

Normalización filosófica o la naturalización de la colonialidad filosófica: consideraciones desde la filosofía intercultural¹

Philosophical normalization or the naturalization of philosophical coloniality: considerations from intercultural philosophy

José Rafael Rosero Morales²

University of Cauca, Colombia
Universidad del Cauca, Colombia

Recepción: 14 de octubre del 2022

Evaluación: 18 de noviembre del 2022

Aceptación: 21 de noviembre del 2022



- 1 Este trabajo es una versión adaptada a partir de ideas y apartados presentados por el autor en el capítulo “La filosofía y su enseñanza: consideraciones desde la filosofía intercultural”, incluido en el libro *Desafíos para una filosofía intercultural nuestroamericana* (2021).
- 2 Profesor titular Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca, Colombia. Coordinador del programa de Maestría en Ética y Filosofía Política de la misma universidad.

ORCID: 0000-0002-0165-8184

Correo electrónico: jrosero@unicauca.edu.co

Resumen

El presente artículo plantea que el canon y la tradición filosófica occidental siguen siendo la concepción dominante en el ámbito de la educación media y universitaria. Esta situación ha permitido que se impongan y perpetúen históricamente en la academia latinoamericana, reafirmando así la condición colonial del quehacer filosófico y, en consecuencia, incidir en los discursos, prácticas e instituciones. En esta dirección, en el primer apartado se propone una reflexión crítica acerca del concepto de normalidad filosófica y sus proyecciones en el filosofar latinoamericano y en la enseñanza de la filosofía. En el segundo apartado se problematiza la naturalización de la colonialidad implicada en la aceptación de la normalidad filosófica, en términos de la imposición del eurocentrismo cultural y epistémico, en los procesos de la enseñanza actual de la filosofía. Este breve recorrido permitirá, finalmente, mostrar que la exclusión y el privilegio del filosofar europeo, resultan ser factores que limitarían la posibilidad de otorgar validez y legitimidad a otras formas de pensamiento.

Palabras clave: canon, normalidad filosófica, enseñanza de la filosofía, colonialidad filosófica.

Abstract

This article argues that the canon and the Western philosophical tradition continue to be the dominant conception in the field of secondary and university education. This situation has allowed them to be imposed and perpetuated historically in the Latin American academy, thus reaffirming the colonial condition of philosophical work and, consequently, influencing discourses, practices and institutions. In this direction, the first section proposes a critical reflection about the concept of philosophical normality and its projections in Latin American philosophizing and in the teaching of philosophy. In the second section, the naturalization of the coloniality implied in the acceptance of philosophical normality, in terms of the imposition of cultural and epistemic Eurocentrism, in the processes of the current teaching of philosophy, is problematized. This brief journey will finally show that the exclusion and privilege of European philosophizing are factors that limit the possibility of granting validity and legitimacy to other forms of thought.

Keywords: canon, philosophical normality, philosophy teaching, philosophical coloniality.

El canon filosófico o del privilegio de la voz de occidente³

El canon y la tradición filosófica occidental siguen siendo la concepción dominante en el ámbito de la enseñanza de la filosofía en la educación media y superior. Ninguna disciplina, afirma Danilo Guzmán, “ha sido tan académica y tan canónica como la filosofía” (2002, p. 76). Podría afirmarse que el canon filosófico impuesto en la academia latinoamericana, se particulariza por su condición de ejercer el monopolio académico sobre el discurso filosófico, y por su notable influencia en los discursos y prácticas pedagógicas asociadas al mismo.

González y Stigol advierten sobre la existencia de dos sentidos o formas diferentes, aunque complementarias, de entender el canon filosófico: el primero “subraya la idea de catálogo, nómina o lista” (2010, p. 6) de aquellos autores y obras que son consideradas propiamente filosóficas. El segundo está referido a un conjunto de reglas o normas, que regulan y determinan lo filosófico y su quehacer. Si bien ambos sentidos son referentes para definir qué obras se incluyen o excluyen –*Index Librorum Prohibitorum*⁴– en el canon filosófico, el énfasis ha recaído sobre el primer sentido. Es preciso señalar que el *Index Librorum Prohibitorum*, también conocido como *Index Expurgatorum*, “(...) surgió en el siglo XVI en el seno de la Iglesia católica como una de las medidas para combatir la propagación de las ideas erasmistas y protestantes, que habían encontrado en la invención de la imprenta un apoyo extraordinario (...)” (Rodríguez, 2015, p. 69). Se trató de una lista de obras escritas que fueron censuradas, prohibidas, perseguidas y condenadas por parte de la

3 Desde la perspectiva de la Filosofía Intercultural que propone Raúl Fornet-Betancourt, “(...) es evidente que el objeto de la crítica del pensamiento latinoamericano no es ‘Occidente’ sin más, como tampoco lo que en fórmula muy resumida se podría denominar ‘cultura de Occidente’” (Fornet-Betancourt, 2003, p. 49). Para el pensamiento latinoamericano (auténtico), Occidente no es el problema. El problema está más bien en el Occidente *reducido* por la ideología del eurocentrismo y por el proyecto económico y político del capitalismo. Se trata según Fornet-Betancourt, de un Occidente homogeneizado, convertido en cultura de consumo, con el agravante de que necesita ser eurocéntrico. Por ello, agrega el filósofo cubano-alemán, sin el eurocentrismo su imperio no sería imperialmente eficaz ni su pretensión de dominación mundial coherente (p. 49).

