

# **La modernidad ayer y hoy**

**Susana Maidana ♦ María Mercedes Risco**  
**(Compiladoras)**

**Primer Simposio de Filosofía Moderna**  
**Facultad de Filosofía y Letras**  
**Universidad Nacional de Tucumán**

La modernidad ayer y hoy / Susana Maidana ...[et al.]; compilado por Susana Maidana; María Mercedes Risco. - 1ª ed. - San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras, 2017.

180 p.; 21 x 15 cm.

ISBN 978-987-754-066-6

I. Filosofía Moderna. 2. Conocimiento. 3. Lenguaje. I. Maidana, Susana II. Maidana Susana, comp. III. Risco, María Mercedes, comp.  
CDD 190

© 2017

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Tucumán  
Av. Benjamín Aráoz 800 - 4000 - San Miguel de Tucumán

ISBN 978-987-754-066-6

Diseño de tapa: Ignacio Fernández del Amo

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida de ninguna forma o por ningún medio, sea eléctrico, mecánico, electrónico, informático, por grabación, fotocopia o cualquier otro, sin los permisos previos correspondientes, por escrito.

## Índice

Prólogo.....	7
<i>Susana Maidana</i>	
El mandato kantiano de pensar por sí mismo y los orígenes de la filosofía moderna.....	19
<i>Mario Caimi</i>	
La fundamentación filosófica de la moralidad: ayer y hoy .....	39
<i>Alberto Damiani</i>	
Realidad, realidad efectiva y concepto (Realität, Wirklichkeit und Begriff). Tras la veta del amor en la Ciencia de la lógica .....	53
<i>Jorge Eduardo Fernández</i>	
Las vicisitudes de la escuela moderna en el siglo XXI .....	83
<i>Mercedes Leal</i>	
Todo lo sólido se desvanece en el aire. La modernidad ayer y hoy.....	105
<i>Susana Maidana</i>	
Piezas de un modelo para armar, desarmar y rearmar. Autores, textos y temas en la construcción de los cánones filosóficos .....	117
<i>Silvia Manzo</i>	
El conocimiento como negación y conjetura: dos puertas a la modernidad .....	147
<i>Ruth María Ramasco</i>	
Experiencia, lenguaje y modernidad.....	157
<i>María Mercedes Risco</i>	

## **Piezas de un modelo para armar, desarmar y rearmar**

### **Autores, textos y temas en la construcción de los cánones filosóficos**

**Silvia Manzo [IDIHCS - UNLP - CONICET]**

¿Qué entendemos hoy por canon en el ámbito de la filosofía? El sentido más habitual de esta palabra remite a una lista o catálogo de autores y de textos que se consideran fundamentales con respecto a un determinado recorte de la filosofía y a veces a la filosofía en su totalidad<sup>1</sup>. Por eso, hay cánones más generales –como el canon de la filosofía occidental– o cánones con distintos tipos de especificidad, sea por sus áreas temáticas –como el canon de la estética–, por el periodo que abarcan –como el de la filosofía moderna o del Renacimiento–, por la corriente filosófica a la que pertenecen –como el canon del empirismo o del racionalismo–, o por la pertenencia a un territorio o nación –como el canon de la filosofía argentina o alemana–, etc. Este sentido de canon, por extensión, suele tener una connotación de norma, precepto o regla, en la medida en que la lista de obras o autores es juzgada como necesaria para alcanzar un conocimiento o domi-

<sup>1</sup> Gracia (2010, p. 19). Eduardo Rabossi (2008, p. 73) propone otra acepción del término, según la cual el canon constituye una “preceptiva básica que estipula y define el dominio, los supuestos teóricos y prácticos, las metas, los objetivos y los valores que les son propios [a una profesión]”. No es a este sentido de canon al que se dedicará este trabajo.

nio de la filosofía. Está ligado con la formación de los filósofos en el marco de una institución de enseñanza. Por tal razón, constituye un dispositivo central de la enseñanza de la filosofía. Sus raíces se remontan a los comienzos mismos de la universidad, que establecía en sus currículos los contenidos básicos que debían impartirse a los estudiantes de artes, de medicina, de derecho y de teología.

El canon es materialmente identificable en los planes de estudio universitarios<sup>2</sup>, los programas de las materias, los manuales y los libros especializados que circulan más asiduamente. De una comparación entre ellos se puede reconstruir con mayor o menor grado de consenso —a niveles locales, regionales o globales— cuál es el canon que comparte una determinada porción de los profesionales de la filosofía. El propósito de este trabajo es deconstruir este sentido de canon, considerando sus elementos como piezas de un modelo que puede armarse, desarmarse y rearmarse<sup>3</sup>. Antes de esta deconstrucción, será necesario hablar del lugar donde se construye y delinear cuáles son sus rasgos definitorios, incluyendo sus modos de construcción y reproducción. A ello estará dedicada la primera sección de este texto. Las tres secciones que siguen se concentrarán en cada de las piezas básicas que constituyen los cánones filosóficos: los autores, las obras y los temas.

<sup>2</sup> Como sostiene Gracia (2010, p. 19), donde mejor se refleja el canon es quizá en el currículo.

<sup>3</sup> Si el *espacio de experiencia* de esta indagación recoge las enseñanzas recibidas, mis investigaciones y mis trabajos como profesora de historia de la filosofía moderna, su *horizonte de expectativa* se dirige a una problematización del canon de la filosofía moderna. Me valgo aquí de la conocida distinción entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa establecida por Koselleck, cuya riqueza hermenéutica es agudamente ponderada por Ricouer (2009, pp. 940-952). Cabe agregar que en este trabajo hago solamente algunas referencias al canon de la filosofía moderna, pero que he tratado más específicamente sobre esta cuestión en Manzo (2016).

