

variedad de enfoques y temas ofrece la posibilidad de diferentes lecturas, según los intereses del lector se inclinen hacia la historia o hacia los debates actuales. Y hay que reseñar muy especialmente el carácter abierto y ecuaníme de las razones que José María Rosales propone en torno a los significados de la política, la ciudadanía y el liberalismo, que evita

cuidadosamente las rigideces doctrinarias, y constituye un excelente ejemplo del talante que debe presidir las discusiones sobre la condición civil, en las que nadie tiene la última palabra y todas las razones, vengan de donde vengan, deben ser igualmente atendidas y sometidas a escrutinio.

MANUEL TOSCANO MÉNDEZ

Notas

* J.M. Rosales, *Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía: en defensa de un cosmopolitismo cívico*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1997.

Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998.

La flamante primera edición de la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* se publicó en 1998. Cuenta con nueve gruesos volúmenes y contiene la friolera de 2054 artículos. No hay duda de que en los próximos años esta enciclopedia será una de las obras de referencia de más importancia en el mundo filosófico angloparlante.

A diferencia de otros diccionarios y enciclopedias filosóficas escritas en inglés —incluyendo a los más recientes, como el *Oxford Companion of Philosophy* o el *Dictionary of Philosophy* de Simon Blackburn—, hay en la *Routledge Encyclopedia* más de un artículo sobre la filosofía en América Latina. Podríamos decir que, por primera vez, la filosofía latinoamericana ocupa un lugar visible en un mapa de la filosofía mundial elaborado en el ámbito filosófico anglosajón. Los artículos sobre filosofía latinoamericana de esta enciclopedia se enlistan a continuación: “Filosofía en América Latina”, “Pensamiento indígena y precolombino

en América Latina”, “Pensamiento colonial en América Latina”, “Pensamiento positivista en América Latina”, “Fenomenología en América Latina”, “Existencialismo en América Latina”, “Filosofía analítica en América Latina”, “Pensamiento antipositivista en América Latina”, “Literatura y filosofía en América Latina”, “Pensamiento marxista en América Latina”, “Pensamiento feminista en América Latina”, “Filosofía de la liberación”, “Teología de la liberación”, “Filosofía en México”, “Filosofía en Argentina” y “Filosofía en Brasil”.

Ahora bien, ¿podemos suponer que la presencia de todos estos artículos sobre temas latinoamericanos en la *Routledge Encyclopedia* es una muestra de que, por fin, hay un interés por la filosofía latinoamericana en los grandes sectores de la comunidad filosófica anglosajona? Me temo que no. Soy de la opinión de que la inclusión de artículos sobre la filosofía en América Latina en esta enciclopedia no es un reconocimiento tardío de nuestra filosofía por parte de la comunidad filosófica anglosajona, sino un gesto de reconocimiento —por razones de di-

versa índole— a la pequeña comunidad de especialistas angloparlantes en la filosofía latinoamericana por parte del *establishment* de la comunidad filosófica anglosajona. Sobre esto diré algo más adelante.

Se me podría responder que la razón por la que estos artículos están ahí importa poco si en ellos se diera una visión adecuada de la filosofía latinoamericana. Sin embargo, me parece que esto no es así. No hay en la Enciclopedia ningún artículo que verse sobre algún filósofo latinoamericano. Sí hay, por el contrario, numerosos artículos sobre filósofos chinos, árabes, rusos, italianos, polacos, etc. Tal parece que todavía se piensa que ningún filósofo latinoamericano merece que se le dedique un artículo completo en una enciclopedia de este tipo. Además —y esto me parece más grave que los motivos poco claros o las ausencias injustificadas—, algunos de estos artículos son tan deficientes en su contenido, que no le hacen un verdadero servicio a la filosofía latinoamericana.

