

En A. G. Bustos Arellano y M. J. Martínez Martínez, *Las filósofas que nos formaron: Injusticias, retos y propuestas en las Filosofías*. Monterrey (México): Centro de Estudios Humanísticos - UANL.

Incomodidades filosóficas: abrir la casa de la filosofía más allá del canon.

Moira Pérez.

Cita:

Moira Pérez (2022). *Incomodidades filosóficas: abrir la casa de la filosofía más allá del canon*. En A. G. Bustos Arellano y M. J. Martínez Martínez *Las filósofas que nos formaron: Injusticias, retos y propuestas en las Filosofías*. Monterrey (México): Centro de Estudios Humanísticos - UANL.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/moira.perez/97>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pr0/aYn>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



INCOMODIDADES FILOSÓFICAS: ABRIR LA CASA DE LA FILOSOFÍA MÁS ALLÁ DEL CANON

Moira Pérez

Haz como hicieron Marx, Durkheim y Weber, en lugar de repetir incesantemente lo que ellos dijeron. No te dará una publicación en el *American Sociological Review*. Pero podría ayudar a cambiar el mundo.” (R. Connell, 2019, p. 363)

“La filosofía no es serenidad ni calma.”
(D.I. Pérez, 2014, p. 21)

EL TRABAJO FILOSÓFICO SE LLEVA ADELANTE, en gran medida, a través del diálogo con pares y maestros¹, que se construyen como tales a través de esa misma conversación. Las citas funcionan como prácticas de reconocimiento y, en los casos más consagrados, se plasman en un reducido canon de pensadores considerados ineludibles, que otorgarían un sello de “filosófico” a los textos que los refieren. Como contrapartida, la conversación filosófica, y sobre todo la constitución del canon, también marca a través de sus silencios qué no es “suficientemente filosófico” o “serio” para participar del intercambio, un proceso que no es ajeno a la

¹ Procuraré utilizar lenguaje no generalizado mediante el recurso a fórmulas neutras o, cuando éstas no fueran posibles, la “e”. Entiendo que ello implica forzar la gramática española, y sostengo la incomodidad que esto genera como espejo de aquella que produce, cada vez más, la artificialidad del género gramatical. Reservaré los marcadores de género para cuando sea relevante, como por ejemplo en las referencias al canon de “filósofos” considerando que son prácticamente en su totalidad hombres. Este uso de lenguaje no generalizado y de marcadores de género específicos puede funcionar también como invitación a reflexionar acerca de cuándo, al usar generalizaciones, estamos en realidad hablando de grupos específicos que no estamos explicitando.

división internacional del trabajo intelectual y a los mecanismos de exclusión de la agencia epistémica. Teniendo esto en cuenta, queda en evidencia que, en la necesaria tarea de revisión crítica de nuestra profesión, merecen un lugar central los interrogantes sobre las prácticas bibliográficas: ¿Con quienes dialogamos en nuestra escritura? ¿Qué tipo de sujetos consideramos propiamente representantes de la disciplina, cuáles relegamos a la bibliografía secundaria y cuáles ignoramos por completo? ¿Qué implicancias tienen estas decisiones para la filosofía y para nosotros como profesionales? ¿Qué comunidad presente y futura se cristaliza mediante esos diálogos?

He ahí algunos de las interrogantes que atraviesan este trabajo, en el que me propongo analizar las políticas de citación convencionales del ámbito filosófico y nuestro vínculo con el canon, con particular atención al contexto latinoamericano en el que interviene el presente libro. Consideraré cómo, por un lado, el uso de referencias funciona de manera positiva para establecer una comunidad de pertenencia: un diálogo filosófico con actores del presente y el pasado que se proyecta, implícitamente, hacia la comunidad filosófica que deseamos para el futuro. Luego expondré algunas de las exclusiones que operan dichas referencias y los mecanismos sobre los que se sostienen, para finalmente indagar en ejercicios alternativos de diálogo filosófico, capaces de ir más allá de los nombres canónicos y resistir el borramiento de otras subjetividades en nuestra producción teórica (pudiendo extenderse, aunque no será el foco central de este trabajo, a la enseñanza en sus distintos niveles).

Mi objetivo es aportar a una mirada reflexiva sobre la propia disciplina, comprendiendo algunas de las implicaciones de la reducción de la filosofía latinoamericana a un canon heredado y en gran medida ajeno a nuestros contextos, así como también las posibilidades que se abren al ampliar la comunidad que construimos mediante nuestras prácticas profesionales. Quien así lo desee puede tomar estas páginas como una invitación a repensar qué es la filosofía para nosotros y por qué la ejercemos, pues hablar de nuestras prácticas filosóficas puede ser hacer

filosofía, y a la vez exponernos al riesgo de “cierta conmoción de los límites de ese saber”, incluso al punto de “redefinir qué cosa entendemos por filosofía” (Ciriza, 2016, p. 137).