4 La expresión *Index Librorum Prohibitorum*, traduce del latín Índice de libros prohibidos. Se le atribuye la emergencia de dicho índice al papa Pío IV en el marco del Concilio de Trento (1564) y su pérdida de vigencia al Concilio Vaticano II (1966). El Índice de libros *prohibidos* fue un instrumento de control y vigilancia sobre la circulación de libros, sustentado en el criterio inquisitorial de la *censura*, es decir, en juicios de valor que dictaminaban si se aprobaban o no los contenidos de las obras escritas o artísticas, de conformidad a los preceptos del Santo Oficio. Véase Sánchez (2015); Campillo (2015) y Vásquez (2015).

Iglesia Católica, bajo el supuesto de contener ideas heréticas y representar un peligro para la sociedad, es decir, obras cuyos contenidos conducían e incitaban a subvertir el orden y la normatividad que regula la sociedad en el ámbito de la vida pública y privada.

Por su parte, Jorge Gracia llama la atención sobre la importancia de distinguir entre canon e historia de la filosofía. Un canon filosófico, asegura Gracia, se apoya en un estrecha “(...) lista de autores y textos que son repetidamente estudiados tanto filosóficamente 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 (...)” (2010, p. 19). Mientras por su naturaleza, una historia de la filosofía es “bastante extensa”, es decir, “incluirá a quienquiera que sea filósofo y todo texto que sea filosófico” (p. 19). Sin embargo, expresa Gracia, en una historia de la filosofía, así sea de forma sutil, también hay lugar a la exclusión de autores y obras, pero en el mayor de los casos, los historiadores “(...) 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 (...)” (p. 19). En resumen, se podrían señalar tres rasgos distintivos entre canon e historia de la filosofía: 1) Un canon no incluye a todo autor y texto que haya hecho una contribución a la filosofía dentro de estos parámetros, 2) Los cánones introducen parámetros de inclusión que dejan fuera de consideración mucho de lo que forma parte de la historia y, 3) La historia de la filosofía es la fuente de todos esos autores y textos (p. 19).

Otra propuesta teórica muy importante con relación al canon filosófico y que podría situarse en el segundo sentido del canon arriba señalado, es la que ofrece Eduardo Rabossi⁵. Para el filósofo argentino:

El canon (...) consagra la autonomía disciplinar de la filosofía, estipula los valores que debe preservar, afirma el carácter universal del conocimiento filosófico, destaca la función del filósofo como guardián de la racionalidad, consagra la supremacía del saber filosófico sobre cualquier otro; define las condiciones, el ámbito propio y los contenidos posibles del filosofar legítimo (2008, p. 14).

⁵ Se hace referencia a la obra de Eduardo Antonio Rabossi (1930-2005), *En el comienzo Dios creó el Canon*. Publicación post mortem del año 2008, que podría decirse recoge una síntesis madura de su pensamiento sobre el tema.

Bajo esta perspectiva, el canon hizo posible la institucionalización de la filosofía; proceso que implicó la emergencia de un saber (filosófico), cuyas principales atribuciones son, entre otras: garantizar y vigilar la observancia de la verdad y la racionalidad universalista; salvaguardar los valores ontológicos, éticos y epistémicos impuestos; delimitar el campo de acción y los contenidos filosóficos y definir, desde una comprensión apriorística, su predominio sobre otros saberes y formas. Este saber (filosófico), sujeto a las condiciones impuestas (el canon), hará posible su configuración como disciplina. De acuerdo con Humberto Quiceno, dicho proceso de configuración podría describirse en términos de la relación poder, saber y sujeto, así:

El poder crea el saber y crea el sujeto de ese saber. El modo histórico como ese proceso se creó fue por medio de la *disciplina*. La disciplina produjo dos movimientos: hizo pasar conocimientos que no tenían estatuto de saber hacia el saber científico y, por otro lado, produjo un tipo de sujeto que se identificó con esa disciplina, pues estaba sujetado a ella y a sus formas institucionales, discursivas y prácticas (2005, p. 73).

Si bien Rabossi reconoce que la constitución⁶ del canon está atravesada por relaciones de poder en todos los niveles (epistémico, político, institucional, sociocultural, intersubjetivo, etc.), la formación de la disciplina que describe Quiceno en clave foucaultiana, a través de ese doble movimiento, se distancia de su comprensión. En primer lugar, porque la “(...) filosofía no es una disciplina profesional en el mismo sentido en que las ciencias lo son (...)” (Moretti, 2010, p. 37). La naturaleza canónica de la filosofía es ya de por sí un obstáculo para su configuración como disciplina, lo que podría ser interpretado como el fracaso del Canon en tanto tal (como canon). En segundo lugar, porque lo que se entiende, practica y valora como filosofía es una disciplina joven, anómala o anormal (Rabossi, 2008, p. 13). Anomalía que, contradictoriamente, está asociada precisamente al Canon. Lo anterior, por cuanto éste:

(...) por una parte garantiza la legitimidad de aquello que reconocemos como “filosofía”, maximiza el acuerdo de la comunidad respecto a cómo es esa actividad que llamamos “filosofía” y por otra, prohíja la existencia de discrepancias insuperables, de disensos, de desacuerdos mostrando a la filosofía como una disciplina anómala (González y Stigol, 2010, p. 11).

⁶ Rabossi propone un ejercicio de reconstrucción de una serie de preceptos que subyacen en el Canon, a modo de un decálogo. Preceptos que serán refutados por él mismo de forma positiva. Véase *El decálogo canónico* (2008, pp. 73-76).

