ἔλεγχος
Volumen I, N° 3
Diciembre 2020

LA INVISIBILIDAD DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO PROBLEMA[1]

Pablo Drews

(UDELAR/UCUDAL)

Resumen:

Este artículo aborda la invisibilidad de la filosofía latinoamericana como problema, centrándose en un problema que es fundante de este: la ausencia de la comunidad filosófica latinoamericana. La primera parte está abocada a presentar tres diagnósticos diferentes frente a esta constatación. En primer lugar, se presenta a Eduardo Rabossi (2003, 2008), quien ayuda a clarificar el problema de la invisibilidad de la filosofía a través de la distinción entre profesionalismo y profesionalidad de la filosofía; en segundo lugar, los escritos de Guillermo Hurtado (1999, 2007), en donde mediante un enfoque más sistemático ofrece una posible salida dialógica del problema, y finalmente en tercer lugar, la propuesta de Carlos Pereda (1998, 2003), quien ayuda a entender las razones internas de por qué fracasa el diálogo entre los filósofos latinoamericanos. La segunda parte de este escrito, se explicita por qué estos diagnósticos no son suficientes para mostrar la complejidad del problema. En ese sentido, se discute la constitución del canon filosófico como un factor externo que incide en la invisibilidad de la filosofía latinoamericana.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, comunidad, invisibilidad, canon filosófico

Abstract:

This article addresses the invisibility of Latin American philosophy as a problem, focusing on a problem that is central to it: the lack of a Latin American philosophical community. The first part is devoted to present three different diagnoses of this finding. In the first place, Eduardo

[1] Deseo expresar mi agradecimiento a las valiosas sugerencias de los árbitros anónimos de ἔλεγχος que me permitieron mejorar el presente artículo. Por supuesto, los errores que persisten son de mi exclusiva responsabilidad.

Rabossi (2003, 2008) is presented, who helps to clarify the problem of the invisibility of philosophy through the distinction between professionalism and professionalism of philosophy; in second place, the writings of Guillermo Hurtado (1999, 2007), where through a more systematic approach he offers a possible dialogic solution to the problem, and finally, in third place, the proposal of Carlos Pereda (1998, 2003), who helps to understand the internal reasons why the dialogue between Latin American philosophers fails. The second part of this paper explains why these diagnoses are not enough to show the complexity of the problem. In this sense, the constitution of the philosophical canon is discussed as an external factor that influences the invisibility of Latin American philosophy.

Keywords: Latin American philosophy, community, invisibility, philosophical canon.

1- Introducción

Creo que no estaré descubriendo nada esencial si afirmo que hasta la fecha existe la sospecha de que la filosofía latinoamericana es invisible. Para algunos autores se trata de un problema vigente, para otros, en cambio, consiste en un problema en retirada. Lo cierto, más allá de esta controversia, es que la invisibilidad es un tema que ha tenido ocupado a los filósofos de este continente desde que se empezaron a preguntar por la posibilidad de una "auténtica" filosofía latinoamericana. Si bien esta inquietud tiene su punto de partida a principios de la década de 1920, cuando los intelectuales latinoamericanos tomaron consciencia que habían vivido desde la época de la conquista un colonialismo cultural inaceptable, el punto álgido de la disputa se produce a mediados de la década de 1960 (Cfr. Margarita M. Valdés, 2016). A lo largo de esta década, así como en las siguientes esta carrera por saber si es posible una filosofía latinoamericana se ha visto marcada por una ruptura en dos sectores antagónicos, entre los cuales parece haber escasa alternativa. Por un lado, se encuentran los filósofos que trazaron su actividad como una reflexión sobre la propia realidad del continente, destacando Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, por el otro, aquellos que postularon que la filosofía no puede tener otra pretensión que la de construir un saber universal, entre ellos Gregorio Klimovsky y Mario Bunge (Miró Quesada, 1998). Para Carlos Pereda (2003), el interminable debate sobre la existencia y autenticidad de la filosofía latinoamericana terminó

gestando al final, tal vez por cansancio, una melancólica comprobación: los filósofos latinoamericanos somos invisibles, hecho que se comprueba ante nuestros colegas, nuestros estudiantes, por no hablar de las tradiciones más influyentes de la filosofía, aquellas que se expresan en francés, inglés y alemán.

La constatación de Pereda refiere a dos formas de invisibilidad. La filosofía latinoamericana es invisible para el resto de la tradición occidental, pero a esta invisibilidad "externa" también se suma la invisibilidad "interna", aquella que se produce entre los propios filósofos latinoamericanos, pues raramente los trabajos que producen estos filósofos son discutidos, criticados o estudiados por los colegas de su propio departamento. La mayoría de los seminarios que se producen en los departamentos de filosofía latinoamericanos versan sobre filósofos europeos o norteamericanos. La pregunta es si esta falta de conocimiento de filósofos locales tanto pasados como actuales se debe a una falla en la comunicación de sus ideas, al no lugar que ocupan en el escenario local e internacional de la filosofía latinoamericana. Si este fuera el problema, se trataría en todo caso de mejorar la visibilidad de la filosofía aumentando su publicidad. Pero también la pregunta es si la invisibilidad de la filosofía latinoamericana se debe a una cierta incapacidad de incidir, repercutir o impactar tanto en la vida intelectual de nuestros países y en las comunidades internacionales de filosofía, sobre todo las de tradición occidental.

La primera forma de invisibilidad, la que refiere a la publicidad de la filosofía, no parece ser actualmente un problema en América Latina. En ese sentido, la proclamada *normalización de la filosofía* llevada a cabo por el filósofo argentino Francisco Romero a mediados del siglo XX parece haberse consolidado en el continente latinoamericano, al menos en lo que respecta a las condiciones para ejercer la profesión. En otras palabras, la existencia de sociedades de filosofía, cátedras, departamentos especializados, publicaciones de libros, revistas, realización de congresos, actualizaciones bibliográficas y traducciones de filósofos clásicos y contemporáneos permite hablar hoy, parafraseando a Romero, de que la filosofía se ha consolidado como un cauce cultural, es decir, como algo claramente normal. La normalidad filosófica, por tanto, se ha afirmado

en América Latina en lo que hace a las condiciones académicas. Sin embargo, la filosofía latinoamericana sigue siendo invisible para las comunidades filosóficas occidentales. ¿Por qué a pesar de haberse consolidado como algo normal, la filosofía latinoamericana sigue siendo invisible para el resto de las comunidades filosóficas occidentales? ¿Por qué la filosofía latinoamericana no repercute o impacta fuera de sus fronteras?[2]

Mi propósito en estas líneas que siguen es indagar en estas cuestiones y aportar un granito de arena en la aclaración de la invisibilidad como ausencia de impacto. No quiero con esto retomar el viejo tema de en qué sentido el problema de la existencia y autenticidad de la filosofía latinoamericana es una cuestión superada o vigente. Lo que pretendo es algo más preciso y limitado: determinar el papel que juega la comunidad filosófica como supuesto básico para lograr la visibilidad en términos de impacto. Más en concreto, se trata de mostrar en qué medida la visibilidad filosófica no es posible si no hay previamente una comunidad sólida que la respalde. Por tanto, el eje de discusión para responder por la invisibilidad se traslada al problema de la comunidad. La sospecha de la invisibilidad de la filosofía latinoamericana es vista a la luz de una sospecha previa y fundante de esta: la inexistencia de comunidad filosófica en América Latina. Ahora bien, para constatar este diagnóstico partiré de tres posturas diferentes, pero al mismo tiempo complementarias, de tres enfoques de destacados filósofos latinoamericanos, cuyos trabajos en estas cuestiones se han abocado a responder la siguiente pregunta: ¿por qué no hay comunidad filosófica en América Latina? Me refiero a los trabajos de Eduardo Rabossi (2003, 2008), quien ayuda a clarificar este problema a través de la distinción entre profesionalismo y profesionalidad de la filosofía, los escritos de Guillermo Hurtado (1999, 2007), en donde mediante un enfoque más sistemático ofrece una posible salida dialógica del problema, y finalmente la propuesta de Carlos Pereda (1998, 2004), quien ayuda a entender las razones internas de por qué fracasa el diálogo entre los filósofos latinoamericanos. Cada una de estas propuestas las entenderé como un diagnóstico diferente frente a esa constatación, ponderando

[2] Para una consulta sobre la invisibilidad de la filosofía latinoamericana en términos de impacto puede verse a Jorge Gracia (2010).

a estas en función de su aspecto revelador del problema. A continuación, intentaré responder por qué estos diagnósticos no son suficientes para mostrar la complejidad del problema. En ese sentido, discutiré la constitución del canon filosófico como un factor externo que incide en la dificultad de crear comunidades y, en consecuencia, en la invisibilidad de la filosofía latinoamericana.

