

Juan Cristóbal Cruz Revueltas (ed.), *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*, México, Publicaciones Cruz O., 2003, 229 pp.

El título de esta antología parece indicar que la existencia de la filosofía en América Latina es un problema; como si fuera un inconveniente el que hubiese filosofía en esta parte del mundo. Sin embargo, éste no es el "problema" que los once contribuyentes de la colección discuten. Más bien sus preocupaciones surgen de preguntas como: ¿Por qué no tiene más reconocimiento internacional la filosofía que se practica en América Latina? ¿Por qué no es de mayor calidad? Los ensayos de esta colección tratan de contestar estas interrogantes y, en su mayor parte, proponen estrategias para mejorar la situación de la filosofía en nuestra América.

El libro, entonces, no trata de una cuestión central de la filosofía; incluso se podría argüir que no trata de asuntos estrictamente filosóficos. Más bien, se podría decir, trata de una pregunta propia de la sociología de las ciencias: ¿Cómo se puede establecer y fortalecer una disciplina de investigación y docencia en un país en el que, si bien existe, todavía no florece? Es posible que sean expertos tales como los sociólogos de la investigación o bien los científicos de la educación los más indicados para contestar esta pregunta. No obstante, en este libro son filósofos los que tratan de averiguar cómo hacer avanzar su disciplina en América Latina. Si no hay instituciones o individuos fuera de esta área de conocimiento que tengan interés en promoverla, obviamente los filósofos mismos tienen que ocuparse de este asunto.

Los autores de los textos son Eduardo Rabossi, Guillermo Hurtado, Carlos Pereda, Enrique Dussel, Luz Marina Barreto, Jorge Secada, Jesús Rodríguez Zepeda, Bolívar Echeverría, Maite Ezcurdia, Antonio Valdecantos y el compilador, Juan Cristóbal Cruz. Algunas contribuciones ofrecen resúmenes interesantes de la historia de la filosofía en Iberoamérica. Hurtado se encarga de dar cuenta de dicha historia para toda América Latina; Rabossi se concentra en Argentina; Barreto en Venezuela y Valdecantos, en un "Epílogo desde la otra orilla", en España. Varias de las contribuciones, posiblemente todas, han sido publicadas antes, pero es un aspecto poco profesional de la antología que no indica de manera sistemática dónde y cuándo, para así evitar que el lector tenga que inferir estos datos de manera accidental a partir de las referencias que algunos de los trabajos hacen a otros. Ahora bien, los textos que destacan en calidad y originalidad son, en mi opinión, los de Rabossi, Pereda, Hurtado y Secada. En lo que sigue me concentro en los primeros tres.

En su diagnóstico de la situación de la filosofía en Argentina, Rabossi distingue entre profesionalismo y profesionalidad. El profesionalismo se da cuando la disciplina que nos ocupa se convierte en "el ejercicio de una ocupación paga [*sic*] a la que se le reconoce relevancia

social, que exige conocimientos y aptitudes especiales, y requiere de un periodo de entrenamiento que culmina con la obtención de un título habilitante” (p. 37). El profesionalismo en la filosofía, en este sentido, ha avanzado satisfactoriamente en América Latina. En cambio, según Rabossi, los filósofos todavía no han alcanzado un grado adecuado de profesionalidad, la cual, al entender de este autor, es una cualidad “vinculad[a] 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* básico, a la existencia de publicaciones especializadas y a la vigencia de pautas mínimas de comportamiento profesional” (p. 37). Rabossi identifica dos principales fallas en términos de profesionalidad: la falta de conocimiento de los filósofos locales tanto pasados como actuales, la cual tiene como consecuencia la ausencia de cualquier interacción crítica con éstos, por un lado, y la falta de modales adecuados en la comunidad local de filosofía, por el otro. El primer problema se expresa en el “tic” de “desconocer a nuestros padres (filosóficos)” (p. 40). Según él, se adoptan “padres” en el extranjero —antes sobre todo en Alemania y en Francia, más recientemente en Gran Bretaña y Estados Unidos— pero no se leen ni se discuten los filósofos del propio país. En consecuencia, la interacción entre los filósofos locales está caracterizada por la ignorancia y la incompreensión del otro, muchas veces asociadas con “malos modales” tales como la descalificación del otro y el negarse a un diálogo serio y crítico dentro de la propia comunidad de filósofos. Rabossi es breve en sus recomendaciones para mejorar esta situación. El punto de ataque deben ser los modales. 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” (p. 44). El texto de Rabossi es de 1994. Es de esperar que desde entonces se hayan tomado en cuenta sus recomendaciones.