## El lugar y los rasgos definitorios de los cánones filosóficos

Como hemos anticipado, el lugar donde hoy se construyen los cánones filosóficos es fundamentalmente la universidad —y por añadidura, las instituciones de enseñanza y los centros de investigación ligados con ella—. Podría decirse que el canon es un resultado necesario de la enseñanza institucional, por cuanto esta requiere definir ciertos límites donde se albergan núcleos teóricos y prácticos que la institución considera ineludibles para la formación adecuada de sus alumnos. Más aún, acaso el canon no existiría de no ser por el hecho de la enseñanza dentro de una institución, con sus actores (profesores, alumnos, órganos de gobierno y de control internos y externos, etc.), reglas, prácticas, dinámicas y modos de producción y transmisión del conocimiento, todo ello junto con los complejos y variables factores políticos y sociales que atraviesan y condicionan a la universidad. Si es posible constatar la presencia de cánones de la filosofía ya en la universidad medieval y luego en las etapas renacentista y moderna, su impacto más notable tuvo lugar cuando la filosofía se profesionalizó como una disciplina autónoma en la universidad contemporánea a comienzos del siglo XIX en Europa y en las primeras décadas del siglo XX en Argentina. En tales circunstancias, los cánones de la filosofía se cristalizaron de manera creciente en la medida en que la filosofía misma se iba recortando como una disciplina más entre otras en el espectro disciplinar universitario.

Como notó Pierre Bourdieu, el sistema de enseñanza está especialmente diseñado “para conservar, transmitir e inculcar la cultura canónica de una sociedad”. Muchos caracteres de su estructura y de su funcionamiento, así como los rasgos característicos de la enseñanza y de quienes enseñan, están determinados por estas funciones específicas de las instituciones de enseñanza. Todos ellos pertenecen de manera inevitable a “la lógica de una institución investida fundamentalmente de una función de *conservación cultural*”<sup>4</sup>. De ahí que, de este lugar donde en la actualidad se

<sup>4</sup> Bourdieu (2002, p. 38).

producen los cánones filosóficos, de la institución universitaria determinada por estas funciones, emergen una serie de rasgos definitorios del canon que pasaremos a enumerar.

En primer lugar, destacamos su carácter colectivo, en la medida en que no se lo entiende como perteneciente a un solo individuo, como un catálogo personal, elegido por un profesor solo por sí mismo y para sí mismo. Un profesor no define un canon para su asignatura *ex nihilo*. Por el contrario, ha estudiado en una institución y fue formado en una tradición que lo ha influido. Podrá hacer modificaciones dentro de la formación recibida, pero, por lo general, dadas las prácticas institucionales de hoy en día, no hubiera sido incorporado en un plantel docente universitario, si su propuesta para la materia desconociera, anulara o negara por completo el canon ya establecido. Digamos, por ejemplo, que en situaciones normales un profesor que se postula para enseñar filosofía moderna y propone un programa estructurado en torno a obras de Aristóteles, Tomás de Aquino y Husserl, no hubiera sido seleccionado para cumplir esa tarea. Por otro lado, cualquiera sea el canon elegido por el profesor, este no “queda” solo en él, sino que rebasa su ámbito privado, para ser transmitido al colectivo de los alumnos. Puede ser que el profesor lo enseñe para que los alumnos lo critiquen, lo revisen o lo modifiquen, si así lo desean –aunque siempre es aconsejable que antes conozcan de qué están hablando–. Sea cual sea la actitud frente a las relaciones de poder implicadas en la institución y los objetivos del profesor, el canon fija un punto de partida cumpliendo la función de transmisión del conocimiento asumida por la institución de la cual acepta formar parte. De este modo, cuando hablamos de canon no pensamos en la lista que un profesor elige para sí mismo, sino en un catálogo compartido por un colectivo de filósofos profesionales a ser transmitido a otro colectivo que aspira a serlo.

Obviamente, esos colectivos son locales, razón por la cual los cánones filosóficos que construyen suelen diferenciarse entre sí. Si bien es cierto que a veces se pueden reconocer cánones semejantes compartidos por muchos colectivos filosóficos en las universidades de Occidente, también lo es que

no siempre se da un consenso tan generalizado, y que las formulaciones canónicas varían de un país a otro, de una región a otra, de una comunidad lingüístico-cultural a otra, e incluso de un lugar de un mismo país a otro. Es muy posible que Platón y Aristóteles sean autores rescatados universalmente en cualquier canon occidental de la filosofía<sup>5</sup>, sin embargo, se trata de un caso excepcional. Ni siquiera el canon de la filosofía moderna parece gozar de una unanimidad tan abrumadora. El canon que impera en el mundo anglosajón y alemán, y es acogido en nuestro país, se estructura en base a la tríada racionalismo, empirismo y criticismo, integrada respectivamente por los “siete grandes”: Descartes, Spinoza y Leibniz; Locke, Berkeley y Hume; Kant<sup>6</sup>. Si bien este esquema ha adquirido un gran predominio a nivel global, en el mundo francófono manifiesta ciertas variaciones significativas. Allí, por ejemplo, la figura de Malebranche cobra una importancia que no tiene en otras latitudes<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Las siguientes líneas de Borges en “Deutschesrequiem” (Borges, 1989, p. 580), que revisitan un famoso pensamiento de Samuel Coleridge, pueden leerse como un reconocimiento de la omnipresencia de este canon: “Se ha dicho que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Ello equivale a declarar que no hay debate de carácter abstracto que no sea un momento de la polémica de Aristóteles y Platón; a través de los siglos y latitudes, cambian los nombres, los dialectos, las caras, pero no los eternos antagonistas”. Otras observaciones de Borges sobre el canon filosófico pueden encontrarse en su reseña del libro de C.E.M. Joad, *Guide to Philosophy* (Borges, 1986).

<sup>6</sup> En sus célebres conferencias sobre pragmatismo, publicadas luego como libro en 1907, William James dividía a los filósofos según sus “temperamentos” en dos grandes clases: “blandos” (o “racionalistas”) y “duros” (o “empiristas”). Con ello, no solo generalizó la distinción entre racionalistas y empiristas, aplicándola a toda la historia de la filosofía, sino que propuso una taxonomía en cierto modo similar a la distinción entre platónicos y aristotélicos antes mencionada, algo que parece haber evocado el propio Borges en su “Nota preliminar” a la traducción española de la obra de James (Borges, 1945).

<sup>7</sup> Rogers (2010, p. 5). Para una reflexión sobre las tradiciones de la enseñanza de la filosofía en la Francia del siglo XX véase Kambouchner (2009).



