

Libros de **Cátedra**

Filósofas y filósofos de la modernidad

Nuevas perspectivas y materiales para el estudio

Silvia Manzo (coordinadora)

FACULTAD DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

S
sociales


Eduulp
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

FILÓSOFAS Y FILÓSOFOS DE LA MODERNIDAD
NUEVAS PERSPECTIVAS Y MATERIALES PARA EL ESTUDIO

Silvia Manzo
(coordinadora)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


EDITORIAL DE LA UNLP

Índice

Prólogo	6
----------------------	---

PRIMERA PARTE

Marcos interpretativos generales	8
---	---

Capítulo 1

La filosofía en la modernidad: construcciones historiográficas y nuevas perspectivas	9
<i>Silvia Manzo</i>	

Capítulo 2

El empirismo y el racionalismo modernos: definiciones, evaluaciones y alternativas	22
<i>Silvia Manzo y Sofía Calvente</i>	

Capítulo 3

¿Qué importancia tiene si Descartes era o no un racionalista?	44
<i>Daniel Garber</i>	

Capítulo 4

El canon olvidado: las filósofas modernas	54
<i>Silvia Manzo</i>	

SEGUNDA PARTE

Apuntes de clases	68
--------------------------------	----

Capítulo 5

Contra los prejuicios. Nicolás de Cusa y Giordano Bruno en los umbrales de la filosofía moderna	69
<i>José González Ríos</i>	

Capítulo 6

Matemática, experimentación y magia natural en el surgimiento de la ciencia moderna..... 81

Pedro Ignacio Urtubey

Capítulo 7

Para comenzar a meditar con René Descartes 101

Sofía Calvente

Capítulo 8

Descartes, el genio maligno y la caza de brujas: los cruces entre el arte,
la religión y la filosofía 110

Estéfano Efrén Baggiarini

Capítulo 9

Las relaciones entre el alma y el cuerpo en la filosofía cartesiana..... 130

Mónica Isabel Menacho

Capítulo 10

Ralph Cudworth y una relación distinta entre cuerpo y alma en el siglo XVII 144

Natalia Strok

Capítulo 11

Una aproximación al pensamiento de Margaret Lucas Cavendish..... 154

Sofía Calvente

Capítulo 12

La filosofía de Anne Finch Conway..... 167

Natalia Strok

Capítulo 13

Juana Inés de la Cruz: el estudio para ignorar menos..... 179

Natalia Strok

Capítulo 14

Acerca del materialismo y el inmaterialismo modernos: una disputa desde
Descartes a Berkeley 190

Juan Pablo Moreno

Capítulo 15

Catharine Trotter Cockburn: una filósofa por derecho propio	201
<i>Sofía Calvente y Sofía Crottogini</i>	

Capítulo 16

Algunas nociones básicas sobre la teoría del conocimiento de Hume	213
<i>Sofía Calvente</i>	

Capítulo 17

Sobre la identidad personal en la filosofía de Hume	224
<i>Sofía Calvente</i>	

Capítulo 18

Hume y Kant en torno al conocimiento, la causalidad y el escepticismo	235
<i>Sofía Calvente</i>	

Glosario	244
-----------------------	-----

ANEXO

Bibliografía de fuentes primarias y secundarias en español sobre filósofas	250
<i>Sofía Crottogini</i>	

Los autores	255
--------------------------	-----

CAPÍTULO 1

La filosofía en la modernidad: construcciones historiográficas y nuevas perspectivas¹

Silvia Manzo

Filosofía e historia de la filosofía

Las narraciones que presentan la filosofía moderna como un periodo particular de la historia de la filosofía, al igual que las narraciones sobre otros periodos de la historia de la filosofía, son deudoras tanto de determinadas concepciones de la filosofía como de ciertas concepciones de su historia y de la historia. La mirada hacia el pasado filosófico se sitúa en un presente que, implícitamente o no, delimita el campo de lo que es considerado como filosofía y de lo propiamente filosófico, delimitación que implica una selección de las manifestaciones que caracterizan la filosofía, como, por ejemplo, sus autores, sus problemas, sus escenarios y sus formas discursivas. Dicho de otra manera, al narrar una historia de la filosofía se determinan de alguna manera quiénes son filósofos, qué temas son filosóficos, dónde se hace filosofía y cómo se escribe filosofía, entre otras cosas. A su vez, la narración histórica de las expresiones de ese pasado asume ciertas posiciones acerca de la historicidad de lo filosófico, de sus relaciones con los diferentes ámbitos de su emergencia, de sus métodos de investigación y de las modalidades discursivas deseables para esta narración².

Sin embargo, pocas veces los historiadores de la filosofía tienen por costumbre hacer manifiesto el punto de vista y los métodos a través de los cuales hacen historia. Es decir, en los libros de historia de la filosofía no es muy habitual encontrarnos con una presentación explícita de por qué y cómo se cuenta esa historia. Más aún, suele ocurrir, al menos en nuestro medio, que en los planes de estudio de las carreras de filosofía no se incluyan contenidos en este sentido que problematicen la historicidad de la filosofía en sus objetos y sus contenidos. La ausencia de una

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Programa de Actualización Docente Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) - Dirección General de Escuelas, Provincia de Buenos Aires, 2009.

