

PANELISTAS

Hermenéuticas para un pensar geo-situado, o derivas de la hermenéutica en Latinoamérica

María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue - CEAPEDI)

El diálogo que está en curso se sustrae a cualquier fijación. Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra.

H.-G. Gadamer

I. Apertura hacia hermenéuticas otras

Gadamer nos ha legado una licencia irrestricta para la renovación y recreación de la hermenéutica. Su proyecto filosófico puede entenderse como un provocativo convite, generoso gesto de delegación orientado a dar continuidad a sus investigaciones, que por su mismo carácter hermenéutico, jamás han de ser tenidas de manera conclusiva, si así ocurriera estaría birlándose su misma condición hermenéutica. Aceptamos entonces dar continuidad al diálogo en curso, impugnando cerramientos y clausuras. Asumimos así el reto de explorar nuevas derivas de la hermenéutica desde América Latina, sumándonos al desafío de ensayar, aunque sea de manera tentativa, el despliegue referido a nuevas condiciones de la *praxis* hermenéutica, geo-situada epistémica y espacialmente en otro escenario que el habitado por Gadamer.

Nos interesa adentrarnos en novedosos itinerarios, hermenéuticas otras para un pensar mundano, para un pensar desde el sur, entendiendo por sur no un punto cardinal sino simbólicos conglomerados de periferialidad.

Corresponde decir que sur es tanto la marginalidad barrial parisina, el Bronx, los inmigrantes africanos en España, los trabajadores precarizados de países limítrofes que habitan en la porteña Buenos Aires, los pueblos originarios de una Argentina negadora de su pluriétnicidad, entre tantos otros rostros de la periferialización en los sud o 'subcontinentes'. Se encuentra en el sur aquello sobre lo que se ha ejercido procesos de subalternización, infravaloración desde los criterios de la *episteme* occidental del norte, y su impronta correctiva, normativa y prescriptiva, que ha trazado un itinerario que surgido en el ayer greco-latino se expande por los países centrales de Europa y ancla en EE.UU., diseñando así la estela de la hegemonía cultural.

De tal modo, ese sur no refiere necesaria y exclusivamente al territorio geográfico, no se trata de una mera localización domiciliaria, sino que remite al espacio epistémico que se habita, esto es, el *locus* de enunciación que se asume y desde dónde se ejerce la acción de comprensión hermenéutica (Grosfoguel, 2007).

Se aloja en el sub-sur todo cuanto ha sido herido de colonialidad (personas, culturas, saberes, valores, etc.)¹, lo que alude al "sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euro-americanos" (Mignolo, 2007a p.17).

¹ El concepto de herida colonial está inspirado en la destacada escritora, ensayista, feminista y activista política texana, Gloria Anzaldúa (1942-2004)

Tal herida explica la colonialidad que sobrevive al colonialismo inaugurado con el circuito comercial del Atlántico sobre finales del S. XVI. Así la colonialidad es inherente, constitutiva, no derivativa sino condición de posibilidad de la modernidad y con ello, de la prepotente racionalidad moderna perpetradora de:

- teocidios conforme el mandato evangelizador, aniquilando idolatrías por paganas;
- genocidios en nombre de acciones civilizatorias clasificando poblaciones, unas indispensables para el progreso de la humanidad y otras, prescindibles (que hasta podrían haberse ahorrado la molestia de existir!)² y;
- ‘epistemicidios’ (Santos, 2009 p.81), desterrando, saberes telúricos al bajo fondo de la *doxa* y el mito en salvaguarda de la *episteme* occidental.

En los últimos años, al tiempo que la hermenéutica era, por una parte, arrinconada como mera metodología de las ciencias sociales, o por la otra, presentada en su carácter plenipotenciario³ ponderada como la “*koiné* filosófica de nuestro tiempo” (Vitiello, 1994 p.212) comienza a aparecer acompañada de dos adjetivos: hermenéutica pluritópica, hermenéutica diatópica⁴. Ambas abren a nuevos derroteros que se avienen a indagar diversas condiciones de la *praxis* hermenéutica. El concepto de hermenéutica pluritópica es aplicado por el prestigioso semiólogo argentino Walter Mignolo y el de hermenéutica diatópica remite a Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués con destacada trayectoria en el Foro Social Mundial.⁵

II. Pluritopía y Semiosis Colonial. Diatópica e incompletud cultural

² Reflexiones de Kant referidas a los tahitianos, expuestas en su Recensión del libro de Herder. Cfr. Tsenay Serequeberhan; “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la Filosofía Africana” en Mignolo, Walter (comp.) (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo y Duke University.