Cabe agregar que el factor de lo nacional y del nacionalismo, con sus improntas ideológicas, sus vaivenes, sus ocasionales propagandas y censuras, junto con factores lingüísticos –como la disponibilidad de traducciones y las políticas editoriales, entre otras–, juegan y han jugado un papel considerable y a veces decisivo en la construcción de los cánones de la filosofía<sup>8</sup>. Claro está, por otro lado, que toda la dinámica institucional en la que se produce la construcción del canon no está en modo alguno desvinculada de las circunstancias políticas y geopolíticas que condicionan a las instituciones de enseñanza. De ahí que no podamos pretender que existe un canon *universal* abrazado por la colectividad entera de los filósofos, ni siquiera en el lapso de un determinado momento histórico. Más bien existen varios cánones locales coexistentes. Esta condición de *localidad* entraña, entonces, una pluralidad de cánones, cada uno con distinto peso relativo según el grado de hegemonía de la cultura que lo produce y lo reproduce. Precisamente, la gran expansión a nivel global que ha alcanzado el canon de la filosofía moderna originalmente diseñado por el kantismo de la Alemania de fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX se debe en buena medida –pero no exclusivamente– a la hegemonía cultural que ha ejercido ese país sobre el resto de Occidente<sup>9</sup>.

Esto nos lleva a un tercer rasgo definitorio, ya señalado y, por cierto, evidente: el carácter *normativo* del canon. Como todo dispositivo de enseñanza, el canon filosófico cumple la función de fijar y determinar lo que alguien necesariamente debe saber de una cierta materia de la filosofía y,

<sup>8</sup> Rogers (2010, pp. 16-17) alude a esos factores, además de analizar otros que también sirven para explicar la omisión de mujeres en el canon. El volumen del que forma parte su trabajo cuenta con interesantes estudios de las derivas de la introducción de algunos filósofos “dentro” (Descartes, Spinoza, Locke, Hobbes, Leibniz) y “fuera” (Gassendi, Malebranche, Cudworth, Gale, Digby) en el canon del siglo XVII.

<sup>9</sup> Para un estudio pormenorizado de la gestación de esta narrativa en Alemania y su propagación en el mundo anglosajón véase Vanzo (2016).

por extensión, lo que se debe saber de filosofía en general, para poder ser considerado un profesional. Esta normativa presupone que se considera filosofía, cuál es su contenido, cuáles son sus autores, sus obras, sus modos de escritura, sus espacios de producción, sus prácticas, etc. Si el canon no dice explícitamente cuáles son las respuestas a cada uno de estos ítems, las contiene implícitamente y, en función de su rol en la enseñanza, las reproduce y, con ello, las conserva<sup>10</sup>.

Cabe notar que si el canon presupone qué es la filosofía y sirve para enseñar de qué se trata, esto no quiere decir que su contenido coincide *extensionalmente* con la filosofía. Es decir, que los elementos del conjunto de la filosofía no están todos ellos comprendidos en el conjunto de elementos abarcados por el canon. De hecho, la filosofía es mucho más “extensa” que el canon, el cual es tan solo un recorte de ella<sup>11</sup>. He aquí otro rasgo definitorio del canon: su carácter *selectivo*. Si el arte es largo y la vida es breve (*ars longa, vita brevis*), el canon no puede más que ser excluyente. El tiempo del que disponemos exige una delimitación de nuestra atención. Un plan de estudios universitario no puede abrazar toda la filosofía en su extensión. Tampoco puede hacerlo una vida enteramente consagrada a filosofar. Como dice Harold Bloom, “[p]oseemos el canon porque somos mortales y nuestro tiempo es limitado. Cada día nuestra vida se acorta y hay más cosas que leer”<sup>12</sup>.

Directa consecuencia de lo anterior es otro rasgo esencial del canon, a saber, el hecho de que es *excluyente*, ya que deja afuera una gran cantidad de autores y textos, y también de temas y subtemas filosóficos<sup>13</sup>. Hay quienes cargan esta característica con un valor negativo al considerarlo como repre-

<sup>10</sup> Sobre este particular véase Westphal (1993).

<sup>11</sup> Gracia (2010, p. 19) plantea la diferencia entre una historia de la filosofía, que pretende ser lo más incluyente posible, y el canon, que carece de tal pretensión.

<sup>12</sup> Bloom (1997, p. 40).

<sup>13</sup> Schacht (1993, pp. 431-432).

siva<sup>14</sup>. Sin embargo, la exclusión en sí no es ni positiva ni negativa, dado que es inherente al canon. En todo caso, lo que es posible de ser calificado como bueno o malo, lo que puede merecer un juicio de valor, es algo anterior a la inevitable exclusión canónica: la decisión de enseñar filosofía y formar profesionales de acuerdo a las determinaciones exigidas por una institución de enseñanza. Una vez tomada la decisión, si aceptamos lo primero, lo segundo –la selección y la consiguiente exclusión canónica– es inevitable. El canon, por lo tanto, es tan represivo como lo es cualquier institución social.

Si la exclusión canónica, en tanto inexorable, es en sí misma neutra, el *criterio* con el cual se hizo la selección no lo es. En la medida en que se inserta en contextos institucionales, el criterio por el cual se delimita un canon surge de un consenso de sus productores. Tales criterios no siempre son escritos ni explícitos, sino que por lo general se dejan ver entre líneas en los discursos y en las prácticas de enseñanza. La mayoría de las veces, los límites que trazan y separan lo que queda adentro de lo que queda afuera suelen ser difusos, de manera tal que el canon no establece una taxonomía tajante, sino antes bien una suerte de delimitación gradual. Retomando una imagen de Merold Westphal<sup>15</sup>, si pensamos el canon como una serie de círculos concéntricos, algunos de los filósofos, los textos o los temas seleccionados pueden pertenecer al círculo central, mientras que otros acaso se sitúen en los círculos cercanos a la periferia. Estos últimos serían menos importantes y, en razón de ello, eventualmente prescindibles o superfluos. Por eso, se puede decir que en cierta medida forman parte del canon, aunque no son parte de su núcleo inamovible. Cabe decir, entonces, que la *gradualidad* es otra de las características que definen al canon filosófico.