La editora del área de filosofía latinoamericana de la enciclopedia es Amy A. Oliver, profesora de español y de estudios latinoamericanos de la Universidad Americana de Washington, D.C., y directora de los estudios de género y femeninos de dicha universidad. El panorama que ofrece la profesora Oliver en su artículo “Filosofía en América Latina” es un indicador de las simpatías y de la orientación que tiene su autora, mismas que también se pueden encontrar en la mayoría de los autores de los demás artículos sobre la filosofía en América Latina de la enciclopedia. La orientación a la que me refiero es una peculiar combinación de la filosofía latinoamericana, en especial de la filosofía de la liberación, con una corriente de estudios críti-

cos y culturales que se cultiva dentro de la mayoría de las universidades norteamericanas y que tiene como bandera la reivindicación de la cultura de los grupos marginados, las mujeres, los países pobres y las llamadas “minorías”. Desde esta perspectiva, lo más destacable de la filosofía hecha en los países latinoamericanos es la reflexión que en ellos se ha hecho sobre temas como la identidad nacional, la marginación y la liberación.

Para muchos filósofos latinoamericanos —yo me incluyo entre ellos—, esta manera de ver la filosofía escrita en nuestros países es limitada y parcial. Si bien las reflexiones filosóficas sobre la identidad y la cultura de América Latina y sobre la liberación de nuestros pueblos son capítulos muy importantes de nuestra labor filosófica, hay otros capítulos, no menos importantes, que han de ser reconocidos en su justa valía. Sin embargo, sospecho que mientras que en Estados Unidos el estudio de la filosofía latinoamericana siga llevándose a cabo no en los departamentos de filosofía, sino, casi siempre, en los departamentos de estudios latinoamericanos, de minorías, de género, o de letras hispánicas, la visión que ofrece la *Routledge Encyclopedia* de la filosofía en nuestros países seguirá siendo la predominante en el entorno filosófico y académico anglosajón.

Lo anterior muestra, entre otras cosas, que aún prevalece cierto insularismo en los círculos filosóficos predominantes de Estados Unidos e Inglaterra. Si bien nunca faltan en los temarios de sus facultades de filosofía unas cuantas asignaturas sobre lo que ellos llaman “filosofía continental”, la enseñanza filosófica tiene como eje el estudio cuidadoso de los autores centrales de la tradición anglosajona y la discusión detallada de las ideas de unos cuantos autores que

llevan la batuta de las discusiones sobre los problemas de más actualidad en cada área. En este estado, la filosofía latinoamericana —que se juzga inferior a la continental— queda recluida a los espacios académicos en los que se mueven la profesora Oliver y otros de los autores de artículos sobre América Latina de la *Routledge Encyclopedia*.

Pienso que esta situación merece cierta reflexión por parte de los filósofos latinoamericanos y, en particular, de los analíticos, ya que son ellos quienes más han buscado entablar contacto con los sectores medulares de la filosofía anglosajona. Es significativo que a pesar de lo anterior, el juicio que se hace de la filosofía analítica en la *Routledge Encyclopedia* —parámetro de los gustos e intereses de la comunidad filosófica anglosajona a finales del siglo xx— es más bien negativo. Por ejemplo, A. Oliver afirma en su artículo “Filosofía en América Latina” que la analítica latinoamericana es un movimiento que no ha respondido a las circunstancias económicas, políticas y sociales de la región, que se ha atrincherao en círculos académicos, que ha buscado el reconocimiento de las corrientes más poderosas de la filosofía académica angloamericana y que, en ocasiones, ha afirmado que la suya es la única manera de hacer “verdadera filosofía”.

Esta concepción de la analítica latinoamericana es falsa. El movimiento analítico latinoamericano nunca ha estado desvinculado de los problemas nacionales, si ha buscado la academización ha sido porque ha intentado seguir al pie de la letra la opinión de los filósofos latinoamericanos más importantes de la primera mitad del siglo xx, que pensaban que la “normalización” de la condición profesional del filósofo latinoamericano era una condición necesaria para el avan-

ce definitivo de la filosofía en nuestros países; y si ha buscado entablar un diálogo con filósofos de otros ámbitos, entre ellos los anglosajones, ha sido por la convicción de que la filosofía es un diálogo universal y no por alguna baja intención de adular a los *yankees* o de planear una sajonización del alma americana o cosas por el estilo.