Carlos Pereda coincide en mucho con el diagnóstico anterior. El problema de la filosofía en América Latina es, según este autor, que “somos invisibles” (p. 57). La invisibilidad tiene un doble sentido: Primero, lo somos “ante nuestros colegas e incluso ante los propios estudiantes. [...] Raramente se discute con seriedad un libro publicado en [nuestras lenguas]. [...] en general nos rehusamos a cualquier crítica dura, minuciosa, fecunda. [...] como si la crítica, sobre todo la que es feroz e implacable no constituyese la forma más alta del reconocimiento que se merece un pensador” (pp. 57 ff.). Segundo, somos invisibles en los discursos de otras disciplinas académicas, en el mundo no académico y en el mundo no hispano. Cuando “se toma en cuenta nuestra labor fuera de las fronteras del idioma, [...] se favorece lo que podríamos llamar la ‘filosofía con color local’” (pp. 59 f.). Pereda menciona que hay causas externas de esta invisibilidad, “de orden social, económico y político” (p. 61). Pero las que él elabora son internas, es decir imputables a nosotros mismos: “tres graves vicios de la razón arrogante” (*ibidem*). Los dos primeros se autoexplican por sus nombres y están claramente relacionados con los “tics” que describe Rabossi: nuestro “fervor sucursalero” y nuestro “afán de novedades”; el tercero es el “entusiasmo nacionalista”. Este vicio es una reacción a los dos primeros. Se arguye que necesitamos liberarnos del “Pensamiento Imperial” (p. 63) y desarrollar una filosofía propia y auténtica que aquí se entiende como una “filosofía nacional”. La retórica de Pereda deja claro que considera a éste como el vicio más arrogante de todos: “¿para qué repensar a Aristóteles o a Frege si tenemos la salsa y los boleros que invitan a amar eternamente y la canción folklórica que arrincona con eso de ‘la patria o la tumba’? Lo mejor es —se aconseja— regresar a lo nuestro”

al sentimentalismo o al terror, al llanto enternecido o a los fusiles, como si se pudiera y fuera en verdad deseable vivir, en contra de cualquier Ilustración, ignorando la ciencia y golpeando a las mujeres.” (p. 64).

“Nuestro ensayo”, sugiere Pereda, puede ayudarnos a combatir estos vicios. El término “ayudar” es importante aquí, indicando que Pereda no quiere, en un “vértigo simplificador” (p. 65), “reducir” la filosofía latinoamericana al ensayo, sino sólo enfatizar un elemento ya presente en ésta. Pereda explícitamente niega “suntuosas declaraciones del tipo: la tradición de la cual formamos parte, la de la Contrarreforma, no es amiga de la ardua indagación racional ni hemos heredado el instrumental para afrontar los problemas más centralmente técnicos de la filosofía” (p. 65). Con esta “declaración suntuosa” Pereda se refiere a un argumento según el cual, la ausencia de la filosofía moderna hasta muy tarde en la cultura española y en sus sucursales en América Latina se debe al hecho de que España nunca experimentó “esa ‘revolución cultural’ que conocemos como la Reforma protestante del cristianismo” (p. 193). Tal argumento es defendido, en respuesta directa a un trabajo anterior de Pereda, por Bolívar Echeverría en la misma antología que es objeto de esta reseña. Él arguye que fue gracias a la Reforma protestante que en Europa se desarrolló “un discurso filosófico específico, [...] un discurso reflexivo postteológico” (p. 193). Ya que España fue dominada por la Contrarreforma, “los usos del español, las configuraciones de su habla, no sólo no se apartan de la modalidad teológica del discurso reflexivo sino que, por el contrario, [...] se aferran a ella y la renuevan de manera revolucionaria y creativa durante el siglo barroco” (*ibidem*). Según Echeverría, “continuar siendo nosotros mismos [...] y, al mismo tiempo, hacer ‘filosofía sin más’, ‘filosofía moderna’, filosofía tal como se la hace en ‘las Casas Centrales del pensamiento’, es una empresa con dos tendencias divergentes que resulta, en principio, imposible” (p. 194). Pereda califica este argumento de “paternalista” (p. 66) y responde muy brevemente: “por supuesto, la tradición y la época [que se necesitan para la verdadera filosofía] se hacen, haciéndolas”, pero reconoce que se necesitan más argumentos para rebatir este punto.

