

CÁNONES FILOSÓFICOS Y TRADICIONES FILOSÓFICAS. EL CASO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA*

JORGE J. E. GRACIA

State University of New York at Buffalo

Resumen

Este artículo trata sobre dos temas: cómo se establece el canon filosófico y las razones por las cuales la filosofía latinoamericana es generalmente excluida tanto del canon de la filosofía occidental como del canon de la filosofía a nivel mundial. El segundo tema permite ilustrar los problemas que surgen en el contexto del primero y proporciona una respuesta a ellos. El artículo sostiene que varias teorías que se proponen explicar la formación del canon y la exclusión de ciertos filósofos del canon occidental en particular, no hacen justicia a la situación porque ignoran el papel de la tradición en el proceso. Más específicamente, se ilustra cómo la tradición explica por qué la filosofía latinoamericana tiende a estar ausente tanto del canon filosófico occidental como del mundial.

PALABRAS CLAVE: Canon filosófico; Tradición filosófica; Filosofía latinoamericana.

Abstract

This article discusses two topics: how the philosophical canon is established and the reasons why Latin American philosophy is generally excluded both from the canon of western philosophy and the canon of world philosophy. The second topic illustrates the problems that come up in the context of the first and provides answers to them. The article argues that several theories that purport to explain the formation of the canon and the exclusion of certain philosophers from the western philosophical canon in particular, do not do justice to the situation because they ignore the role of tradition in the process. More specifically, the article shows how tradition explains why Latin American philosophy tends to be absent both from the canon of western philosophy and the world canon of philosophy.

KEY WORDS: Philosophical canon; Philosophical tradition; Latin American philosophy.

Los filósofos no se sienten a menudo atraídos por cuestiones relativas al canon filosófico, cómo se forma y cómo funciona. En los últimos

* Traducción de Margarita Costa. Una versión inglesa de este artículo aparecerá con el título, "Philosophical Canons and Philosophical Traditions: The Latin American Case", en George Yancy, ed., *Critical Perspectives on the Profession of Philosophy: Latin American and African Voices* (Albany, NY, State University of New York Press). Este material también fue usado en el cap. 8 de mi *Latinos in America: Philosophy and Social Identity* (Oxford, Blackwell, 2008), pp. 158-184.

años, sin embargo, con una creciente atención prestada a obras de mujeres filósofas y representantes de minorías filosóficas, algunas de estas cuestiones han recibido más atención en Estados Unidos.¹ Ha habido también un creciente interés, aunque todavía limitado si se lo compara con otros temas filosóficos, en la historiografía filosófica, y esto a su vez ha llevado a la discusión sobre el canon de la disciplina.²

Solía suponerse que el canon de la filosofía reflejaba no sólo lo que ha tenido mayor influencia sino también lo mejor en la historia de la filosofía. Lo que ha sobrevivido lo ha hecho porque tiene un valor permanente para la humanidad y porque ha hecho una real contribución a la lucha humana por la excelencia y la verdad. Pero estos supuestos han sido controvertidos, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, y las voces de los excluidos han intentado mostrar que la verdad, el valor perenne y el impacto histórico o la originalidad no han sido siempre los factores determinantes en lo que ha venido a ser considerado como el canon filosófico occidental.³ La controversia ha tomado diversas direcciones. Algunas tienen que ver con un enfoque general sobre la formación de cánones y los factores que lo influyen; otros se ocupan más bien de la exclusión del canon de grupos particulares de filósofos y textos.

En este artículo, me ocupo tanto de una cuestión general como de una específica relacionada con el tema. La cuestión general se refiere a cómo se establece el canon y la específica se interroga por las razones por las cuales la filosofía latinoamericana en particular es generalmente excluida tanto del canon de la filosofía occidental como del canon general de la filosofía a nivel mundial, tal como se los entiende en Estados Unidos. La segunda cuestión permite ilustrar los problemas con el primero y proporciona una respuesta a ella. Sostengo que varias teorías que se proponen explicar la formación del canon y la exclusión de ciertos filósofos del canon occidental en particular, no hacen justicia a la situación porque ignoran el papel de la tradición en el proceso. Más específicamente, ilustro cómo la tradición explica por qué la filosofía latinoamericana tiende a estar ausente tanto del canon filosófico occidental como del mundial.

Comenzaré por la afirmación específica de que la filosofía latinoamericana en particular es generalmente excluida tanto del canon de la filosofía occidental como del canon mundial general tal como se los

¹ Véase, por ejemplo, Miller (1993). Este número de la revista está dedicado a los cánones.

² Véase, por ejemplo, Gracia (1992) y Kusch (2000).

³ Véase Schacht (1993) y Westphal (1993).

entiende en Estados Unidos. ¿Qué significa esto y cómo puede ser apoyado?

La filosofía latinoamericana y el canon filosófico

Un canon filosófico consiste en un grupo de filósofos y sus escritos que son el tema de reiterado estudio y discusión tanto filosófica como históricamente.⁴ Es importante no confundir un canon con una historia de la filosofía. Una historia de la filosofía naturalmente incluirá a quienquiera que sea filósofo y todo texto que sea filosófico. Esto significa que es bastante extensa. Los historiadores introducirán aquí sutilezas, por ejemplo, si ha de incluirse un autor o un texto en una exposición histórica de la filosofía de un período, pero la mayoría de ellos tratarán de ser abarcativos y tan incluyentes como sea posible, aunque a menudo empleen criterios que excluyen autores y textos que otros historiadores querrían incluir.