Dejemos a un lado la defensa de la filosofía analítica latinoamericana. Lo que creo que ha de ser motivo de reflexión por parte de los analíticos latinoamericanos es el evidente fracaso de su intento de diálogo con los analíticos anglosajones. Para que exista un diálogo genuino entre ambas partes no basta que los jóvenes filósofos latinoamericanos vayan a las universidades de Estados Unidos o Inglaterra a aprender la filosofía analítica anglosajona, o que los filósofos analíticos anglosajones visiten nuestros países con regularidad para impartir conferencias o cursos sobre las ideas que se discuten en su entorno, o que los filósofos latinoamericanos publiquen estudios e incluso críticas de las ideas de los filósofos analíticos anglosajones. Para que haya un diálogo genuino debe haber, por lo menos, un conocimiento mutuo de las ideas de los interlocutores. Pero esto no ha sucedido, a pesar de que desde hace casi cuatro décadas se haya buscado, desde América Latina, entablar dicho diálogo. Un estudiante de filosofía anglosajón que quisiera saber algo sobre la analítica latinoamericana sólo hallaría unos pocos estudios, la mayoría de ellos escritos por quienes tienen una mala opinión de ella y que, en realidad, no la conocen bien. Esto se debe, en alguna medida, a que los analíticos anglosajones que visitan con regularidad América Latina *casi nunca* incluyen en las bibliografías de sus escritos los trabajos de

sus amigos latinoamericanos; y las raras veces que lo hacen, los trabajos citados están escritos en inglés, lo que podría indicar que para que un analítico latinoamericano sea conocido en la comunidad analítica anglosajona tiene que abandonar su idioma o incluso su país natal, lo que influye para que, tarde o temprano, se *convierta* en un miembro más de esa comunidad, que no es la nuestra.

No voy a considerar aquí las causas de esta situación, ni tampoco las voy a juzgar. A fin de cuentas, no pienso que sea algo que imposibilite el desarrollo de la filosofía analítica en nuestros países, ni tampoco algo por lo que debamos ponernos a llorar. Sólo quisiera decir —sin ánimo de caldear los ánimos— que me parece que esta situación no es sólo resultado de que muy pocos analíticos anglosajones lean español. Un filósofo analítico norteamericano me confesó que a él le interesaba más leer algo de Zea que de cualquier analítico latinoamericano, ya que —decía él— para leer artículos mediocres sobre otros analíticos anglosajones o sobre los temas discutidos por ellos, le bastaba con los que inundan las revistas filosóficas en inglés. Esto me hizo recordar algo que Alejandro Rossi dijera hace algún tiempo sobre como los primeros analíticos mexicanos creían que era preferible tocar a Mozart defectuosamente que ejecutar a la perfección un valsecito pueblerino. Pero parece que lo que no tomaron en cuenta es que cuando los turistas visitan el pueblo, prefieren escuchar esos valsecitos.

No quiero restringir mis comentarios a la filosofía analítica. En Estados Unidos y en Inglaterra tampoco se conoce bien lo que se ha hecho en otras escuelas filosóficas latinoamericanas de este siglo. Una prueba patente de ello, como veremos, es la misma *Routledge Encyclo-*

pedia. Para mostrar esto no voy a hacer una reseña de todos los artículos sobre filosofía en América Latina incluidos en esta enciclopedia. Mi intención es crítica, no expositiva. Mi propósito consiste en mostrar que algunos de estos artículos no dan cuenta de manera correcta de los datos más elementales sobre el tema que tratan. Esto es preocupante no sólo por las razones que ya he aducido, sino porque algunos de los artículos sobre filosofía latinoamericana que voy a criticar fueron escritos por filósofos latinoamericanos. La conclusión a la que voy a llegar es que la *Routledge Encyclopedia* no puede calificarse como una obra de consulta *confiable* sobre la filosofía en América Latina o que, al menos, no lo es por lo que respecta a los artículos que voy a considerar aquí, lo cual ya es bastante grave.

En lo que sigue, haré algunos comentarios críticos sobre los artículos “Fenomenología en América Latina”, “Existencialismo en América Latina”, “Filosofía analítica en América Latina” y “Filosofía en México”, prestando especial atención a lo que se dice en los tres primeros sobre la filosofía en México.