³ Entendemos que tanto la presentación restringida de la hermenéutica como en su versión expansiva adolecen del mismo y preocupante recorte y es que quedan sin mundo, ubicada en un registro casi metafilosófico que escasa vinculación establece con lo que acontece, con lo que ocurre en el presente. Es en ese tenor en el que sostenemos que ambos tratamientos han menguado la dimensión práctica de la hermenéutica, aspecto éste que compromete no sólo a la hermenéutica como perspectiva sino a la filosofía misma; tal distanciamiento con el mundo comporta un desafío de reversión que entendemos, hoy se torna urgente e impostergable. Apostamos así a abortar el paulatino proceso de encapsulamiento academicista que la filosofía (y con la ella la hermenéutica), que arrinconada en tanto saber de *elite*, se ha vuelto inmutable ante lacerantes acaecimientos del presente, desprovista de terrenales inquietudes y desvelos. Entonces, continuar con nuevas condiciones de la *praxis* hermenéutica puede contribuir a revertir este estado de aislamiento y volver la filosofía al mundo, retornar el mundo al ámbito de la indagación filosófica. Trabajo éste que le va de suyo a la hermenéutica en tanto recordemos su doble condición de teoría y tarea, dado que “el rostro de las ciencias humanas ha cambiado mucho en la últimas décadas. Será tarea nuestra lograr que la relación de fuerzas de las diferentes tendencias investigadoras <aporten> nuevos conocimientos sobre el mismo ser humano, conocimientos que hagan honor al término ‘ciencias humanas’ ” (Gadamer, 1998:129).

⁴ El concepto ha sido aplicado por Raimon Panikkar. Cfr. Panikkar, Raimon (1993); *The Cosmotheandric Experience*. Orbis Books. New York.

⁵ Hay diferencias entre el planteo de Mignolo y de Santos y estaríamos incurriendo en cierta ligereza conceptual al tomarlas como equivalentes. Santos pone en escena algunas de esas diferencias en la sección final de *Una Epistemología del Sur*, 2009. Sería, en tal caso, motivo de otro trabajo, detenernos en el análisis de los puntos de desacuerdo entre ambos autores. Sin riesgo a equivocarnos diremos que Mignolo es un pensador decolonial, e incluso mentor de tal perspectiva, en tanto Santos focaliza también sus preocupaciones en la problemática colonial y en la posibilidad de llevar a cabo una acción descolonizante sobre Europa, más no por ello es decolonial.

Mignolo reconoce las restricciones o límites de la hermenéutica gadameriana gestada en la monocultura occidental. No obstante, advierte aportes de significativa operatividad a la hora del tratamiento de esferas que involucran una semiosis colonial en la que queda suspendido e inhabilitado el 'nosotros' de la hermenéutica gadameriana. Ese 'nosotros' muestra su insuficiencia ante escenarios permeados de colonialidad.

Sostiene que:

...la comprensión de 'nuestra' tradición, en la que descansa el fundamento de la hermenéutica discursiva filosófica, implica que la tradición que debe conocerse y los sujetos de conocimiento son uno y el mismo; una tradición universal es entendida por un sujeto universal que, al mismo tiempo, habla por el resto de la humanidad. En contraposición a la comprensión monotópica de la hermenéutica filosófica, la semiosis colonial presupone más de una tradición y, por tanto, demanda una hermenéutica diatópica o pluritópica... (Mignolo, 2007b)