2. Profesionalismo y profesionalidad

Con motivo de la presentación del libro *introducción a la filosofía* de Samuel Cabanchik en el año 2000, Eduardo Rabossi, quien se encontraba como miembro del panel de presentación del libro, sostuvo que dicho libro tenía la característica de la *guachidad*, término que en el dialecto del Río de la Plata significa huérfanos de padres. En pocas palabras, Rabossi afirmó en aquella ocasión que tanto él como Cabanchik eran filosóficamente guachos. La respuesta de este último consistió en que tal vez fuera cierta esa situación pero que realmente él percibía que ese escenario estaba cambiando en la práctica filosófica profesional de su medio (que por extensión se puede agregar en casi toda América Latina), y que los jóvenes filósofos de nuestro medio cada vez se leían y discutían mutuamente (Cabanchik, 2010). Esta forma de visibilidad filosófica que Cabanchik identifica en América Latina, remite a lo que anteriormente se denominó publicidad de la filosofía. En términos concretos, esta forma de visibilidad no dice nada acerca de la calidad o el impacto de la filosofía, aunque, por supuesto, es una condición para esta última. Para Rabossi, en cambio, la calidad o el impacto de la filosofía no se mide por su publicidad, en términos del autor, por su profesionalismo, sino por la profesionalidad. Antes de discutir la diferencia entre estas características, que en la propuesta de Rabossi operan como el diagnóstico de la situación de la filosofía en América Latina, permítanme reconstruir brevemente la idea de *normalización filosófica* de Francisco Romero, en la medida en que esta es la base de la idea de profesionalismo y la profesionalidad de la filosofía.

A partir de la década de 1940 en América Latina el pensamiento filosófico, pasado ya sus diversas etapas (filosofía escolástica en la colonia, positivismo y

modernización hacia fines del siglo XIX, crítica al positivismo y renovación de ideas hacia el novecientos) experimenta una doble situación: por un lado, la incorporación de corrientes filosóficas europeas y norteamericana en donde los discípulos de los fundadores trabajan para llegar a lo que Francisco Romero llamó la normalización de la filosofía latinoamericana, por otro, la recepción de algunas de estas corrientes como el marxismo a partir de los años veinte o la llegada, sobre todo a México, a fines de los años treinta de filósofos españoles, mayormente republicanos conocedores de las obras de Husserl y Heidegger, permitieron o habilitaron desde diferentes marcos teóricos la toma de consciencia sobre el problema de la autenticidad de la filosofía latinoamericana (Cfr. Margarita M. Valdés, 2016). Importa resaltar en este panorama la idea de "normalización de la filosofía", en la medida en que la gran mayoría de los intelectuales del momento la consideraban como la condición de posibilidad para la existencia de la filosofía, es decir, para su visibilidad. En palabras de Romero, la normalidad filosófica es "la filosofía concebida como función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta" (Romero, 1950, 130). En concreto, para Romero la normalidad filosófica se refiere a una situación descriptiva del trabajo filosófico en el sentido profesional del término. A lo largo de varias décadas, Romero ayudó a consolidar esta situación no solo en Argentina sino también en gran parte de América Latina. Prueba de todo esto fue la fundación de la Cátedra Alejandro Korn, en donde, además de la difusión de la actualidad filosófica más relevante del momento, congregó a los actores filosóficos de América Latina, la creación y sostenimiento de la Biblioteca Filosófica de Editorial Losada que logró difundir a nivel continental lo más importante a nivel mundial, así como la creación de redes intelectuales nacionales, regionales e intercontinentales, que permitieron la integración y consolidación de los principales actores filosóficos del momento.

Sin duda, la labor de Romero y de las siguientes generaciones ayudaron a consolidar las condiciones para la normalización filosófica. Por tanto, el problema de esta disciplina no radicaría en su falta de publicidad. Ahora bien, si la normalización filosófica implica tanto el profesionalismo y la profesionalidad, se podría afirmar que en América Latina solo se ha avanzado en el primer

aspecto. En efecto, en términos de impacto el panorama de la producción de los filósofos latinoamericanos no parece haber escalado como la situación de su publicidad. La pregunta, ¿por qué a pesar de haber consolidado ciertas condiciones necesarias para la práctica filosófica, la producción de los filósofos latinoamericanos sigue siendo invisible para gran parte de la comunidad internacional de filosofía? La respuesta la esboza Rabossi en un artículo publicado en 1994 y replicado en 2003 con el título "Profesionalismo, profesionalidad, tics y modales", así como varios trabajos y en su libro póstumo *En el comienzo Dios creó el canon* (2008).

Para empezar este diagnóstico es pertinente referir a la situación general de la filosofía en tanto disciplina académica. Para Rabossi, la filosofía tal como la practicamos actualmente es una disciplina joven que no tiene más de doscientos años. Su institucionalización nace a raíz de la creación de la Universidad moderna en Alemania a comienzos del siglo XIX. En los nuevos planes de estudios universitarios la filosofía adquiere una posición privilegiada: es concebida como una disciplina autónoma y secular que produce una forma de conocimiento *sui géneris* y, además, está en condiciones de fundamentar todos los demás saberes (Rabossi, 2008, 14). La multiplicación de Universidades y, en efecto, de departamentos de Filosofía, aumentó el número de filósofos equiparables al de los especialistas de las disciplinas científicas. La filosofía, por tanto, se consolida en el mundo. Sin embargo, a diferencia de sus pares científicos, quienes trabajan en lo que se podría denominar una *disciplina normal*, los filósofos se desempeñan, según Rabossi, en una disciplina *anormal* o *anómala*, en la medida en que los disensos y las querellas que se producen continuamente afectan la manera de concebirla. Se revelan, en efecto, múltiples discursos acerca del valor y la práctica filosófica, situación que puede ser contrastada mediante las reiteradas incitaciones a ir más allá de las condiciones de su ejercicio legítimo.

Ahora bien, este diagnóstico metafilosófico pone en evidencia que la filosofía no goza en realidad del beneplácito de la gente. En efecto, las reiteradas discusiones sobre la forma de concebir a la filosofía, discusiones interminables sobre su existencia o no como disciplina, que algunos filósofos sostienen que esta

anomalía puede solo ser explicada, otros justificada y, en cambio, otros proponen corregirla colocando a la filosofía en la vía segura de la ciencia, evidencia "una admiración *in abstracto*. Dice admirar algo que no entiende bien qué es, un ideal que no sabe en qué o en quién se encarna. Se trata de una admiración verbalista que cesa con rapidez no bien hay que confrontar opiniones, compartir espacios o dirimir cuestiones de poder" (Rabossi, 2003, 35). Para Rabossi esta situación es así en América Latina y en el mundo. La diferencia radica en que quienes filosofan en los países productores y exportadores de filosofía han creado medios para solucionar el problema. En concreto, han fortalecido su imagen profesional y, sobre todo, han dejado de lado tics negativos y han generado modales que les ha permitido funcionar como una comunidad de investigación sería, digna de respeto y, por tanto, respetada. En cambio, esta situación no ha sido replicada en América Latina.