Hay algo al respecto en la contribución de Juan Cristóbal Cruz, quien señala que las identidades de individuos o comunidades no son “monolíticas” sino “algo que, en realidad, aparece, se modifica y desaparece con el tiempo” (p. 22). En nombre de una identidad fija, el argumento de Echeverría parece negar a cualquier persona de habla castellana la posibilidad de hacer filosofía como se practica en los países productores y exportadores de filosofía. Es como si negáramos a un indígena la posibilidad de educarse, con el argumento de que eso cambiaría su identidad.

La terapia que Pereda sugiere para combatir los tres vicios de la filosofía en América Latina es “nuestro ensayo”, el cual caracteriza por los cuatro siguientes atributos: frescura (“se busca la ruptura, incluso la radiante sorpresa”, p. 67), particularidad (el punto de partida son ejemplos específicos), publicidad (se busca “un estilo elegante, incisivo, que converse con el público”, p. 68) e interpelación (“no se busca informar sino convencer”, *ibidem*). Pereda arguye que el “fervor sucursalero”, el “afán de novedades” y el “entusiasmo nacionalista” no son compatibles con estos atributos que nos exigen: “¡a los problemas, a los problemas mismos!” (cf. pp. 69 ff.). Así el ensayo podría ayudarnos a mejorar las condiciones necesarias para que los filósofos latinoamericanos empezaran a leer los trabajos de sus colegas de la región con la finalidad de que se iniciarán “dúrsimos e iluminadores debates entre nosotros” (p. 73). El texto de Pereda es, sin duda, el que retóricamente más brilla entre todas las contribuciones —a tal grado que, al final, puede surgir la sospecha de que sería mejor reexaminar los argumentos para asegurarse de no haber sido con-

vencidos por la retórica en lugar de por el argumento. Se trata, al parecer, de un ejemplo paradigmático de lo que Pereda considera es el ensayo latinoamericano.

Guillermo Hurtado presenta un análisis muy cuidadoso de la situación de la filosofía en América Latina y desarrolla algunas estrategias para mejorarla. Su trabajo es el más sistemático, y probablemente el mejor fundado de todas las contribuciones de la colección. El autor distingue dos modelos que la filosofía ha tomado en América Latina a partir del siglo XIX. El modelo modernizador es un modelo de importación de filosofía. Se busca renovar la filosofía con una corriente que se ha estudiado en el extranjero. Hurtado identifica “al menos cuatro movimientos modernizadores” (p. 100): una modernización positivista, una modernización de origen germánico, una modernización marxista y una modernización analítica. En reacción a estas importaciones filosóficas, surgió el segundo modelo, el modelo de la autenticidad, en la filosofía latinoamericana. Se buscó reflexionar coherentemente con nuestra realidad social, cultural y personal. Se criticó a un supuesto eurocentrismo en la filosofía europea y se intentó fundar una filosofía liberadora de opresiones coloniales e injusticias sociales en las sociedades latinoamericanas. Aunque ambos modelos responden a problemas reales de la filosofía en nuestra región, Hurtado piensa que ninguno de ellos soluciona el problema principal del cual la disciplina padece hoy en América Latina: “la debilidad, cuando no inexistencia, de *comunidades filosóficas* y la fragilidad, cuando no ausencia, de *tradiciones filosóficas*” (p. 110). La causa de este problema no es un atraso técnico o temático ni una falta de autenticidad. Más bien, “el origen de este problema es que no hemos querido o podido o sabido dialogar ni hacer memoria —aunque a fin de cuentas, la falta de diálogo es el problema principal—, ya que la memoria cultivada es [...] una especie de *diálogo* permanente con las figuras de un pasado compartido” (*ibidem*). En lugar de una tradición filosófica, América Latina tiene las “revoluciones” de las diferentes modernizaciones. En lugar de una comunidad filosófica, existen diversas comunidades que “casi siempre giran alrededor de ciertos intereses o afiliaciones comunes, en vez de que lo hagan alrededor de una discusión crítica entre sus miembros” (p. 114).