Entonces, la semiosis colonial compromete un intencional acto interpretativo para el cual hace falta desplazarse a un novedoso universo de plurivocidad tal que demanda de un andamiaje hermenéutico de mayor sofisticación de aquel que ejercitamos cuando desempeñamos la tarea hermenéutica al interior de la misma tradición que nos constituye y acoge. Es decir, la semiosis colonial se despliega en instancias de mayor complejidad simbólica y requiere de una destreza diferente de la que ponemos a andar a la hora de interpretar nuestro presente heredero de un pasado que podríamos refrendar como propio y común. A su vez, pone en entredicho dónde se inscribe epistémicamente el sujeto de la comprensión cuando de instancias de semiosis colonial se trata. Es decir, dónde habita el *locus* de enunciación en situaciones de brutal asimetría.

Así, considera Mignolo:

...la noción de 'semiosis colonial' (...) define un dominio de interacciones poblado por distintos sistemas de signos. (...) Señala las fracturas, las fronteras, y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales, al mismo tiempo que revela la precariedad hermenéutica del sujeto que se da por tarea su conocimiento y/o comprensión (Mignolo, 2007b).

Mientras la hermenéutica de corte gadameriano es del orden de lo monotópico y soportada en una determinada tradición (la suya / la nuestra), la hermenéutica pluritópica se halla en instancias de cruces, bisagras y límites desdibujando la linealidad de la tradición y nos enfrenta a *topos* varios, *topos* otros, plurales, diversos, múltiples. Tal diversidad es justamente la pluritopía como resultante de la colonización de la que esos espacios es heredera y de la colonialidad por la que está atravesada en el presente, secuela y marca del ayer colonial.

El marcado de colonialidad, (*alter* y sub-*alter*), el sub-alterizado tiene que ejercer la gimnasia de un muy peculiar desempeño que conforma su conciencia pluritópica. Es aquella conciencia que debe, dada su condición de subalterna, conocer lo propio, a saber, su tradición de procedencia, conjuntamente con esa 'urdimbre cultural impuesta' que también lo constituye en condición de infra-subjetivación. Por lo tanto,

debe incorporar saberes, prácticas y valores otros procedentes de la acción colonial que sobre dicha conciencia se ejerce. En tal sentido, se produce un ejercitado desempeño cognitivo simultáneo entre lo propio y lo ajeno, pero es precisamente ese espacio de ajenidad colonial el que ubica a lo propio en condición de lo 'otro', sindicado, de ahora en más como alteridad. No se trata simplemente de la delimitación entre 'nosotros' y lo 'otro' sino que conlleva significativas acciones inferiorizantes, de minusvaloración, aplicando criterios categoriales y taxonomías piramidales y jerárquicas. Se ubica, ciertamente, en la cúspide a un 'nosotros' productor de lo subalterno, subontologización mediante.

Así, nos encontramos ante una conciencia compacta y blindada, aquella que conoce sólo lo suyo y a partir de allí califica, clasifica e impone criterios diferenciales entre un ficticio 'nosotros' desde tradición etnocéntrica y la alteridad, ubicada en un sub-espacio físico y epistémico, exótico, sub-desarrollado, inferior, doxático, pagano.

Dicha tradición etno-centrada monotópica se enviste entonces de la potestad de desplegarse en tanto inventora de categorías con pretensión de totalidad desde las cuales 'ordena' (en la doble acepción de organización y mandato) el mundo todo erigiéndose como epistemología patriarcal, totalizante y punto de referencia para el universo todo.

Tal epistemología se convierte en la usina que brinda los suministros conceptuales para dar cuenta de la alteridad conforme la modalidad intrusora de toda acción imperial.

Se da así una situación de 'ignorancia asimétrica': unos conocen sólo lo propio que confunden con el todo, otros necesariamente deben conocer lo suyo y lo ajeno, según el destacado intelectual indio, Dipesh Chakrabarty⁶, debiendo ejercer la destreza para desempeñarse en tanto nativos y colonizados, instancia ésta que no cesa finalizado el colonialismo. Chakrabarty pone en evidencia una cuestión de índole epistémica, al expresar que:

...filósofos y pensadores han producido teorías que abarcaban la totalidad de la humanidad, determinando la naturaleza de la ciencia social. (...) estos enunciados han sido producidos ignorando relativa, y a veces absolutamente, la mayoría de la humanidad -es decir a aquellos pertenecientes a las culturas del no-Oeste-. Esto no es en sí mismo paradójico, ya que los más conscientes de sí mismos de los filósofos europeos se han esforzado siempre por justificar teóricamente esta postura. La paradoja de todos los días de la ciencia social en el tercer mundo es que nosotros consideramos estas teorías notablemente útiles para comprender nuestras sociedades a pesar de su inherente ignorancia de 'nosotros' (Chakrabarty 2001 p.136).