² Para evitar confusiones conviene recordar el sentido de la palabra *historia*, en este contexto. Siguiendo una distinción tradicional establecida por Hegel, podemos señalar que, por un lado, *historia* se refiere a los hechos ocurridos en el pasado (en latín, *res gestae*). Por otro lado, usamos la misma palabra para denotar la narración de los hechos pasados (en latín, *historia rerum gestarum*).

reflexión historiográfica en el ámbito de la filosofía resulta particularmente llamativa y se nos presenta como paradójica, cuando advertimos que desde hace mucho tiempo tanto en la enseñanza como en la producción de textos filosóficos hay un claro predominio de la historia de la filosofía. Frente a esta situación cabe preguntarse: ¿cómo es posible que no se pregunten cómo y por qué hacen historia filosofía quienes se dedican a investigar, enseñar o escribir sobre historia de la filosofía? ¿Cómo es que muchos profesionales de la filosofía se hayan olvidado de hacer esas preguntas y buscar sus respectivas respuestas?

En un artículo de Charles Taylor (1990), que hace una defensa de la visión histórica de la filosofía, creo haber encontrado una clave de respuesta a estas preguntas. Taylor distingue dos funciones que cumple la historia de la filosofía, una función explicitadora y una función emancipadora, las cuales muestran claramente por qué la práctica de la historia de la filosofía es, ella misma, filosófica. Coincido con Taylor en que la filosofía es una actividad que, en lo esencial, se dedica a examinar lo que pensamos, creemos y hacemos, de modo que hace más visible lo que habitualmente asumimos como un supuesto incuestionable. El examen que realiza la actividad filosófica nos da la posibilidad de explicitar el por qué de nuestras prácticas y discursos. Precisamente aquí tiene sentido la historia de la filosofía, dado que la explicitación más acertada se puede lograr mediante una explicación genética, en la que nos remontamos a lo que originó esos supuestos tácitos. Ese recorrido nos permite recordar (y, en muchos casos descubrir) cómo fue que se estableció determinado paradigma filosófico. Nos hace ver, al mismo tiempo, que la manera establecida de hacer y pensar la filosofía en un determinado momento de la historia es apenas una de las tantas maneras posibles, no la única.

Esta función explicitadora, heurística y pedagógica de la historia de la filosofía se liga con su función emancipadora. Esta segunda función se articula con el anhelo de la filosofía por ser original, por proponer algo nuevo y distinto, anhelo particularmente presente desde la modernidad. En este sentido, la búsqueda filosófica se propone superar la filosofía establecida, liberarse de ella, para dar lugar a una nueva filosofía, superadora de la precedente. He aquí cuando la historia puede cumplir su tarea emancipadora. Si queremos cambiar y criticar una concepción filosófica imperante, es necesario descubrir sus orígenes, los cuales —con el correr del tiempo— fueron quedando en el olvido, en la medida en que esta concepción ganaba terreno. Sin duda, algo que ha quedado en el olvido y se ha naturalizado en la filosofía actual es el *giro histórico* que se ha instalado desde hace unos doscientos años. Me referiré a la historia de ese olvido en las secciones que siguen.

La conciencia histórica moderna

En el periodo que se extiende aproximadamente entre los siglos XVII y XVIII tuvo lugar en Europa una transformación de la autoconciencia histórica que se manifestó en las mutaciones de los significados de la palabra *moderno*. Para entender esta transformación será conveniente echar una mirada a la representación del tiempo histórico que caracterizó a los periodos

precedentes. La visión de la historia característica de la Antigüedad asumía un esquema cíclico a lo largo de la historia, sin teleología (es decir, sin aspirar a un objetivo temporal final). Los ciclos históricos implican la repetición recurrente de etapas sucesivas, una evolución que en algún momento retorna al mismo punto de partida de manera regular, para luego comenzar nuevamente el ciclo. En cambio, la Edad Media se veía a sí misma como una etapa de la historia lineal, revelada y anticipada en las Sagradas Escrituras, cuyo momento y objetivo final es la salvación de las almas. Los hitos de esta historia lineal —según los filósofos medievales cristianos— son la creación del hombre en el Paraíso, la caída Adánica (o *pecado original*), la encarnación de Cristo en la Tierra y la segunda venida de Cristo en el momento final de la historia. El filósofo medieval Agustín de Hipona (354-430) distingue las distintas etapas históricas a través de la metáfora de las tinieblas (el pecado) y la luz (Cristo). Su relato manifiesta la conciencia de estar viviendo en la última edad del mundo y cerca del momento final de la historia. En términos intelectuales, los medievales se ven a sí mismos insertos en una tradición, cumpliendo el doble rol de conservadores y a la vez superadores del pasado, tal como se presentan en la conocida frase de Bernardo de Chartres: “enanos sobre hombros de gigantes”.