El canon y la comodidad del hogar

¿Cómo se establece el canon de antepasadas, y qué función cumple para quienes lo configuramos y reafirmamos cotidianamente? El rol del canon como identificación resulta particularmente relevante en el caso de la filosofía, que siempre tuvo a la cuestión de la identidad disciplinar como uno de sus asuntos más espinosos. La filosofía tal como la conocemos (incluida su historia) se fue constituyendo a través de una serie de procesos históricos, en los que tienen centralidad las coyunturas institucionales, además de factores culturales y teóricos, de los países centrales de Europa en el siglo XIX (Rabossi, 2008, pp. 14–15). Estos vericuetos sirvieron también para constituir una comunidad, y con ella la idea misma de qué es la filosofía y cómo se practica. Comunidad, identidad y prácticas se cristalizaron, entre otras cosas, mediante la construcción de un “árbol genealógico” disciplinar: una narrativa que nos permite reconocernos entre quienes formamos parte, diferenciarnos del resto de las disciplinas, defender nuestra especificidad, y entablar (o no) diálogos con nuestros pares. Pero lejos de constituir una historia objetiva y evidente, los cánones disciplinares constituyen más bien “pseudo-historias” (Connell, 2019, p. 352), elaboradas retrospectivamente para reafirmar las identidades deseadas.

Sí: les filósofes profesionales construimos (¿a nuestro gusto y preferencia?) la historia que nos antecede, y en ese mismo acto pasamos a formar (alguna) parte de ella. El maestro narrativista Hayden White puede ayudarnos a comprender este punto. Con su noción de “sistema histórico”, busca trazar la especificidad de los entornos humanos en los que, a diferencia de los “sistemas naturales”, los sujetos eligen cuáles son las cadenas causales en las que se insertan sus acciones (White, 2012). Claro que no se trata de una causalidad en el sentido tradicional del término (una causa da lugar a un efecto), sino de lo que White (2010),

siguiendo a Auerbach, llama “causalidad figural”: una causalidad que se establece desde el presente hacia el pasado. En el sistema histórico los sujetos definen de qué manera construir su propia identidad a través de la elección de quienes habrían forjado el camino para llegar hasta donde estamos hoy.

Según este criterio, un colectivo o movimiento se auto-percibe como el cumplimiento de la figura con la que se identifica en el pasado, y la “tradicición” es algo que se construye desde “una efectiva relación figura-cumplimiento-figura, una relación genealógica de sucesivas expropiaciones” (White, 2010, p. 39). El pasado, y particularmente su encarnación en figuras emblemáticas, se entiende como una construcción retrospectiva y genealógica desde intereses presentes. Cada nuevo elemento que agregamos a nuestro árbol genealógico no sólo redefine a ese elemento mismo, sino que también nos redefine a nosotres: al ser el cumplimiento de aquella figura, tomamos sus características (explicitadas) y legitimamos nuestra propia realidad en tanto heredera de aquella.

El ámbito de las humanidades, y la profesión académica en particular, bien pueden ser entendidos como sistemas históricos constituidos mediante figuras y cumplimientos. Las personas, corrientes, textos y escuelas que elegimos para citar son una de las maneras que tenemos para construir una identidad tanto individual como colectiva: para construir nuestro hogar y nuestra familia. En palabras de Jorge Gracia, tenemos “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” (2010, p. 29).

Ese “pedigrí familiar” es fundamental para nuestra identidad profesional en el presente, pues las prácticas de citación, referir explícitamente a alguien o algo, o bien dejarlo sin mencionar, permiten que quien narra se posicione como el sujeto de la teoría en la actualidad, y que la teoría que sostiene se diferencie o asocie a otras (Hemmings, 2011, p. 162). Mostramos a ciertos personajes, teorías y corrientes del pasado como las figuras de

las que nos consideramos cumplimiento; nos constituimos como parte de una comunidad, sentamos las bases para un diálogo y un intercambio con nuestros pares, y configuramos las características de la disciplina (sus temas, problemas, metodologías, preguntas); definimos quién tiene lugar en ese hogar, quién no, qué ocupa el centro de la escena y qué la periferia, y diseñamos, directa o indirectamente, planos de circulación, puertas, ventanas (e incluso, forzando un poco la analogía, alguna salida de emergencia). Además, las prácticas de citación y las comunidades por ellas constituidas nos proyectan hacia un futuro imaginado -y producido-: “contribuyen a producir una visión compartida tanto de lo que sucedió en el pasado como de lo que debe suceder en el futuro” (Hemmings, 2011, p. 162), y el lugar que quien escribe ocupará en él.

Construir colectivamente un hogar en el que nos podamos sentir a gusto es ciertamente una de las partes más hermosas de nuestra profesión. Sin embargo, por momentos este mismo establecimiento de una comunidad mediante una red de citas puede, en sentido negativo, resultar limitante e incluso políticamente problemático, si atendemos a las jerarquías que establece y las exclusiones que practica. A esa falta de hospitalidad dedicaré la siguiente sección.