En tercer lugar, porque el funcionamiento del Canon presupone “(...) las condiciones básicas a las que debe ajustarse la filosofía y el filosofar; en consecuencia, delimita el ámbito teórico en el que es lícito moverse: lo que no se ajusta al canon no es filosofía, es seudofilosofía (...)” (Rabossi, 2008, p. 76). Por consiguiente, el sujeto del saber filosófico, llámese filósofo o profesor de filosofía, además de su sujeción disciplinar, discursiva e institucional, experimenta una suerte de usurpación cognitiva, es decir, la imposibilidad para el ejercicio del pensamiento desde la exterioridad del monopolio académico que ejerce el canon sobre los discursos y prácticas filosóficas. Mientras, por su parte, todos aquellos, quienes no son reconocidos como sujetos y legítimos exponentes del quehacer filosófico, experimentan la exclusión o marginalidad de dicho monopolio académico, dando lugar a ser considerados como voces negadas, silenciadas u “otrorizadas”.

Esto no significa que se trate de una disyuntiva ante la cual habría que simplemente situarse o tomar posición con respecto a la filosofía y el filosofar. Analizar críticamente las implicaciones políticas y socioculturales de lo que supuso la implantación del Canon en el contexto latinoamericano y, en consecuencia, desarrollar procesos de resistencia orientados a trasgredir los marcos del pensamiento occidental fueron también iniciativas llevadas a cabo por algunos filósofos latinoamericanos. Es el caso de los mexicanos José Vasconcelos, Leopoldo Zea y Luís Villoro, quienes, según Guillermo Hurtado, “(...) sostienen que la filosofía en nuestros países no debe estar maniatada por las exigencias burocráticas de la academia, que debe ser independiente de los grandes centros mundiales del poder intelectual, económico y político, y que, por su función liberadora, debe estar vinculada a la práctica política y, por lo mismo, a la sociedad en su conjunto (...)” (2010, p. 125).

Ahora bien, esta breve aproximación teórica en torno al Canon, permite hacer las siguientes consideraciones:

1. El Canon es, en definitiva, una invención de carácter histórico y conceptual, que más allá de su naturaleza conflictiva y controversial, crea una situación de fácil acceso y difícil salida, es decir, una suerte de laberinto donde las posibilidades de salida resultan utópicas.
2. Aceptar sin reserva lo que en el contexto latinoamericano se dio en llamar “normalización de la filosofía” y con ella, la adopción del Canon y del quehacer filosófico europeo, fue una forma de naturalización de la colonialidad filosófica.

3. Una revisión curricular y de los planes de estudio –así sea poco exhaustiva– en el ámbito de la enseñanza de la filosofía en la educación media y superior en Colombia y Latinoamérica, pone en evidencia que la cartografía filosófica trazada por Occidente, cuya mejor expresión es la adopción explícita del Canon, sigue haciendo curso, es decir, se impone el eurocentrismo cultural y epistémico sobre otras tradiciones de pensamiento y/o filosofías otras⁷. A continuación, se discurrirá sobre las anteriores consideraciones.

Normalización filosófica o exclusión

Analizar y reflexionar sobre las implicaciones y repercusiones del concepto de “normalidad filosófica”, 80 años después de su formulación e implementación, parece resultar una actividad irrelevante. En particular, porque se trata de un concepto cuya carga semántica tiene vida propia, tradición histórica, amplia difusión –manuales, libros de texto, currículos, enciclopedias, diccionarios, artículos, conferencias, sitios web, etc.– y se basa en el supuesto de que todos saben o deberían saber a qué hace referencia, al menos en el ámbito académico o educativo. Hacemos referencia a una conceptualización atribuida primigeniamente a la figura del filósofo argentino Francisco Romero⁸, para referirse al ejercicio de la filosofía como actividad académica y profesional, tomando como referente la tradición filosófica occidental, es decir, desde lo que los europeos entendían por “Filosofía”. En otras palabras, la *normalidad filosófica* “(...) alude al proceso de profesionalización y mayor difusión de los estudios filosóficos en América Latina, lo cual habría ocurrido

7 Entiéndase aquí por filosofías otras, aquellas tradiciones de pensamiento cuyos lugares de enunciación y geopolíticos se sitúan en América latina (y sus pueblos originarios), el mundo islámico (de Marruecos hasta Mindanao en Filipinas), África bantú subsahariana y su diáspora, India, el sudeste asiático y China (Dussel, 2015, p. 93). Josef Estermann se refiere a ellas como “filosofías surgidas en contextos no-occidentales, o bien [que] fueron y siempre son consideradas ‘para-religiones’ (como en el caso de las tradiciones védicas y chinas), o bien etiquetadas como ‘etno-filosofías’, ‘sabi-durías’, ‘pensamientos’ o ‘mitos’ (2015, p. 221).

8 Todo parece indicar que el concepto de “normalidad filosófica” fue acuñado por Francisco Romero (1891-1962), en el marco de un homenaje a Manuel García Morente en el P.E.N. Club de Buenos Aires, la noche del 15 de septiembre de 1934. Danilo Cruz Vélez llegó a considerar a Francisco Romero como “(...) el personaje más importante de la escena filosófica hispanoamericana en la primera mitad del siglo XX (...)”, y con él “en nuestra América se comenzó a vivir en la normalidad filosófica” (1991, p. 105). Según Romero, la normalidad filosófica es “(...) el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras preocupaciones de la inteligencia (...)” (1944, p. 126). Véase Romero (1986), Salazar Bondy (1981), Cruz Vélez (1991), Presas (1990) y Santos-Herceg (2010).

en la primera mitad del siglo XX, y habría traído consigo una suerte de “clausura” en el pensamiento debido a la práctica y aprendizaje del filosofar europeo y norteamericano en menor medida (...)” (Ahumada, 2018, p. 104).