Ya que la causa de estos problemas es la falta de diálogo, Hurtado propone como nuevo modelo para la filosofía latinoamericana el “modelo dialógico” (p. 116). Para mejorar la situación de la disciplina en América Latina debemos mejorar el diálogo entre los filósofos latinoamericanos. Cambios institucionales pueden estimularlo. Programas de estudio pueden ser diseñados de tal manera que enfatizan la importancia del diálogo entre estudiantes y profesores tanto como con los filósofos del pasado. Seminarios de investigación pueden organizarse dialógicamente. En las revistas “habría que fomentar más los debates y las reseñas de fondo” (p. 117). Pero aparte de estos cambios institucionales se necesita “la voluntad de dialogar [...] lo importante es que cambien las actitudes y prejuicios de los filósofos latinoamericanos” (p. 116).

Hurtado enfatiza que su “modelo dialógico” quiere rescatar “los logros de los modernizadores y de los defensores de la autenticidad” (*ibidem*). No representa una nueva modernización que trata de olvidar todo lo anterior. Al contrario, es de fundamental importancia para Hurtado “memorizar” críticamente lo que ha pasado antes, incluso los movimientos modernizadores y la corriente de la autenticidad. Así, el gran mérito de la discusión de Hurtado es que él ve la historia de la filosofía en América Latina de una manera diferenciada y balanceada. Por ejemplo, los “sucursaleseros” de Pereda no son simples sucursaleseros sino también modernizadores. Esta perspectiva diferenciada y no “agitada” de ver las cosas representa de manera ejemplar lo que es necesario para llevar a cabo el tipo de diálogo que Hurtado nos recomienda: una actitud que refleja respeto, interés y sentido crítico.

En resumen, la colección de Cruz Revueltas contiene ensayos muy interesantes y estimulantes sobre la situación de la filosofía en América Latina. Además de los aquí discutidos recomiendo al lector los trabajos de Secada, Ezcurdia y Valdecantos. Los textos aquí discutidos presentan una introducción a los temas y problemas de la filosofía en América Latina, accesible también para el no especialista en dicha disciplina (o en su variedad latinoamericana, como el autor de esta reseña) que desee, tal vez, comparar la situación de su propia disciplina con la de la filosofía. Los problemas debatidos en esta colección además podrían ser de interés para quienes reflexionan sobre los fines de la Unidad Académica que publica esta revista. ¿Para qué se descentralizan las humanidades y ciencias sociales de la UNAM? ¿Para “fijar” identidades regionales? ¿O para que la población de regiones alejadas de la Ciudad de México también tenga acceso a recursos de alta calidad en las humanidades y ciencias sociales? Se pueden dar otras respuestas, pero vale notar que lo anterior (“fijar identidades”) sería un ejemplo claro del paternalismo denunciado por Pereda. Lo segundo significaría proveer de instituciones educativas a las poblaciones regionales, mismas que podrían permitirles a éstas entender mejor su propia identidad. También implicaría darles la oportunidad de conocer lo que es herencia universal de la humanidad. Es posible que tal educación fortalezca las identidades regionales. Pero no hay duda de que también las modifique y transforme.

Martin Francisco FRICKE  
IIF y UACSHUM, UNAM