Destierro del hogar

Si la cita funciona como vehículo de reconocimiento, de constitución de una comunidad y proyección performativa de una identidad presente y futura, entonces resulta fundamental analizar quién recibe ese reconocimiento y es invitado a entrar a nuestro hogar. Un estudio de las prácticas de citación en filosofía, ya sea en publicaciones, congresos o planes de estudio, nos enfrenta a preguntas incómodas acerca de las figuras que incorporamos a nuestro canon, su lugar y modalidad de inclusión. Veamos algunos rasgos de las prácticas de citación predominantes en la academia filosófica local.

En primer lugar, existe una marcada tendencia a trabajar sobre autores, en general en términos de glosa. Esto es lo que el filósofo tucumano Samuel Schkolnik llama “la cultura del paper”

(2012, p. 18), que concibe a la filosofía “enteramente como un metalenguaje” (2012, p. 13) al ocuparse de autores o autoras en lugar de problemas. En todo caso, cuando se reflexiona en torno a un determinado problema, se trata de ver cómo alguna figura canónica respondería a él: dice Schkolnik “no se afirma algo de la realidad, sino que se reconstruye un discurso” (2012, p. 13). Nota que cuando intitulamos “tal tema en tal autor” estamos delimitando un espacio de lo legítimo, el espacio de esos autores sobre quienes trabajamos. Así funciona el sistema filosófico y su comunidad: las citas y referencias a autores funcionan como “contraseñas tranquilizadoras” (2012, p. 14) y condiciones de aceptabilidad del trabajo y de la persona que quiere insertarse en ese sistema.

Además, estos autores tienen procedencias y tendencias bastante específicas. En términos geográficos, Rabossi (2008, p. 97) señala que el mundo filosófico suele organizarse en dos polos: un G4 (Alemania, Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos) y una periferia. Retomando los términos de la “causalidad figural”, podemos ver una notable diferencia en cómo cada polo se construye eligiendo a sus ancestros e interlocutores: mientras que en el G4 suelen dialogar internamente, es decir, cada país consigo mismo y, en menor medida, con los otros, quienes se desempeñan en la periferia acostumbran a renegar de sus propias raíces y mirar hacia el G4 en busca de mater/paternidad. Dice Rabossi:

El filósofo periférico sabe o puede saber quiénes son sus progenitores pero los niega por considerarlos indignos de su reconocimiento: no los toma en cuenta, no los lee, ni siquiera le interesan sus defectos o limitaciones; para él, el pasado filosófico propio no existe (Rabossi, 2008, p. 103).

En su lugar, construye una cuidada autobiografía² que le permite ser cumplimiento de figuras lejanas en el espacio, con

² Parece fácil llegar desde aquí a lo que Fernández Retamar (1977, p. 11) llamaba una “mentirosa autobiografía” o un “alegre fraude”, pero corresponde andar con prudencia: de hecho, la “crianza” (profesional) y formación de quienes hacemos filosofía en el Sur está marcada más por esas referencias del G4 que por una lectura, infrecuente y subvalorada, de parientes locales. En ese sentido, decir que somos “hijos de los griegos” es tan falso como verdadero.

frecuencia también en el tiempo, y practicar su tarea como glosa, comentario o imitación. Esta actitud resulta en un triste destino, ya que quien practica la filosofía de esta manera nunca tendrá el reconocimiento de sus padres/madres adoptivos, que ni siquiera saben que existe (Hurtado, 1999, p. 230; Rabossi, 2008, p. 105), ni la aprobación de sus pares, ya que la difusión de esta práctica hace que les filósofos periféricos rara vez se lean entre sí.

Pero la ubicación geopolítica no es el único eje en el que las prácticas de citación resultan problemáticas. Numerosos estudios muestran, por empezar, la disparidad en tasas de citas y referencias entre mujeres y hombres³. Atendiendo a que el índice de citación directa en filosofía es más bajo que en otras disciplinas, quiénes y cómo se elige citar en nuestra disciplina resulta particularmente relevante (Healy, 2015). Kieran Healy y Nick Bloom, por ejemplo, relevaron todos los artículos de los últimos 20 años de cuatro de las revistas más importantes de filosofía en lengua inglesa (*Journal of Philosophy*, *Mind*, *the Philosophical Review* y *Nous*): 2,100 artículos con un total de alrededor de 34,000 trabajos citados, dando un promedio de 15 fuentes citadas por artículo.

