nietzsche irrumpió con la Generación del 98 como un ventarrón” (Cruz Vélez, 1977, p. 216), Cruz Vélez detalla los avatares de su recepción en el ámbito de la lengua castellana. Tras aclarar su eminencia en el proceso de europeización española, el filósofo colombiano continúa de la siguiente forma:

Que la salida de España de su aislamiento se haya hecho en nombre de un pensador hiperbóreo, es decir, en un rodeo por el lejano Norte, es sorprendente. Pero lo es más aún el hecho de que el primer dato que hemos encontrado en el mundo hispánico proceda de Hispanoamérica. Alrededor de 1890, en efecto, cuando Nietzsche era completamente desconocido en España, el colombiano Baldomero Sanín Cano hizo llegar sus libros a Bogotá, pedidos directamente a Alemania, y los dio a conocer en el círculo de sus amigos. Algunos de ellos los leyó con el poeta José Asunción Silva, quien dejó claras huellas de esas lecturas en su malograda novela *De sobremesa* (Cruz Vélez, 1977, 216).

Si bien la presencia de Nietzsche en América Latina data de los años 80 del siglo XIX (Cragnolini, 2001), no pasa inadvertida la referencia a Baldomero Sanín Cano, crítico literario de origen antioqueño, pues, a primera vista, cumple con las condiciones necesarias para acceder a la tradición de referencia. El suyo es un programa cosmopolita defendido por un escritor con dominio de las lenguas requeridas para leer las obras europeas sin mediación de la traducción. Además, dada su relación con el poeta José Asunción Silva, tuvo Sanín Cano el beneficio de mantener un contacto estable con la literatura europea por medio del acceso a revistas y libros importados. Sin embargo, Danilo Cruz Vélez se deshace de un plumazo de la presencia del crítico antioqueño: “Los entusiasmos nietzscheanos de don Baldomero fueron compartidos seguramente solo por sus amigos bogotanos. Pero en 1893 Rubén Darío publicó en *La Nación* de Buenos Aires un artículo titulado ‘Los raros:

Nietzsche', que sí debe haber tenido una gran difusión, pues dicho periódico circulaba ampliamente y Darío gozaba ya de prestigio internacional" (1977, p. 216). Cruz Vélez cita imprecisamente el año de la publicación, que data de 1894 —aunque la serie de artículos dedicados a los raros sí principia en 1893— y el título, que no fue 'Los raros: Nietzsche' en su original, sino "Los raros. Filósofos «finiseculares». Nietzsche – Multatuli" (Darío, 2016), pero la edición de Mape que popularizó el artículo se deshizo de algunos términos. En cualquier caso, pese a que en su momento tuvieron acceso a fuentes directas, la actividad cultural de Sanín Cano o Silva y la historia de su recepción de la obra de Nietzsche desaparecen de repente del cielo histórico de Cruz Vélez.

No pudo soslayar a Rubén Darío con la misma presteza, por su popularidad y por la relevancia que la tradición literaria metropolitana terminó por asignarle (Rama, 1985). Su comentario es generoso: "Sin embargo, es muy difícil establecer en qué medida contribuyó ese artículo al conocimiento de Nietzsche en España. De todos modos, parece que el indio nicaragüense no solamente le dio una nueva orientación a la lírica de habla española, no solo la renovó y la elevó al nivel europeo del momento, sino que, en general, estuvo en acción como actor principal de la llamada 'europeización de España'" (1977, p. 216). A propósito, inquieta el epíteto racializado en el que resuenan las relaciones de dominio que naturalizaban la inferioridad cultural de las antiguas colonias y que hacían aparecer como un escándalo la posibilidad de que los intelectuales americanos tuviesen acceso a Europa sin la mediación de Madrid, o incluso que pudiesen hacer aportes originales al acervo cultural de Occidente. El poeta nicaragüense no fue el único literato al que Danilo Cruz Vélez da una fría recepción en el mundo de las ideas. Al describir cómo se popularizó la obra de Nietzsche en España, afirma: "Mas los promotores de su fama y los transmisores de su pensamiento siguieron siendo hombres de letras: Baroja, Azorín, Ramiro de Maetzu..." (1977, pp. 216-217). Todos escritores de la Generación del 98 y compañeros de Unamuno y Ortega y Gasset en las arduas tareas de la europeización; todos representantes de una etapa de ruptura y en contacto con la tradición de referencia. Sin embargo, con una reticencia semejante a la expresada en contra de Sanín Cano, Cruz Vélez se desmarca de este conjunto de intelectuales sospechosos de simplificar la reflexión nietzscheana.