Un canon filosófico es mucho más estrecho que una historia de la filosofía dentro de los parámetros en cuestión. Un canon no incluye a todo autor y texto que haya hecho una contribución a la filosofía dentro de estos parámetros. Los cánones introducen parámetros de inclusión que dejan fuera de consideración mucho de lo que forma parte de la historia. Reiteramos que un canon filosófico consiste de la lista de autores y textos que son repetidamente estudiados tanto filosófica como históricamente. Filosóficamente, dichos autores y textos son considerados como habiendo producido algo que tiene valor más allá de los límites inmediatos de su existencia. Históricamente, su valor se concibe como el impacto que han producido. Y la historia de la filosofía es la fuente de todos esos autores y textos.

Hay cánones específicos y cánones generales. Ejemplos de los primeros son el canon específico de la Edad Media latina y el canon de la tradición filosófica analítica occidental del siglo XX. Ejemplos de cánones más generales son los de la filosofía occidental o aun de la propia filosofía. Para descubrir cánones filosóficos basta con hojear las historias de la filosofía, obras de referencia en filosofía, antologías filosóficas y, tal vez como lo más importante, el currículo filosófico. Naturalmente habrá algunas diferencias aquí y allá, pero en general existe un acuerdo considerable en las listas de textos y autores incluidos en las historias, las antologías y los programas de enseñanza.

⁴ Esto ha conducido a algunos a sostener que concierne a los clásicos. Véase Westphal (1993).

Cuando se observan los cánones, es difícil no advertir que algunos autores y textos, y a veces hasta tradiciones enteras y escuelas filosóficas son excluidas de diversos cánones. La filosofía latinoamericana es un buen ejemplo de una filosofía sistemáticamente excluida tanto de los cánones filosóficos occidentales como de los mundiales tal como se los concibe en Estados Unidos. Esta afirmación acerca de la filosofía latinoamericana puede ser fácilmente documentada examinando historias de la filosofía, obras de referencia, antologías, sociedades filosóficas, herramientas evaluativas de la filosofía como un campo del saber, programas educativos tales como el de la *American Philosophical Association*, tesis para el Doctorado en Filosofía y áreas comunes de especialización en la disciplina, y el currículo de pregrado (en los Estados Unidos la filosofía es generalmente enseñada sólo a nivel de pregrado).

Comenzaré hacia atrás, refiriéndome primero al currículo de pregrado. ¿Es la filosofía latinoamericana parte de ese ciclo filosófico en Estados Unidos? La respuesta es negativa y los hechos son perfectamente claros. Ya he proporcionado los datos relevantes en otro lugar, por lo que no los repetiré aquí, pero permítidme mencionar simplemente que el número de cursos de pregrado en Filosofía Latinoamericana es extremadamente breve, y ninguno de ellos es requerido para graduados.⁵

El número de Tesis de Doctorado sobre Filosofía Latinoamericana en los programas de grado en filosofía, es prácticamente inexistente, y otro tanto sucede con los especialistas. De hecho, dado que las pocas personas interesadas en esta área no encuentran puestos para la enseñanza de la Filosofía Latinoamericana, generalmente escriben tesis en otros campos y conservan lateralmente su interés en dicha área. Una ligera mirada a *Jobs for Philosophers* de la *American Philosophical Association* muestra falta de interés en la profesión. En estos últimos años no ha habido más de media docena de puestos ofrecidos cuya área principal de concentración fuese la filosofía latinoamericana. E igualmente pocos en los que la filosofía latinoamericana fuera mencionada como un campo reconocido de competencia.

En la actualidad no existe un programa de instrucción para graduados en filosofía latinoamericana. De hecho, hay sólo un puñado de especialistas capaces de dirigir tesis de Doctorado en ese campo, y no hay programas de Doctorado que ofrezcan la filosofía latinoamericana como un campo de competencia o concentración. Basta decir que hasta el verano de 2005, el NEH (*National Endowment for the Humanities, Institute for College Teachers* de la Universidad de Buffalo) nunca había ofrecido un

⁵ Para estadísticas, véase Gracia (1999).

instituto de verano sobre filosofía latinoamericana. Se haya debido a que no había habido propuestas o a que las ofrecidas no hubiesen sido adecuadas, de cualquier manera es un índice evidente acerca de la situación de la filosofía latinoamericana en Estados Unidos. No obstante, cuando se ofreció el primer instituto en 2005, hubo más de 80 postulantes para sólo 25 lugares disponibles; ese año el Instituto recibió el mayor número de solicitudes.⁶

Los instrumentos evaluadores de subáreas filosóficas y jerarquización de programas generalmente ignoran a la filosofía latinoamericana. Por ejemplo, el quizás más popular instrumento empleado para la evaluación de áreas y programas, *The Philosophical Gourmet Report*, no incluye la filosofía latinoamericana como un área.⁷ Y la lista de comités de subáreas de la *American Philosophical Association* deja de lado la filosofía latinoamericana.

Otro campo a considerar es el de las sociedades filosóficas, porque éstas son indicadoras del interés. Existen actualmente sociedades dedicadas a filósofos individuales y también a períodos generales de la historia de la filosofía y subáreas de estudio filosófico. Resulta de interés que en los años 60 un grupo de filósofos fundó una asociación para el estudio de las filosofías y el pensamiento latinoamericanos e ibéricos (SILAT: *Society for Iberian and Latinamerican Thought*). La asociación ha estado en actividad desde entonces, pero aunque habitualmente organiza programas en las reuniones de la APA, la asistencia es baja y ha sido difícil mantener viva a la asociación. La lista de miembros no supera unas pocas docenas. Además, la propia APA no tuvo un comité para hispanos/latinos hasta principios de 1990, aunque el comité de la Asociación Filosófica Americana sobre el status de los negros en filosofía se remonta a los años 70.