De acuerdo con Trigo, era requisito para situar el filosofar latinoamericano en una relación adecuada con la filosofía occidental la adquisición de esta “normalidad filosófica” (p. 78). “Normalidad” que es atribuida exclusivamente a los “Fundadores”⁹, así llamados por Romero, al grupo de insignes pensadores que cimentaron las bases de lo que sería la “naciente filosofía” en Latinoamérica y que, a su vez, fungirían como garantes de la preservación de la misma, al ser considerada patrimonio cultural. Será el trabajo de los “Fundadores”, lo que permitirá que la filosofía sea asumida como una actividad profesional más. De esta manera, “(...) el filosofar se volvería una rutina institucionalizada, profesionalizada, academizada y academicista (...)” (Cerutti, 2011, p. 62).

Conviene recordar aquí que el proceso histórico de configuración del ejercicio filosófico latinoamericano se produjo en un contexto intelectual y cultural de relación/tensión con respecto al entendimiento de lo que es la filosofía, dando lugar así, por lo menos a dos posturas o actitudes filosóficas diferentes. En la versión de Francisco Miró Quesada, una postura sería llamada *asuntiva*, y la otra *afirmativa*. Según el filósofo peruano:

Para el pensador del grupo asuntivo, lo valioso son los grandes temas de la filosofía occidental, y estos temas tienen una significación immanente, desligada de la circunstancia que los produjo (...) El hecho de considerar que el tipo de filosofar europeo es el tipo ideal de filosofar, y que los temas que deben ser tratados son los temas tratados por los europeos, demuestra a las claras que están convencidos que la filosofía occidental significa algo más que un mero producto histórico y que tiene un valor que trasciende su condición circunstancial (...) Este valor sería negado en todo o en parte por los filósofos del grupo afirmativo, y esta diferencia es lo que, precisamente, nos permite dar un paso definitivo en la comprensión de ambos grupos (1974, p. 113).

⁹ De acuerdo con Arturo Andrés Roig, dentro de la lista de los llamados “fundadores” o “forjadores”, como los denominaría Francisco Miró Quesada (1974), se encuentran: Enrique José Varona (Cuba), Eugenio María de Hostos (Puerto Rico), Carlos Vaz Ferreira (Uruguay), Alejandro Korn (Argentina), Enrique Molina (Chile), Antonio Caso (México), Alejandro Deústua (Perú), Coriolano Alberini (Argentina), Raimundo de Fariás Brito (Brasil) y otros, que siguiendo a Romero, crean y arraigan una tradición que implica una presencia normal de la tarea filosófica de alto nivel en los principales centros culturales del continente. Véase Roig (1986, p. 50) y López (2012, pp. 309-327).

Lo que de fondo se enfrentaba en el debate impulsado entre las posturas filosóficas asuntiva y afirmativa era –como ya se dijo– la concepción que se tenía sobre la filosofía: por un lado, estaba la concepción caracterizada por su sometimiento a las condiciones de occidentalización impuestas por el paradigma colonial¹⁰, es decir, sustentada en el “canon” y el “método”, como únicos referentes que pueden garantizar posibilidades reales para hacer y pensar con rigor, es decir, filosóficamente. Quienes asumieron esta postura pasaron a ser denominados normalizadores, universalistas y apologetas de la filosofía europea y anglosajona. Por otro lado, estaba aquella concepción del quehacer filosófico como reflexión ‘desde’ y ‘sobre’ un contexto cultural situado o, si se quiere, en diálogo crítico sobre la circunstancia americana en tanto marco axiológico. Los defensores de esta concepción fueron llamados precursores del pensamiento propio y concebidos como expresión de sujetos comprometidos en la construcción de caminos y alternativas liberacionistas, y fueron estigmatizados como marginales, particularistas y claros opositores de dicha normalización, considerada como única forma y fuente de pensamiento.

Vale la pena mencionar aquí que este debate también estuvo centrado esquemáticamente en términos gramaticales, en el uso de las preposiciones *en* (para referirse a quienes son concebidos como universalistas) y *de* (para referirse a quienes se sitúan en condiciones locales de producción de pensamiento). Carlos López describe así esta distinción: “(...) O se habla de filosofía *en* Latinoamérica: del ejercicio situado espacio-temporalmente de un discurso universal; o se habla de filosofía *latinoamericana*: del modo peculiar que toma la indagación filosófica desde unas circunstancias determinadas que se vinculan con preguntas por ‘la identidad’ y ‘lo nacional’” (2012, p. 311).

Si bien esta distinción dio lugar en determinado momento a interpretaciones caricaturescas¹¹, reiteramos que la base de esta confrontación era la concep-

10 Por “colonial” se entiende una filosofía que viene desde “fuera”, desde un *centro* metropolitano. Una filosofía que nace en una situación de dependencia constitutiva. Una filosofía que, aunque puede cumplir una función crítica, en algunos casos, y aunque llegue a implantarse y hasta llegar a ciertos niveles de originalidad y de alto grado de precisión, sin embargo, esencialmente, será un producto europeo trasplantado a nuestras tierras (Dussel, 1994, p. 29).

11 Horacio Cerutti comenta que las posturas en disputa fueron objeto de versiones despectivas y caricaturescas por parte de sus representantes. Así, quienes planteaban la necesidad de una filosofía *de*, hecha desde aquí y por americanos, fueron tildados de jóvenes imberbes, folkloristas y particularistas apasionadamente apresurados, faltos de madurez y proponiéndose objetivos inalcanzables: ¡ser filósofos! Mientras, por su parte, de quienes se situaban dentro del esquema normalizado, se decía que vivían en la torre de marfil, despreocupados de su realidad cotidiana plena de injusticias y de necesidades insatisfechas,