La contraposición entre la luz y las tinieblas será utilizada frecuentemente como metáfora de los tiempos históricos. Reaparecerá en el siglo XIV en Francesco Petrarca (1304-1374), quien describe amargamente su propio tiempo como una edad de oscuridad, fruto de la decadencia del imperio romano y la corrupción de la Iglesia. Para Petrarca, la luz se encuentra no ya en un futuro de salvación, prometido por el providencialismo cristiano, sino en el pasado antiguo. Con ello, realiza una ruptura con respecto al Medioevo y marca así la senda a seguir por la conciencia histórica del Renacimiento europeo. En el siglo XV, la crisis iniciada en la baja Edad Media culmina en una autoconciencia histórica sin precedentes. Los filósofos renacentistas se veían a sí mismos como protagonistas de una nueva edad de la humanidad que recuperaba el saber más puro de la Antigüedad greco-romana, rescatándolo de la decadencia en la que se había sumergido durante siglos. La luz propia de la Antigüedad revivía, renacía, en el siglo XV y así dejaba atrás ese periodo de oscuridad y tinieblas, ese intermedio histórico, esa era vacía que solo cabía denominar *Edad Media*. Esa interpretación y reapropiación del pasado descansaba en una idea cíclica de la historia asociada con la sucesión nacimiento - muerte - renacimiento. La vuelta a la vida del pasado no suponía un comienzo completamente original sino una recuperación, una imitación e incluso una veneración del pasado perdido. Más allá de la diversidad de matices, propia de todo momento histórico, el o la intelectual del Renacimiento creía que su misión era mirar al pasado para aprender de él (Granada, 2000).

En el siglo XVII, se producirá una innovación decisiva en la autoconciencia histórica europea. La famosa querrela entre antiguos y modernos³, iniciada en el seno de la Academia de Ciencias de París en 1687, sintetiza los contenidos claves de esta transformación, retomando una confrontación ya surgida en siglo XV con el advenimiento del Humanismo. Uno de sus principales

³ Usamos aquí el plural masculino porque es así como fue pensada esta disputa en su momento. Lo mismo sucede en otros pasajes de este capítulo.

promotores fue Charles Perrault (1628-1703), a quien hoy se lo conoce principalmente por haber dado forma literaria a cuentos clásicos infantiles. En 1688, Perrault publicó *Paralelo de los antiguos y los modernos en lo que concierne a las artes y las ciencias*, un texto donde dejaba sentado como un hecho indudable que los modernos superaban a los antiguos. Para Perrault las obras de autores encumbrados de la Antigüedad, como Platón y Homero, tenían sus momentos de tedio y de mala calidad. Creía, en cambio, que los modernos superaban en mucho a los más altos exponentes antiguos de las letras y las ciencias. Estas declaraciones provocaron reacciones adversas y suscitaron largas discusiones en la élite letrada. Si bien el espacio donde surgió la disputa era el ambiente literario, sus alcances se extendieron a los campos de la ciencia y la filosofía europeas en general. Las palabras de Perrault tuvieron tanto eco porque recogían un conjunto de ideas sobre la historia, el conocimiento y el arte que se encontraba en germen ya en algunos pensadores del siglo XV y alcanzaron su vigor en el siglo XVII, alimentadas por el proceso conocido como Revolución Científica y en paralelo a la construcción de la concepción moderna del progreso (Garin, 1987).

Los ojos de los intelectuales modernos de Europa miran hacia adelante con la convicción de que hay mucho más para saber y de que el desafío del presente es superar el pasado. La idea del progreso ineludible se va instalando en la filosofía y alcanzará su cumbre en el siglo XVIII, conocido también como la época de la Ilustración, el Iluminismo o el Siglo de las Luces, denominaciones que evocan nuevamente la imagen de la luz para caracterizar una etapa histórica. La concepción predominante en este siglo ya no asimila la historia con una rueda que gira sobre sí misma repitiendo ciclos sino con una flecha que tiende inexorablemente hacia adelante. Ese movimiento histórico lineal significa un progreso, un mejoramiento de las artes y las ciencias, de las sociedades y de la humanidad como un todo. Cabe acotar, sin embargo, que estudios recientes han mostrado que el optimismo y la fe ciega en el progreso histórico no fueron omnipresente en la intelectualidad ilustrada, sino que hubo también posiciones más vacilantes o ambiguas a este respecto, como fue el caso de Denis Diderot (1713-1784) (Ratto, 2010).

Más allá de los distintos matices y de la variedad de posiciones que hoy conocemos, lo cierto es que durante la modernidad europea era habitual comparar a la Edad Antigua de la humanidad con la infancia, en la que las personas son inexpertas, dan los primeros pasos y balbucean. El presente moderno era concebido como la edad de madurez, que alberga la experiencia del pasado y se encuentra en mejores condiciones para afrontar la vida y avanzar en el conocimiento. No hace falta volver a los antiguos para superar el pasado, como pretendían muchos autores del Renacimiento. No se trata del renacer de la Edad de Oro primigenia, sino de seguir creciendo, de madurar, de “salir de la minoría de edad” como diría Immanuel Kant (1724-1804), marcando a fuego para siempre el sentido de la palabra *Ilustración*. La humanidad madura, no envejece, no va hacia la muerte y la enfermedad, al decir de Bernard le Boviére de Fontenelle (1657-1757). Precisamente en la Francia de Fontenelle, donde se da la disputa entre antiguos y modernos, hay un gran optimismo y una profunda veneración por los avances de la ciencia que surgen de las sociedades científicas como la Academia de París y la Royal Society de Londres. En ese

clima, serán los promotores de la Enciclopedia como Voltaire, Diderot, D'Alembert y muchos otros los principales difusores del newtonianismo como abanderado del progreso humano.