Es obvio que así no se podía llevar a cabo una recepción adecuada de Nietzsche. Este se veía a sí mismo como el fin de la metafísica occidental, la cual era, por tanto, el horizonte en que había que considerarlo, so pena de no poder captar el alcance de su pensamiento. Su recepción exigía, pues, un saber histórico filosófico inmenso e instrumentos conceptuales de que carecían los periodistas, ensayistas y novelistas en cuyas manos cayó su obra, casi siempre en traducciones francesas o en malas versiones españolas hechas del francés a peseta por página (1977, p. 217).

Aquí gravita con todo su peso la configuración normalizada del canon filosófico en la clave de la serie técnica: no basta el cosmopolitismo, el conocimiento de idiomas o el contacto estable con la tradición de referencia si no hay, además, un saber histórico filosófico inmenso e instrumentos conceptuales que provengan de la tradición de referencia; había pues que tecnificarse, "ir a la escuela". Fuera de esta vía —que lleva directo a la filosofía idealizada, la filosofía sin más— está el saber no canónico, es decir, un campo fértil para los errores en la interpretación de la filosofía de Nietzsche: simplificación de su filosofía malversando temas (superhombre, voluntad de poder, moral de esclavos y señores), divagaciones malogradas por enredarse en la polisemia de su lenguaje, lecturas parciales que centran su atención en temas periféricos (biología, religión, ética, política o economía).

Los argumentos sobre el rigor hermenéutico que requiere la actividad filosófica se encuentran en el artículo titulado "El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía" (Introducción de 1972 al libro de *Nietzsche* de Henri Lefebvre). Allí, ya no en un texto de historia de la filosofía en Colombia, sino en un trabajo "propriadamente filosófico" (en el sentido *normalizador* de reflexión directa sobre la tradición de referencia, sus autores, obras, métodos y conceptos), vemos también operar la serie de

valores característica de las historias de la filosofía en Colombia. En el mencionado texto, Cruz Vélez explicita el carácter prescriptivo de la diferenciación disciplinar, indica lo que correspondería a la perspectiva histórica correcta y a los conceptos que resultan necesarios para comprender la filosofía nietzscheana:

De manera que su polémica contra la filosofía occidental es una polémica contra la metafísica occidental. A Nietzsche hay que verlo, pues, en el horizonte de esa metafísica. La metafísica es la raíz de donde brota toda su obra, la raíz de que se nutren cada uno de sus conceptos, cada una de sus imágenes, cada uno de sus símbolos y de sus mitos. Y si no se ve ese centro de su obra con claridad, su filosofía sigue rodeada de una atmósfera brumosa (1977, p. 176).