ción de la filosofía misma, su función en la cultura, su sentido y el lugar del ejercicio del pensamiento en la sociedad. La experiencia del conflicto entre dichas posturas durante las primeras décadas del siglo XX en América Latina y el Caribe no fue un proceso semejante, en tanto las vivencias y desarrollos fueron diversas y variadas. Para el caso colombiano, solo desde el segundo tercio del siglo XX¹², cobró mayor fuerza la primera postura o actitud filosófica, que fue adoptada (impuesta) como única forma de entender y hacer filosofía. Se trataba precisamente de la ya mencionada “normalización filosófica”, fenómeno que implicó, de una parte, la “(...) adopción del Canon y, por lo mismo, de las maneras de filosofar de las universidades europeas (...)” (Hurtado, 2010, p. 125) y, por otra, la institucionalización, profesionalización e inicio de la constitución de la filosofía como disciplina. Sobre este último aspecto, el filósofo colombiano Rubén Sierra Mejía hace especial énfasis al advertir que: “(...) ahora se entiende que la filosofía es un campo de saber que requiere del estudio de sus historias, del dominio de sus categorías y conceptos, de un manejo de sus metodología o metodologías, y sobre todo que es una disciplina a la que hay que llegar desprovisto del temor a perder la fe (...)” (1985, p. 10).

Lo que Sierra explicita es el impulso normalizador, es decir, las condiciones que le permitió ganar autonomía a la filosofía en términos temáticos, problemáticos e investigativos. Esta autonomía, además de garantizar la consolidación de la filosofía como disciplina, implicaría, de acuerdo con el mismo Sierra, “un cambio de actitud”, una suerte de “corte o ruptura” con respecto a la subordinación de la que había sido presa la filosofía: lo político y lo religioso. Sin embargo, dicho proceso de consolidación disciplinar y de legitimación canónica, conllevaría de igual manera a un sistemático proceso de exclusión de personas, de fuentes, de tradiciones de pensamiento tanto occidentales como no occidentales, así como también de diversas formas de hacer filosofía. Exclusión que en términos de Raúl Fonet-Betancourt, sería un no reconocimiento al significado que tienen las “culturas alternativas”¹³, como fuente y lugar hermenéutico del filosofar (2000, p. 125).

dedicados al ocio y a la contemplación pasiva, y que se burlaban del compromiso histórico, eludiéndolo cínicamente (2011, pp. 65-66).

12 Véase el trabajo de Damián Pachón Soto (2011), particularmente los apartados: Hacia la “normalización” filosófica; “Normalización” filosófica en los años cuarenta, y La filosofía y la coyuntura del medio siglo (pp. 82 -105).

13 De acuerdo con Raúl Fonet-Betancourt, por culturas alternativas se hace referencia a la tradición hispanoamericana que se relaciona y dialoga con las culturas indígenas, negras, mestizas y las minorías étnicas y culturales. A este respecto, véase también la idea de

La exclusión y el privilegio del filosofar europeo

Es claro que el concepto de “normalidad” en el contexto filosófico latinoamericano, y particularmente colombiano, remite a dar cuenta de una delimitación conceptual, cuando menos, ambigua y conflictiva, sobre el sentido del quehacer filosófico y sobre la idea de filosofía que subyace en el mismo. Ambigüedad y conflictividad que, a nuestro juicio, reside precisamente en que la versión impuesta y naturalizada¹⁴, fue aquella que veía como altamente positivo dicho proceso normalizador. Rubén Sierra Mejía se refiere así a este respecto:

(...) lo más notorio de esa normalización de la práctica filosófica, es que nuestros filósofos más representativos han dejado de pensar en hacer filosofía latinoamericana para hacer simplemente filosofía, lo cual también es una condición para que en el futuro pueda aparecer un pensamiento filosófico que represente una verdadera creación dentro de la corriente occidental de la cultura (1988, p. 364).

Todo parece indicar que la búsqueda de la autonomía e innovación en el ámbito filosófico, solo es posible si el filósofo logra instalarse y reproducir la monocultura occidental. En este sentido, la condición para la emergencia de un pensamiento propiamente filosófico y creativo es que dicho pensamiento beba y reconozca como única fuente, los cánones metafísicos y epistemológicos del occidente europeo y que, por tanto, haga de lo foráneo su estatus y posibilidad de desarrollo filosófico. Esto significa que el trabajo de los filósofos consistirá, en gran medida, en ser comentaristas de la filosofía moderna europea, y no pensadores de nuestra realidad negada, toda vez que esta última no es pensada por esa filosofía con pretensión de universalidad (Dussel, 2015, p. 90).

Horacio Cerutti, por su parte, plantea que: “(...) La filosofía ‘normalizada’ se convirtió en la práctica de una minoría privilegiada (...), de una elite de *filósofos* poseedores de la verdad y, por qué no decirlo, en la verdad de una clase,

recuperación de la diversidad y la comunicación desde las voces marginadas, propuesta por la filosofía intercultural de Fernet-Betancourt (2004 y 2006).

¹⁴ Entendemos aquí la naturalización como un proceso que logra imponer y reproducir socioculturalmente unos discursos y unas prácticas, en este caso filosóficas, construidas desde la negación y exclusión de otras. Estos discursos son asumidos como “normales” en el marco de un imaginario cuyas representaciones sociales fueron institucionalizadas y homogeneizadas para aparentar una integración cultural positiva.

la dominante. El ejercicio pretendidamente puro de la filosofía académica se convirtió así en justificación culposa del *statu quo*” (2006, pp. 63-64).

Cerutti le imprime una connotación ético-política, al considerar que quienes percibieron el proceso normalizador como justo, bueno, legítimo y deseable, son en gran parte responsables de que se haya excluido de la reflexión la dimensión política y disruptiva para la comprensión de las diversas formas de sentir, vivir, hacer y pensar lo nuestroamericano.