Con la emergencia de esta nueva conciencia, la palabra *moderno* sintetiza las capas de significados que fue acumulando a lo largo de un complejo proceso que llevó siglos. El término moderno que primariamente tiene un sentido meramente temporal y cronológico (actual, reciente), pasa a adquirir un significado cualitativo (nuevo, distinto) y finalmente adquirirá un matiz valorativo de superioridad: *moderno* significa mejor. Estrechamente asociado con él, se encuentra el término *nuevo* que abunda en los títulos de las obras filosóficas de la época. La *nova aetas*, que en el pensamiento cristiano hace referencia al tiempo por venir, ese tiempo que no es más que el comienzo del fin de la historia, cambia de sentido hacia 1500 y ese cambio se profundiza por su articulación con la idea de progreso. La nueva perspectiva asume que el futuro (la *nova aetas*) ya ha comenzado y que es una superación del pasado. La historia es entendida como un tránsito dirigido hacia el futuro. En esa transición se da una reflexión sobre la propia época sin precedentes: nuestro tiempo, el tiempo actual, es el tiempo nuevo, el tiempo mejor. La ruptura con el pasado será emblemática del *ethos* del siglo XVIII y se reflejará en el sentido que se le dio a otros términos como *revolución*, *emancipación* y *progreso* (Koselleck, 1993).

En términos de Reinhart Koselleck (1993), en la época moderna crece notablemente la diferencia entre el espacio de la experiencia del pasado y el horizonte de expectativas del futuro. La conciencia histórica moderna, al decir de Jürgen Habermas (2008), extrae de sí misma su propia normatividad, sin tomar nada prestado de las épocas que la precedieron. En el mismo sentido, Hans Blumenberg (2009) denominará *legitimación de la modernidad* al proceso mediante el cual la época moderna (europea) dio sus propias soluciones a los cuestionamientos sobre la relación entre Dios y el mundo generadas por la crisis tardomedieval. Su lectura se contrapone a la tesis de Karl Löwith (2007), según la cual la idea de progreso, a la que se consideraba como un tópico central y monolítico de la autoconciencia histórica de la modernidad, es el fruto de una secularización de la escatología cristiana heredada del Medioevo. En ambas, la mirada se dirige al futuro: para los medievales hay una garantía divina sobrenatural que alienta la certeza de que el futuro será mejor que el pasado; para los modernos esa seguridad descansa en la confianza en las capacidades de la luz natural de la razón.

Características generales y orígenes del paradigma epistemológico de la filosofía moderna

La autoconciencia histórica que define a la época moderna europea impregna el desarrollo de toda la actividad filosófica que se produjo en ese tiempo y ese espacio geográfico. La filosofía moderna europea, que mira al futuro más que al pasado y se reconoce a sí misma como constituyendo una nueva edad, cuenta la historia de sí misma. De tal modo, muchos filósofos modernos comienzan a escribir la historia de la filosofía moderna y se presentan a sí mismos como un eslabón del devenir histórico. Esas narraciones establecieron las bases de la historiografía de la

modernidad y abrieron el camino para la constitución del canon de la filosofía moderna. Este relato de la filosofía nació en Europa y aplicó en el ámbito filosófico la periodización general de la historia humana que la historiografía europea impuso al resto del mundo. Así, la historiografía filosófica europea correlacionó las grandes etapas históricas de la filosofía distinguidas hasta entonces --filosofía antigua, filosofía medieval y filosofía moderna-- con los periodos de la “historia universal”. A su vez, tendió a interpretar esas etapas del filosofar con la mirada puesta fundamentalmente en la filosofía europea.

¿Cuál es la narración más habitual acerca de la historia de la filosofía moderna? Se trata de un relato historiográfico que Knud Haakonssen (2004) ha denominado *paradigma epistemológico de la filosofía moderna*. Esta narrativa paradigmática es una interpretación del pasado filosófico que sostiene que el gran eje de la filosofía es el problema del conocimiento y que la filosofía moderna europea tomó conciencia de la centralidad de ese problema. Según este paradigma, el gran estímulo que motivó la concentración del pensamiento moderno en el problema del conocimiento fue el resurgimiento del escepticismo antiguo durante el Renacimiento europeo. Los argumentos escépticos ponían en cuestionamiento la posibilidad de alcanzar un conocimiento cierto e implicaban un desafío frente al cual era necesario tomar partido. En tal sentido, sostienen los exponentes del paradigma, la filosofía moderna está interesada fundamentalmente en la justificación de nuestras creencias y nuestros juicios, y caracteriza al conocimiento como una actividad (o pasividad) de la mente individual. Así, la concepción moderna del sujeto enfatiza el conocimiento teórico, lo individual y lo mental, dejando de lado como un tema menor y subsidiario cualquier problemática filosófica que aborde lo práctico, lo colectivo y lo extramental.