Con respecto a las antologías de textos filosóficos, debemos considerar dos clases: primero, antologías de textos filosóficos de Latinoamérica, y en segundo lugar, antologías de textos filosóficos en general. El número de antologías (en inglés) de filosofía latinoamericana publicadas por filósofos es muy limitado. Risieri Frondizi y yo compilamos la primera antología de ese tipo en los años 70, pero no logramos encontrar un editor para ella en los Estados Unidos.⁸ No fue sino hasta

⁶ Para el Instituto véase la página web: <http://wings.buffalo.edu/philosophy/neh/index.htm>

⁷ Véase la página web: <http://www.philosophicalgourmet.com/overall.htm>

⁸ Una versión española de la misma fue publicada en Méjico en 1975, y reimpressa en 1981, véase Frondizi y Gracia (1975).

avanzada la década de los 80 que pude encontrar un editor para una versión muy revisada de la misma.⁹ Ésta fue la única antología disponible hasta hace algunos años, cuando otras tres aparecieron. Una es una versión ampliada de la primera, otra, una nueva editada por Susana Nuccetelli y Gary Seay, y una tercera, muy específica, sobre cuestiones actuales, publicada por Eduardo Mendieta.¹⁰ Con respecto a la presencia de la filosofía latinoamericana en antologías de textos filosóficos en general, hay sólo un par dentro de las muchas publicadas durante los últimos 50 años que incluyan algo de Latinoamérica. La filosofía latinoamericana tiende a ser excluida tanto de antologías específicas como de las generales.¹¹

Los últimos quince años han visto la publicación de un gran número de libros de referencia en filosofía. Diccionarios, enciclopedias y otros instrumentos de investigación se han hecho corrientes y la mayoría de los medios de difusión han publicado versiones de ellos. Algunos se ocupan de filosofía universal, otros de filosofía occidental en particular, pero muy pocos incluyen artículos sustanciales sobre la filosofía latinoamericana. Las enciclopedias voluminosas incluyen algunos artículos relevantes, particularmente visiones globales de la filosofía latinoamericana en general, pero rara vez incluyen artículos significativos sobre períodos o filósofos de América Latina. En algunos casos no incluyen un solo artículo sobre filosofía latinoamericana, y en otros, los editores incluyen secciones sobre autores que no son filósofos o son filósofos que trabajan en temas que bordean la filosofía o se interesan en áreas marginales y enfoques que dan un toque exótico de la filosofía latinoamericana. Hay dos excepciones recientes a ello en las obras. Una es el esfuerzo realizado por la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, una fuente online que podría eventualmente convertirse en la única y más importante fuente de referencia para la filosofía. El editor designó recientemente un comité, integrado por Otávio Bueno, Manuel Vargas y yo, encargado de establecer una lista sustancial de artículos sobre filosofía latinoamericana. La otra es el *Blackwell Companion of Latinamerican Philosophy*, actualmente en preparación bajo la dirección editorial de Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte y Otávio Bueno.

Es importante para nosotros tener en cuenta dos tipos de historias en este contexto: historias de la filosofía latinoamericana e historias generales de la filosofía o de la filosofía occidental. No hay historias de

⁹ Gracia (1986).

¹⁰ Gracia y Millán-Zaibert (2004), Nuccetelli y Seay (2004) y Mendieta (2003).

¹¹ Véase Gracia (2000 y 1999).

la filosofía latinoamericana en inglés, y sólo dos en castellano. Las historias de la filosofía en Latinoamérica incluyen a menudo secciones sobre filosofía latinoamericana, pero ninguna historia de la filosofía escrita fuera de América Latina incluye secciones sobre filosofía latinoamericana.

De todo esto se deduce claramente que la filosofía latinoamericana no forma generalmente parte del canon filosófico occidental tal como se lo considera en Estados Unidos de Norteamérica. Me ocuparé ahora de algunas sugerencias respecto de semejante ausencia.

Razones para la exclusión de la filosofía latinoamericana del canon

Pueden pensarse muchas razones por las que la filosofía latinoamericana ha sido excluida de los cánones de la filosofía occidental y mundial que concuerdan con el punto de vista tradicional acerca de cómo se formó el canon filosófico y los criterios que lo determinaron. Algunas de ellas han sido propuestas actualmente por historiógrafos. Antes de ofrecer una historia de estas posiciones, considero la cuestión sistemáticamente, enumerando aquellas que parecen más plausibles *prima facie*, aunque ninguna sea en última instancia eficiente.

La que podría ser considerada como la más radical sostiene que la filosofía latinoamericana no forma parte de estos cánones simplemente porque no es original. No hay nada en ella que pueda considerarse como novedoso. Los filósofos latinoamericanos se han contentado con repetir lo que otros filósofos de otras partes del mundo, y particularmente de Europa y Estados Unidos, ya han dicho y lo han dicho mejor. Sus ideas son poco originales y hasta carecen de la cualidad de hacer avances significativos más allá de sus fuentes. Los filósofos latinoamericanos se han contentado con traducir a otros filósofos y aun eso no ha sido a veces muy bien hecho. Muchas razones se aducen para esta falta de originalidad, pero no es pertinente para mi propósito examinarlas. Lo importante para nosotros es que, según aquellos que adhieren a esta opinión, la falta de originalidad justifica la desatención a la filosofía latinoamericana. Es interesante señalar que la opinión de que la filosofía latinoamericana carece de originalidad y valor, ha sido sostenida por muchos de los propios filósofos latinoamericanos. Algunos de los más conocidos e importantes filósofos latinoamericanos han reiterado este juicio devastador.¹²

¹² Para una exposición clásica, véase Salazar Bondy (1969). Para un punto de vista más reciente, véase Rabossi (2005).