Este ejercicio filosófico reducido al dominio, consumo, exposición y divulgación de discursos y prácticas filosóficas foráneas, parece conferirle un blindaje a dichos discursos y prácticas, a fin de que no sean objeto de cuestionamiento, pues su configuración se hizo al amparo de la tradición filosófica europeo-occidental, la cual es asumida como principio de neutralidad. Es más, según Cerutti, la normalización filosófica implicó un proceso de encubrimiento, cuyo mayor agravante fue la despolitización del ejercicio filosófico, pues “(...) perdió de vista que la filosofía es más academia que profesión y oscureció las connotaciones políticas del trabajo académico, como si profesionalizar significara privatizar” (2000, p. 116). Para el filósofo mendocino, “filosofar es una exigencia política¹⁵”, por tanto, des-ocultar las condiciones y diferencias materiales existentes en las distintas modalidades de dominación social y política, orientadas a dar cuenta críticamente del lugar y de las gramáticas del poder, es tarea y compromiso del quehacer filosófico.

Por otra parte, Raúl Fornet-Betancourt distingue cuatro rasgos esenciales que permiten la comprensión de la filosofía subyacente a la categoría de la “normalidad filosófica”. El primer rasgo, es que la “normalidad filosófica”¹⁶ parte de un concepto de filosofía que se inscribe explícitamente en la filosofía de la historia hegeliana, es decir, según el cual la filosofía es considerada “(...) como una forma de saber racional autorreflexivo y, por tanto, superior y ‘tardío’ en relación con otras manifestaciones culturales (...)” (2000, p. 122).

15 Para una ampliación de este planteamiento, véase el libro de Cerutti: *Posibilitar otra vida trans-capitalista* (2015).

16 Según Pedro Trigo, desde esta “normalidad filosófica” cabe situar de modo diverso el acto de filosofar respecto de la filosofía occidental: gran parte de los filósofos latinoamericanos se vieron como excéntricos respecto de su centro filosófico que (como el resto de su ser) estaba en Occidente. De ahí el complejo de inferioridad y la preocupación, absorbente e imposible, de ponerse al día. Desde esta situación el filósofo es un epígono y su originalidad (nunca genuinidad) sólo puede consistir en exacerbar algunas tendencias del maestro de la escuela (2001, p. 78).

El segundo rasgo asume la filosofía como una actividad cultural regular, orientada a fortalecer y difundir mediante su inmersión en la vida social “los procesos de organización y de institucionalización de la cultura”, proceso que “requiere justamente de cauces normales” (p. 122).

El tercer rasgo, es que la “normalidad filosófica” ubica de forma preferencial a la filosofía en el ámbito académico, más específicamente en el quehacer de los profesores universitarios. De esta manera, la filosofía será un ejercicio profesional y especializado de docencia, que toma de las universidades europeas sus parámetros epistémicos y culturales. Desde esta perspectiva, “Saber filosofía” consistirá “(...) esencialmente en explicar una disciplina ya hecha, tejida de grandes autores y de grandes textos de personas venidas de Europa y secundariamente de Norteamérica, donde queda fijada, por así decirlo, la verdad metafísica para siempre (...)” (Mella, 2016, p. 67).

El cuarto y último rasgo está referido a concebir la filosofía como una vocación personal, cultivada a través del hábito, la dedicación y, “(...) la pasión por estudiar y conocer metódicamente la filosofía en su propia historia, pero también la realidad en general (...)” (p. 122).

Esta manera de comprender el quehacer filosófico, centrado en la “normalidad de la filosofía”, encierra dos aspectos problemáticos: la exclusión y el privilegio del filosofar europeo. Aspectos que según Fornet-Betancourt, han tenido consecuencias para el desarrollo de la filosofía latinoamericana. En primer lugar, por ser un discurso excluyente de cara al pasado, pues supone una descalificación de la filosofía que se hace con anterioridad a la generación de los fundadores, dando a entender que dicha generación sería la que por primera vez, y en sentido estricto, filosofa (2000, p. 127). En segundo lugar, por ser un discurso excluyente de cara al presente, toda vez que excluye a todos aquellos pensadores contemporáneos a los “fundadores”, por considerar que no contribuyeron a la “normalidad filosófica” y por haber seguido orientaciones canónicas e ideológicas diferentes (p. 127). Y, en tercer lugar, por haber impulsado “un proyecto latinoamericano de filosofar” de clara raigambre europea y de tendencia europeizante, que concibe la autenticidad del filosofar con “hacer filosofía a la europea” (p. 128).

Otra perspectiva crítica en torno a la categoría de “Normalización de la filosofía”, es la expresada por José Santos Herceg. De acuerdo con el filósofo chileno:

La idea de una normalidad es esencialmente cerrada, y, por lo tanto, marginante, excluyente de todo otro tipo de filosofía que no sea la del tipo europeo-occidental. La filosofía académica europea es el modelo rector, el canon, el parámetro de lo que *es* la filosofía. Ella es la auténtica, la verdadera filosofía. Una reflexión no puede aspirar a ser algo normal si no cumple con los requisitos establecidos para ello, si no se aproxima al modelo, si no se adecua a la norma. Con esto, toda otra forma de pensamiento que no cumpla con las exigencias se vuelve irregular, es decir, ‘a-normal’, en el sentido de deforme, monstruosa (2010, p. 112).

Esta manera de entender la normalización, significó la expresión de la “*hybris* ¹⁷ del punto cero”, en el sentido de situarse en un lugar que solo admite y reconoce como auténtico y verdadero, la filosofía producida en Occidente en sus lenguas imperiales –incluido el latín. Lugar desde cuyo imaginario observa, juzga y define a los otros (sujetos, saberes, y experiencias), como alteridades inaceptables, a partir de una “(...) plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto (...)” (Castro, 2005, p. 18). Lo anterior, gracias a que el proceso normalizador, de acuerdo con Santos-Herceg, hizo que la filosofía académica europea se autoerigiera como modelo rector y parámetro epistémico, a partir del cual todas aquellas formas de pensamiento que no se ajustaran a los criterios establecidos por esta tradición filosófica normada, son percibidas como irregulares, marginadas o anómalas.