En la red de los 500 ítems más citados, sólo 19 son de mujeres. Algunas áreas, como la que llamaron “Isla Epistémica”, no tienen ninguna mujer. Por otra parte, no debería sorprendernos la falta de citas a mujeres, cuando en los artículos relevados el porcentaje de artículos escritos por mujeres no sube del 14%, y cuando se ha demostrado también que los autores varones suelen citar más varones (empezando por ellos mismos, ver (King, Bergstrom, Correll, Jacquet, & West, 2017)) que las mujeres. Cuando a esto le sumamos otras categorías tales como la raza, la diversidad funcional (Tremain, 2020a) o el idioma (Makoni, 2021; Millán, 2012), vemos a las prácticas de citación como parte de la tenaz “militancia” de la filosofía en contra de la presencia de ciertos grupos identitarios: sujetos representados como “externos, indeseados, no aptos, desprotegidos, (...) vagos y no confiables

³ Los estudios disponibles al momento consideran solamente las identidades de género masculina y femenina, aunque hay buenos motivos para pensar que la presencia no cis dentro de estos dos grupos es cercana a cero o nula.

como agentes de producción de conocimiento” (Yancy, 2012, p. 2-3), para quienes no parece haber lugar en la casa de la filosofía.

Estas prácticas de selectividad ya exceden al plano individual, llegando a ser condición de admisión al mundo académico. Quien no juega el juego de las adopciones (unilaterales) y las citas será desheredado. Como evidencia Silvia Rivera Cusicanqui en su denuncia del orden geopolítico de dominación que atraviesa la academia, “[a] través del juego del quién cita a quién, se estructuran jerarquías y acabamos teniendo que comer, regurgitado, el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente” (2010, p. 66). No se trata solamente de a quién se cita o a quién nos exigen que citemos en los referatos que recibimos (Makoni, 2021), sino que debemos mostrar predisposición a practicar esa filosofía reducida a metalenguaje: “se es reconocido como miembro de aquella comunidad si se renuncia a hablar del mundo, es decir, de lo que se extiende más allá de aquel territorio” delimitado por la bibliografía canónica (Scholnik, 2012, p. 14). Estas jerarquías de autoridad epistémica no son ajenas, desde ya, a las dinámicas de poder en sentido más amplio:

Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de pensamiento. Pero como en el mercado mundial de bienes materiales, las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada y en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 66).

Estos pocos datos nos obligan a llevar la reflexión sobre el canon filosófico más allá de la función positiva de construcción de comunidad y diálogo. Además de la evidente pérdida epistémica, una comprensión de la filosofía como “una intervención política en el campo del saber” (Parra, 2018, p. 6), ya sea por acción u omisión, nos enfrenta al peso de que su horizonte se delimite con cada referencia y cada silencio, circunscribiendo el diálogo a un espectro sesgado de interlocutores mientras se lo presenta como

universal (o, en el mejor de los casos, delimitado por una cierta tradición filosófica). En lugar de servir a la apertura de nuevos mundos posibles a futuro, las figuraciones que construimos a través de nuestro canon redundan en una reducción de las posibilidades del trabajo académico y, como consecuencia, de los pensamientos y mundos posibles que conformamos a través de él.

El canon delimita de antemano el rango y legitimidad de los “problemas filosóficos”, particularmente cuando se instala la idea de que la filosofía aborda “problemas universales”. Esto puede ocultar la situación histórica, geopolítica y corporal del surgimiento y abordaje de dichos problemas, y su influencia en el “sesgo epistemicida” que admite sólo ciertas voces al diálogo:

Los pretendidos problemas ‘perennes’, que se suponen inherentes a la propia condición humana, adquieren pues una legitimidad previa y descontextualizada que los consagra como problemas fundamentales, sirviendo de excusa para recrear las respuestas (‘saberes sustantivos’) canonizadas por la tradición filosófica occidental (Fontana, 2019, pp. 118–119).

La restricción implícita de los problemas filosóficos está acompañada de una sobre sus temas, en la que por cierto influye también, como ha mostrado Núria Sara Miras Boronat, el perfil de personas que suelen tener lugar en la casa de la filosofía. En su análisis de la opresión como concepto filosófico, la autora, siguiendo a Ann Cudd, sugiere que “[s]i la filosofía se ha resistido durante tanto tiempo a teorizar sobre la opresión ello se debe”, en primer lugar, a que “la mayoría de los filósofos profesionales [y añade que hace un uso “consciente y deliberado del género masculino”] no suele provenir de grupos oprimidos” y, en segundo término, a que la reflexión sobre este tema conlleva una gran carga emocional, mientras que “la filosofía profesional (...) ha tendido a ignorar lo emocional confiándolo a la ‘mera literatura’” (Miras Boronat, 2021).

Así, paralelamente a una universalización y ocultamiento del cuerpo y ubicación específicos de “el filósofo” (Ciriza, 2016; Parra, 2021), encontramos una universalización y ocultamiento del sitio de los temas y problemas filosóficos (presentes y ausentes), y en ese mismo proceso la exclusión de muchos de ellos. Este peculiar abordaje de los problemas, los sujetos y nuestra condición de trabajadores y trabajadoras del conocimiento es posible una vez que la filosofía se instala cómodamente “en el espacio atemporal e incontaminado de la academia” (Alvarado, 2014, p. 30).