No obstante, muchos serios estudiosos de la filosofía latinoamericana advertirán que este juicio es injustificado. Si aceptamos que la originalidad en filosofía puede ser calibrada al menos en dos formas –por la novedad de los problemas planteados y por la novedad de las ideas utilizadas para enfrentar esos problemas– es mucho lo que podemos encontrar en la filosofía latinoamericana para justificar un juicio positivo. Consideremos a dos autores, Bartolomé de las Casas y Carlos Mariátegui. Estos autores pensaron dentro de tradiciones occidentales bien establecidas, pero ambos utilizaron esas tradiciones para tratar nuevos desafíos filosóficos y modificaron dichas tradiciones para enfrentar esos desafíos. El desafío enfrentado por Las Casas era la concepción del status de los indios y el tratamiento que merecían.¹³ El tema era nuevo para Europa en ese momento y suscitó una cuestión que ha adquirido mayor importancia con el pasar del tiempo. ¿Cuáles son los deberes de los conquistadores respecto de los pueblos conquistados y cuáles son los derechos de éstos? Las respuestas de Las Casas a estas cuestiones se desarrollaron en términos del contexto aristotélico dentro del cual había sido educado, pero las conclusiones a las que llegó fueron totalmente distintas de aquéllas de sus opositores aristotélicos más ortodoxos, quienes igualaban a los indios con los que Aristóteles consideraba bárbaros y a los que no acordaba derecho alguno.

El caso de Mariátegui es similar. El desafío que enfrentaba concernía a la situación socio-económica de la región andina y sus primitivos habitantes.¹⁴ ¿Cómo debía configurarse la relación entre la cultura original y las ideologías importadas con el objeto de mejorar la suerte de la población nativa? La tradición filosófica desde la que trabajaba era el marxismo, pero Mariátegui la modificó de manera sustancial para adaptar la situación a las poblaciones andinas. En lugar de exponer la ortodoxia correspondiente a Europa, trató de adaptar los principios que inspiraron a Marx a una situación diferente y no tuvo escrúpulos en abandonar algunos de sus ejes.¹⁵

Una segunda razón que podría aducirse para apoyar la exclusión de la filosofía latinoamericana de los cánones occidentales y mundiales, es que es primordialmente de interés local. No tiene la pretensión de universalidad que es esencial a cualquier filosofía que pueda ser incluida en el canon filosófico general. Es una filosofía local, interesada sólo en

¹³ Las Casas (1565/1992).

¹⁴ Mariátegui (1971).

¹⁵ Véase Schutte (1993). Esta interpretación ha sido recientemente cuestionada por Llorente, (en preparación).

cuestiones y problemas locales y que adopta estrategias y metodologías que sólo son apropiadas a nivel local.¹⁶ La filosofía latinoamericana tiene sólo un interés exótico; es idiosincrática y tiene poco en común con la filosofía occidental y universal.

Nuevamente, quienquiera que esté familiarizado con la historia de la filosofía en Latinoamérica puede atestiguar el hecho de que hay muy poco exotismo en ella. En cambio, por cierto, la filosofía latinoamericana se ha interesado demasiado por las cuestiones y problemas que ha heredado de la filosofía europea, y es la filosofía europea la que sus críticos toman como modelo de rigor científico y universalidad. De modo que tiene poco sentido sostener que es la falta de atención a temas y problemas universales lo que puede servir para excluir a la filosofía latinoamericana del canon mundial de la filosofía, y en particular de la filosofía occidental. Prácticamente todo filósofo importante en América Latina se ha ocupado de temas de interés universal. Consideremos la gran literatura filosófica latinoamericana de la primera mitad del siglo XX sobre la objetividad y la subjetividad de los valores.¹⁷ O pensemos acerca del comienzo de la segunda mitad del siglo, durante la cual autores como Francisco Romero y Risieri Frondizi intentaban determinar lo que es esencial a la humanidad y al yo humano.¹⁸ ¿Y qué hacer con los más recientes desarrollos en la filosofía de la liberación, que han encontrado eco en otras partes del mundo? No hay por cierto lugar para ningún tipo de crítica de esta especie. No obstante, los editores e investigadores de Estados Unidos tienden a considerar exótica la filosofía latinoamericana y encuentran en ella una esencia que es idiosincrática y particular antes bien que universal y de aplicación general. Ciertamente, al final de los años 70, cuando Frondizi y yo buscábamos un editor para nuestra antología de textos filosóficos latinoamericanos, los muchos rechazos que recibimos generalmente señalaban que no habíamos incluido textos que mostraran algo idiosincrático y peculiar en la filosofía latinoamericana.

Una tercera razón que podría darse para explicar la exclusión de la filosofía latinoamericana de los cánones de la filosofía occidental y mundial, es que no ha tenido impacto histórico significativo fuera de América Latina y aun allí la filosofía latinoamericana ha sido hasta cierto punto aislada y marginal.

¹⁶ Zea es a veces citado como responsable por esta visión culturalista local de la filosofía en Latinoamérica. Para esta posición, véase Zea (2004a y 2004b).

¹⁷ Véase Gracia y Millán-Zaibert (2004).