Puede suceder que, una vez establecido, un canon no varíe y permanezca vigente sin ningún tipo de cambio o apenas manifieste ligeras modi-

<sup>14</sup> Westphal (1993, p. 441).

<sup>15</sup> Westphal (1993, p. 437).

ficaciones. Tal vez el canon de la filosofía moderna al que hemos aludido constituya uno de esos casos. No obstante, dado que los consensos alcanzados por un colectivo pueden ser cambiantes, los cánones pueden ir modificándose diacrónicamente en grados más o menos significativos, tal vez a lo largo de periodos muy extensos<sup>16</sup>. Autores, textos o temas que por un tiempo fueron incluidos, alguna vez podrían dejar de serlo. Tales cambios dependerán, claro está, de las variaciones propias de los colectivos institucionales, que obedecen a múltiples factores y a causas complejas. De tal manera, los cánones son móviles y contingentes. Se pueden desarmar y armarse nuevamente de otra manera. Tal movilidad resulta paradójica si tomamos en cuenta que el canon, tal como hemos señalado, pretende conservar lo que enseña. Cabe preguntarnos, entonces, cómo es posible que los cánones filosóficos cambien.

Es cierto que, como sugiere Bruce Kuklick al estudiar la constitución del canon de la filosofía moderna en Estados Unidos, la fundación de la universidad moderna, que trajo aparejada la profesionalización de la filosofía, contribuyó a que los cánones filosóficos de algún modo se estabilizaran —digamos, aproximadamente durante los últimos doscientos años—, de modo tal que, una vez fijados, tendieran a reproducirse, limitando en gran medida su capacidad de modificación<sup>17</sup>. Sin embargo, también es conveniente notar que la perduración de un canon en el seno de las instituciones depende de las formas de transmisión del conocimiento que estas adoptan a través de sus diferentes actores. Si prevalece una voluntad de imposición de parte de los profesores, y un deseo de recepción pasiva y acrítica de parte de los estudiantes, es muy probable que el canon así *impartido*, se reproduzca por un tiempo indefinido y se fortalezca cada día más. En cambio, si la actitud en la transmisión del conocimiento es de apertura y de problematización

<sup>16</sup> Westphal (1993, p. 436); Rogers (2010, p. 5).

<sup>17</sup> En rigor, Kuklick (1984, p. 135) señala que el canon quedó “congelado” en la medida en que la enseñanza de la filosofía se estableció en la universidad.

del canon, se dan al menos dos alternativas respecto a su futuro. Por un lado, es posible que se renueve y se amplíe el consenso que lo sustenta y lo mantiene intacto. Por otro lado, es posible que, al ser sometido a crítica, sea reemplazado por otro que, en virtud de ser parte de una tradición, mantendrá en mayor o menor medida una continuidad con el anterior. Es muy probable que esta segunda posibilidad implique una etapa de transición previa a la construcción de un nuevo consenso que logre establecer un canon alternativo, más o menos diferente del anterior. Esta etapa de transición puede ocurrir como una suerte de competencia, si no de conflicto, entre dos cánones aplicados a un mismo dominio filosófico. Cuál de los cánones en disputa será el que prevalezca dependerá no solamente de los grados de consenso que sostenga a cada uno, sino también de la relación de fuerzas entre los grupos que los defiendan, las estructuras de poder institucionales, la incidencia de otras instituciones internas o externas al país, etc., de acuerdo con la dinámica que caracteriza a un campo intelectual.

La reflexión sobre las condiciones requeridas para la duración y el reemplazo del canon nos lleva a la cuestión de cómo distinguir el canon de la moda. Por definición, una moda es algo efímero, de corta duración. El interés de un colectivo por determinados autores, textos y temas puede comenzar como una moda y luego extenderse en el tiempo alcanzando cada vez más consenso. Esta prolongación temporal puede ayudar a que lo que comenzó como una moda se introduzca en un canon ya establecido, modificándolo, o a que se imponga constituyendo un nuevo canon que reemplace al precedente. Su incorporación formal en un plan de estudios es acaso la marca más evidente de que lo que alguna vez fue una moda perdió su fugacidad y se convirtió en canónico. Particularmente con respecto a la filosofía contemporánea reciente —la filosofía de los siglos XX y XXI— está más abierta la pregunta acerca de lo efímero y lo perdurable en la enseñanza universitaria. En ese espacio de la filosofía, el canon es mucho menos rígido y más dinámico que en otros. Quién sabe cuáles de todos los autores y

textos de los siglos XX y XXI que hoy se estudian y enseñan en los claustros universitarios dentro de doscientos años permanecerán en los planes de estudio –si es que la filosofía sigue existiendo tal como la practicamos en la actualidad–. Quizá Foucault o Benjamin, hoy estrellas rutilantes del teatro filosófico en nuestra universidad, lleguen a ser apenas actores de reparto en los tiempos por venir, tan poco conocidos por los estudiantes del futuro, como lo son hoy Gassendi o Malebranche, que gozaban de gran renombre en las generaciones que nos precedieron.

### **Autores, autorías y autoridades**

Las listas canónicas de la filosofía seleccionan una serie de autores. A pesar de que la crisis de la noción de autor desencadenada en la década de 1960 a partir de los escritos de Roland Barthes y de Michel Foucault parecía anular la posibilidad de la existencia de cualquier canon<sup>18</sup>, la filosofía todavía hoy se estudia y enseña invocando a los autores y sus obras. Si bien al referirse a los autores de filosofía la finalidad última que persigue cada lector puede ser muy diversa, hay una pretensión que comúnmente opera como punto de partida en toda lectura filosófica: ni más ni menos que los pensamientos de los autores a través de sus obras.