El componente más divulgado y mayoritariamente conocido de este paradigma es la confrontación de dos corrientes que abordaron el problema del conocimiento: el empirismo y el racionalismo. Las versiones más rústicas de este relato de la modernidad filosófica las presentaron como si fueran ejércitos enemigos, geográficamente separados por el Canal de la Mancha. Por un lado, la filosofía británica, que concentraba los exponentes del empirismo; por otro lado, la filosofía del continente europeo, de neto corte racionalista. Los empiristas, aferrados a los sentidos y a la observación, renegaban del poder de la razón, mientras que los racionalistas, convencidos de la fundamentación apriorística racional del conocimiento, desconfiaban de los sentidos. A partir de la tensión entre el racionalismo y el empirismo, surgió la filosofía kantiana como gran culminación del itinerario filosófico moderno. Así fue como esta reconstrucción paradigmática estableció el canon filosófico de los *siete grandes* de la filosofía moderna: los racionalistas René Descartes, Baruch Spinoza y Gottfried W. Leibniz, por un lado; los empiristas John Locke, George Berkeley y David Hume, por otro; finalmente, la superación de esta antítesis en el criticismo de Immanuel Kant.

Esta es la imagen de la filosofía moderna que nos resulta conocida, la que nos enseñaron y en la que nos sentimos más cómodos. Con mayor o menor profundidad, variaciones, innovaciones y matices, sigue siendo la predominante en los cursos de filosofía, en la universidad, en los institutos terciarios y en las escuelas. Lo cierto es que *racionalismo* y *empirismo* no son categorías de los actores, es decir, no fueron utilizadas por los filósofos canónicos para identificarse a

sí mismos, sino que son categorías *analíticas* aplicadas por la historiografía, es decir, que fueron creadas y utilizadas por la posteridad para clasificar a los filósofos canónicos de la modernidad. Así, por ejemplo, Descartes no se autopercibía ni se denominaba a sí mismo “racionalista”, como tampoco Hume se autodenominaba “empirista”. Esos calificativos les fueron aplicados décadas después de su muerte por relatos que intentaban clasificar sus posturas filosóficas poniéndoles una etiqueta que los identificara.

Ahora bien, si se trata de categorías *analíticas* aplicadas por otros, ¿quiénes fueron sus inventores? Se han dado varias respuestas a esta pregunta. Francis Bacon (1561-1626) ha sido mencionado como autor de un importante antecedente de la oposición entre empiristas y racionalistas sobre todo por su introducción de un símil hoy famoso:

Trataron las ciencias los empíricos y los dogmáticos. Los empíricos, a la manera de hormigas, se limitan a acumular y consumir. Los racionalistas, como las arañas, sacan de sí mismos la tela. La vía intermedia, sin embargo, es la de la abeja, que obtiene la materia de las flores del jardín y del campo, pero la transforma y elabora con su propia capacidad. (Bacon, 2011, libro I, af. 95, p. 138).

Sin embargo, el estudio reciente de Alberto Vanzo (2014) han argumentado convincentemente que al emplear el *empiricus* latino (y sus variantes) en este y otros pasajes, Bacon no estaba describiendo una *visión epistemológica*, sino más bien una práctica *científica* que no encaja perfectamente en el sentido tradicional del empirismo. Bacon calificó como *empirici* a aquellos que, si bien estaban en lo correcto al basarse en la experiencia para adquirir conocimientos, se equivocaban en el método que utilizaban para derivar teorías de ella.

En verdad, algunos componentes del relato tradicional tienen sus orígenes en la historia de la filosofía contada por algunos filósofos modernos, cuya manera de juzgar el pasado filosófico, se acerca mucho a una forma de narrar la historia que Richard Rorty (1990; véase Manzo y Waskman, 2016) llamó *historia del espíritu*. Esta forma establece un canon a lo largo de la historia que marca la senda que conduce a la posición filosófica que sería la culminación del devenir filosófico. En el último cuarto del siglo XVIII algunos de los rasgos principales del paradigma epistemológico fueron formulados por dos apuestas filosóficas de carácter muy diferente: la filosofía trascendental del alemán Immanuel Kant y la filosofía del sentido común del escocés Thomas Reid (1710-1796). Estos autores no escribieron historias de la filosofía pero desarrollaron su propia filosofía en relación con la de sus predecesores, poniéndose en diálogo crítico con ellos, con una mirada que intenta ofrecer una superación, tan característica de los tiempos modernos europeos. De tal manera, construyeron su propia *historia del espíritu* y establecieron un canon, que finalmente se convirtió en *el* canon de la filosofía moderna. Si bien sus diferencias filosóficas son profundas, sus puntos de acuerdo delimitan los elementos esenciales del paradigma epistemológico. Ambos coincidían en oponerse a la crisis escéptica a la que había llegado la filosofía de Hume. También acordaron en rechazar la noción de que el conocimiento validado por una comunidad de individuos se basa fundamentalmente en ideas

originadas en los sentidos. En reemplazo de esta noción entendieron que el conocimiento se compone de juicios cuya objetividad está garantizada por condiciones que afectan a todas las mentes individuales, sean los principios del sentido común (Reid) o las categorías del entendimiento (Kant) (Haakonssen, 2004; Vanzo, 2016).