En el artículo “Fenomenología en América Latina”, escrito por María Teresa Bertelloni, la parte dedicada a México menciona a Caso, a Ramos y a dos autores desconocidos en el medio filosófico mexicano: Carmen Hernández de Ragoña y Arturo Rivas Sáinz. Lo que se dice en el artículo sobre Caso y Ramos es de muy poca ayuda: no se informa cuál es la influencia de la fenomenología en el pensamiento de ambos autores. Pero lo que me parece difícil de entender es que la autora no haya mencionado, además de a Caso, a los filósofos más destacados que han trabajado en el campo fenomenológico en México. La única

explicación que se me ocurre es que la profesora Bertelloni desconoce los datos más elementales de la historia de la fenomenología en México. No es éste el lugar para dar una reseña de la historia de la fenomenología en México; pero es claro que no deberían faltar los nombres de Adalberto García Mendoza (introdutor de esta corriente en México), Eduardo García Máynez, José Romano Muñoz, Oswaldo Robles (que combinó la fenomenología y el tomismo), Francisco Larroyo (que criticó a Husserl desde una postura neokantiana), Manuel Cabrera (autor de *Los supuestos del idealismo fenomenológico*), Joaquín Xirau (autor de *La filosofía de Husserl*), José Gaos (traductor de las *Meditaciones cartesianas* y expositor y practicante de una variante de la fenomenología) y Luis Villoro (autor de *Ensayos sobre Husserl*), entre otros. Tampoco se hace mención de la importante labor de traducciones de obras de Husserl realizada en México (en la que destacan, además de Gaos, Villoro y, más recientemente, Antonio Zirión). Esto por lo que respecta a Husserl, ya que no se dice nada sobre la influencia en diversos filósofos mexicanos de otros fenomenólogos, como Max Scheler, por ejemplo. Con respecto a lo que dice la autora sobre la fenomenología en otros países de América Latina, me limitaré a consignar un dato que habla por sí solo: ni siquiera menciona el nombre de Francisco Romero.

El artículo sobre "El existencialismo en América Latina" también viene de la pluma de la profesora Bertelloni. La autora pasa de largo los datos más importantes sobre el existencialismo en México y, como en el caso anterior, la única explicación que se me ocurre es que los desconoce. La profesora Bertelloni sólo menciona a tres filósofos en la sección de

su artículo dedicado al existencialismo en México: Adolfo Menéndez Samará, José Romano Muñoz y José Sánchez Villaseñor. Una historia detallada del existencialismo en México seguramente incluiría a estos tres autores —en especial a Romano Muñoz, autor de *Hacia una filosofía existencial* (1953)—; pero es inaceptable que en el artículo que estamos considerando no se diga nada sobre José Gaos, primer traductor de *Zein und Zeit* y autor de una muy leída *Introducción a El ser y el tiempo de Martín Heidegger*, ambos publicados en 1951. También se debería haber dicho algo sobre la obra de Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo* (1950), y sobre las críticas al existencialismo que hizo García Bacca en su periodo mexicano. Pero quizás lo más reprochable es que no se diga nada acerca de la obra de los miembros del Grupo Hiperión, quienes han sido llamados con plena justicia aunque no sin cierto dejo irónico, "los existencialistas mexicanos", quienes entre 1947 y 1952 no sólo publicaron valiosos estudios sobre el existencialismo alemán y francés, sino que formaron lo que puede calificarse con toda exactitud como un movimiento existencialista original, que tenía como propósito estudiar las categorías existenciales del mexicano y del ser humano en general. Entre los miembros del Hiperión destacan Emilio Uranga (autor de *Análisis del ser del mexicano*) y Jorge Portilla (autor de *Fenomenología del relajo*).

El autor del artículo sobre la filosofía analítica en América Latina es Óscar Martí, profesor norteamericano que ha publicado algunos trabajos de historia de la filosofía en América Latina. El profesor Martí no es un filósofo analítico. Esto podría ser algo positivo, ya que podría pensarse que al ver la filosofía analítica a distancia, su visión de ella podría

ser más objetiva y abarcadora. Sin embargo, me parece que la distancia entre el profesor Martí y la filosofía analítica es demasiado grande. El panorama que él nos ofrece de la analítica latinoamericana es incompleto y deficiente. Además, el profesor Martí ignora datos importantes y en su artículo hay errores que deben señalarse: Martí afirma que Caso formuló críticas al positivismo lógico en *Meyerson y la física moderna*, publicado en 1939. Pero en ningún lugar del libro Caso menciona el término "positivismo lógico" (sólo cita en una ocasión a Reichenbach, pero sin catalogarlo como positivista lógico). Lo que hace Caso en ese libro, suscribiendo las tesis de Meyerson, es rechazar el positivismo del siglo XIX.