La disciplina también reproduce una serie de conceptos, imágenes y metáforas que producen y refuerzan los límites y exclusiones de nuestro hogar. Los conceptos a los que recurrimos, principalmente aquellas “palabras ascensor” tales como “razón” o “verdad” (Hacking, 2001, pp. 50–51), pero también las que usamos para identificar un campo, como “género” o “afectos”, limitan las posibilidades de inserción de otros sujetos culturales en la academia, que se ven obligados a utilizar un sistema conceptual que no les es propio, reduciéndose así a meros “consumidores” de teorías ajenas (Makoni, 2021, p. 52). En relación con el capacitismo prevaleciente incluso en marcos filosóficos progresistas, Shelley Tremain apunta a las tozudas “justificaciones que usan los filósofos para legitimar su uso persistente de metáforas capacitistas y otros recursos del lenguaje capacitista” denunciándolas como “estrategias de gaslighting estructural” (Tremain, 2020b; ver también Tremain, 2020a), que constituyen, desde mi perspectiva, una forma de violencia epistémica.

Esto también conlleva una pérdida epistémica considerable. La utilización de las citas como marcas de prestigio (señalando que se leyó “a quienes hay que leer”) o para reafirmar lo que ya ha sido dicho (el trabajo intelectual entendido como combinar teorías ajenas y añadir un puñado de comentarios propios) implica dejar de usar el trabajo de otros como impulso para el diálogo y utilizarlo en cambio a modo de cierre.

En muchas disciplinas, incluida la nuestra, la consolidación de un canon significa también que “la interpretación se vuelve una forma clave de argumentación teórica”, donde el campo de batalla son los

textos clásicos (Connell, 2019, p. 355); salirse de estos límites, pensar por uno mismo, diría Connell, implica poner en riesgo la identidad profesional (Connell, 2019, p. 363). Los estándares de trabajo académico nos llevan a utilizar aquellas citas y referencias como fundamentación o justificación de lo que se sostiene, y los textos se vuelven “patrón de juicio de otros textos” (Moreno Fernández, 2016, p. 256). Irónicamente, esto nos acerca -quizás más de lo que quisiéramos- a la tan denostada *auctoritas* medieval, que sostenía “la credibilidad de una tesis o afirmación determinada” como algo “que emana precisamente del prestigio de quien es o ha sido su autor” (Magnavacca, 2014, p. 95). Así, el trabajo llega a limitarse a un ejercicio de circularidad en el que la innovación queda enterrada bajo las presiones de la industria académica.

En el caso de trabajos articulados en torno a nociones de ética, derechos humanos, o filosofía de género (por citar tan sólo algunas), estas prácticas de marginación permiten hablar de exclusiones, opresiones y privilegios, dialogando exclusivamente con sujetos privilegiados (Radi & Pérez, 2020). Además, ese proceso de circulación unidireccional del conocimiento puede producir una despolitización de los contenidos llegados desde la periferia (geográfica o simbólica), pues como denuncia Rivera Cusicanqui,

[E]se canon visibiliza ciertos temas y fuentes, pero deja en la sombra a otros (...) Cooptación y mimesis, mimesis y cooptación, incorporación selectiva de ideas, selección certificadora de cuáles son más válidas para alimentar ese multiculturalismo de salón, despolitizado y cómodo, que permite acumular máscaras exóticas en el living y dialogar por lo alto sobre futuras reformas públicas (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 68).

En una línea similar, Gómez Grijalva apunta a una “tendencia a abordar el multiculturalismo y la interculturalidad con enfoque neoliberal que reduce la defensa de los derechos culturales y lingüísticos en un sentido culturalista y folklorista, sin cuestionar

la instrumentalización, exotización y mercantilización de la identidad y la cultura maya, garífuna y xinka, así como sin interpelar a las políticas de discriminación estructural que siguen siendo hegemónicas, excluyentes y discriminatorias” (Gómez Grijalva, 2020, p. 710).

Finalmente, leer o citar a ciertos sujetos (y no a otros) implica más que reconocerles como parte de nuestra comunidad de reflexión: también puede servir para configurar una determinada comunidad política, de acción e incluso de existencia. Como nos recuerda Blas Radi en su punzante crítica a ciertos enfoques queer, la distribución que un autor hace de la

participación en la producción de conocimiento, quiénes tienen voz en su texto, quiénes tienen nombre, y quiénes y en qué condiciones son incorporados a la bibliografía con la que trabaja, “expresa cómo imagina a sus lectores, pero no solo eso: también es “el correlato de las decisiones ontológicas que toma –quiénes tienen cuerpo, o, más bien, cuáles son los cuerpos que importan (2015, p. 5).