Ciertamente, Reid fue quien —aparentemente por vez primera vez— presentó las filosofías de Locke, Berkeley y Hume como etapas sucesivas de una corriente que estaba condenada a caer en el escepticismo (Norton, 1981; Haakonssen, 2006). Sin embargo, es Kant quien ofrece el relato más cercano a la narrativa tradicional (Vanzo, 2013 y 2014). En la sección de la *Crítica de la Razón Pura* (A 1781 / B 1787) titulada "La historia de la razón pura" Kant clasificó las escuelas que lo precedieron. Con respecto al origen de los conocimientos puros de la razón (conceptos y juicios) distinguió a los empiristas (*Empiristen*) de los noologistas (*Noologisten*) (a los que más tarde llamó racionalistas, *Rationalisten*). Según Kant, los empiristas, como Aristóteles y Locke, sostienen que el conocimiento se deriva de la experiencia. En cambio, los racionalistas, como Platón y Leibniz, creen que los conocimientos son independientes de la experiencia y tienen su fuente en la razón (Kant, 2007, pp. 862-863, A 852-56 / B 880-84; XX: 275)⁴.

Mientras que las raíces mismas del sentido estándar del empirismo y el racionalismo se encuentran en Kant, la narrativa completa tomó forma en las obras de los historiadores kantianos alemanes. Wilhelm Gottlieb Tennemann aplicó rígidamente la oposición entre el empirismo y el racionalismo a todo el período moderno temprano y presentó la filosofía crítica de Kant como su síntesis superadora y punto final. En su *Geschichte der Philosophie (Historia de la filosofía, 12 vols., 1798-1819)* sostuvo que el empirismo moderno comenzó con Francis Bacon y Thomas Hobbes, y más tarde fue continuado por Locke, Berkeley y Hume, entre otros. En cuanto al racionalismo moderno, colocó a Descartes como su fundador y a Spinoza, Malebranche y Leibniz, entre otros, como sus continuadores.

El paradigma epistemológico se estableció partiendo de algunos elementos de estas narrativas (sobre todo la de Kant) e incorporando nuevos elementos que le dieron forma completa. Pudo difundirse, consolidarse y perdurar hasta nuestros días, en gran parte debido a que su gestación hacia fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX estuvo ligada a la incorporación de la historia de la filosofía como componente esencial de la enseñanza de la filosofía en las universidades europeas. Los libros de historia de la filosofía fueron la gran estrella de la producción filosófica de ese período. Más allá de sus diversos orígenes y tendencias filosóficas, la mayoría de esos libros interpretaron la filosofía moderna en los términos del paradigma epistemológico (Schneider, 2004).

Cuando se renovaron las universidades en la Europa del siglo XIX, en una época de fuerte historicismo, la creencia compartida acerca de la naturaleza histórica de la filosofía —asumida de manera paradigmática por Georg W. F. Hegel (1770-1831)— se trasladó a los planes de estudio de las carreras de filosofía. En tiempos anteriores, para aprender filosofía no se exigía como

⁴ La citación incluye tanto las páginas de la traducción de M. Caimi en Kant (2007), como las de la edición canónica de la Academia de Berlín.

un requisito ineludible el conocimiento de la historia de la filosofía. Tal establecimiento de la historia de la filosofía como parte necesaria del saber profesional filosófico produjo lo que ha sido llamado *invasión de la historia* (Carpio, 1977) o *giro histórico* (Rabossi, 2008) en la filosofía. Esta operación generó una transformación en la actividad filosófica que llega hasta nuestro tiempo.

Este paradigma epistemológico, centrado en el problema del conocimiento, primero se expandió en Europa y más tarde a otros continentes, hasta que finalmente se convirtió en dominante en el canon filosófico occidental en el siglo XX (Vanzo, 2016).⁵ Desde entonces, ha sido el marco más comúnmente adoptado para interpretar el período moderno temprano e impactó en la representación de las corrientes filosóficas de épocas posteriores. La filosofía del siglo XIX ha sido generalmente representada en términos de *filosofías nacionales europeas*, replicando la división tripartita anterior (empirismo británico, racionalismo continental, filosofía crítica alemana) bajo las etiquetas *empirismo/sensualismo franco-británico*, *espiritismo francés*, *idealismo alemán* (Antoine-Mahut y Manzo, 2019). Más tarde, en el siglo XX la tradicional dicotomía racionalismo-empirismo fue a menudo reforzada por ser considerada como un antecedente de la división entre la filosofía continental y anglófona en la filosofía contemporánea.

Volvamos ahora al planteo de la paradoja señalada anteriormente: ¿cómo es posible que los filósofos de hoy no se pregunten por qué y cómo hacen historia de la filosofía? La respuesta parece ser —retomando las palabras de Charles Taylor— que se ha producido un olvido. La historia de la filosofía en la formación filosófica profesional de alguna manera se ha naturalizado, se ha convertido en algo tan asumido en las prácticas de enseñanza, investigación y producción, que ni siquiera entra en cuestionamiento por parte de sus actores. Es raro que a algúne filósofo de hoy en día se le ocurra que la filosofía puede hacerse sin tomar en cuenta su historia. Dirigir la mirada a la historia es una práctica tan internalizada, que parece no necesitar justificación alguna. Por mi parte, creo que sí es necesaria tal justificación. De lo contrario, me parece que la historia de la filosofía pierde su sentido, no cumple ninguna de sus funciones más valiosas y deja de ser filosófica (Manzo y Waskman, 2016).