Lo dicho exhorta a responder interrelativamente a dicha epistemología de tutorías conceptuales y patronatos ético-políticos.

La recusación de patrocinios intelectuales nos ubica, entonces, en la epistemología de frontera, en el pensamiento otro, desde una hermenéutica decolonial que insta a un giro dado por la relocalización del *locus* de enunciación que se muda a aquellos lugares que han sido enmudecidos desde la lógica moderna euro-centrada, donde resuena aún la brutal violencia ejercida sobre cuerpos y mentes del otro no occidental.

⁶ Chakrabarty nace en Calcuta y es miembro destacado del Grupo de Estudios Subalterno, fundado por Ranajit Guha a comienzos de los '80.

Ejercer, practicar, desempeñar una hermenéutica pluritópica decolonial exige un acto interpretativo allí donde no hay ni homogeneidad ni una línea de continuidad con la tradición legada; se trata de tradiciones-culturas-horizontes en donde uno es hacedor de la explotación, la dominación y la invisibilización de la otredad, colonización mediante ejercida otrora y colonialidad actuante en el presente, silenciosamente y sutilmente eficaz.

Tales son los desafíos de la hermenéutica hoy, salirse de su mono-*logos* propio de su entramado monolítico, monocultural, monotópico y escudriñar en otros *logos* no explorados. Un buen ejemplo de este ejercicio hermenéutico es el que nos ofrece el filósofo africano, profesor en Baltimore, Tsenay Serequeberhan. El autor muestra la sub-valoración hacia los pueblos africanos y americanos, dado que “la razón y la racionalidad no son nativas en estos pueblos” (Serequeberhan, 2001:268) convencido que “nuestra responsabilidad en el futuro es dilucidar hermenéuticamente lo que haya quedado escondido: esto es, ‘una lectura relevante...hacia la que no se haya dirigido hasta entonces la educación dominante euro-americana, sobre la tradición filosófica.” (Serequeberhan, 2001: 255)

Serequeberhan hace ese desplazamiento intelectual munido de una gimnasia hermenéutica y con ello de una conciencia pluritópica ejercitada en la versatilidad de la doble conciencia que sabe cómo se han impreso en ella acciones de colonización epistémica, operante colonialidad del ser, del saber y del poder, aún vigentes en el presente pos-colonial. Es justamente el despliegue de la ‘conciencia de la historia efectual’ en términos de Gadamer:

Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación... (Gadamer, 1977 p. 371).

Es éste entonces un concepto de enorme potencialidad filosófico-política en tanto dimensión crítica de la conciencia que posibilita la reconstrucción de la trama histórica constituyente evidenciando aquello por lo que hemos sido constituidos: en este caso, saber de y saberse en la colonialidad.

Dicho de otro modo: se trata de la efectualidad histórica hacedora, en esta ocasión, de la conciencia herida de colonialidad.

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos, propone una hermenéutica diatópica tomando como premisa la noción de isonomía cultural, propendiendo a encontrar espacios, lugares (*topoi*) comunes entre las diversas culturas, desmontando la prevalencia occidental y en aras de descolonizar occidente desde lo que él entiende que son preocupaciones isomórficas que bien pueden poner a andar el diálogo entre esferas culturales muy diversas. La isonomía está en directa relación con su tesis de la incompletud cultural, la que si bien produce una dosis de desencanto (sobre todo para occidente que se ha atribuido una inexistente completud)⁷ pone, al mismo tiempo, a

⁷ Nada hay que aprender ni incorporar del otro no occidental, impugnándose así la acción misma de la comprensión. Nada interesa saber del código de honor de ciertas tradiciones orientales o acerca de la prevalencia del sentido de lo comunitario/colectivo de la cultura aymara, nada interesa nunca de la otredad dada su condición de inferior, todo esto dicho desde la concepción de supremacía eurocentrada.

funcionar el objetivo de la hermenéutica diatópica que es precisamente, la conciencia autorreflexiva de tal incompletud como relatividad cultural, (no relativismo).