Se evidencia, bajo esta perspectiva, una continuidad entre la violencia epistémica y académica y otras formas de violencia, en tanto aquella funciona como “dispositivo de poder que reproduce y legitima las relaciones desiguales de poder” (Gómez Grijalva, 2020, p. 711) que configuran el sistema-mundo. La casa de la filosofía, con su “arquitectura y mobiliario” (Oyèwùmí, 2010, p. 26) marcados por fuertes sesgos epistemicidas, no es ajena a lo que sucede en el vecindario.

Incomodidades filosóficas: abrir la casa de la filosofía

Si en toda disciplina las citas funcionan como forma de reconocimiento e instrumento de construcción y afirmación de una identidad profesional, en filosofía con frecuencia han servido para reafirmar un panteón casi dogmático de antepasados e, indirectamente, transmitir el mensaje de que otras personas no pueden ni deben tener lugar en la casa de la filosofía. Sin embargo, si, como propone Diana Pérez en el epígrafe a este

capítulo, la filosofía “no es ni serenidad ni calma”, entonces parte de nuestra identidad disciplinar consiste en incomodar, y no podemos pretender que nuestra propia práctica quede por fuera de esa interpelación. Cuestionar cómo funciona el sistema filosófico en el que trabajamos, y que trabaja a través de nosotres, sirve para examinar y esbozar quiénes queremos ser, y hacia dónde estamos apuntando con nuestra praxis.

Esta ardua tarea conlleva, en primer lugar, revisar cómo reforzamos la geopolítica académica, y cómo nos relacionamos con nuestros colegas no canónicos que, para sorpresa de algunas, también habitan la casa de la filosofía. Esto significa, por ejemplo, comenzar a leer la producción local, incorporarla al diálogo, valorarla, enseñarla, y claro que también criticarla (constructivamente): ejercitar “las labores de diálogo, de lecturas críticas del canon y de lecturas mutuas y recíprocas”, sin olvidar el cultivo “de nuestros disensos y desacuerdos radicales” (Marey, 2021, p. 13). La filosofía se ve así como “diálogo con los pares, no pseudodiálogo (es decir, monólogo) acerca de los muertos o extranjeros distantes” (Pérez, 2014, p. 14).

La forma misma de utilizar las referencias -canónicas o no- también puede ser replanteada: más que un conjunto de fronteras o un “campo de batalla” en sí mismo (Connell, 2019), las referencias pueden servir como instrumentos para intervenir en dicho campo, que en este mismo gesto se amplía considerablemente. Con una expresiva analogía cartográfica, Schkolnik propone tomar la lectura de quienes nos precedieron como un mapa para guiarse en el mundo, en lugar de verles como el mundo mismo. Según el tucumano, cuando tomamos al mapa como el mundo mismo,

habiéndose renunciado a ver algo a través de su trama, se constituyen ellos mismos [los mapas] en objetos de atención”, mientras que cuando lo usamos como instrumento para guiarnos en el mundo “se entiende que (...) no se los trate con prolijidad: un papel que se lleva en la mochila y que se consulta en el rigor de una travesía, vale menos

por las filigranas de su caligrafía que por su capacidad de señalar una dirección (2012, p. 16).

Los trabajos, autores, autoras y fuentes que citemos, entonces orbitarán en torno a nuestro texto como medios, puentes, escaleras, flechas y señales, más que como el lugar delimitado, ese “en tal autor” que se utiliza para alambrar el terreno en que podrá llevarse adelante legítimamente la tarea filosófica.

Dada la historia de exclusiones dentro de los entornos académicos, esta tarea involucra, además, la incorporación de fuentes alternativas, resistiendo en nuestra producción académica el borramiento de las subjetividades que históricamente no han tenido lugar dentro de los espacios legitimados de producción de conocimiento. Cuestionar el canon implica identificar, analizar y aportar a transformar las redes coloniales, sexistas, cissexistas y capacitistas del poder que impregnan nuestras prácticas de citación. Quien emprenda esta tarea deberá lidiar con la brecha que yace entre la intención teórico-política de ampliar el campo de las citas, y la escasez (o inaccesibilidad) relativa de las fuentes bibliográficas disponibles, por ejemplo, en el esfuerzo de encontrar otras ubicaciones sociales, o personas que hayan logrado escapar a la demanda institucional de trabajo “sobre autores”.

No es tarea sencilla: la situación de marginación de las personas a las que queremos citar -por ejemplo, filósofos de nuestro contexto local- conlleva, entre muchas otras cosas, un menor acceso a entornos académicos legitimados para la producción teórica (excepto, a veces, como objeto -ajeno- de estudio). Ello implica inaugurar un proceso de cuestionamiento del concepto de autoridad y renunciar a la comodidad de repetir lo siempre presente⁴, asumiendo un trabajo extra de buceo contra la corriente

⁴ Paradójicamente, una autora que se ha ocupado de señalar este problema y resistirlo desde su propia praxis académica, Sara Ahmed, es ubicada en la actualidad en ese lugar canónico: no es posible hablar de citas y las limitaciones del canon sin citar a Ahmed. Su trabajo, principalmente en *Living a Feminist Life* (2017), busca subvertir precisamente tales canonizaciones trazando “otros caminos, que podemos llamar líneas de deseo, creadas cuando no seguimos los caminos oficiales establecidos por las disciplinas” (2017, p. 15). En este artículo he optado por construir mis propias “líneas

y lo aprendido para localizar e instalar en la academia los aportes de las personas que ella no tiene interés en recibir.