¹⁸ Véase Romero (1964) y Frondizi (1971).

Así expresado, este argumento no tiene validez respecto de la influencia de la filosofía latinoamericana, aunque ella se ha hecho sentir en áreas en las cuales la filosofía tiene por lo general muy poca influencia, o sea en la estructura social y política de la sociedad. A diferencia de la mayor parte de la filosofía occidental, que a menudo se ha distanciado de la lucha social y política para concentrarse en la metafísica, la epistemología, la lógica y la filosofía de la ciencia, la filosofía latinoamericana se ha involucrado frecuentemente en cuestiones sociales y políticas. Sus comienzos marcan esta importante dimensión de la misma, cuando sirvió a Las Casas para defender los derechos de los primitivos habitantes de las Américas. Pero tuvo consecuencias, porque la infatigable argumentación y defensa de Las Casas jugaron un papel clave en provocar cambios en las leyes implementadas por España para gobernar a los habitantes conquistados de las Américas.¹⁹ La filosofía también fue instrumental en la lucha por independizarse de España durante el final del siglo XVIII y los comienzos del XIX. Los libertadores encontraron en la filosofía los instrumentos ideológicos para articular sus ideas de libertad y liberación, y más adelante el desarrollo de leyes para gobernar a las colonias liberadas.²⁰ Y en el siglo XIX, la filosofía conocida como positivismo se convirtió en el portaestandarte para el desarrollo de las colonias recientemente liberadas. El positivismo no fue una ideología marginal, de torre de marfil, sino un auténtico conjunto de ideas empleado para la organización de sociedades y el desarrollo de programas que iban de política a educación. En países como Méjico y Brasil, por ejemplo, versiones del positivismo fueron consideradas como ideologías nacionales y llegaron a instituir los lemas en torno a los cuales se agruparon las nuevas naciones.²¹ Todo esto pone en claro que la filosofía latinoamericana no puede ser considerada una filosofía de gabinete, sin influencia histórica. Su impacto en América Latina ha sido muy sustancial, y se ha extendido a través de la región y su historia.

No obstante, se puede sostener que esto no es suficiente como para incluir esta filosofía en el canon filosófico mundial o aun en el canon filosófico occidental. El argumento es que, aunque la filosofía latinoamericana puede haber tenido impacto histórico en América Latina, no ha tenido impacto fuera de ella y, particularmente, en lo que es generalmente considerado como la corriente principal en la filosofía europea. Pero aun con esta modificación, la suposición es falsa. Citaré dos

¹⁹ Las Casas, B. de (1565/1992).

²⁰ Véase Gracia y Millán-Zaibert (2004).

²¹ Véase Zea (1974).

ejemplos: uno antiguo y otro reciente. El ejemplo antiguo es la obra de Antonio Rubio, cuya *Lógica mexicana* fue impresa y reimpressa en Europa en el siglo XVII, y de hecho se transformó en un texto en muchas universidades europeas. El segundo ejemplo, el más reciente, es la filosofía de la liberación, que ha tenido un impacto significativo en el pensamiento filosófico de África, India y otros lugares del tercer mundo. Así, el impacto ilustrado por el segundo ejemplo no es sobre la corriente principal de la filosofía europea, pero ciertamente muestra que esta filosofía está teniendo considerable influencia en el desarrollo filosófico del mundo fuera de América Latina. De modo que no tiene sentido sostener que la filosofía latinoamericana es, o debería ser, excluida del canon porque no ha tenido ninguna influencia histórica fuera de América.

Resumiendo, ninguna de las razones dadas a veces en los Estados Unidos para justificar la exclusión de la filosofía latinoamericana de los cánones de filosofía en occidente y en el mundo es efectiva, aunque por cierto pueden ser factores que contribuyen a dicha exclusión. ¿Qué falta entonces? Dejádme proponer cuál pienso que es el factor más importante: todas estas explicaciones se fundan en una concepción de la filosofía que ignora el papel de la tradición en la formación de cualquier canon filosófico.

Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas

La tradición desempeña un importante papel en el establecimiento de los cánones filosóficos. Un canon filosófico es una lista de autores y de obras filosóficas y semejante lista debe ser confeccionada por la gente, pero no simplemente por cualquiera; la lista es compilada por personas que tienen voz y voto, es decir, personas con autoridad. Sólo la opinión de algunas personas cuenta. ¿Y quién determina cuáles son las personas indicadas? Por supuesto, las personas que han establecido ellas mismas una autoridad en el área. Consideremos el caso del arte. ¿Quién determina la importancia de los artistas y si sus obras son canónicas? Algunos dirán que es el valor de la obra ¿pero quién determina dicho valor? El mundo está abarrotado de obras de artistas que “no lo lograron”, es decir, que no han llegado a formar parte del canon. Sólo algunos artistas llegan a los museos y a las historias del arte. ¿Y quién determina cuáles son? Por cierto, curadores de museos y otras personas que forman parte del círculo artístico.²² El curador del *Metropolitan Museum of Art* tiene mucho

²² Para una defensa de la teoría institucional del arte, véase Dickie (1974). El canon del arte es discutido por varios autores en el número de *The Monist* anteriormente citado.

que decir acerca de las obras que el museo adquiere, y tener una obra en el Metropolitan contribuye mucho al reconocimiento del artista, porque otros museos imitarán al Metropolitan y habrá exposiciones de las obras del artista en cuestión, y así en más.