Martí afirma que la traducción del libro de G.E. Moore, *Ethics*, fue hecha por César Nicolás Molina Flores en 1959. Martí se confundió con la traducción de *Principia ethica* de Moore, realizada por Adolfo García Díaz en 1959. Martí también dice que una traducción de *Ethics* fue publicada en Argentina en 1929, aunque para ser más exactos habría que decir que la traducción de 1929, hecha por M. Cardenal Iracheta, fue publicada por la Editorial Labor e impresa en Barcelona. Podría pensarse que este error con respecto a la traducción de *Principia ethica* no tiene importancia. Yo no lo creo. Como afirma Fernando Salmerón en un ensayo sobre la filosofía analítica en América Latina que cita Martí, la traducción del libro de Moore por García Díaz es un dato importante para entender de qué manera se generó el interés por la filosofía analítica en un grupo de jóvenes profesores de la UNAM.

Martí sostiene que en los años setenta y ochenta una generación de estudiantes surgidos del Instituto de Investigaciones

Filosóficas empezó a trabajar allí. Sólo se refiere a Trejo, Margáin y Olivé. Pero cualquiera que sepa algo sobre la filosofía analítica en México sabe que Wonfilio Trejo no fue becario del Instituto, sino investigador por un periodo muy breve, y que no fue de la misma generación de Margáin o de Olivé. Esto podría pasar como un error pequeño. Pero hubiera sido más interesante que el profesor Martí dijera algo sobre la obra de Wonfilio Trejo y de otros filósofos analíticos mexicanos. Después de leer el artículo de Martí, uno no sabe sobre qué temas han trabajado los filósofos analíticos mexicanos y qué aportaciones han hecho —si es que en opinión del profesor Martí han hecho algunas. Martí no ofrece en su artículo una idea de la riqueza y variedad de la comunidad analítica mexicana, que incluye, además de los filósofos que él menciona, a muchos otros con una obra merecedora de tomarse en cuenta, como: José Antonio Robles, Hugo Padilla, Enrique Villanueva, Margarita Valdés, Olbeth Hansberg, Raúl Orayen, Alejandro Herrera, Mark Platts, Paulette Dieterlen, Mauricio Beuchot, Adolfo García de la Sienra, Ana Rosa Pérez Ransanz, Álvaro Rodríguez Tirado, Alejandro Tomasini y Elia Nathan, entre otros.

Con respecto a lo que dice Martí sobre otros países, me limitaré a señalar que cuando habla de la filosofía analítica en Argentina, no dice nada sobre la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Si bien el artículo de la enciclopedia sobre la filosofía en Argentina menciona la creación y labor de dicha sociedad, me parece que ignorarla en un ensayo acerca de la filosofía analítica en América Latina es imperdonable. Tampoco se dice nada de algunos filósofos argentinos sin los cuales no se podría entender la historia de la filosofía analí-

tica latinoamericana. Basta con señalar que ni siquiera se menciona el nombre de Carlos Alchourrón.

El autor del artículo "La filosofía en México" es Horacio Cerruti, filósofo argentino radicado desde hace varios años en México, ex presidente de la Asociación Filosófica de México y conocido especialista en el área de la filosofía latinoamericana. Cerruti ha demostrado ser un historiador de la filosofía muy escrupuloso, siempre dispuesto a denunciar con pelos y señales a cualquiera que, según él, no sea fiel a los hechos (por ejemplo, en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Cerruti dedica varias decenas de páginas a criticar punto por punto un pequeño artículo de Enrique Dussel en el que, según Cerruti, se expone de manera sesgada la filosofía de la liberación). A pesar de lo anterior, el panorama de la filosofía en México que Cerruti presenta tiene omisiones e inexactitudes que me han dejado azorado. Como me resisto a creer que Cerruti ignore algunos datos elementales de la historia de la filosofía mexicana, no puedo dejar de preguntarme cuáles fueron los motivos por los que él omitió datos y presentó otros de manera imprecisa.