En su diagnóstico de la situación de la filosofía en América Latina el filósofo argentino distingue entre profesionalismo y profesionalidad. Por el primero escribe que este ocurre cuando la disciplina se convierte en "el ejercicio de una ocupación paga a la que se reconoce relevancia social, que exige conocimientos y aptitudes especiales, y requiere de un período de entrenamiento que culmina con la obtención de un título habilitante" (Rabossi, 2003, 37). El profesionalismo en la filosofía ha avanzado en la práctica filosófica de casi toda América Latina. Las cifras que avalan este fenómeno son apabullantes. Cientos de Universidades ofrecen carreras de Filosofía asistida por numerosos alumnos, varias asociaciones y sociedades reúnen a los filósofos ya sea por regiones o tendencias, actividad que se ve reflejada en congresos, coloquios y simposios. Numerosas revistas especializadas aumentan año a año, las publicaciones de obras filosóficas se elevan en todo el continente. En suma, nos encontramos en la etapa del profesionalismo filosófico.

En cambio, los filósofos de este continente no han logrado un grado adecuado de profesionalidad, entendiendo por esto:

> … la cualidad vinculada a la existencia de un conjunto reconocido de reglas de arte, al manejo adecuado de contenidos que se consideran relevantes, al reconocimiento de criterios compartidos

de excelencia, a la existencia de una infraestructura institucional operativa, al establecimiento de un *cursus honorum*, a la existencia de publicaciones y a la vigencia de pautas mínimas de comportamiento profesional (Rabossi, 2003, 37).

De esta definición se desprende que el profesionalismo sin profesionalidad es vacío, incapaz de generar un grado adecuado de creatividad en filosofía. Ante esta situación se requiere lograr estrategias adecuadas para que exista un cierto equilibrio. La tarea, por tanto, es indicar por qué falla la profesionalidad. Rabossi identifica dos obstáculos que no dejan avanzar a la profesionalidad de la filosofía en América Latina: la falta de conocimiento de los filósofos locales tanto pasado como actuales, que trae como consecuencia la ausencia de cualquier vinculación crítica con el medio, y la falta de modales adecuados en las comunidades locales de filosofía. Ahora bien, el primer problema se traduce en tics en tanto "desconocer a nuestros padres filosóficos" (Rabossi, 2003, 40). Se reconocen padres filosóficos en el extranjero, Alemania, Inglaterra, Francia, pero no se leen, ni siquiera se discuten los filósofos propios. Sin duda, todo esto lleva a que la interacción entre los filósofos locales esté caracterizada por la ignorancia y la incomprensión del otro, y esto muchas veces asociado con los "malos modales", la descalificación del otro y la exclusión del diálogo crítico dentro de la propia comunidad de filósofos. El diagnóstico de Rabossi es preciso e interesante, en la medida en que indica algunas razones que operan como obstáculos para formar una comunidad filosófica estable y por ende para lograr la visibilidad filosófica. Estos obstáculos no remiten sin embargo a las condiciones externas, es decir, de profesionalidad, sino a malos hábitos instaurados en la práctica filosófica latinoamericana que impiden formar la comunidad filosófica. La respuesta de Rabossi frente a este escenario es breve: tratémonos "como si perteneciéramos a una comunidad con profesionalidad. Hagamos que esos nuevos modales se tornen luego comportamientos internalizados. Transmitámoslos a otros colegas y a los alumnos. Armemos, en definitiva, la comunidad filosófica" (Rabossi, 2003, 44). En la medida que el profesionalismo de la filosofía no parece ser un problema en gran parte de América Latina, el siguiente paso para lograr la visibilidad en términos de impacto, si se siguen las sugerencias de Rabossi, consistiría en primer lugar en lograr una adecuada práctica de profesionalidad

que permita una comunidad sólida de filosofía. Pero, como decía, su sugerencia es breve. En cambio, una primera aproximación que permite avanzar en este camino de manera más sistemática, clarificando mejor el problema de por qué fracasa armar una comunidad filosófica en América Latina, se encuentra en los trabajos del filósofo mexicano Guillermo Hurtado.

3. Metafilosofía práctica, comunidades y tradiciones

La obra de Guillermo Hurtado ofrece un tratamiento diferente del problema de la comunidad filosófica latinoamericana. La preocupación de este autor consiste en reparar en que el gran dilema consiste en no haber prestado atención en que el problema de la existencia de la filosofía latinoamericana es un problema de metafilosofía práctica, entendiendo por esto una reflexión sobre las "condiciones y los problemas de la práctica concreta de la filosofía en su lugar y momento dados" (Hurtado, 1999, 62). Ejemplo de esta versión es la crítica de Marx a la ideología alemana. La metafilosofía práctica se ocupa de hechos empíricos, de las prácticas concretas de la filosofía en un contexto histórico, social y político, pero tiene una parte no empírica, genuinamente filosófica, que es la metafilosofía teórica. En otras palabras, las descripciones, interpretaciones y explicaciones de la metafilosofía práctica dependen de la "concepción de filosofía que se adopta desde un punto de vista meramente teórico" (Ibid.). Para Hurtado, la filosofía que se ha hecho en América Latina es una metafilosofía práctica, pues desde los positivistas del siglo XIX, pasando por los marxistas, los liberacionistas y los historicistas, se ha entendido que la filosofía debe tener un impacto en la vida de las sociedades latinoamericanas. El siguiente paso de Hurtado una vez aclarado el marco teórico en donde radica el problema de la filosofía latinoamericana, consiste en ordenar y describir los problemas que presentan los modelos de metafilosofía práctica que han predominado en América Latina. La originalidad de su propuesta radica en evitar la clásica división entre universalistas y particularistas latinoamericanos, ordenando el mapa de la filosofía de dicho continente a través del modelo modernizador y el modelo de la autenticidad. Esta distinción permitirá preguntarse no por la universalidad

que debería tener la filosofía latinoamericana, sino acerca de qué tipo de problemas debería enfrentarse el filósofo latinoamericano.

Las características comunes que tienen los movimientos modernizaciones es que estos han sido proyectos importados. Por tanto, esto sitúa a los filósofos latinoamericanos en una situación de dependencia, de maestros a alumnos. "En consecuencia, no hay un diálogo genuino entre los modernizadores latinoamericanos y los filósofos que ellos emulan. No existe diálogo cuando unos hablan y otros sólo toman notas" (Hurtado, 1999, 66). A ello se agrega que los modernizadores latinoamericanos dialogan muy poco entre ellos, lo cual hace que sus comunidades filosóficas sean muy débiles. Otra característica compartida es su espíritu revolucionario. Todos ellos han buscado sustituir el viejo orden que consideran equivocado por uno nuevo. Como resultado de estas dos características, se deduce otro elemento en común en todos ellos: su fracaso en su intento de fundar una nueva tradición filosofía en América Latina, pues cada generación de modernizadores ha querido fundar la filosofía en dicho continente. Para Hurtado, el modelo modernizador está agotado, lo cual no implica que no podamos aprender nada de él.

En cuanto al modelo de la autenticidad este se consuma como una reacción interna al modelo modernizador. Sin embargo, este modelo no puede entenderse solo como resistencia, sino que en él la reafirmación de lo nacional y lo americano tiene su sello propio. Desde las discusiones de Salazar Bondy y Zea en la década de los cuarenta, los defensores de este modelo están preocupados por hacer una profunda reflexión filosófica de nuestra realidad social y cultural. La metafilosofía práctica latinoamericana se transforma en este modelo en una crítica a la filosofía europea. En ese sentido, se ha entendido que este modelo debe impulsar una filosofía latinoamericana como una filosofía liberadora. En este punto hay diferencias en las tradiciones que integran este modelo, por ejemplo, mientras que para la historia de las ideas es suficiente con que la filosofía latinoamericana sea liberadora de consciencia, en cambio, para la filosofía de la liberación la emancipación deber ser también política y económica. Ahora bien, según Hurtado el modelo de la autenticidad tiene varios problemas que se

pueden resumir en el vicio del entusiasmo nacionalista, lo cual deriva en un empobrecimiento filosófico en la medida en que sus defensores solo dialogan entre sí. A ello se suma que la causa de los problemas filosóficos, según estos filósofos, radica en su condición de dependencia política y económica de nuestros países y, en efecto, la tarea que deben asumir los filósofos es cambiar tal condición. Para Hurtado el modelo de la autenticidad se encuentra actualmente detenido, puesto que no hay ideas nuevas que surjan desde ahí.