Danilo Cruz Vélez, tras viajar a Alemania y familiarizarse con la filosofía continental, buscó ordenar los problemas filosóficos desde una perspectiva que diese cuenta de la existencia de condiciones materiales, técnicas y sociales para la práctica filosófica en Colombia. La temporalidad que esta perspectiva implica sobrepasa, en muchas ocasiones, el ejercicio de aquellos escritores que trataron o discutieron problemas filosóficos previo al establecimiento de la profesión. Desde esta perspectiva normalizadora, los primeros ensayistas y críticos receptores de Nietzsche son, entonces, un ejemplo más del destiempo necesario de una producción filosófica incipiente y anormal. A cabalidad, los elementos para la interpretación de Nietzsche no habrían estado completos sino hasta los años treinta del siglo veinte. En sus palabras: “El horizonte metafísico de Nietzsche vino a abrirse solamente en los años treinta, gracias a los cursos dictados por Martin Heidegger de 1936 a 1940, en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, y publicados posteriormente, junto con otros trabajos sobre el tema escritos entre 1940 y 1946, en la obra en dos volúmenes titulada *Nietzsche*” (Cruz Vélez, 1977, p. 177).

Con frecuencia, Cruz Vélez define el pasado y presente de la filosofía local desde el escenario sensible que dibuja con la tradición de referencia y sus modos específicos de proceder. Dicho de otro modo, esta promoción de la tecnificación de la práctica filosófica no es sorprendente, comoquiera que uno de los resultados deseados del proceso de normalización tuvo que ver con especializar el ejercicio filosófico, retirando a polígrafos y hombres de letras la autoridad hermenéutica de los textos canónicamente reconocidos como filosofía (e inscritos todos en la tradición de referencia) y preservarla como distinción merecida únicamente por un tipo de intelectual.

Todos estos elementos de la serie de valores característica de los filósofos de la normalización exigían un precio: vivir una vida de especialista. Pero ¿cuál era el beneficio? ¿Quizás la promesa de vivir únicamente en, para y de la filosofía? Si la tecnificación implicaba asumir el costo de un modo de vida cosmopolita (atención enfocada en unos pocos países, en su mayoría, de un sector de Europa central, viajes, aprendizaje de lenguas y erudición para justificar la propia participación en la discusión filosófica), la esperanza en la institucionalidad moderna venía cifrada por la posibilidad de profesionalizar definitivamente el oficio, de manera que el pensador pudiese consagrar sus mejores horas al cultivo de la filosofía abrigado por un entorno universitario respetable y una comunidad atenta a su aporte a la opinión pública (esto es, las otras dos series visibles: la material y la social).

Sin embargo, los beneficios, en la mayoría de los casos, dejaron mucho que desear. Los filósofos tuvieron que presenciar cómo su recién conquistada estabilidad laboral se volvía en su contra en la forma de una terrible amenaza simbolizada por la *joroba del profesor*. En “Nietzscheana”, Cruz Vélez advierte que para Nietzsche: “la joroba es el signo del burócrata, y en la Universidad, no solamente como filólogo, sino también como profesor de filosofía, habría tenido que convertirse en un burócrata, condición incompatible con la existencia filosófica” (1977, p. 219). El filósofo profesional, ahora vulnerable a la faena administrativa, ha sido institucionalizado y vive por ello cómodamente, pero teme ahora por su libertad. Así, como lo afirma Cruz Vélez en su artículo “El ocaso de los intelectuales en la época de la técnica” (2014) el filósofo comparte el destino general que en la *Época*

de la técnica sufren los intelectuales: perder su flexibilidad y su libertad debido a la fijación institucional, a la inscripción de su actividad solo en los límites de una “razón calculadora” y a la disminución de sus fuerzas por vía del confort (2014, pp. 326-328).

Esa crítica de las condiciones materiales y la búsqueda de una profesionalización que represente un modo de vida liberador y cuyas condiciones sean percibidas como favorables darían cuenta de una precariedad institucional justificada en el mismo relato de los normalizadores, y también por muchos otros intelectuales, por vía de la inmadurez nacional (Betancur, C. 1933, p. 16), por un exceso de religiosidad que habría impedido la consolidación del sujeto moderno en la vida nacional y por esa vía la consolidación de una ciudadanía que funde la institucionalidad (Parra 1997; Kalmanovitz 2001, 14), por la compleja combinatoria de elementos que habrían postergado la experiencia de la modernidad (Jaramillo Vélez, 1998) o el cruce de dimensiones económicas, políticas y culturales que habría sumido al país en una crisis moral (Arango, 2002). En el caso específico de la filosofía, la situación de retraso también respondía a la falta de una infraestructura filosófica (Zabalza Iriarte, 1986, p. 9), o de oportunidades laborales en la industria cultural (Sierra Mejía 1985, p. 11), falta de oportunidades que mantendrían limitado el accionar filosófico al ámbito de la cátedra universitaria (Sierra Mejía 1967, p. 236).