El autor estima que la hermenéutica diatópica bien puede practicarse en tanto se tenga la certeza de la reversibilidad del diálogo, entendiendo a éste como proceso político abierto. Considera que:

La hermenéutica diatópica (...) requiere que la producción de conocimiento sea colectiva, interactiva, intersubjetiva y en red. Se debe perseguir con una conciencia plena que se producirán agujeros negros, zonas de ininteligibilidad mutua irredimible, que para no derivar en parálisis o fraccionalismo, deben *relativizarse*⁸ a través de intereses comunes inclusivos en la lucha contra la injusticia social. (Santos, 2010, p. 99)

El planteo de Santos contribuye, por una parte, a un corrimiento de la hegemonía cultural occidental en pos de su descolonización y, por la otra, nos ubica frente a las posibilidades siempre abiertas a que el diálogo hermenéutico diatópico pueda derivar en un cosmopolitismo insurgente o una globalización desde abajo. Dicha insurgencia sale a la luz en instancias de intercambio dialógico entre cosmovisiones no sólo diversas, sino, y esto es lo que me interesa subrayar, de un intercambio que deja al descubierto el pensamiento abismal de occidente que ha construido una traza imaginaria entre lo propio y la otredad. Tal pensamiento abismal característico de la razón indolente, como Santos la denomina, ha producido 'ausencias' a través de lógicas de producción de no existencia, los prescindibles a los que hiciéramos alusión párrafos arriba.

Santos identifica cinco lógicas de producción de no existencias:

- 1) la ausencia del ignorante conforme la monocultura del saber racional occidental;
- 2) la ausencia del inferior -mujeres, campesinos, indígenas, migrantes, minorías sexuales, etc., conforme la monocultura de las clasificaciones sociales;
- 3) la ausencia del retrasado residual producido desde la monocultura del tiempo lineal;
- 4) la ausencia de lo local, particular conforme la monocultura de la escala global universal dominante y, finalmente,
- 5) la ausencia del improductivo, conforme la monocultura de la productividad capitalista.

Estas cinco lógicas de producción de no existencias han configurado un ordenamiento cultural planetario a partir de la modernidad (Santos, 2009 p. 111 y ss.)

En contraposición a tal ordenamiento, estas nuevas hermenéuticas ponen en escena la dimensión colonizada del comprender, esto es, la colonialidad del comprender, que legitima ciertas interpretaciones por sobre otras dándole crédito a las que se compadecen con la *Weltanschauung* occidental. Mignolo distingue distintos ámbitos sobre los que la matriz colonialidad del poder se despliega distinguiendo el ámbito del conocer (epistemología), por una parte y el comprender (hermenéutica), por la otra (Mignolo, 2010).

Así, lo que opera por fuera de los parámetros propios del *canon* impuesto por la razón imperial es invalidado, desacreditado, espacio de la ignorancia, de la *seuda* ciencia reñida con el *logos* diseñado por el sistema-mundo moderno colonial. A su vez, estos novedosos abordajes de la hermenéutica para un pensar geosituado coadyuvan a mostrar que otros criterios interpretativos y otras claves de intelección son posibles

⁸ El destacado es mío.

siempre que concibamos que la tradición que llega a nosotros es una y hay otras, varias, múltiples, diversas. Al entrar éstas en el ejercicio dialógico, siempre reversible, desbaratan la primacía occidental y muestran la arrogancia de la unidimensionalidad y unilateralidad interpretativa propia de tal matriz; apuestan así a develar la marca - huella - herida colonial actual en aras de dar con otros modos de conocimiento y otros mundos posibles frente a la encrucijada civilizatoria, frente a la crisis terminal de la cultura occidental.