La preocupación por el atraso técnico en los defensores del modelo modernizador o el problema de la enajenación en los filósofos de la autenticidad ha ocultado el origen del problema: la falta de diálogo. Y, esta dicotomía creada entre los modelos ha generado, en definitiva, su mayor problema: la inexistencia de comunidades filosóficas y la fragilidad de tradiciones filosóficas. Según Hurtado:

> La falta de diálogo es el problema principal, ya que la memoria cultivada en una comunidad filosófica, la memoria que preserva una tradición filosófica, es una especie de diálogo permanente con las figuras de un pasado compartido, es decir, de nuestro pasado. Pienso que esta es la causa principal de que la filosofía en nuestros países haya tenido poca continuidad, calidad y repercusión interna y externa. No podemos elevar el nivel de nuestra filosofía, ni hacerla una reflexión más auténtica, si no solucionamos antes el problema al que he aludido (Hurtado, 1999, 72-74).

La solución de Hurtado es, por tanto, la creación de un modelo dialógico que tendrá una parte teórica que reflexiona sobre la naturaleza del diálogo y comunitaria del filosofar, cuyo objetivo fundamental es la creación de comunidades y tradiciones filosóficas. En cuanto a su propuesta para propiciar el diálogo entre los filósofos latinoamericanos, destaca el cambio en la manera de estudiar la historia de nuestra filosofía, sin caer en glorificaciones y sin cerrar las puertas hacia otras comunidades y tradiciones. En la propuesta de Hurtado, tanto en su diagnóstico como en su tratamiento, entiendo que se abre una arista importante para entender por qué no hay comunidad filosófica latinoamericana, al tiempo que la aclaración de este problema logra mayor clarificación sobre la invisibilidad de la filosofía latinoamericana. Para empezar, el hecho de situar la discusión bajo un problema metafilosófico habilita a entender que lo está en juego

en esta son diferentes modelos de entender el quehacer filosófico, el modernizador y su preocupación por lo técnico y el modelo de la autenticidad y su inquietud por la enajenación. Atender a los problemas que buscan ambos modelos ha permitido evitar la clásica dicotomía entre universalistas y latinoamericanistas, dado que el primero no renuncia a la solución de problemas concretos y el segundo no rechaza su pretensión de universalidad. Por otro lado, que el principal problema de los modelos haya sido la falta de diálogo, incluso al interior de los modelos, revela como un problema derivado la invisibilidad de la filosofía latinoamericana, o, como afirma Hurtado, que la filosofía en nuestros países haya tenido poca continuidad, calidad y repercusión interna y externa. En otras palabras, es muy improbable que exista el reconocimiento de la producción filosófica cuando se carece de comunidades y tradiciones estables que la permitan.

Ahora bien, Hurtado avanza más pasos que la propuesta de Rabossi, sin embargo, subsiste la pregunta: ¿es necesario y suficiente la creación de un modelo dialógico como solución al problema de la comunidad? ¿El diálogo permitirá que filósofos de orientación distinta comiencen a reconocer su trabajo, a citarse entre ellos, siendo esto una condición para empezar a crear tradiciones y comunidades filosóficas que, a su vez, podrán ser reconocidas por sus pares internacionales? Lo que no queda claro en esta propuesta dialógica es por qué fracasa el diálogo, es decir, ¿cuáles son las razones que impiden que los modelos que a priori son inconmensurables no puedan entenderse? ¿Es justamente esta supuesta inconmensurabilidad? Y si esto fuera cierto, ¿no es la apelación al diálogo un llamado destinado al fracaso? No sería mejor preguntarse, por ejemplo, ¿por qué los diferentes movimientos modernizadores que ha tenido la filosofía no dialogan entre sí?, ¿por qué cada uno de estos ha tenido ambiciones fundacionales? Y en cuanto al modelo de la autenticidad, ¿por qué sólo dialogan entre ellos?, ¿por qué se oponen al universalismo filosófico? ¿Tienen razones para rechazar el universalismo abstracto? Por decirlo de manera más explícita: ¿es posible una filosofía universal que valide a todas las demás? Si se logrará responder, entonces, por qué falla la comunicación entre los modelos se avanzaría en la creación de comunidades filosóficas, primer paso para superar la

invisibilidad filosófica. Como mostraré en la siguiente sección, Carlos Pereda (1998, 2003) ofrece una propuesta más específica que permite entender cuáles son las razones que impiden el diálogo entre los modelos y, de ese modo, avanzar hacia un diagnóstico más claro sobre la dificultad de armar la comunidad filosófica latinoamericana.

4. Vicios de la razón arrogante

EL atinado diagnóstico de Carlos Pereda (1998, 2003) sobre la invisibilidad de la filosofía latinoamericana apunta a que este problema se puede explicar apelando a tres causas internas, tres malos hábitos intelectuales o tres grandes vicios de la razón arrogante (Cfr. Carlos Pereda, 1998). Reconociendo que existen factores externos -de orden social, económico y político- Pereda no repara en estos y atribuye casi todo su diagnóstico a causas internas que denomina malos hábitos intelectuales. Para empezar, estos vicios son el resultado de la razón arrogante, entendiendo por esto a aquella razón que se envicia del mecanismo de la arrogancia: orgullo desmedido, excesivo valor de sí mismo, autoafirmación que se logra despreciando a los demás. En consecuencia, la razón arrogante se enferma de tal manera que para autoafirmarse desprecia todo lo que no son sus contenidos (Pereda, 1998). Bajo esta caracterización de la razón, Pereda analiza los vicios intelectuales que operan como obstáculos para la visibilidad de la filosofía latinoamericana. En otras palabras, aunque Pereda no haga una mención explícita, estos vicios internos son en gran medida las razones que impiden armar la comunidad filosófica latinoamericana.

El primer vicio, "el fervor sucursalero", consiste cuando una corriente de pensamiento deslumbra a la comunidad de filósofos y luego se continúa sus fórmulas el resto del tiempo. En este caso, las facultades, los institutos y los centros de filosofía en América Latina se transforman en sucursales de las casas matrices de la filosofía europea y norteamericana, reduciendo la reflexión a gestionar con esmero cuidado la empresa de origen en nuestro territorio. Si la casa matriz es de origen francés, nos encontramos desde las primeras décadas del siglo XX con devotos vitalistas a la Bergson, pasando por entusiastas

existencialistas al estilo Sartre en los cincuenta, estructuralistas en los sesenta o decontruccionistas en los ochenta. También supimos ser buenos gestores, y todavía lo somos, de otra empresa filosófica: la filosofía analítica. Por ello, en algunas comunidades filosóficas latinoamericanas a fines de los cincuenta se entusiasmaron con la cirugía conceptual practicada en los laboratorios anglosajones, incorporando en sus sucursales el neopositivismo de Carnap, practicando el análisis del lenguaje ordinario, leyendo a Quine y Davidson. Para Pereda, el fervor sucursalero se puede comprobar visitando las revistas especializadas de filosofía de la región, los múltiples y variados congresos de filosofía que año tras año se celebran en los países latinoamericanos. El autor menciona como caso paradigmático de este vicio a los tomos publicados de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, coordinados por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma (México) y el Centro de Investigaciones filosóficas (Buenos Aires), donde, amén de la gran calidad de los trabajos de más de quinientos especialistas, muy pocas colaboraciones hacen referencia a otras de la misma *Enciclopedia*, como si nos diera vergüenza reconocer la argumentación de quienes pertenecen a nuestras lenguas.