Por otro lado, el olvido del que hablo tiene una consecuencia especial en relación con la narración de la historia de la filosofía en la modernidad. Luego de tantos años de producido el giro histórico, no solo se ha internalizado la práctica de contar la historia sino también el paradigma epistemológico que explica y reconstruye la historia de la filosofía moderna. Quiero decir, desde hace unos doscientos años la historia de la filosofía moderna se nos presenta bajo el paradigma epistemológico como si fuera el único relato posible. Su larga duración y su gran expansión geográfica a escala internacional facilitaron el hecho de que muchas expresiones del paradigma fueran rústicas, estereotipadas y sin matices, a punto tal que convirtieron las categorías empirismo y racionalismo en verdaderos clichés historiográficos. De ese modo, muchas veces se las aplica como categorías normativas —que determinan desde arriba qué debe pensar quien pertenece a cada una de los grupos contruidos con ellas— y no como categorías

⁵ Para un estudio de la incorporación de este relato de la filosofía moderna en las universidades argentinas, vd. Manzo (2021).

descriptivas —que caracterizan desde abajo una posición filosófica partiendo de lo que autores del pasado pensaban y decían. Es por eso que a muchos ese paradigma —en especial en sus versiones menos matizadas y más groseras— nos parece estrecho, erróneo e inexacto⁶.

Nuevas perspectivas historiográficas

La nueva historiografía de la filosofía moderna sostiene que es necesario incluir todo lo que el paradigma epistemológico dejó afuera o lo que, en el mejor de los casos, reconoció como aspectos secundarios de la filosofía en la modernidad (Rutherford, 2006; Haakonssen, 2004). Quizá esta renovación dará lugar a que, al cabo de unas décadas, el canon filosófico moderno que se consolidó durante tanto tiempo sea modificado en lo relativo a sus autores, sus obras y sus temas (Manzo, 2017). En cuanto a los autores modernos, es necesario sumar otras voces a las figuras consideradas centrales por el canon establecido. Hubo muchos filósofos de gran importancia en la filosofía moderna casi ignorados en la enseñanza actual de la filosofía, como Pierre Gassendi, Nicolas Malebranche, Samuel Puffendorf, entre muchos otros. Al mismo tiempo, se encuentra plenamente justificado el estudio de autores de menor peso relativo como Samuel Clarke, Joseph Glanvill o Arnold Guelincx. La voz de las filósofas mujeres es una de las que más se reclama rescatar de ese olvido. Pero, además, se alienta la búsqueda de voces filosóficas por fuera del continente europeo para promover una lectura no eurocéntrica de la filosofía.

En cuanto a las obras, también se requiere dirigir la mirada a un *corpus* de fuentes que, además de las obras maestras de los *grandes* autores, incluya textos menos conocidos, como los epistolarios y los manuscritos que se hicieron públicos mucho después de la muerte de sus autores. Con ello, se procura una mayor apertura a distintos géneros discursivos de la escritura filosófica, que se permita incorporar, por ejemplo, textos que lindan con la literatura de ficción o con formatos más característicos de otras disciplinas. Asimismo, esto implica no tener una concepción de la filosofía como una actividad cerrada y separada de otros saberes a través de fronteras infranqueables. Antes bien, supone considerar que el filosofar tiene lugar en conjunción e interacción con otras formas del pensar y del hacer humanos, de modo que la historia de la filosofía se constituye como espacio dentro de un campo más amplio que es la historia intelectual (Manzo y Waksman, 2016). Esta perspectiva revelará cuán complejas fueron las posiciones de los filósofos canónicos y cuán difícil es reconocerlas en la caricaturización de la que han sido objeto. Por ejemplo, nuestro conocimiento sobre el célebre tema de la relación cuerpo-mente en los escritos de Descartes se ve enriquecido cuando se lo aborda no solamente en sus obras más destacadas por el paradigma epistemológico —como las

⁶ Nos referiremos con detalle a cada una de las categorías y las críticas específicas que ha recibido este relato en el [capítulo 2](#) de este libro.

Meditaciones metafísicas—, sino también en otros textos menos atendidos durante mucho tiempo como el *Tratado del hombre*, las *Pasiones del alma*, además de su intercambio epistolar con la aguda filósofa Elisabeth de Bohemia.

En cuanto a los temas, la constelación de debates ligados al conocimiento no puede seguir ocupando un lugar de privilegio como clave de explicación para los desarrollos de la metafísica, la ética, la antropología, la filosofía política, la filosofía de la historia y la teología, que fueron característicos del discurso filosófico de la modernidad. Sin duda, hubo una conexión de estos desarrollos entre sí, pero no necesariamente una subordinación de todas las discusiones filosóficas a la forma en que se dio la justificación de las creencias. Precisamente en ello reside uno de los rasgos más fascinantes de la filosofía moderna.