El caso de la filosofía es similar. Hay un círculo autorizado, un grupo de personas que eligen el discurso importante y los autores que han de ser incluidos en los diccionarios, en las obras de referencia y en las historias de la filosofía. Estas personas establecen el canon, aunque no lo hacen por *fiat*: tienen razones, y esas razones tienen que ver generalmente con lo que ha transcurrido antes, con credenciales y con continuidad. La opinión de Fulano cobra importancia porque fue alumno de Zutano o trabajó con él. Hay también juicios que se formularon en el pasado y son tenidos en cuenta. Esto es en cierto sentido como lo que sucede con la Constitución y su interpretación: hay un cuerpo de opinión judicial que no puede ser dejado fuera de consideración. Un crítico de arte no puede empezar diciendo que cierto arte que ha sido introducido en el canon puede ser sacado de él. Un juez a quien se le presenta un caso difícil no puede empezar ignorando precedentes legales anteriores, porque una decisión judicial no tiene sentido a menos que se la considere en el contexto de ese pasado, de opiniones previas. Lo mismo se aplica a la filosofía. No tiene sentido decir que Aristóteles debe ser eliminado del canon. Los filósofos a menudo se quejan de las opiniones de los filósofos canónicos. ¿Quién no se ha quejado de Descartes? Parece ser el cabeza de turco de la filosofía. ¿Pero puede ser tomado en serio alguien que sostenga que Descartes debería ser extraído del canon de la filosofía occidental?

Los cánones filosóficos son el resultado de comunidades de filósofos e historiadores de la filosofía que a través del tiempo han confeccionado una lista de filósofos y textos que consideran dignos de estudio y discusión, aunque las razones que dan pueden variar de un autor a otro y la lista puede no ser exactamente la misma en todos los casos. Ahora bien, podría argumentarse que sólo la comunidad de filósofos e historiadores de la filosofía está involucrada en este proceso y sostener que es en última instancia un grupo de personas quienes son responsables del canon. Pero esto es un error, pues la comunidad se extiende en el tiempo y, aunque sus opiniones puedan diferir, hay continuidad en las prácticas. Estas prácticas constituyen la tradición que es la fuente del canon. Contrariamente a lo que muchos creen, una tradición no es un conjunto de creencias transmitidas, porque rara vez en una tradición tenemos las mismas creencias todo el tiempo.²³ En efecto, aun cuando las

²³ Para argumentos a favor de esta concepción de la tradición, véase Gracia (2003).

fórmulas lingüísticas transmitidas en la tradición sean las mismas, sus versiones e interpretaciones dependen de las personas y sus circunstancias. Más importante que el conjunto real de creencias son la comunidad de la gente en cuestión y sus prácticas, pues son esa comunidad y esas prácticas las que otorgan autoridad a ciertas personas dentro de la comunidad y justifican sus opciones.

Naturalmente, cuando se considera a las personas con autoridad, debe también tenerse en cuenta el absolutamente importante elemento de la descendencia. El pedigrí es esencial para la autoridad. Volvemos al punto en que Fulano tiene autoridad porque fue discípulo de Zutano. Y la opinión de Zutano es importante precisamente porque fue discípulo de Perengano, y así en más.

Lo que tenemos, pues, es una estructura familiar no fundada en una descendencia genética sino intelectual, en un pedigrí intelectual, que a su vez se funda en prácticas que han sido transmitidas y modificadas dentro del contexto familiar. En efecto, continuamos siendo familias y tribus y hay exclusiones y feudos. La humanidad está fundamentalmente compuesta de comunidades, y la filosofía no difiere de otros emprendimientos humanos. Esto explica por qué consideraciones culturales, políticas y étnicas desempeñan un papel en los proyectos humanos, incluyendo los académicos. El canon filosófico es establecido dentro de familias vinculadas por prácticas, es decir, por tradiciones. Esto explica las inclusiones y las exclusiones y muestra cuán difícil es irrumpir en un canon cuando no se es parte de la tradición que vincula a la familia sobre la cual se funda la autoridad.

Cánones filosóficos en Estados Unidos

En Estados Unidos hay actualmente dos principales tradiciones filosóficas. Una es la llamada tradición analítica. Se remonta a los comienzos del siglo XX y a la obra de G. E. Moore y B. Russell en Inglaterra y a los miembros del Círculo de Viena y Ludwig Wittgenstein en el Continente. Se llama analítica debido a su énfasis en el método de análisis, la división de entidades complejas por lo común concebidas lingüísticamente en otras más simples, como medio de comprender y resolver problemas filosóficos. La otra tradición principal es la llamada tradición continental, que se remonta a la obra de los fenomenólogos y neo-kantianos de los siglos XIX y XX. Su nombre se origina en que sus comienzos, en contraste con los de la tradición analítica, se centran principalmente en Europa continental. Ninguna de estas dos tradiciones

tiene un conjunto de doctrinas que sean sostenidas por todos sus miembros; dichos miembros están vinculados sobre todo por ciertas prácticas y una cadena intelectual genealógica.

Estas dos tradiciones controlan la mayor parte de la profesión filosófica en Estados Unidos, los puestos universitarios, los lugares de edición y las subvenciones. Pero hay también otras tradiciones menos poderosas. Por ejemplo, el marxismo, muy inferior en presencia y visibilidad después de la desaparición de la Unión Soviética, pero todavía activo en ciertos círculos. Y el tomismo continúa siendo promovido por la Iglesia Católica y por las instituciones que controla. Existe también lo que se conoce como filosofía americana, que se compone sobre todo de filósofos interesados en el pensamiento de filósofos americanos de diversos tipos, que van de pragmatistas a filósofos del proceso. Algunas de estas tradiciones se alían o aun identifican dentro de la tradición continental, y algunos se dividen, como sucede con el tomismo, que tiene ramas analíticas y continentales, según los filósofos y enfoques privilegiados.