Claro está que el valor y el sentido que cada lector filósofo le confiere al autor variará en consonancia con las distintas formas en que el lector se dirige a sus contemporáneos, o hace o usa la historia de la filosofía. Para algunos, el interés por el autor será algo secundario, ya que lo que más les importa es el tema y los argumentos que se exponen en las obras. En ese caso, el autor es entendido como un mero complemento necesario para conectar un texto, los temas y los argumentos que aparecen en él, con su hacedor y con un nombre al cual atribuirlos. Apenas se atiende a los datos biográficos básicos sobre el autor, los cuales a veces cumplen el rol de orna-

<sup>18</sup> De hecho, Bloom (1997, p. 51) se refiere a lo que se conoce como “la muerte del autor” como un “mito anticanónico”. Véanse Barthes (1967) y Foucault (1969).

mentos o anécdotas, en medio de la apuesta de reconstrucción racional del pensamiento del hacedor. Por lo general, estos abordajes sí le dan peso a la corriente en la que eventualmente se enrolaron los autores. Así, por ejemplo, si se lee a Spinoza desde esta perspectiva hermenéutica, contará mucho el hecho de que la historiografía estándar lo ha considerado un exponente del “racionalismo”. En cambio, poco importará la situación de Spinoza como excomulgado de la comunidad judía de Ámsterdam, o sus apuestas e intervenciones en los convulsionados acontecimientos políticos de los Países Bajos del siglo XVII.

Esta forma de apropiación e interpretación de los autores dirigida a una reconstrucción racional de los argumentos filosóficos contrasta con las lecturas que hacen reconstrucciones históricas en las que se considera imprescindible situar al autor en su contexto y en las redes discursivas, como claves para la interpretación de sus obras. Las circunstancias que tales reconstrucciones históricas consideran como significativas son variables, dependiendo de las preferencias, a veces no muy explícitas, de cada lector. Una práctica muy común consistirá en situar al autor casi exclusivamente en el contexto de lo que se considera filosófico. De tal modo, se concentrará fundamentalmente en los textos, tomará en cuenta las influencias filosóficas recibidas y la filiación, contraposición o posicionamiento más o menos crítico mantenido por el autor con las tradiciones filosóficas precedentes; analizará con profundidad el vocabulario filosófico que utiliza, recurriendo muchas veces a instrumentos filológicos; reconstruirá sus argumentos y se esforzará por reconocer los supuestos filosóficos asumidos. Otras lecturas atenderán también a los aspectos que rebasan el núcleo “propriadamente filosófico” —aunque en rigor, no sea factible trazar una clara línea divisoria que separe tajantemente lo “filosófico” de lo “extra filosófico”—, considerando al autor en relación con su biografía, su formación intelectual general, su bagaje conceptual, su lenguaje y sus formas discursivas, la cultura material y las formas y vías de transmisión y construcción del saber en su tiempo y lugar, sus intereses filosóficos y sus otros intereses, sus interlocu-

tores, sus públicos, su lugar en las distintas instituciones sociales, sus posiciones políticas, religiosas, etc., las disputas intelectuales en las que eventualmente se vio envuelto o envuelta, etc.

En suma, tanto las reconstrucciones históricas como las reconstrucciones racionales<sup>19</sup> *construirán* un autor, el cual es un resultado, un emergente, producido por sus lectores y signado parcialmente (y *solo* parcialmente) por ellos, puesto que el hombre o la mujer al que se le atribuye un texto, así como sus intenciones más o menos conscientes, nunca son completamente aprehensibles para nosotros, aun cuando fueran cercanos a nuestro presente. No obstante, el hecho de que los autores sean parcialmente (y solo parcialmente) una creación de sus lectores, no los convierte en superfluos. Primero y principal porque son necesarios para que el texto y la obra como totalidad comience a ser. Lo que señala Edward Said respecto de la novela bien vale para los textos de filosofía: la autoría (*authority*) designa el poder de un individuo para dar comienzo a algo. Pero, además, el autor tiene otras capacidades: la de hacer crecer y aumentar aquello a lo que dio comienzo; la capacidad de controlarlo y la de continuar su obra de acuerdo con un determinado curso de acción<sup>20</sup>. Por otro lado, nuestra cultura lectora filosófica contemporánea parece verse en la necesidad de ligar una obra con un autor.

A un lector ya formado en la filosofía le resultaría extraño abordar un texto “como si” ignorara completamente cuándo, cómo, por qué y por quién fue escrito, fingiendo –después de haber transitado durante años por distintas regiones y rincones de la historia de la filosofía– no percatarse de que sus formas, su lenguaje y sus conceptos son señales que remiten a ciertas tradiciones filosóficas, a cierto momento de la historia y a una persona que

<sup>19</sup> Utilizo aquí las expresiones “reconstrucción racional” y “reconstrucción histórica” a grandes rasgos en el sentido propuesto por la conocida tipología de géneros de historia de la filosofía establecida por Rorty (1984). En Manzo y Waksman (en prensa) se discuten y analizan estas categorías.

<sup>20</sup> Said (1975, pp. 83-84).



los produjo encontrándose inmersa en ellos. Todos estos indicios no ponen en descubierto tan solo formas discursivas sino también autores que son parte necesaria de ellas. Un autor no es igual que cualquier otro, ni queda disuelto en el discurso, haciéndose invisible. Así es como se abre y se cierra el proceso de interpretación o comprensión en filosofía.

Esa exigencia de darle contenido a la figura del autor de una obra filosófica no debería confundir la búsqueda de la *autoría* con la apelación a la *autoridad*. Nos referimos aquí a la autoridad en el sentido en que la usamos cuando hablamos del “argumento de autoridad”, o también al “criterio de la autoridad”; sentido que se vincula con una constelación de significados ético-políticos (es decir, autoridad como el poder de obligar a la obediencia o de inducir a la sumisión) y que se fue cargando con un tinte abiertamente negativo que derivó en la palabra autoritarismo. En este marco, mientras que la autoría evoca el comienzo y la causa de una obra filosófica con sus temas, sus argumentos y sus teorías, la autoridad es un poder que legitima una posición filosófica fundándose tan solo en el nombre y la reputación de la persona que la sostiene o la sostuvo por primera vez. Así entendida, la autoridad tiene un poder regulador y legitimador que indica qué partido debemos tomar, o parafraseando a Kant, *cómo debemos orientarnos en el pensamiento*.