El segundo vicio o mal hábito es el "afán de novedades" y, en principio, se opone al primero en la medida en que, en vez de administrar con diligencia la empresa de origen en sus tierras, por ejemplo, un autor o una temática, su actitud se caracteriza por un estar siempre abierto a lo que venga. Se trata del famoso eslogan académico de estar al día, el curioso filósofo se vuelve adicto y sin rumbo, su actitud es la de una recepción pasiva que sólo se informa de lo que pasa en las casas matrices del pensamiento filosófico. Sin embargo, el afán de novedades también puede ser pensado como el complemento del fervor sucursalero. El estar al día con las casas matrices del pensamiento filosófico lleva a una actitud opuesta del querer saber, pues esta última requiere un aprender activo, en cambio, la actitud de estar al día se refiere meramente a lo que sucede en otros países. Para confirmar este vicio, Pereda sostiene que se puede visitar las numerosas revistas de filosofía en nuestras lenguas o consultar los cientos de tesis de maestrías o doctorado que se escriben en las universidades latinoamericanas.

Frente a estos dos vicios encontramos en América Latina una corriente de pensamiento que con insistencia suele exhortarnos a liberarnos, a dejar de mirar hacia afuera para empezar a resaltar lo que somos. Su lema reza así: "hay que descolonizarse". Sin embargo, esta sensata invitación termina deviniendo también en otro vicio, en este caso en la arrogancia de las identidades colectivas que forman los entusiasmos nacionalistas que engendran esa rareza que se suele llamar filosofías nacionales. En efecto, el "entusiasmo nacionalista" también puede ser entendido como vicio de los contextualistas o simplemente de los latinoamericanistas. Normalmente este vicio es presa de la falsa oposición, pues se entiende que frente a la filosofía universalista debe recuperarse la propia realidad, planteando de entrada la contradicción entre filosofía concreta, como podría ser una filosofía inca o andina, con la filosofía occidental.

He aquí los malos hábitos intelectuales que, según Pereda, configuran los vicios de casi toda la filosofía que se produce en América Latina: fervor sucursalero, afán de novedades y entusiasmo nacionalista. Para enfrentar a estos vicios Pereda invita a considerar algunas de las características del tan aclamado ensayo latinoamericano. Rescatando un conjunto de tradiciones que provienen de la literatura, del periodismo, de la crónica, invocando los nombres de José Martí, Rubén Darío, Borges, Lezama Lima, Octavio Paz, Vargas Llosa, Pereda propone una lista de atributos de que es común a todos estos:

a) Condición de frescura: todos nuestros buenos ensayos procuran enfocar el problema que discuten desde un ángulo poco o nada frecuentado. Así, más que la continuidad con exploraciones del mismo problema en el pasado se busca la ruptura, incluso la radiante sorpresa.

b) Condición de particularidad: cualquiera que sea el problema que se aborde, una revolución política, un estado de ánimo, un descubrimiento científico, una novela reciente o un paisaje, se buscará tomar como punto de partida para la reflexión ejemplos específicos, bien delimitados.

c) Condición de publicidad: el discurso en ningún caso es especializado, no se dirige a una comunidad de expertos en el asunto tratado. De ahí el esfuerzo por desplegar un estilo elegante, incisivo, que converse con el público.

d) Condición de interpelación: un yo busca influir en los deseos, las creencias y/o las acciones de otros yos. No se busca informar sino convencer (Pereda, 2004).

Estas cuatro condiciones permiten combatir los tres vicios de la filosofía latinoamericana. Los vicios como el fervor sucursalero y el entusiasmo nacionalista entran en tensión con la condición de frescura. “Estos vicios piden fidelidad ciega, sea con la tendencia elegida del pensamiento, sea con los "mitos fundacionales" que fabrica el nacionalismo objeto de ese entusiasmo” (Pereda, 2000). La condición de frescura, en cambio, exige ir a los problemas mismos. La particularidad como segunda condición invita a un trabajo detallado, meticuloso, concentrado con el problema concreto. Los tres vicios cortan todo lazo con cualquier problema concreto. La filosofía no es solo la reflexión más abstracta, sino también el trabajo del concepto en una relación directa con la realidad concreta. De la condición de publicidad, la filosofía puede aprender a manejar mejor su forma de comunicación evitando no caer en los tres vicios mencionados. Y en cuanto a la condición de interpelación Pereda responde: “Estamos tan ocupados con instalar una sucursal o con "estar al día" que a menudo olvidamos preguntarnos si estamos autorizados a defender ciertos argumentos, y a qué nos comprometen esos argumentos. De ahí que con frecuencia eliminemos la vocación irrenunciable de cualquier filosofar: que nuestros argumentos convenzan (Pereda, 2000). A pesar de que esta estrategia toma algunas notas del ensayo latinoamericano y se muestra optimista con su objetivo, Pereda concluye su escrito con cierta ambigüedad: “En cuanto a la duda de si enfrentamos a los problemas mismos se acabará nuestra invisibilidad, una respuesta cautelosa debe indicar: no necesariamente. Sin embargo, al menos eliminaremos algunas causas internas de esas invisibilidades” (Pereda, 2000). Su propuesta, no obstante, resulta ser la más acertada de las tres presentadas, lo cual no indica que no presente ningún problema.

En efecto, la reducción de la explicación de por qué no hay comunidad filosófica latinoamericana y por ende de por qué persiste la invisibilidad de la filosofía latinoamericana, apelando solamente a factores internos que la desencadenan tiene como consecuencia, inevitablemente, un diagnóstico parcializado de la situación que repercute, además, en el tratamiento o terapia que Pereda propone a través del ensayo latinoamericano. Para empezar ¿por qué pensar que los tres vicios son solo el resultado de causas internas? Si fuera así, el

asunto llevaría a pensar en una cierta anomalía psicológica de los filósofos latinoamericanos, su fervor sucursalero, su ansiedad por la novedad y su reacción a estos dos vicios en el entusiasmo nacionalista consistirían en una falla interna, como una pobre imagen de sí mismos. Y esa pobre imagen y también falta de autoridad de sí mismos ¿lleva a los filósofos latinoamericanos a ser sucursalereos de las casas matrices de filosofía y además ansiosos por las novedades? ¿Qué tan enajenados están los filósofos latinoamericanos que permanecen en una minoría de edad filosófica? Pero, incluso si se toma esta tesis como válida tampoco resulta plausible su explicación apelando sólo a factores internos. ¿Por qué desterrar en el enfoque explicativo las causas externas? Podría preguntarse legítimamente si la invisibilidad de la filosofía latinoamericana se desencadena también a raíz de causas externas, y no me refiero solo a aquellas de índole económica, social y política, sino también a aquellas como la constitución del canon filosófico, que, por supuesto, no depende exclusivamente ni de la psicología ni de los malos hábitos de los filósofos latinoamericanos, pero, sin embargo, determina las características más relevantes de la filosofía como disciplina, como, por ejemplo, los criterios de evaluación de producción filosófica, la función del filósofo, define las condiciones, el ámbito propio y los contenidos posibles del filosofar legítimo. En el siguiente apartado, intentaré balancear la propuesta de Pereda ponderando los factores internos y los externos.

5. La flexibilidad en el canon filosófico

Jorge Gracia (2010) ha demostrado cómo la filosofía latinoamericana es un buen ejemplo de una filosofía sistemáticamente excluida tanto de los cánones filosóficos occidentales como de los mundiales, al menos tal como se los concibe a estos en Estados Unidos. Gracia también esgrime las razones para la exclusión del canon. Sin detenerme en los detalles de su argumentación (para esto puede consultarse su artículo), me interesa señalar de manera concreta esas razones:

1- Falta de originalidad. Los filósofos latinoamericanos se han contentado en repetir las filosofías europeas y de Estados Unidos.