Todas estas tradiciones tienen cánones de autores y textos que han sido elaborados a través de un período bastante extenso de desarrollo, y los que las practican en Estados Unidos generalmente remontan su ascendencia a dichos autores y textos. Algunos constituyen una primera y una segunda generación de discípulos de esos autores y textos. Por ejemplo, algunos miembros del Círculo de Viena se establecieron en Estados Unidos y formaron discípulos que a su vez formaron otros, y así sucesivamente. Y otro tanto puede decirse de la tradición continental, en la que los autores en cuestión son europeos o discípulos americanos de esos autores europeos. Un factor importante es que los autores analíticos generalmente trabajan en inglés y leen primordialmente textos en inglés. Los autores continentales leen primordialmente autores y textos alemanes y franceses. La mayoría de los analíticos no conocen bien otros idiomas excepto el inglés, y para sus fines el inglés es la lengua importante, pues fueron autores ingleses o alemanes traducidos al inglés los que dieron origen a la tradición. Los continentales saben alemán y francés pero rara vez conocen ninguna otra lengua; para ellos, ésas dos son las lenguas importantes, porque los autores que originaron la tradición fueron alemanes o franceses.

Bajo estas condiciones se hace difícil para los miembros de las tradiciones filosóficas primordiales en Estados Unidos advertir siquiera la existencia de filósofos y textos que no forman ya parte del canon tal como ellos lo conciben y, particularmente, aquellos que no están estrechamente relacionados con la comunidad filosófica y las tradiciones que establecieron el canon. En primer lugar, está el problema de la lengua.

En segundo lugar, está el ya abarrotado canon de autores y textos y la presión dentro de las tradiciones a reexaminar el canon e incluir autores y textos que han sido hasta el momento excluidos pero están bien ubicados dentro de la tradición. En tercer lugar, está la falta de representantes en el círculo de poder de las tradiciones que tengan autoridad para iniciar cambios que considerarían aun a los miembros marginados de la tradición. Todo esto ayuda a entender por qué la filosofía latinoamericana no es parte de los cánones tal como se los entiende en Estados Unidos, pero hay también dos factores adicionales, que analizaré en la próxima sección.

La filosofía latinoamericana y la tradición filosófica occidental

Un factor importante para comprender la exclusión de la filosofía latinoamericana del canon filosófico universal y del canon filosófico occidental es que América Latina no tiene una tradición filosófica propia. La filosofía latinoamericana forma parte de la tradición filosófica global de occidente y se desmiembra en las mismas tradiciones en las que lo hace esta tradición global en Estados Unidos. La filosofía latinoamericana se extiende por casi 500 años. Se inicia en 1550, cuando los primeros libros de filosofía fueron publicados en Méjico, pero su trayectoria ha reflejado la trayectoria de la filosofía europea. Comenzó con el escolasticismo y continuó con el pensamiento de la Ilustración, el positivismo, y las varias corrientes que florecieron en Europa en los siglos XIX y XX.

El segundo factor es que la filosofía latinoamericana es parte de la filosofía hispánica, y el líder de la filosofía hispánica es España, que es en general excluida del canon de la filosofía occidental por una serie de razones, incluyendo la barrera lingüística.²⁴ Desde su principio, la filosofía latinoamericana ha estado en estrecha relación con la filosofía desarrollada en la península ibérica. Esto comienza con el escolasticismo de la Contrarreforma y las prominentes figuras españolas de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, entre otros, y continúa con posteriores desarrollos en la península. Dos ejemplos interesantes son la influencia de Christian Friedrich Krause, que no sólo influyó en la península sino que también cobró importancia en América Latina. El otro ejemplo es el impacto de José Ortega y Gasset en América Latina, pues no sólo introdujo allí la filosofía alemana, sino que su filosofía tuvo un extraordinario impacto, que es evidente hasta nuestros días.

²⁴ Desarrollo este argumento en Gracia (2000, cap.4).

El primer factor es en detrimento del reconocimiento de la filosofía latinoamericana en el canon occidental, porque los criterios de inclusión son los empleados en la tradición occidental. Si América Latina no fuera parte de esta tradición y tuviera su propia tradición, el canon dentro del cual se la incluiría sería el canon filosófico mundial, y los criterios de inclusión en él serían criterios propios de la tradición a la que pertenecer. Consideremos lo que sucede con la filosofía china y la japonesa. Hay mucho en esas dos tradiciones que no sería incluido en el canon filosófico universal, si los criterios empleados para juzgarlas fueran los mismos que se emplean en la tradición occidental. Pero debido a que las filosofías china y japonesa no forman parte de la tradición occidental, los criterios utilizados para juzgar su inclusión o exclusión son los desarrollados dentro de las propias tradiciones de esas filosofías. Occidente simplemente adopta lo que otras tradiciones consideran aceptable cuando se trata del canon filosófico mundial. El caso de la filosofía latinoamericana es diferente porque no importa lo que los latinoamericanos puedan considerar valioso, es el juicio de las autoridades en la comunidad filosófica occidental lo que cuenta cuando se trata de decisiones canónicas. Y puesto que estamos hablando del canon como se lo concibe en Estados Unidos, son las figuras con autoridad en dicho país las que determinan la inclusión o exclusión de la filosofía latinoamericana del canon.