En cuanto al abordaje, la nueva historiografía de la filosofía en general, y no ya la de la filosofía moderna en particular, cada vez más asume que la filosofía necesita ser interpretada a luz de los complejos contextos culturales que la rodearon en el momento de su emergencia. Todo ello implica ampliar el horizonte de nuestra mirada del pasado para incluir la problemática del género, las biografías intelectuales, las perspectivas interculturales, las historias sociales, las historias institucionales, la problematización del surgimiento y la diferenciación de las disciplinas, además de la ya clásica inclusión de los contextos políticos, religiosos y económicos generales desde una perspectiva que abandone el eurocentrismo.

Conclusión

Ciertamente, en historia intelectual siempre es riesgoso y difícil generalizar, pero algunos intentos tienen valor heurístico y didáctico. Si se la utiliza *con las debidas precauciones y correcciones* que eviten las falencias señaladas más adelante, la distinción entre racionalismo y empirismo se puede aplicar sobre todo a los fines de la enseñanza para una presentación introductoria y general de *solo una* de las muchas expresiones de la filosofía moderna. Hay líneas comunes que en rasgos generales sirven para identificar a una serie de filósofos con una constelación de ideas compartidas (Cottingham, 1987). Seguramente las imágenes de la filosofía moderna que emergen de las nuevas perspectivas historiográficas no tienen el carácter unificador y sintetizador propio del paradigma epistemológico. Acaso a partir de ellas resulte todavía más difícil definir la modernidad filosófica y enseñarla de un modo breve y simple. Sin embargo, creo que estas nuevas aproximaciones enriquecen nuestro conocimiento histórico, nos permiten reconocer mejor lo que ha quedado olvidado y nos pueden ayudar a crear, desde nuestro propio presente latinoamericano, alternativas superadoras de aquellos legados de la modernidad que queremos descartar.

Referencias

Fuentes primarias

- Bacon, F. (2011) [1620]. *La Gran Restauración (Novum Organum)* (Trad. M.A. Granada). Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2007) [1781/1787]. *Crítica de la Razón Pura* (Trad. M. Caími). Buenos Aires: Colihue.

Fuentes secundarias

- Blumenberg, H. (2009) [1976]. *La legitimación de la Edad Moderna* (Trad. P. Madrigal). Valencia: Pre-Textos.
- Carpio, A. (1977). *El sentido de la historia de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la 'anarquía' de los distintos sistemas y la verdad filosófica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Granada, M. Á. (2000). ¿Qué es el 'Renacimiento'? Algunas consideraciones sobre el concepto y el período. En M.A. Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes* (pp. 15-51). Barcelona: Herder.
- Haakonssen, K. (2004). The Idea of Early Modern Philosophy. En J. Schnewind (Ed.), *Teaching New Histories of Philosophy* (pp. 99-101). Princeton: Princeton University Press.
- Haakonssen, K. (2006). The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy? En K. Haakonssen (Ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* (pp. 3-25). Nueva York: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2008) [1985]. *El discurso filosófico de la modernidad* (Trad. M. Jiménez Redondo). Buenos Aires-Madrid: Katz.
- Koselleck, R. (1993) [1979]. *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. (Trad. N. Smilg). Barcelona: Paidós.
- Löwith, K. (2007) [1949]. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Trad. N. Espinoza). Buenos Aires: Katz.
- Manzo, S. (2021). El canon de la filosofía moderna europea en las universidades argentinas (1780-1920). Genealogías, críticas y desafíos. *Revista de filosofía práctica e historia de las ideas*, 23, 1-21.
- Manzo, S. (2017). Piezas de un modelo para armar, desarmar y rearmar: Autores, textos y temas en la construcción de los cánones filosóficos. En S. Maidana y M. M. Risco (Comps.), *La modernidad ayer y hoy* (pp. 117-146). Tucumán: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Manzo, S. y Waskman, V. (2016) Introducción. En id. (Eds.) *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?* (pp. 9-29). Buenos Aires: Prometeo.
- Norton, D. F. (1981) The Myth of 'British Empiricism'. *History of European Ideas*, 1(4), 331-344. [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(81\)90026-7](https://doi.org/10.1016/0191-6599(81)90026-7).
- Rabossi, E. (2008). *En el comienzo Dios creó el canon. Biblia Berolinensis*. México: Gedisa.

- Ratto, A. (2010). Naturaleza e historia en la obra de Denis Diderot. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 41, 129-153.
- Rorty, R. (1990) [1983]. La historiografía de la filosofía: cuatro géneros. En R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner (Eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (pp. 69-98). Barcelona: Paidós.
- Rutherford, D. (2006). *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneider, U. (2004). Teaching the History of Philosophy in 19th-Century Germany. En J. Schneewind (Ed.), *Teaching New Histories of Philosophy* (pp. 275-295). Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1990) [1983]. La filosofía y su historia. En R. Rorty, J. Schneewind y Q. Skinner (Eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (pp. 31-48). Barcelona: Paidós.
- Vanzo, A. (2013). Kant on Empiricism and Rationalism. *History of Philosophy Quarterly*, 30(1), 53-74.
- Vanzo, A. (2014). From Empirics to Empiricists. *Intellectual History Review*, 24, 517-538.
- Vanzo, A. (2016). Empiricism and Rationalism in Nineteenth-Century Histories of Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 77(2), 253-282.