Construir un “canon inclusivo” para acercarnos a la “democratización del conocimiento” es un proceso que, nos recuerda Busi Makoni, “empieza con la introspección” (2021, p. 54). Con frecuencia se interpreta esto como una invitación a algún tipo de “saber situado”, interpretado a veces como un llamado a explicitar las propias coordenadas, y otras como la necesidad de tomar como base del análisis a nuestro contexto y especificidades. También es habitual el llamado a incorporar las voces que históricamente han quedado por fuera de la disciplina como un gesto de “reparación epistémica” (Colective Virus Epistemológico, 2020, p. 82).

Sin embargo, mientras el sistema conceptual que utilizamos no se deje afectar por dichas incorporaciones, es decir, mientras sumemos nombres, colores de piel y géneros sin replantear(nos) profundamente qué hacemos cuando hacemos filosofía, reproduciremos la universalización que he señalado, y las exclusiones que se derivan de ella (Fontana, 2019; Makoni, 2021). Corresponde, entonces, ir más allá de la mera “inclusión” o enunciación de un contexto, y enfrentarnos con la incómoda tarea de “revisar las propias ‘pasiones y prejuicios’, una tarea imposible sin la confrontación, a menudo amarga, con los límites que la propia formación nos ha inculcado” (Ciriza, 2016, p. 137). Después de todo, el saber situado (al menos en mi interpretación) no sólo echa luz sobre las ventajas epistémicas devengadas de un cierto posicionamiento, sino también sobre las limitaciones que debemos aprender a identificar y reconocer con humildad. Sólo así podremos construir colectivamente “marcos interpretativos capaces de reparar de manera integral y dignificante” (Colective Virus Epistemológico, 2021, p. 82) y, creo, más relevantes para enfrentar los desafíos de nuestros tiempos.

de deseo”, enfocadas principalmente en escrituras desde Latinoamérica/Abya Yala y teóricas menos célebres; de ahí la ausencia -hasta aquí- de su referencia (neo)canónica sobre los problemas del canon.

Por supuesto que el precio a pagar por incomodar la casa de la filosofía es alto, sobre todo para aquellas personas cuya identidad o ubicación social ha sido históricamente castigada con la reducción de su autoridad epistémica. Por eso la tarea aquí propuesta está, ante todo, en las manos de quienes sí son admitidos a la casa de la filosofía y sus diálogos, aunque sea a unos pocos ambientes (pues, como filósofos trabajando en y desde el sur, partimos de una base de desigualdad respecto de las conversaciones que motorizan la profesión en el norte). Son ellos quienes están en mejores condiciones para “correr los riesgos intelectuales y personales” que implica semejante desacato familiar (Connell, 2019, p. 363). Aun en ese nivel, la intervención discursiva sobre el canon o las prácticas de citación no son suficientes: el “capitalismo académico” (Parra, 2021) y las “inequidades materiales entre trabajadores del conocimiento a escala global” (Connell, 2019, p. 636) son problemas estructurales y profundos, tanto políticos como epistémicos, que no se resuelven con desplazamientos individuales. Para que nuestra casa sea realmente hospitalaria, debemos transformar también la arquitectura institucional que favorece y premia esas muchas exclusiones y pocas inclusiones en el hogar filosófico, que debe ser de todes.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2017). *Living a feminist life*. Duke University Press.
- Alvarado, M. (2014). La ausencia femenina en la normalización de la filosofía argentina. Notas al epistolario de Francisco Romero. *RAUDEM. Revista de Estudios de las Mujeres*, 2, 25–40. <https://doi.org/10.25115/RAUDEM.V2I0.590>
- Ciriza, A. (2016). Mujeres del sur en filosofía. Notas para una lectura crítica del canon filosófico. *Solar*, 12(1), 121–140. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0108>
- Colective Virus Epistemológico. (2020). Conocimientos, activismos trans y justicia epistemológica como reparación colectiva en Colombia. *Nómadas*, 53, 69–85. <https://doi.org/10.30578/NOMADAS.N53A4>
- Connell, R. (2019). Canons and colonies: the global trajectory of sociology. *Estudios Históricos*, 32(67), 349–367. <https://doi.org/10.1590/S2178-14942019000200002>
- Fontana, J. M. (2019). Descolonizar el saber, transformar nuestras prácticas educativas. *Otros Logos*, 10, 106–124.
- Gómez Grijalva, F. (2020). Las universidades: reproductoras y acumuladoras de violencia epistémica patriarcal / moderna / colonial. En A. S. Monzón (Ed.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 707–714). Buenos Aires: CLACSO.
- Gracia, J. J. E. (2010). Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana. *Análisis Filosófico*, XXX (1), 17–34.
- Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós.
- Healy, K. (2015, febrero 25). Gender and Citation in Four General-Interest Philosophy Journals, 1993-2013 - kieranhealy.org.