2- El interés local o la particularidad. Este aspecto hace que dicha filosofía no tenga pretensión de universalidad.

3- La falta de impacto histórico significativo. La filosofía latinoamericana solo es leída por los filósofos de este continente.

Para Gracia ninguna de estas razones dadas en Estados Unidos para excluir a la filosofía latinoamericana del canon occidental es efectiva, en la medida en que son fácilmente cuestionables (Cfr. Jorge Gracia, 2010). Sin embargo, estos factores han contribuido a dicha exclusión. Sin detenerme en cómo Gracia demuestra la falsedad de esos factores a través de un repaso claro de la filosofía latinoamericana, la pregunta es ¿si las razones dadas para la exclusión son insuficientes, por qué la filosofía latinoamericana sigue siendo invisible en el canon? ¿Se debe a la ausencia de la comunidad filosófica latinoamericana? Un breve repaso de la formación del canon filosófico, mostrando a su vez las nuevas aportaciones sobre su discusión, entiendo que aporta una visión más matizada sobre estas cuestiones.

Normalmente, la formación del canon filosófico se ha constituido bajo una acepción descriptiva, aquella refiere a la nómina o lista, que es más o menos legitimada, de los autores, las obras, los sistemas o las doctrinas. Esta inclusión se basa en el supuesto de que conocer el pensamiento de esos autores es valioso para la filosofía, en este caso el profesional, así como para los estudiantes de la disciplina. La lista de autores y sus obras son incluidos en la medida que estos han producido algo que tiene valor y excede los límites de su existencia. El valor histórico se concibe, en efecto, por el impacto que ha producido. Lo que ha sobrevivido lo ha hecho porque tiene un valor permanente para la humanidad y sobre todo porque ha hecho una real contribución a la lucha humana por la verdad, la justicia y la excelencia. La filosofía latinoamericana no cumpliría con estos supuestos, sino, como decía, su carácter de filosofía exótica o particular, su nula originalidad y su falta de impacto fuera de sus fronteras parecen ser las razones de su exclusión del canon. Pero estos supuestos desde hace un tiempo han sido cuestionados. Para empezar las voces de los excluidos han demostrado que esos supuestos descriptivos (por cierto, supuestos que desde luego son

normativos y que funcionan como parámetros valorativos),[3] no han sido siempre los elementos determinantes en la constitución del canon filosófico occidental. La controversia actualmente ha tomado diversos enfoques. Algunas de estas tienen que ver con la formación del canon y los factores que inciden en él, otras, en cambio, se ocupan de la exclusión del canon de grupos particulares.

Permítanme proponer cuál pienso que es un factor importante en las actuales discusiones sobre la formación del canon filosófico: la flexibilidad, así como las estrategias críticas y transgresoras que se derivan de esta. Esta característica me permitirá, posteriormente, iluminar mejor la pregunta de por qué es difícil armar la comunidad filosofía latinoamericana y, por consiguiente, por qué sigue siendo invisible en términos de impacto.

Es importante retener en primer lugar que por flexibilidad del canon entenderé la posibilidad constante de revisar los elementos más estructurales que hacen a la disciplina. Westphal, por ejemplo, en "The Canon as Flexible, Normative fact" (1993) defiende este carácter flexible. Para empezar, el canon es, según este autor, un hecho flexible tanto en un sentido diacrónico como sincrónico. La flexibilidad diacrónica consiste en que el canon no es algo cerrado y fijo, sino abierto y fluido, en donde es posible llevar a cabo revisiones y cambios. Pensar la filosofía bajo esta flexibilidad diacrónica habilita esas transformaciones no solo desde el interior de la propia disciplina, sino también desde fuera de ella, por ejemplo, armonizando con necesidades del presente. El canon en cuanto lista o modelo debería estar abierto a las sensibilidades del presente y no cerrarse exclusivamente en una lista de autores y textos.

Por otro lado, Westphal destaca tres rasgos sincrónicos que exhiben la flexibilidad del canon: el carácter gradual, la conflictividad interna y el pluralismo. Para empezar, el canon en cuanto flexible exhibe no un carácter binario, no se trata de listas o modelos que delimitan la disciplina como si fuera un axioma, sino de cuestiones de grado ("it is not an either /or matter, but a

[3] Sobre esta relación entre las acepciones descriptivas y normativas en el canon filosófico, es pertinente la introducción de María Cristina Gonzáles y Nora Stigol, titulada "Presentación: cinco respuestas a un desafío", publicada en *Análisis filosófico*, XXX, N 1, mayo 2010, 5-15.

matter of degree"). El gradualismo en el canon muestra que este se constituye por consenso, en la medida en que toda cuestión de grado es una forma de consenso. La conflictividad interna como otro rasgo sincrónico indica, justamente, la tensión en la construcción del consenso, así como su fragilidad. En otras palabras, las disidencias o conflictos al interior de una comunidad académica muestran en qué medida diferentes perspectivas conviven al interior de una disciplina. Los disensos, en efecto, permiten que la disciplina avance en la resolución de problemas, introduciendo nuevos enfoques teóricos o metodológicos. Para evitar la conocida anomalía disciplinal, esto es, la idea de que el propio canon aliente la disidencia permanente, Westphal apela a la noción de clásico como valor intemporal de textos y autores. El tercer rasgo sincrónico es el pluralismo. En suma, se trata de un canon que habilita diferentes posiciones o formas metodológicas y teóricas, pero estas a su vez están limitadas por el carácter clásico. Si se aplica esta perspectiva flexible en la filosofía la estrategia que se asume es crítica o de reforma del canon. En este caso el pluralismo como rasgo central que permite la revisión constante del canon estaría limitado por un conjunto problemas, verdades y modos de proceder propios de la filosofía, pero, por otro lado, el mismo canon en tanto que admite la conflictividad interna, no sólo acepta, sino que alienta el disenso. Es obvio que esta estrategia busca superar las arbitrariedades de las decisiones, para que estas no queden reducidas a cuestiones de actitudes o preferencias. En consecuencia, para que el pluralismo no sea diagnosticado como un estado de quiebra de la comunicación, la estrategia crítica del canon asume el carácter de clásico de los textos, autores y problemas que en conjunto delimitan el canon.

Existe otra forma de entender la flexibilidad del canon. Se trata de la estrategia transgresora. Los transgresores no reconocen como genuinas las prácticas sancionadas por el canon. Se preguntan ¿por qué habría uno de seguir los preceptos canónicos, aunque estos se hayan convertido con el tiempo, en el marco de la disciplina? Se trata, claro, de una cuestión de legitimidad. Esta estrategia cuestiona de plano el carácter disciplinar, a tal punto que podría pensarse que renuncia al modelo de conocimiento experto que se exige en las disciplinas. En filosofía esta estrategia ha sido utilizada, por ejemplo, por José Sacristán en *Sobre*

el lugar de la filosofía en los estudios superiores (1968), en donde defiende la supresión de la filosofía y propone un Instituto general como centro articulador que promueve las investigaciones interdisciplinarias.[4] Repárese en que la estrategia transgresora se renuncia a las pretensiones de constituirse como una disciplina legitimada, pero esto no significa, entienden los transgresores, carencia de valores cognitivos ni de valores prácticos, significa, en todo caso asumir su condición de excepcionalidad y desde ella favorecer una comprensión del mundo y de nosotros mismos. Pero independientemente de qué forma tome la transgresión, es importante preguntarse qué hace lícito cualquier forma de cuestionamiento al canon. ¿Cómo podría ser coherente la transgresión del canon si la filosofía es el resultado de su propia institucionalización?