Una percepción de esta naturaleza constituye una clara expresión de la colonialidad filosófica, pues sitúa a los sujetos, saberes y formas de construir conocimientos en condiciones de subalternidad e inferioridad, en el marco de una escala ontológica, epistémica y social diferenciada. Enrique Dussel sostiene que esto sería lo propio de la filosofía colonial del Sur, es decir, aquella filosofía que es “(...) practicada en la periferia por los que eurocéntricamente niegan su propia filosofía regional, local (...)” (2015, p. 91), así como también, por aquella “(...) filosofía moderna que niega toda otra filosofía (del sur) y que la considera como pensamiento mítico, folclórico, convencional, atrasado, particular, pseudo-filosófico, entre otras cosas (...)” (p. 91). Por tanto, en este sentido, la exclusión y no reconocimiento de formas otras de

17 Santiago Castro-Gómez considera que los griegos concebían la *hybris* como el peor de los pecados, pues suponía la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la *especialidad*, y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción, los pensadores criollos de la Nueva Granada serían responsables de la *hybris*. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del Estado nacional (2005, pp. 18-19).

pensamiento se convertirá en una sombra, en un pensamiento silenciado, encubierto y desfigurado a causa de las representaciones mimetizadas que se promulgan desde la filosofía occidental.

Ahora bien, este carácter colonial del quehacer filosófico latinoamericano podría ser interpretado en términos de Fernet-Betancourt, como una “limitación” que hace del quehacer filosófico una actividad intelectual “parcialmente” latinoamericana. Esta afirmación, tan polémica del filósofo cubano-alemán, obedece fundamentalmente a *dos razones básicas*. La primera, porque la filosofía latinoamericana ha privilegiado ser vehículo de voces y tradiciones “criollas”, “mestizas” o “europeas” en el continente, prefiriendo con ello además interlocutores y destinatarios “profesionales” de la filosofía, esto es, “reconocidos como tales por los cánones establecidos por una tradición filosófica que, en el fondo, es transmitida por Occidente” (2001, p. 250). La segunda razón, ligada estrechamente a la primera, está referida al “(...) descuido e incluso olvido y marginalización de otras voces, como son las tradiciones indígenas o las afroamericanas (...)” (p. 250).

Bajo esta perspectiva, haber concedido un lugar y un sentido de privilegio al “rostro occidental”, a la cara “latina” del continente, a las voces y a las tradiciones occidentales, va a resultar un factor que limitaría la posibilidad de otorgar validez y legitimidad a formas otras de pensamiento, al igual que a su configuración cultural, porque estas serían inadmisibles para la visión “reguladora” y “ordenada” occidental. Recuérdese aquí que la “normalización” –en tanto una forma de naturalización de la colonialidad filosófica– se proyectó a través de una gramática de poder, lo que le llevaría a erigirse como totalidad. Esto permite comprender el no reconocimiento de las formas otras de pensamiento, por el hecho de no provenir de la misma figura de mundo occidental, así como también por no estar situadas en términos simétricos con relación a ella. Situación que refleja la tendencia a la absolutización de una tradición filosófica abstracta, sujeta a unos contenidos canónicos e inmune al devenir histórico, político y social del sujeto que ejerce el pensamiento.

Hecha esta importante aclaración, vale señalar finalmente que frente a la “limitación” descrita anteriormente, la perspectiva de la filosofía intercultural plantea que esto debe ser considerado como un desafío a superar. En otras palabras, la no presencia de esos otros “rostros” de Nuestramérica o la negación de los mismos, le exigen a la filosofía latinoamericana una transformación intercultural, consistente en “(...) acometer un proceso autocrítico de reconstrucción conceptual y de reubicación cultural, para redefinirse como filosofía

desde el diálogo con los imaginarios indígenas y afroamericanos y aprender a leer nuestra realidad y nuestra historia contando con ellos en tanto que sujetos de interpretación (...)” (p. 250). De ahí la necesidad e importancia de propiciar un diálogo amplio entre múltiples, diversas y variadas voces, rostros y tradiciones de pensamiento y/o filosofías otras, que permita la crítica e interpelación del monoculturalismo y el eurocentrismo, como desafíos que deben enfrentar los ámbitos educativos institucionales, toda vez que representan dificultades que caracterizan la enseñanza de la filosofía en nuestro contexto. Por otra parte, radicalizar aún más la discusión sobre el Canon filosófico, pues si bien se reconoce su carácter colonial, monocultural y eurocéntrico¹⁸, también es cierto que situarse al margen o por fuera del Canon, supone, entre otras cosas, la configuración e imposición de otro Canon, que por tanto no resuelve el asunto. Dicho de otra manera: en el ámbito de la institucionalidad académica de la filosofía ¿es posible pensar por fuera, o poniendo en crisis el Canon? ¿Será que más allá de la tensión, sustitución o transgresión del Canon, hay otras alternativas?