Como España, América Latina y Colombia, que es el caso que nos ocupa, debían europeizarse, occidentalizarse y madurar para hablar desde la universalidad de la cultura. Vemos los caracteres del marco de referencia de la modernidad como clave de interpretación del pasado y de proyección de un futuro para el oficio del filósofo nacional. Esquemáticamente hablando, vemos operar un espacio (el de la nación) y una temporalidad (un pasado en déficit y un futuro con un destino ya identificado) que configura el escenario sensible de “la europeización”, de “la puesta al día”, de “la normalización”, de “la modernización” y de tantas otras expresiones menesterosas que ordenan muchas de las historias nacionales e incluso que sirven como base de nuestra propia auto comprensión en tanto que filósofos profesionales.

Se trata de la naturalización de las series material, técnica, social, y del ocultamiento de la serie de valores, la que hubiera podido mostrar la propia contingencia del proyecto. Además, se trata de un modo de hablar de nuestro pasado filosófico desacreditándolo, señalando su atraso y restándole importancia frente a la tradición de referencia. Todo esto articulado por una espacialidad y una temporalidad que adquieren consistencia en la idealización de la actividad filosófica de la referida tradición.

Ahora bien, si el diagnóstico sobre el retraso frente a los centros hegemónicos de producción de conocimiento fuese correcto, la europeización debió normalizar la cultura, esto es, disminuir la distancia entre la cultura hispana y la cultura europea y, en consecuencia, la justificación misma de que el proceso tuviese que recibirlo Colombia de España, esto es, que no pudiera ser conducido por una vía independiente de la metrópoli. Pero, si el fin del programa de la europeización fue superar el atraso cultural con respecto a las metrópolis europeas, entonces fue un rotundo fracaso. La normalización, lejos de hacer de la práctica filosófica una instancia central en la cultura, terminó agudizando la experiencia de las contradicciones asociadas al modo de vida del filósofo. Para justificar su desconfianza por la academia, Cruz Vélez afirma:

Los discípulos de Hegel ya no pudieron resistir esta contradicción viviente que el filósofo inserto en el mecanismo de la Universidad, y la resolvieron de la única manera que se podía resolver: saltando fuera de ella. Marx y Kierkegaard no fueron profesores; Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge y Bruno Bauer tuvieron que renunciar a sus cátedras. El gesto de Nietzsche no era, pues, nuevo; era la expresión de la necesidad que venían sintiendo los filósofos de buscar otro tipo de existencia, el cual ya se insinuaba claramente en Nietzsche mismo y en dichos pensadores. Todos ellos quieren obrar únicamente por medio de sus escritos. Es decir, solo quieren ser

escritores. ¿Será por ventura la figura del escritor la única adecuada al filósofo de nuestro tiempo? (Cruz Vélez, 1977, p. 220)