Sintetizando, la flexibilidad del canon puede derivar en determinadas aporías canónicas, la estrategia transgresora es una de estas. La estrategia crítica o de reforma tampoco resuelve el problema en disputa entre los modelos. En todo caso, para no caer en la anomalía transgresora, los críticos buscan salvar la disciplina apelando a la noción de clásico, que, en cuanto categoría normativa, delimita fronteras con otras disciplinas y establece objetos y problemas propios. Sin embargo, entiendo que una moderada articulación entre las dos estrategias puede empezar a establecer las condiciones para la realización de un diálogo que otorgue cierta estabilidad al canon filosófico. Por tanto, de lo expuesto anteriormente quisiera sintetizar cuatro puntos a modo de conclusiones provisionales:

1- Reconocer las necesidades del presente a la hora de determinar o avalar el listado canónico, y no solo la autoridad de ciertas personas dentro de la comunidad permitiría mayor flexibilidad al canon en su sentido crítico.
2- Para lograr este reconocimiento de las necesidades es necesario incorporar la práctica transgresora de cuestionamiento permanente, en el entendido

[4] Estudios más recientes como el de Jesús Vega, El "estado de excepción" de la filosofía, en *Análisis filosófico*, XXX, N 1, mayo 2010, 61-88, quien aboga para la filosofía una suerte de excepcionalismo, radicalizando la condición anómala de la filosofía.

que esta actividad ayudaría a trascender y mejorar las ideas para resolver los problemas.

3- Esta incorporación transgresora estaría limitada por un marco de problemas más o menos estables, así como de las respuestas que a lo largo del tiempo se han dado a esas respuestas.
4- Por consiguiente, articular las estrategias críticas y transgresoras en torno a la flexibilidad del canon en la filosofía, si bien no resuelve los problemas en disputa, dotaría de mayor transparencia el diálogo entre los modelos sobre la filosofía.

Déjenme volver ahora al problema de la comunidad e invisibilidad de la filosofía latinoamericana. Como decía en el anterior apartado, el enfoque de Pereda (2004) es el mejor balanceado de los tres presentados, mostrando que estos problemas son el resultado de tres malos hábitos intelectuales: fervor sucursalero, afán de novedades y entusiasmo nacionalista. Como terapia, Pereda recurre a algunos atributos del ensayo latinoamericano para superar o desterrar los malos hábitos que impiden afianzar la comunidad filosófica latinoamericana. Sin embargo, este autor sospecha que su propuesta no es suficiente para deshacerse de este problema. Esto desencadena la siguiente pregunta: ¿por qué el reconocimiento de estos malos hábitos no es suficiente para armar la comunidad filosofía latinoamericana?

La flexibilidad del canon como un balance entre la estrategia crítica y transgresora que he descrito más arriba entiendo que puede ayudar a contestar la anterior pregunta, complementando de ese modo la propuesta de Pereda. Para empezar, que la filosofía latinoamericana haya sido sistemáticamente excluida del canon de la filosofía occidental no se debe solo a los malos hábitos señalados por Pereda, sino también a la formación de un canon que ha ignorado en muchos casos los factores exógenos que son determinantes en su constitución. En otras palabras, otros elementos ajenos a la filosofía juegan un papel importante para incorporar, pero también para excluir a los filósofos y sus obras en el canon. La flexibilidad tanto diacrónica como sincrónica en la formación del canon ha puesto de manifiesto este aspecto, en la medida en que se ha permitido bajo esas

características incluir las relaciones culturales, sociales y políticas que están enmarcadas en las instituciones académicas (universidades, departamentos, revistas, sociedades de filosofía), y que inciden y tienen injerencia en la constitución del canon filosófico.[5] Esta forma de concebir el canon, en donde la inclusión o no al mismo es el resultado de las relaciones de poder, ha sido puesta en evidencia, justamente, por el reclamo de grupo minoritarios respecto a su exclusión del canon. Este es el caso de la filosofía latinoamericana, lugar desde donde se ha subrayado esta demanda. Pero lo relevante, como decía, es que este reclamo se ha visualizado a partir de las nuevas discusiones en torno a la formación del canon filosófico, más concretamente, a partir de la característica de la flexibilidad que ha sido subrayada con énfasis en esa discusión.

Por otro lado, entender el canon como flexible permite objetar que este no es una visión monolítica, rígida, conservadora, en suma, incuestionable, sino que es un hecho histórico que se puede constatar, es decir, que el canon es modificable y adaptable. El canon como hecho flexible permite revisiones y cambios impulsados no solo desde la filosofía, sino también fuera de ella. Es posible, por tanto, que cada época, incluso cada comunidad tenga su propio canon, es decir, su propia lista selecta de aquellos filósofos y obras que merecen ser constantemente estudiados. El carácter gradual, la conflictividad interna y el pluralismo, como rasgos sincrónicos de la flexibilidad canónica, habilita esta constante revisión y cambio. Sin embargo, es un hecho que determinados filósofos, sus obras, o sistemas de pensamiento, por diversas razones han perdurado y se han impuesto. ¿Cómo explicar, entonces, que unos tienen mayor capacidad de sobrevivencia? Apelar a tesis darwinianas como en ocasiones se hace en tanto criterio para legitimar o fundamentar la inclusión o exclusión del canon es, ciertamente, no explicar nada. Desde luego, siempre hay criterios sean

[5] Jorge Gracia ha demostrado esta incidencia en el caso de la formación del canon filosófico occidental tal como se hace en Estados Unidos (2010). Por otra parte, Pierre Bourdieu en *Homo academicus* también ha estudiado y aclarado cómo las relaciones de poder influyen en la conformación de las disciplinas. En el ámbito local, la historiadora Vania Markarian ha demostrado en su libro *Universidad, revolución y dólares* (2020) en qué medida diferentes procesos extrainstitucionales afectan la conformación de campos de conocimiento. Analizando dos debates que se dieron en la Universidad de la República del Uruguay, uno en la Facultad de Ingeniería y Ciencias básicas, el otro, en las ciencias sociales, pone sobre el tapete, entre otras cosas, la gran incidencia de factores externos que condicionan la formación de disciplinas universitarias.

tácitos o explícitos que operan como la forma de reconocimiento de un autor, obra o sistema en su inclusión en el canon filosófico. Este aspecto me lleva a considerar un asunto que desde luego excede los límites de este escrito, pero que no por ello hay que dejar de mencionarlo, me refiero a las concepciones de filosofía que subyacen a los parámetros valorativos que funcionan como un conjunto de normas, reglas, preceptos que determinan y limitan el canon filosófico. Se trata, sin duda, de la acepción normativa del canon filosófico. Pero, claro está, esta forma de concebir el canon no es inmune a los factores exógenos. En efecto, las comunidades inmersas en tradiciones filosóficas, estilos o formas de practicar la filosofía, lo que Gracia denomina el concepto de "tradición", que incluye esas comunidades, prácticas filosóficas, prácticas institucionales y académicas, son las que, en suma, "otorgan autoridad a ciertas personas dentro de la comunidad y justifican sus opciones" (Gracia, 2010), cuando se trata de avalar y legitimar el listado canónico. El canon filosófico como hecho flexible pone al descubierto estas anomalías. Y en muchas ocasiones la dificultad de armar la comunidad filosófica se debe al no reconocimiento de estos factores, razones que también justifican la invisibilidad de la filosofía latinoamericana. Por cierto, estos factores no excluyen las razones internas señaladas por Pereda como causas de la invisibilidad. Pero, lo cierto es también es que no se trata solo de cambio de actitudes que puedan venir mediante la incorporación de determinados atributos del ensayo latinoamericano, sino de mostrar de manera más objetiva los factores reales que inciden, por ejemplo, en la constitución del canon filosófico.