Referencias

- Ahumada, A. (2018). Normalización filosófica: entre filosofía y Cultura. *Revista de la Academia*, 25, pp. 102-132. <http://revistas.academia.cl/index.php/academia/article/view/885/pdf%203>
- Campillo Pardo, A. (2015). Inquisición y censura en la Nueva Granada. *Revista Nova et Vetera*, 1 (8). https://www.researchgate.net/publication/303541394_Inquisicion_y_Censura_en_la_Nueva_Granada /<https://urosario.edu.co/static/revista-nova-et-vetera/Vol-1-Ed-8/>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

¹⁸ Entiéndase aquí por *monoculturalismo*, aquella “(...) postura que absolutiza una sola forma de pensar y mirar la realidad desde los cimientos, postulados y creencias de una sola cultura, y fuerza a todos los integrantes de la sociedad y del mundo a interpretar el universo desde esa visión” (Gueijman, 2018, p. 2008). Mientras por su parte, el *eurocentrismo* se asume como una condición específicamente moderna, consistente en otorgarle centralidad a Europa y a los valores de la cultura cristiano-occidental, de tal manera que esa naturaleza tanto axiológica como la histórica, sea asumida como referente de carácter universal y dinamizador de la llamada civilización. En términos de Enrique Dussel, “(...) el ‘eurocentrismo’ de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro (...)” (2000, p. 48).

- Cerutti, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa / UNAM.
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones Desde abajo.
- Cerutti, H. (2015). *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. México / Colombia: UNAM / Universidad del Cauca.
- Cruz Vélez, D. (1991). El legado de Romero. *Tabula Rasa*. Bogotá: Planeta.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. Lander, E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24 -33). Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Estermann, J. (2015). *Más allá de Occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. Quito: Abya-Yala.
- Fornet-Betancourt, R. (2000). Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores. *Anuario de Filosofía argentina y americana*, 17, pp. 117-132. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1018/fornetcuyo17.pdf
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación Intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). Interculturalidad y filosofía en América Latina. *Concordia. Serie Monografías*, 36, p. 156. <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/10356/8481>
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2006). *La interculturalidad a prueba*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

- González, M. C. y Stigol, N. (2010). Presentación: cinco respuestas a un desafío. *Análisis filosófico*, 30 (1), pp. 5-15. <https:// analisisfilosofico.org/index.php/af/article/view/132/101>
- Gracia, J. E. (2010). Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas: El caso de la filosofía latinoamericana. *Análisis filosófico*, 30 (1), pp. 17-34. <https://www.redalyc.org/pdf/3400/340030301002.pdf>
- Gueijman, P. (2018). Hacia una ontología del escuchar. Fundamento del diálogo intercultural. *Cultura-hombre-sociedad*, 28 (1), pp. 207-233. <https://dx.doi.org/10.7770/0719-2789.3018.cuhso.03.a02>
- Guzmán, D. (2002). El monopolio del discurso filosófico. *Lenguaje y Cultura* (pp. 75-79). Cali: Universidad del Valle
- Hurtado, G. (2010). La reforma de la universidad y el futuro de la filosofía. *Análisis filosófico*, 30 (1), pp. 123-129. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185196362010000100006&lng=es&tlng=es
- López, C. (2012). Normalización de la filosofía y filosofía latinoamericana en Colombia. Vivencia de un proceso. *Universitas Philosophica*, 29 (58), pp. 309-327. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10850>
- Mella Febles, P. (2016). Fernet-Betancourt y la transformación intercultural de la filosofía: de la identidad a la pluralidad latinoamericana. *Topologik*, 19. http://www.topologik.net/Pablo_Mella_Febles_S.J._Special_Issue_19.pdf
- Miró, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar Latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moretti, A. (2010). Todo canon, El canon. *Análisis filosófico*, 30 (1), pp. 35-59. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185196362010000100003&lng=es&tlng=es.
- Pachón, D. (2011). *Estudios sobre el pensamiento colombiano (vol. 1)*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

- Presas, M. (1990-91). Hombre y cultura en Francisco Romero. *Universitas Philosophica*, 8 (15-16), pp. 139-152. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/32103>
- Quiceno, H. (2005). *Michel Foucault, ¿Pedagogo? Foucault, la pedagogía y la educación. Pensar de otro modo* (pp. 71-104). Bogotá: Magisterio Editorial.
- Rabossi, E. (2008). *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Rodríguez Guijón, M. (2015). Autores germano-parlantes en el “Index Expurgatorius librorum” (1571) de Benito Arias Montano. *Etiopicas. Revista de Letras Renacentistas*, 11, pp. 69-108. http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/10684/Autores_germano_parlantes.pdf?sequence=4
- Roig, A. (1986). Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico. L. Zea (Coord.), *América Latina en sus ideas* (pp. 46-71). México: Siglo XXI / UNESCO.
- Romero, F. (1944). *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Romero, F. (1986). Sobre la filosofía en Iberoamérica. G. Marquínez (Ed.), *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Búho.
- Rosero Morales, J. R. (Comp.) (2021). *Desafíos para una filosofía intercultural nuestroamericana*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Salazar Bondy, A. (1981). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Sánchez Ramírez, C. (2015). El índice de libros prohibidos: la inquisición española: un acercamiento a la herejía y la censura en la lectura. *TEMPUS. Revista en Historia General*, 2, pp. 78-94. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/tempus/article/view/26569/20779994>
- Santos-Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

- Sierra, R. (1985). *Prólogo. La filosofía en Colombia. Siglo XX*. Bogotá: Procultura.
- Sierra, R. (1988). Lo propio y lo extraño. Acerca de la Filosofía Latinoamericana. *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia. Ponencias: IV° Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (7-11 de julio de 1986)*, pp. 361-367. https://catalogocrai.usantotomas.edu.co/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=21242&shelfbrowse_itemnumber=42866
- Trigo, P. (2001). Filosofía latinoamericana. Coordinadas. J. C. Scannone y G. Remolina (Eds.), *Filosofar en situación de indigencia* (pp. 75 - 94). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Vázquez M. (2015). Representaciones de quemados de libros y destrucción de imágenes en el arte del Siglo de Oro. *Studia Aurea*, 9 pp. 295-338. <https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.155>