Al respecto, a la pregunta por cuál es el sentido de una 'ontología crítica de la sociedad' el filósofo español Luis Sáez Rueda, considera que:

En la modernidad asistimos a una separación de esferas en el saber y en la praxis, de ámbitos de investigación y de acción, que adoptan, deshilachadas respecto a una ya perdida retícula de interacciones, un rumbo autónomo. Este fenómeno afecta a las relaciones entre política y filosofía. Sin embargo, esto no siempre ha sido así." (Saéz Rueda, 2010 p. 125).

Completaríamos lo dicho, habida cuenta de acaecimientos del presente 'indignado' de los que la filosofía no puede excusarse a analizar, que apostamos, hermenéuticas otras mediante, a una impregnación filosofía y política. Así, romper tal rumbo autónomo, servicial a las estructuras de poder imperante e imperial, munidos para ello de nuevas suministros interpretativos, desde y para un pensar geosituado en un período epocal de zozobra.

III. Cierre sin clausuras

Interesa tanto pensar América Latina desde la hermenéutica como también pensar hermenéuticas otras desde el Sur.

Así, el eje de estas reflexiones no ha venido siendo América Latina, sino derivas de la hermenéutica en Latinoamérica, a cuenta de entender que ella nos proporcionará incluso elementos críticos y urticantes para trastornar justamente la idea misma de América⁹ o sea para pensar a esta región como una invención más de las tantas a las que el pensar euro-centrado nos tiene acostumbrados.

Finalmente, la hermenéutica desplegará todo su potencial crítico en tanto aplicada al mundo, en pos de dar con nuevos tratamientos interpretativos que no desdeñen la insoslayable dimensión ético-política de toda comprensión y que ejerzan una acción exhortativa del quehacer filosófico, hoy, en cierta medida, inmutable ante las urgencias del presente y ante la colonialidad global imperante, reverso de la modernidad.

Tal vez las hermenéuticas otras, decoloniales y descolonizantes, contribuyan a que el diálogo se sustraiga a cualquier fijación, y se tornen fructíferos aportes para este momento epocal de desasosiego que reclama de nuevas pistas interpretativas.

⁹ La idea de América como invención fue planteada por Edmundo O'Gorman en el año 1958. Cfr. O'Gorman, Edmundo (1995); *La invención de América*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

Referencias bibliográficas

- Chakrabarty, Dipesh (2001) "Postcolonialismo y el artificio de la Historia: ¿Quién habla por los pasados 'indios'?" en Mignolo, Walter (comp.); *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University. pp. 133-170
- Gadamer, Hans-Georg (1991); *Verdad y Método I*, Salamanca: Sígueme.
(1992); *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme.
(1998); *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra.
- Castro Gómez, Santiago y Grosfoquel, Ramón (2007); *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá; Siglo del Hombre Ed.
- Mignolo, Walter (2007a); *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
(2007b); "La semiosis colonial: entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas". en *Revista Caosmosis*. Disponible en <http://caosmosis.acracia.net>
(2009); "El lado más oscuro del Renacimiento1" en *Universitas Humanística* N° 67. Bogotá. pp. 165-203
(2010); *Desobediencia Epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ed. del Signo.
- Lander, Edgardo (comp.) (2000); *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sáez Rueda, Luis (2010); "Ontología política como terapia de la cultura *estacionaria* y llamada al *ser-cenital*" en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*. CEAPEDI. Universidad Nacional del Comahue, Año I. Nro. 1. pp.125-146
- Santos, Boaventura de Sousa (2009); *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: S. XXI -CLACSO.
(2010); *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo - CLACSO.
- Tsenay Serequeberhan (2001); "La crítica al eurocentrismo y la práctica de la Filosofía Africana" en Mignolo, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Ed. cit. pp. 253-281
- Velasco Gómez, Ambrosio (2000); *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*. México D.F., UNAM.
- Vitiello, Vincenzo (1994); "Racionalidad hermenéutica y topología de la historia" en Vattimo, Gianni (comp.); en *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá. Ed. Norma. pp. 211-244