Esas estructuras de autoridad rigen para determinar qué textos y qué posiciones de la filosofía pueden servir como fundamento de todo lo demás. Contra ellas se levantaron muchos intelectuales modernos. El lema de la Royal Society de Londres adoptado en 1662, *Nullius in verba*, que puede parafrasearse como “no atados a las palabras de nadie”, es quizá uno de los más conspicuos emblemas de la actitud moderna frente al argumento de la autoridad, que intentó trocar —como hará un poco más tarde la Ilustración— una forma de autoridad por otra, que ya no se apoyará en la reputación de las personas<sup>21</sup>. Apelar a la autoridad de este modo al que se opusieron los

<sup>21</sup> El lema fue sugerido por John Evelyn y se inspira en los siguientes versos de

modernos —y otros filósofos antes que ellos—<sup>22</sup>, nos exige de hacer el esfuerzo por encontrar argumentos alternativos en favor de una posición filosófica, de revisar y de someter a examen lo que ya dijeron otros, precisamente porque lo que dijo la autoridad nos alcanza. Nos da una oportunidad para descansar sobre lo dicho por nuestra filósofa o nuestro filósofo de cabecera y permanecer así en la “minoría de edad”, tan denostada por el espíritu de la Ilustración. La apelación al argumento de autoridad es un cómodo refugio para evitar el difícil arte de la crítica y de la disputa, que demanda un ejercicio de la propia creatividad y, sobre todo, correr riesgos. Por más que tal apelación comenzó a ser combatida desde hace siglos y hasta se la considera derrotada, todavía hoy emerge una y otra vez en los claustros universitarios, tanto en profesores como en estudiantes —en ocasiones, detrás de la más cuidada ostentación de rebeldía—<sup>23</sup>.

Sea como sean las contradicciones de los universitarios, en nuestro tiempo por lo general (pero no siempre) los cánones filosóficos —en continuidad con el espíritu de ruptura con el argumento de la autoridad— no están hechos para venerar y obedecer a los autores incluidos en ellos. No se leen los textos de Hume o Descartes porque se los adora como héroes de la filosofía o porque se cree que la verdad o la solución de todos o algunos de los problemas de la filosofía se encuentran en esos escritos. Los filósofos

Horacio: “Nullius addictus iurare in verba magistri”, Horacio, *Epístolas*, 1. 1. 14. Para un estudio interesante sobre cómo se criticó y se transformó el criterio de autoridad en la Royal Society véase Dear (1985). Este estudio de caso muestra que la afirmación de Gadamer (2003, p. 346), según la cual la Ilustración propuso una “sumisión de toda autoridad a la razón” es quizá equívoca y sin duda demasiado general. Tal afirmación requeriría mayor especificidad para tener un contenido más sustancial y reconocible en la historia.

<sup>22</sup> Piénsese por caso en Séneca, Sanches o Vives. Para referencias a estos autores con respecto a la autoridad véase Cottingham (2005).

<sup>23</sup> Una apreciación en el mismo sentido puede encontrarse en Cottingham (2005, pp. 26-27).

del canon no son objeto de devoción ni de obediencia ciega, sino de lectura atenta, de respeto y, a veces, de admiración.

Hay, con todo, otro sentido de autoridad, contraria al sentido de autoritarismo, que queremos rescatar, ya que cobra un valor significativo en nuestro análisis del canon como dispositivo de la enseñanza. Es el sentido por el cual se suele reconocer como una autoridad al profesor y al especialista, y se conecta con la autoridad institucional que es central en el campo intelectual según el análisis de Bourdieu —aunque no se identifica con ella—. Como dice Hans-Georg Gadamer, en este caso la autoridad no es otorgada ni se apela a ella, sino que es adquirida por el reconocimiento después de una deliberación racional. Con ella se reconocen los límites de uno mismo al tiempo que se atribuye al otro una perspectiva “más acertada”<sup>24</sup>. Bien entendido, este sentido de autoridad no considera al otro como poseedor de una naturaleza superior a la propia, sino que valora positiva y libremente el bagaje del que este dispone, no para someterse a él con una obediencia ciega o para aceptarlo sin más, sino para tomarlo como punto de partida del juicio propio que puede posicionarse críticamente frente al profesor. A partir de este reconocimiento racional y crítico de la autoridad, es posible aceptar positivamente la propia adhesión, voluntaria y no impuesta, a una tradición, tomando conciencia de ello.

No debemos pasar por alto que, en el ámbito de la filosofía, la convivencia entre los autores en su rol de creadores y los profesores investidos de la autoridad que les confiere su pertenencia institucional experimenta las tensiones que Bourdieu atribuye a todo campo intelectual. En la dinámica del campo intelectual, profesores y creadores tanto se oponen como se complementan. Mientras los primeros cumplen la función de conservar y transmitir la cultura, los segundos, la crean. De tal modo, tiene lugar una tensión entre la autoridad atribuida al profesor —proveniente de la academia, que posee el monopolio de la legitimización de la cultura— y la autoría

<sup>24</sup> Gadamer (2003, p. 347).

del creador, que reivindica su función creadora. El creador pugna porque su obra sea legitimada, es decir, consagrada por la universidad. Es por ello que en los creadores se advierte una agresividad ambivalente, ya que están a la espera de ser consagrados<sup>25</sup> por la academia, al tiempo que saben que tal reconocimiento proviene de una institución a la que su propia actividad creadora intenta desafiar<sup>26</sup>.

## Obras y clásicos

El canon puede entenderse como un teatro de una memoria colectiva en el cual los autores son los “lugares” y las obras maestras son las “imágenes”<sup>27</sup>. Muchas veces se ha presentado al canon como el resultado de una lucha de los autores y de obras por su supervivencia<sup>28</sup>. ¿Cuáles son los que sobrevivirán en el campo de la disputa filosófica? Sin lugar a dudas que hubo y habrá diferencias con respecto a qué autores y qué obras serán merecedoras de la consagración canónica. No obstante, reconocemos con Rogers tres factores sobresalientes que han operado efectivamente para que la alcancen: la originalidad de las posiciones que sostienen, la calidad de los argumentos con las que se fundamentan y el grado de influencia que esas posiciones han ejercido<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Excede los alcances este trabajo abordar la compleja interacción de los muchos factores disciplinares, institucionales y políticos que intervienen en la conformación de la autoridad académica. Importantes estudios sobre este particular se encuentran en Clark (1984, pp. 107-134) y Bourdieu (2008, pp. 99-167).