6. A modo de conclusión

En este escrito he buscado presentar la invisibilidad de la filosofía latinoamericana como problema, incidiendo tanto en los factores internos y externos que operan como obstáculos que no permiten el impacto y el reconocimiento en los cánones filosóficos occidentales. Para lograr ese objetivo, he planteado la siguiente estrategia que ha guiado el argumento básico de este escrito: para que exista visibilidad de la filosofía latinoamericana es necesario

primero armar la comunidad filosófica. Bajo esta perspectiva comencé mostrando tres enfoques diferentes pero complementarios, cuyos enfoques se entienden como un diagnóstico sobre la imposibilidad de crear una comunidad estable de filosofía en América Latina. Cada perspectiva presentada es reforzada por la otra en cuanto a las razones iluminadoras de esta problemática. En concreto, la propuesta de Rabossi esbozada en primer lugar, tiene el mérito de indicar que si bien la filosofía hecha en este continente ha logrado el profesionalismo no ha sucedido lo mismo con la profesionalidad. Las causas para este autor radican en la falta de conocimiento de los filósofos locales tanto pasado como actuales, que trae como consecuencia la ausencia de cualquier vinculación crítica con el medio, y la falta de modales adecuados en las comunidades locales de filosofía. La salida, sin embargo, como decía más arriba, es armar una comunidad con profesionalidad, por tanto, con nuevos modales que superen los malos hábitos de las precarias comunidades filosóficas latinoamericanas.

La segunda propuesta presentada, la de Guillermo Hurtado, tiene la virtud de avanzar más pasos en relación con Rabossi. Hurtado no solo lleva a cabo un diagnóstico sobre la ausencia de comunidad filosófica latinoamericana más amplio, sino que en la solución esboza un proyecto en el cual se encaminará a crear, justamente, la comunidad filosófica de ese continente. En cuanto al diagnóstico, Hurtado evita caer en la clásica división de universalistas versus latinoamericanistas, indicando que esta dicotomía ha ocultado el verdadero problema: el debate sobre la "existencia" de la filosofía latinoamericana es un problema de metafilosofía práctica, entendiendo por esto una reflexión sobre las condiciones y los problemas de la práctica concreta de la filosofía en su lugar y momento dados. Bajo esta categoría ordena y describe los problemas que presentan los modelos de metafilosofía práctica que han predominado en América Latina: el modelo modernizador y el modelo de la autenticidad. Y como se mostró, la preocupación por el atraso técnico en los defensores del modelo modernizador o el problema de la enajenación en los filósofos de la autenticidad ha ocultado el origen del problema: la falta de diálogo. La respuesta de Hurtado, la creación de un modelo dialógico que tendrá una parte teórica que reflexiona sobre la naturaleza del diálogo y comunitaria del filosofar, cuyo objetivo

fundamental es la creación de comunidades y tradiciones filosóficas. Sin embargo, como se expuso, en la propuesta de Hurtado no se indica por qué fracasa el diálogo entre los modelos.

En respuesta a esto último, he presentado la perspectiva de Carlos Pereda, en la medida en que, como se dejó claro, su propuesta es la más completa para entender las razones que impiden avanzar en la creación de una comunidad estable de filosofía latinoamericana. Pereda responde que la invisibilidad de la filosofía en ese contiene se explica no mediante causas externas, sino a raíz de tres malos hábitos internos que la comunidad filosófica ha internalizado como resultado de una razón arrogante. El fervor sucursalero, el afán de novedades y el entusiasmo nacionalista son las tres causas internas que no permiten avanzar en la construcción de una comunidad filosófica sólida. Como respuesta a esta situación, Pereda recurre a algunos atributos del ensayo latinoamericano que pueden ser emulados o incorporados: la condición de frescura, de particularidad, de publicidad y de interpelación. Sin embargo, el propio autor es consciente de que su planteo no es suficiente para erradicar la invisibilidad de la filosofía latinoamericana.

La propuesta de Pereda me llevó a preguntar: ¿si los filósofos latinoamericanos reconocen esos malos hábitos, por qué entonces no se avanza en la creación de una comunidad de filosofía latinoamericana? ¿No es, pues, una condición esencial para armar la comunidad el reconocimiento de sus miembros como filósofos plenos? La falta de reconocimiento entre los filósofos latinoamericanos no solo se explica como la internalización de vicios internos, sino también a través de causas externas que operan como obstáculos. De ese modo, he intentado balancear o completar la propuesta de Pereda, indicando que, si no se reflexiona sobre la formación del canon de la filosofía occidental poco o nada se puede hacer para superar ese problema. Nuevas discusiones sobre la formación del canon filosófico occidental han permitido, como he mostrado, desvelar que la verdad, el impacto histórico o la originalidad no han sido siempre los factores esenciales en la constitución del canon filosófico occidental. Dentro de las controversias actuales sobre este tema, he resaltado el debate en torno a la

flexibilidad del canon y las estrategias críticas y transgresoras que se derivan de esta característica. El canon como hecho flexible entendido como un balance entre estas dos estrategias, permite tener en cuenta otros parámetros valorativos para incluir o excluir a los autores de la lista canónica. En concreto, los factores exógenos o externos como las relaciones culturales, sociales, políticas enmarcadas en las instituciones académicas inciden y tiene incidencia en la formación del canon filosófico. Sumado a este aspecto, también sugerí que otro factor importante es el papel de la tradición en la formación del canon, concepto que se sustenta en las comunidades y autoridades que avalan y legitiman el listado canónico. Bajo estos factores decisivos en la constitución del canon, la filosofía latinoamericana queda fuera de la lista canónica, en la medida en que no está firmemente vinculada a estas tradiciones. En resumen, para empezar a construir con pasos firmes la tan anhelada comunidad filosófica latinoamericana, no solo es suficiente hacer explícitas las razones internas que operan como obstáculos, como adecuadamente lo hizo Pereda, sino desvelar, además, las razones externas que funcionan también como causas que impiden armar la comunidad filosófica latinoamericana. La formación del canon occidental y los factores que lo influyen, como brevemente he esbozado, constituye una investigación necesaria para formar la comunidad filosófica latinoamericana.

Referencias bibliográficas

Bourdieu, Pierre (2008), *Homo academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Cabanchik, Samuel (2010). *Wittgenstein. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata.

Hurtado, Guillermo (1999), "Más allá de la modernización y de la autenticidad. Un proyecto de metafilosofía práctica latinoamericana", *Theoría*. Revista Del Colegio De Filosofía, (8-9), 61-78.

-(2007), *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México UNAM.

Markarian, Vania (2020), *Universidad, revolución y dólares*, Montevideo, Debate.

Miró Quesada, Francisco (1998), "Universalismo y latinoamericanismo", *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, I, Nº 19, págs. 61-77.

Pereda, Carlos (1998), *Crítica de la razón arrogante: cuatro panfletos civiles*, México, Taurus.

(2003) "¿Qué puede enseñar el ensayo a nuestra filosofía?", en *La filosofía en América Latina como problema: y un epílogo desde la otra orilla*, Juan Cruz Revueltas (Coordinador), México, publicaciones Cruz.

Rabossi, Eduardo. (2008), *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*, Buenos Aires, Gedisa.

(2003), "Filosofar: profesionalismo, profesionalidad, tics y modales", en *La filosofía en América Latina como problema: y un epílogo desde la otra orilla*, Juan Cruz Revueltas (Coordinador), México, publicaciones Cruz.

Romero, F. (1950), *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Espasa Calpe.

Rorty, Richard (1990), "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *La filosofía en la historia*. Ensayos de historiografía de la filosofía, Barcelona, Paidós, pp. 69-98.

Sacristán, M. (1968), *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Barcelona, Nova Terra.

Schacht, R. (1993), "On Philosophy's Canon", *The Monist*, 76 (4), pp. 421-435

Valdés, Margarita (compiladora) (2016), *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*, México, FCE.

Vega Encabo, Jesús (2010), El "estado de excepción" de la filosofía, *Análisis Filosófico*, vol. XXX, núm. 1, pp. 61-88, Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, Buenos Aires, Argentina.

Westphal, M. (1993), "The Canon as Flexible, Normative Fact", *The Monist*, 76 (4), pp. 436-449.