- Hemmings, C. (2011). *Why stories matter: the political grammar of feminist theory*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Hurtado, G. (1999). *Routledge encyclopedia of philosophy*. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 45(45), 227–234.
- King, M. M., Bergstrom, C. T., Correll, S. J., Jacquet, J., & West, J. D. (2017). Men set their own cites high: Gender and self-citation across fields and over time. *Socius: Sociological research for a dynamic world*, 3, 237802311773890. <https://doi.org/10.1177/2378023117738903>
- Magnavacca, S. (2014). *Léxico técnico de filosofía medieval*. (2da ed.). Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Makoni, B. (2021). Black female scholarship matters. *Journal of language and sexuality*, 10(1), 48–58. <https://doi.org/10.1075/JLS.00013.MAK>
- Marey, M. (2021). *Teorías de la república y practicas republicanas*. Barcelona: Herder Editorial.
- Millán, E. (2012). Language, power and philosophy. Some comments on the exclusion of spanish from the philosophical canon. En G. Yancy (Ed.), *Reframing the practice of philosophy: bodies of color, bodies of knowledge* (pp. 327–339). State University of New York Press.
- Miras Boronat, N.S. (2021). Literatura y exilio: desarraigo, refugiados y la ambigüedad de la memoria en el sur de Europa. *Journal of Iberian and Latin American Research*, 27, 2, 386-398.
- Moreno Fernández, A. (2016). La norma de la filosofía: carne y hueso del canon filosófico español. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 49, 241–245. https://doi.org/10.5209/REV_ASEM.2016.V49.53181
- Oyèwùmí, O. (2010). -Conceptualizando el género. Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana. *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*, 04, 25–35.

- Parra, F. (2018). Entrevista a Mariflor Aguilar Rivero: la filosofía como intervención política en el campo del saber. *Question/Cuestión*, 1(60), 117. <https://doi.org/10.24215/16696581E117>
- Parra, F. (2021, mayo). Interseccionalidad materialista y genealogías críticas situadas. *Hacia una ruptura epistémico-política. Coloquio Internacional sobre Prácticas Lectoras en clave Interseccional y Post-colonial: subjetividades subversivas y desdenes ontológicos desde otros mundos – CELEI. Santiago de Chile.*
- Pérez, D. I. (2014). La vida, los problemas y la filosofía. *Revista Laguna*, 34, 11–29.
- Rabossi, E. A. (2008). *En el comienzo Dios creó el Canon: Biblia berolinensis. Ensayo sobre la condición de la filosofía.* Buenos Aires: Gedisa.
- Radi, B. (2015). Defundamentos y postfundaciones: Revoluciones conservadoras, tecnologías de apropiación y borramiento de cuerpos y subjetividades trans en la obra de Preciado. *Sexualidades - Serie monográfica sobre sexualidades latinoamericanas y caribeñas*, 12, 1–27.
- Radi, B., & Pérez, M. (2020, octubre). Conversatorio: Sos vos y es tu marco teórico. Aproximaciones queer y trans a las políticas del conocimiento. <https://youtu.be/egrQHCWhLOg>.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires: Ed. Tinta Limón.
- Schkolnik, S. (2012). El mundo, la filosofía y las instituciones. En N. Zavadivker & N. Zavadivker (Eds.), *El legado filosófico de Samuel Schkolnik* (pp. 13–18). San Miguel de Tucumán: Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Tremain, S. L. (2020a). Field notes on the naturalization and denaturalization of disability in (Feminist) Philosophy. *Home / Archives / Vol. 6 No. 3 (2020) / Articles, peer-reviewed Field*

Notes on the Naturalization and Denaturalization of Disability in (Feminist) Philosophy. *W. Feminist Philosophy Quarterly*, 6(3). <https://doi.org/10.5206/FPQ/2020.3.9395>

Tremain, S. L. (2020b, abril 11). Structural Gaslighting, Epistemic Injustice, and Ableism in Philosophy – BIOPOLITICAL PHILOSOPHY.

White, H. (2010). La historia literaria de Auerbach. Causalidad ígural e historicismo modernista. En H. White (Ed.), *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica* (pp. 33–52). Buenos Aires: Prometeo Libros.

White, H. (2012). ¿Qué es un sistema histórico? En H. White (Ed.), *La ficción de la narrativa: ensayos sobre historia, literatura y teoría, 1957-2007* (pp. 251–264). Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Yancy, G. (2012). Introduction: Inappropriate philosophical subjects? En G. Yancy (Ed.), *Reframing the practice of philosophy: bodies of color, bodies of knowledge* (pp. 1–19). Albany: State University of New York Press.