<sup>26</sup> Bourdieu (2002, pp. 38-40).

<sup>27</sup> Uso libremente una analogía de Bloom (1997, p. 49). A diferencia de mi uso de la analogía, Bloom presenta el canon como el teatro de la memoria de cada individuo. En su interpretación aplicada al canon literario occidental, el canon tiene la función de “ordenar las lecturas de toda una vida” y reviste un carácter biográfico.

<sup>28</sup> Tales imágenes se encuentran en Kuklick (1994, pp. 134-135); Bloom (1997, p. 48); González y Stigol (2010, p. 10).

<sup>29</sup> Rogers (2010, p. 5).

Las obras que ingresaron al canon son las triunfadoras que dejaron tras de sí a muchas otras, vencidas y dispersas en el campo de batalla. Podría imaginarse que, si los autores son humanos, y con ello mortales, algunas de sus obras tal vez no lo sean. Sin embargo, la inmortalidad no está asegurada tampoco a las obras. Como vimos, el canon puede ser inestable y móvil. Su dinámica a veces traza un movimiento de flujo y de reflujo, de olas que van y vienen, arrastrando consigo las obras. A veces algunas obras llegan a la cresta de la ola y ocupan el centro de la escena, tanto como dura un determinado canon, hasta que comienza una nueva oleada que puede arrastrarlas al fondo del mar. Acaso un reflujo, un nuevo oleaje, las coloque otra vez en la cima, haciéndoles un lugar entre las vencedoras.

Este devenir de las obras canónicas manifiesta la influencia que estas ejercen en distintas direcciones temporales, de atrás hacia adelante y de adelante hacia atrás, dibujando un encadenamiento de perspectivas y retrospectivas. Si una obra del pasado convertida en canónica influye para que en el presente pensemos los problemas filosóficos con ciertas categorías que son efectos de una tradición, a su vez el presente tiene un impacto retrospectivo hacia el pasado de modo que nos lleva a rescatar de su fondo obras que habían quedado olvidadas o relegadas en un segundo plano. Por ello, sucede a veces que se agregan al canon obras de autores completamente excluidos u obras de un autor ya consagrado que se encontraban confinadas.

Es claro que la incorporación de un autor en el canon no equivale a la incorporación de su obra completa. Tanto Berkeley como Hume forman parte del canon del empirismo hoy vigente. Sin embargo, en los cursos básicos de filosofía moderna no se leen ni el *Siris* ni los *Diálogos sobre la religión natural*. En el caso de Descartes, los cursos canónicos de filosofía moderna se centran casi exclusivamente en las *Meditaciones metafísicas* y a veces incorporan algunas de sus obras metodológicas. Una mirada alternativa de la filosofía de Descartes, enfocada en la importancia decisiva que tuvo la Revolución científica en el desarrollo de la filosofía moderna, consi-

deraría necesario introducir en el canon, junto a los textos metafísicos, secciones de su obra científica<sup>30</sup>. En tal caso, el nuevo recorte canónico se haría eco de las palabras del propio Descartes, quien, según lo que nos llegó de su conversación con Burman, confesó que le parecían mucho más valiosas sus ideas en materia de filosofía natural que en materia de metafísica, y que consideraba más importante dedicar nuestra atención a las “cuestiones físicas”<sup>31</sup>.

Como puede notarse, no necesariamente todas las obras canónicas serán obras clásicas. Tal vez tan solo muy pocas de ellas permanecerán a lo largo de los desplazamientos canónicos adquiriendo un tinte de inmortalidad y convirtiéndose en clásicos. Una obra no es clásica por cómo se la juzgue o por lo que se diga acerca de ella en determinado momento, sino porque se conserva, permanente e imperecedera, en perpetua simultaneidad con cualquier presente. En palabras de Gadamer, “lo clásico no es realmente un concepto descriptivo en poder de una conciencia histórica

<sup>30</sup> Revisiones del canon de la filosofía moderna orientadas en esa dirección pueden encontrarse en Schmalz (2013) y Demeter (2015). Entre sus antecedentes más influyentes se encuentran diversos trabajos de Daniel Garber, considerados en los textos mencionados.

<sup>31</sup> Descartes (1913, p. 165): “Es necesario notar que no hay que dedicarle tanta atención a las *Meditaciones* ni a las cuestiones metafísicas, intentando elaborarlas mediante comentarios y cosas por el estilo. Mucho menos habría que continuarlas con más profundidad que la que tuvo el autor, como lo han intentado algunos, pues él mismo las inició suficiente profundidad. Todo lo que se necesita es comprenderlas de una sola vez en general y luego recordar su conclusión. De lo contrario, la mente se alejará demasiado de las cosas físicas y sensibles, y terminará haciéndose incapaz de estudiarlas; sin embargo, lo más deseable es que los hombres se dirijan a estas cosas, ya que redundarán en muchos beneficios para la vida”. Más adelante (p. 171) declara tener en su “más alta estima” los pensamientos que dedicó al universo en el libro II de *Principios de filosofía* y “que nos los cambiaría por ninguno otro pensamiento que haya tenido sobre cualquier otro tema”. Agradezco a Sergio Orozco Echeverri el hacerme conocer estos pasajes.

objetivadora; es una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la conciencia histórica misma”. Por ello, dice algo a cada presente como si se lo dijera a él particularmente<sup>32</sup>. Los textos clásicos dialogan con los distintos colectivos filosóficos, generación tras generación, bajo la forma de una interrogación, de una inspiración, de una declaración o de un desafío. Leer un clásico implica una comprensión histórica del mundo pasado, pero al mismo tiempo una toma de conciencia de la propia pertenencia a ese mundo y de que la obra a su vez forma también parte del presente que no es más que un resultado de ese pasado. Por eso, la obra clásica empieza con un autor –que al producir su invención crea, pero también continúa y controla algo que él mismo ha recibido en el flujo de una tradición– y nunca termina en él. Su obra sigue abierta y se reactualiza con cada nuevo lector, generando así múltiples escrituras. En los clásicos hay “un exceso y una permanencia de significado, y sin embargo, siempre resisten interpretaciones definitivas”<sup>33</sup>. ¿Cuáles de los textos de la filosofía moderna incluidos en el canon vigente cumplirán con este requisito? Es algo que solo el paso del tiempo podrá mostrarnos.