Resulta francamente incomprensible que Cerruti dedique más espacio a exponer la labor filosófica de Eli de Gortari que el que dedica a Caso, Vasconcelos, Ramos y Gaos juntos. Cualquiera que leyera el artículo de Cerruti sin saber nada de la filosofía en México se llevaría la impresión errónea de que de Gortari—filósofo muy respetable, por cierto—ocupa un lugar más importante en la historia de la filosofía mexicana que el que tienen Caso, Vasconcelos, Ramos y Gaos en conjunto. Quizá ésta es la opinión de Cerruti; pero de ser así, tendría que haberla hecho explícita y haberla justi-

ficado en su texto. Además tendría que haber señalado que esta opinión va en contra de lo que piensa la absoluta mayoría de sus colegas.

Por lo que respecta a las omisiones del artículo, Cerruti no menciona a tres de los filósofos mexicanos más importantes del siglo xx: Eduardo García Máynez, Antonio Gómez Robledo y Ramón Xirau. Consideremos sólo a García Máynez: su obra ha sido estudiada en numerosos países y discutida por algunos de los filósofos más importantes de este siglo, fue fundador del Centro de Investigaciones Filosóficas y de algunas de las revistas de filosofía más importantes de México. No se puede, para acabar pronto, entender la filosofía mexicana en el siglo xx sin mencionar a García Máynez.

Hay otras omisiones que resultan sorprendentes. Por ejemplo, que lo único que se diga sobre Luis Villoro—autor de una obra fundamental que cubre los momentos más importantes de la filosofía mexicana de la segunda mitad del siglo xx—es que perteneció al Grupo Hiperión e impulsó la filosofía analítica. O que no diga nada acerca de Enrique Dussel, vaya, ni siquiera para criticarlo. O que el único libro de filosofía escrito en México que se mencione explícitamente en el artículo y luego se incluya en la bibliografía sea *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga.

Tampoco concuerdo con algunas afirmaciones que hace Cerruti en su artículo. Una de ellas es que los analíticos mexicanos no hacen referencia a sus antecedentes en la región. Pienso que hay al menos una importante excepción a la tajante afirmación de Cerruti, me refiero a la labor de recuperación de textos novohispanos sobre lógica y semántica que ha realizado Mauricio Beuchot durante más de veinte años. Lo que nos ha

mostrado Beuchot —o al menos así me parece a mí y a muchos de mis colegas— es que los analíticos mexicanos podemos encontrar en la escolástica novohispana antecedentes de nuestra labor. Otra imprecisión del artículo de Cerruti es afirmar que *Cuadernos Americanos* y *Estudios* son revistas filosóficas. Aunque ambas revistas publican esporádicamente ensayos filosóficos, no son revistas de filosofía. Es una lástima que Cerruti haya olvidado a una revista de la importancia de *Diánoia*, que se publica ininterrumpidamente desde 1955.

La bibliografía es incompleta y bastante peculiar. El primer libro de la breve lista es *La jaula de la melancolía* de R. Bartra, enigmáticamente descrito como “una discusión de la cambiante situación del mexicano”. Se incluye el libro de Cerruti *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en Amé-*

rica Latina, del que se dice que ofrece “propuestas que predicen el futuro de la tarea filosófica en el país”. El resto de la bibliografía secundaria recomendada —con la notable excepción de *El pensamiento filosófico en el siglo xx* de A. Villegas— está compuesto de unos cuantos estudios poco relevantes o poco informativos. Cualquiera que sepa algo de la riqueza y la diversidad de trabajos que existen acerca de la historia de la filosofía en México se dará cuenta de la gravedad de las ausencias. Como ya dije, la única fuente primaria incluida en la bibliografía es *Análisis del ser del mexicano*. Me parece bien que Cerruti mencione el sugerente libro de Uranga, pero no alcanzo a entender por qué no hizo lo mismo con otras obras, tan importantes o más, de otros filósofos mexicanos.

GUILLERMO HURTADO