No solo parece que Cruz Vélez olvida que Heidegger hizo toda su vida laboral en el marco de la universidad alemana, sino que, sin duda, romantiza la salida de la universidad de algunos jóvenes hegelianos. Más que una opción personal, se trató del resultado de un conflicto: varios de estos tuvieron serios enfrentamientos con la institucionalidad religiosa y las autoridades prusianas. Como nos cuenta Santiago Castro-Gómez en su más reciente libro, luego de la publicación de *La vida de Jesús* “Strauss entendió que se había cerrado para él cualquier esperanza de adelantar una carrera académica, por lo que decidió mudarse a Stuttgart para trabajar allí como escritor independiente” (2022, pp. 88-89). Ruge, “favorecido por una amnistía, logró salir de la cárcel en 1830 y doctorarse en la Universidad de Halle con una tesis sobre la estética de Platón, sin conseguir, sin embargo, una plaza fija como docente que le permitiera solventar su difícil situación económica” (2022, p. 323). Mientras que, debido a las fuertes críticas contra la ortodoxia teológica prusiana y a las medidas tomadas por Federico Guillermo IV a su llegada al trono, fue suspendida “la licencia de Bauer para dictar clases en la universidad” (2022, p. 106). Por razones similares y debido a un texto anónimo que rápidamente se identificó como de Feuerbach, él arruinó su carrera, al parecer, “no le importó cometer un verdadero suicidio académico” (2022, p. 172). Marx fue expulsado de Alemania un par de años después de terminar su doctorado en Jena y Kierkegaard heredó lo suficiente como para no tener que buscar un trabajo.

Pero más allá de este argumento más fundado en las ensoñaciones de Cruz Vélez que en datos sólidos, ¿qué pasó con la confianza que tenía en la tecnificación del oficio? ¿Pero si había sido tan difícil deshacerse de los escritores! Pues bien, a pesar de haber buscado asegurar la filosofía para los filósofos y de haber deseado prevenir equívocos y malas interpretaciones, es claro que la tecnificación no solucionó el problema central: integrar la filosofía a la sociedad como actividad normal de la cultura. Quizá ello se pueda explicar por el afán de “ir a la escuela”, el cual concentró las fuerzas de los primeros normalizadores en la tecnificación de cara a la tradición de referencia hasta tal punto que la interconexión entre el proyecto de tecnificación y desarrollo cultural solo se quedó en el aspecto técnico de una escritura filosófica deslocalizada (López J. 2021). Al contrario de las esperanzas cifradas en el proyecto original, sucedió que, cada vez más aislado en los muros de la academia y amenazado por la joroba del profesor, el filósofo terminó por responsabilizar de su escaso impacto social a la incompreensión y a la falta de interés derivada del atraso de la industria cultural nacional. Al respecto, resulta ilustrativa la introducción a una compilación de textos filosóficos colombianos del siglo XX realizada por Rubén Sierra Mejía y en la que responsabiliza de la falta de ofertas laborales del nuevo filósofo de la normalización al estado de la cultura:

Aquel cambio de actitud que caracteriza a la ruptura de la práctica filosófica en Colombia, ha permitido tomar a la filosofía de una manera autónoma, con problemas propios y sin una función pragmática inmediata. Se trata ahora de un trabajo profesional y académico que se manifiesta ante todo como actividad eminentemente profesoral, ya que ha sido en la vida universitaria donde ha encontrado su primera motivación nuestra producción filosófica. Es ello la consecuencia de la carencia de fuentes de trabajo intelectual distintas a la que ofrece la cátedra. Ausencia de editoriales, de periodismo cultural y científico, de institutos de investigación, etc. Quizá también debamos ver en esta circunstancia la causa principal del marginamiento del trabajo filosófico colombiano del resto de manifestaciones culturales y de su escasa influencia en la vida nacional (1985, p. 11).

El dilema: la escritura técnica garantizaba la normalidad, pero encerraba en la academia y empobrecía la experiencia comunitaria de la cultura que pretendía fundar; la divulgación cultural le regresaba como escritor al seno de una comunidad activa de autores con canales definidos para participar en la

opinión pública a través de revistas culturales, pero para ello debía ocuparse de problemas no canónicos y zigzaguear al borde de la anormalidad.