El segundo factor también fue en su detrimento porque muy pocos filósofos españoles logran integrarse al canon filosófico occidental. Sólo unos pocos filósofos del siglo XVI –Suárez y Vitoria tal vez– y Ortega y Gasset en el siglo XX son alguna vez mencionados. Portugal, por supuesto, no tiene a nadie que forme parte del canon. Y es a través de España y Portugal que la filosofía latinoamericana es considerada. El resultado es que la filosofía latinoamericana es simplemente ignorada. Aquí podría mencionarse la cuestión del colonialismo, al que son tan afectos los posmodernos. Porque España y Portugal siempre han tratado a América Latina como una ex colonia, y a sus habitantes como de segunda clase: su pensamiento siempre ha sido considerado como de segunda en la península. Por tanto, América Latina no tiene agentes que la promuevan en los círculos apropiados y que controlen su inclusión en el canon.²⁵

Para concluir, he sostenido que la filosofía latinoamericana no es parte del canon occidental ni del mundial como se los concibe en los Estados Unidos. Además, después de examinar varias razones que podrían explicar tal exclusión, sugerí que un factor importante

²⁵Esta situación requiere tanto reflexión ulterior como algunas previas. He dado algunos pasos iniciales en ambas direcciones en Gracia (2008, pp. 173-184).

generalmente descuidado es el papel de la tradición en el desarrollo de cualquier canon filosófico. Finalmente, señalé que el hecho de que la filosofía latinoamericana sea parte de la tradición filosófica occidental va en contra de su inclusión en el canon de esa tradición y de la filosofía universal en general, tal como se las concibe en Estados Unidos. Porque las tradiciones se basan en comunidades y autoridades y los filósofos latinoamericanos no están firmemente vinculados a la comunidad que establece dichos cánones en los Estados Unidos y carecen de promotores en el círculo que ejerce autoridad filosófica en Estados Unidos.

Bibliografía

- Dickie, G. (1974), *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Fronzizi, R. (1971), *The Nature of the Self*, Carbondale, IL, Southern Illinois University Press.
- Fronzizi, R. y Gracia, J. J. E. (eds.) (1975), *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, reimpresso 1981.
- Gracia, J. J. E. (ed.) (1986), *Latin-American Philosophy in the Twentieth Century: Man, Values, and the Search for Philosophical Identity*, Buffalo, NY, Prometheus Books.
- (1992), *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*, Albany, NY, State University of New York Press.
- (1999), “Hispanics, Philosophy and the Curriculum”, *Teaching Philosophy*, 22 (3), pp. 241-248.
- (2000), *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*, Oxford, Blackwell.
- (2003), *Old Wine in New Skins: The Role of Tradition in Communication, Knowledge and Group Identity*, en *The Aquinas Lecture*, Milwaukee, WI, Marquette University Press.
- (2008), *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*, Oxford, Blackwell.
- Gracia, J. J. E. y Millán-Zaibert, E. (eds.) (2004), *Latin-American Philosophy for the 21st Century: The Human Condition, Values, and Search for Identity*, Buffalo, NY, Prometheus Books.
- Gracia, J. J. E. y von Vacano, D. (eds.) (en preparación), *Forging People: Race, Ethnicity and Nationality in Hispanic American and Latino/a Thought*.
- Kusch, M. (ed.) (2000), *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Dordrecht, Kluwer.

- Las Casas, B. de (1565/1992), *In Defense of the Indians*. Traducción de Stafford Poole. Dekalb, IL, Northern Illinois University Press.
- Llorente, R., "The *Amauta*'s Ambivalence: Mariátegui on Race", en Gracia, J. y von Vacano D. (eds.), *op. cit.* (en preparación).
- Mariátegui, C. (1971), *Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality*, Traducción de Marjory Urquidi, Austin, TX, University of Texas Press.
- Mendieta, E. (ed.) (2003), *Latin-American Philosophy: Current Issues, Debates*, Bloomington, IN, Indiana University Press.
- Miller, M. (1993), "Cannons and the Challenge of Gender", *The Monist*, 76 (4), pp. 477-493.
- Nuccetelli, S. y Seay, G. (eds.) (2004), *Latin American Philosophy: An Introduction with Reading*, Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall.
- Rabossi, E. (2005), "History and Philosophy in the Latin American Setting: Some Disturbing Comments", en *The Role of History in Latin American Philosophy: Contemporary Perspectives*, Salles, A. y Millán-Zaibert, E. (eds.), Albany, NY, State University of New York Press, pp. 57-73.
- Romero, F. (1964), *Theory of Man*, traducido por William Cooper. Berkeley, CA, University of California Press.
- Salazar Bondy, A. (1969), *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano*, con traducción inglesa por Donald L. Schmidt, Kansas City, University of Kansas Center for Latin-American Studies.
- Schacht, R. (1993), "On Philosophy's Canon", *The Monist*, 76 (4), pp. 421-435.
- Schutte, O. (1993), *Cultural Identity and Social Liberation in Latin-American Thought*, Albany, NY, State University of New York Press.
- Westphal, M. (1993), "The Canon as Flexible, Normative Fact", *The Monist*, 76 (4), pp. 436-449.
- Zea, L. (1974), *Positivism in Mexico*, Austin, TX, University of Texas Press.
- (2004a), "The Actual Function of Philosophy in Latin America", en Gracia, J. J. E. y Millán-Zaibert, E. (eds.), *op. cit.* pp. 357-368.
- (2004b), "Identity: A Latin-American Philosophical Problem", en Gracia, J. J. E. y Millán-Zaibert, E. (eds.), *op. cit.* pp. 369-378.