Aceptar el juego de valores de la cuarta serie los llevó a encontrarse entre Escila y Caribdis: soledad o irrelevancia. Problema irresoluble. Sin embargo, dicha configuración del problema depende de la aceptación del estado de atraso nacional. Es posible revisar el proceso histórico de la filosofía en el país fuera del esquema de comprensión histórica basado en el marco de referencia de la modernidad que sirvió a la generación de normalizadores para justificar su carácter moderno y fundacional (López J. 2018, pp. 99-143). No sobra decir que reelaborar este relato no es lo mismo que despreciar el aporte de estos filósofos. Su actividad fue ciertamente valiosa. La fundación del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional, la revista *Ideas y Valores* y años de rigurosa y disciplinada reflexión filosófica en diversas universidades y publicaciones a lo largo del país son suficientemente elocuentes. Sin embargo, será imposible disfrutar plenamente de su legado mientras su esquema histórico siga vigente para comprender la historia de la filosofía en Colombia. Su relato es mítico, desinformado y empobrecedor. Mítico porque actualiza un esquema antropomórfico en el que las sociedades pasivamente “heredan” culturas; desinformado porque, como es patente en el caso del comentario de Cruz Vélez sobre Sanín Cano y Silva revisado con anterioridad, parte de ideas recibidas y prejuicios; empobrecedor, porque obliga a compartir un recelo infundado a propósito de la historia previa a la entrada en escena de la generación normalizadora en la década de 1930.

Lo que está en juego es, pues, el hallazgo de una articulación histórica entre filosofía y cultura que no implique la relación menesterosa con la tradición de referencia y, con ella, el reconocimiento de un modo de vida plenamente filosófico que hunda sus raíces allende las fronteras temporales de la República Liberal y no ciña su actividad al quehacer académico. Para ello, tendremos que hacer a un lado la imagen homogénea, profesionalizante y vinculada a una lectura de la tradición de referencia entendida solo desde la metafísica y otras formas universitarias del oficio. Habrá pues que volver sobre otros tantos tipos de ejercicio filosófico, a los diferentes medios de su difusión y a las diversas formas que ha tenido la filosofía en Colombia (formación de religiosos y abogados, promotora de proyectos estéticos, factor de diferenciación partidista, proyectos de moralización y de formación intelectual, por citar unos pocos casos), volver sobre las variaciones temporales de la multiplicidad de prácticas que dan forma al ejercicio filosófico local y establecer sus formas históricas desde esas mismas variaciones. No repetiremos el camino de Cruz Vélez, partir de una comprensión del ejercicio filosófico para buscar su inexistencia o su prefiguración en el pasado nacional, sino que, tomando el objeto textual Nietzsche mostraremos cómo circuló produciendo rupturas morales, políticas y estéticas, mientras al tiempo, permitía sortear las diferencias, de partido, de legitimidad cultural y de valores aceptados por medio de estrategias como la alta cultura y la novedad intelectual. En breve, en sucesivos artículos mostraremos cómo Nietzsche hizo las veces de lo que hemos llamado un *operador de discontinuidad*.

Referencias bibliográficas

- Ahumada Infante, A. (2018). Normalización filosófica: Entre filosofía y cultura. *Revista de la Academia*, 25, 103–133. <https://doi.org/10.25074/0196318.0.885>
- Aango, R. (2002). La responsabilidad colectiva ante la crisis moral y política colombiana. *La filosofía y la crisis colombiana*. Universidad Nacional de Colombia: Sociedad Colombiana de Filosofía.
- Bernal Ríos, L. P. (2020). Descolonizar la historia de la tradición filosófica en Colombia: La necesidad de reevaluar los postulados historiográficos actuales. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(123), 149–165. <https://doi.org/10.15332/25005375/4497>
- Betancur, C. (1959). ¿Existe una filosofía en Colombia? *Revista UdeM*, 3(5), 123–142.
- Betancur, C. (1933). La filosofía en Colombia. *Anales de la Universidad de Antioquia*, 6(2), 15–77.

- Betancur Gómez, J. C. (2021). Silenciamientos, enfoques y escrituras de la filosofía en Colombia. Para una relectura de Ideas... y Valores (1951-1954). *Ideas y Valores*, 70(7Supl), 53–78. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n7Supl.95397>
- Castro-Gómez, S. (2022). *La rebelión antropológica: El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*. Siglo XXI.
- Cragolini, M. (2001). Nietzsche en la Argentina entre 1880 y 1945: Alusiones y citaciones en los márgenes. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 1, 107–124.
- Cruz Vélez, D. (1988). Recepción e incidencias en Colombia de la metafísica contemporánea. En *IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana* (pp. 175–183). Universidad Santo Tomás de Aquino. 2016.
- Cruz Vélez, D. (1977). *Aproximaciones a la filosofía*. Instituto Colombiano de Cultura.
- Cruz Vélez, D. (2014). *Obras completas: Tábula rasa* (R. Sierra Mejía, Ed.; Vol. 4). Universidad de los Andes; Universidad de Caldas; Universidad Nacional de Colombia.
- Darío, R. (2016) “Los raros. Filósofos «finiseculares». Nietzsche - Multatuli”. *Zama*, vol. 8, no. Extraordinario: Rubén Darío, 267-70.
- Jaramillo Uribe, J. (1954). Tradición y problemas de la filosofía en Colombia. *Ideas y Valores*, 3(9–10), 58–82. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/30439>
- Jaramillo Vélez, R. (1998). *Colombia: La modernidad postergada*. Temis.
- Kalmanovitz, S. (2001). *Las instituciones colombianas en el siglo XX*. Alfaomega.
- López J, C. A. (2021). “Cultura y tecnificación en los primeros filósofos colombianos de la normalización.” *Ideas y Valores*, 70, 79-109. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n7Supl.95336>
- López J, C. A. (2020). “Tramitar la incertidumbre: Cuestiones de método en una historia de las prácticas de escritura.” En *Investigar a la intemperie. Reflexiones sobre método en las ciencias sociales desde el oficio*, editado por Carlos Arturo López J., 203-231. Bogotá: Editorial Javeriana.
- López J, C. A. (2018). *El terreno común de la escritura. La filosofía en Colombia 1892-1910*. Bogotá: Editorial Javeriana.
- Parra, L. (1997). La crisis de la élite. En L. G. Arango (Ed.), *La crisis socio-política colombiana: Un análisis no coyuntural de la coyuntura* (pp. 73–140). Fundación Social.
- Rama, Á. (1985). *Rubén Darío y el modernismo* (Colección Trópicos, Vol. 8). Alfadil.
- Rivas Osorio, P. P., & Deraso Andrade, M. A. (2020). La categoría de normalidad filosófica de Francisco Romero reguladora de la historia de la filosofía en Latinoamérica y Colombia. *Estudios Latinoamericanos*, (46-47), 53–71. <https://doi.org/10.22267/rceilat.204647.87>
- Romero, F. (1951). Sobre la filosofía en Iberoamérica. En *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Losada.
- Sánchez Lopera, A. (2018). *Nihilismo y verdad: Nietzsche en América Latina*. Peter Lang.
- Sierra Mejía, R. (1967). “Estado actual de la filosofía en Colombia.” *Ideas Y Valores* (27-29): 234-236.
- Sierra Mejía, R. (Ed.). (1985). *La filosofía en Colombia*. Procultura.
- Silva, R. (2005). *República liberal, intelectuales y cultura popular*. La Carreta Editores.
- Vrsalovic Muñoz, S. (2018). Entre dos interpretaciones de la normalización de la filosofía: ¿Apertura o cierre de la filosofía latinoamericana? En *Filosofía e historia de la ciencia en el Cono Sur* (pp. 451–464). AFHIC.
- Zabalza Iriarte, J. (1986). La normalización de la filosofía en Colombia y la bibliografía filosófica colombiana del siglo XX. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, (26), 7–14.