## **Temas, intereses y objetividad**

Nos falta todavía analizar la última pieza del canon: los temas o, si se quiere, los problemas de la filosofía<sup>34</sup>. El canon refleja los intereses de quienes lo construyen, es un índice de las preocupaciones de los filósofos del presente y de cómo ellos se dirigen al pasado remoto o reciente, o hacia sus contemporáneos, para pensar sobre ellos y afrontarlos. La construcción canónica de los temas relevantes para la filosofía está legítimamente moti-

<sup>32</sup> Gadamer (2003, p. 357 y 359).

<sup>33</sup> David Tracy citado por Westphal (1993, p. 438).

<sup>34</sup> Uso aquí en un sentido no técnico la expresión “problema”. Se trata de una noción que ha sido objeto de reflexiones y debates que no es mi intención considerar aquí. Para un estudio sobre esta cuestión véase Catana (2013).

vada por un interés filosófico del presente. Para algunos, particularmente cuando se trata de conocer la historia la filosofía<sup>35</sup>, una mirada interesada hacia el pasado implica necesariamente el abandono de toda objetividad en la comprensión. El valor de la objetividad ha pesado notablemente en la definición epistemológica de la historia. Esta presión que el historicismo ejerció sobre la historia fue célebremente vapuleada por Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, cuyo ataque a la pretensión de objetividad de la historia deja constancia de la función esencial que esta cumple en la construcción del canon:

Estos ingenuos historiadores llaman «objetividad» justamente a medir las opiniones y acciones del pasado desde las opiniones comunes del momento presente: aquí ellos encuentran el canon de todas las verdades. Su trabajo es adaptar el pasado a la trivialidad del tiempo presente [*zeitgemäß*] mientras, por el contrario, llaman «subjetiva» a cualquier historiografía que no tome como canónicas aquellas opiniones comunes y normales. ¿No se introduce ya una cierta ilusión incluso en la interpretación más elevada del término «objetividad»? Suele entenderse generalmente esta palabra como un estado en el que el historiador contempla un acontecimiento en todos sus motivos y consecuencias con una pureza tal que este no ha de ejercer ningún efecto sobre su subjetividad. Nos referimos a ese fenómeno estético, a ese desligamiento liberador de uno mismo y de los intereses personales en que el pintor, en medio de un paisaje tormentoso bajo rayos y truenos, o sobre un mar embravecido, contempla allí la imagen que tiene en su interior, es decir, sumergiéndose completamente en las cosas. Sin

<sup>35</sup> En esta sección mi análisis se enfoca especialmente en la cuestión de la relación del canon con la historia en virtud de mi interés por el canon de la filosofía moderna. No quiero decir con ello que lo histórico tenga la misma relevancia en la construcción de todos los cánones filosóficos.



embargo, es mera superstición creer que la imagen que las cosas muestran en un hombre inmerso en tal estado reproduciría fielmente la esencia empírica de las cosas. ¿O es que las cosas en ese momento por medio de su actividad intrínseca, por así decirlo, se copian, se reproducen y se retratan fotográficamente ellas mismas como sobre un *passivum* puro?<sup>36</sup>

Un exponente de la filosofía alemana que se propuso seguir aquella senda de la objetividad, rechazada por Nietzsche, fue Dilthey, quien en su empeño por reivindicar el modelo de la “comprensión” propio de las “ciencias del espíritu” (y de la historia como una de ellas) en contraposición al modelo de la “explicación” que sería característico de las “ciencias naturales”, procuró que las ciencias del espíritu poseyeran objetividad, valor tanpreciado en las ciencias naturales. Para ello, intentó reproducir los procedimientos de las ciencias naturales gracias a los cuales estas captan “los hechos” de la naturaleza. En efecto, Dilthey aspiró a que, a través de la aplicación de métodos adecuados, la subjetividad del historiador llegara a comprender los “hechos” objetivos del pasado. Así es como se concibe la historia “anticuaria”, en la que su artífice se asume como un mero coleccionista de los datos del pasado. En el caso de la historia de la filosofía, el historiador anticuario sería una especie de mimo que, al carecer de voz propia para decir algo por sí mismo, no puede más que reproducir lo ya dicho por los filósofos de la posteridad con absoluta fidelidad.

A diferencia de este abordaje ingenuo y anticuario de la objetividad histórica, compartimos el marco general de la perspectiva hermenéutica de Gadamer y pensamos que la contraposición entre subjetividad y objetividad, tal como quiso extrapolarse de las ciencias naturales, carece de sentido para la historia<sup>37</sup>, dado que la comprensión del pasado está siempre teñida de nuestras categorías y presupuestos filosóficos: ellos mismos son produc-

<sup>36</sup> Nietzsche (1999, pp. 88-89).

<sup>37</sup> Krüger (1984).

tos de ese pasado al ser parte de su historia efectual. Así es como la comprensión histórica se sitúa dentro de una tradición dada y se va redefiniendo y reactualizando en cada presente, toda vez que un yo que interpreta busca comprender a un tú que es objeto de interpretación. Gadamer nos dice que toda comprensión es comprensión de uno mismo. Por ello, una vez asumido el virtuoso círculo hermenéutico, no hay otra “objetividad” más que la confirmación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración<sup>38</sup>.

Tal posición no convierte la actividad del historiador de la filosofía en una especie de ventriloquía —contrapuesta al mimetismo del historiador anticuario—<sup>39</sup> que haría decir a los filósofos del pasado lo que en verdad solamente le pertenece al filósofo actual. En la comprensión del pasado se da tanto una producción, como una reproducción. Por ello, siguiendo a Martín Heidegger, Gadamer sostiene que “[e]l que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él”. Tal receptividad no supone una actitud de neutralidad frente a las cosas, ni tampoco una anulación de sí mismo. Por el contrario, entraña una toma de conciencia de las propias opiniones previas y prejuicios. Todo ello con la intención de encontrarse con la alteridad del texto, haciéndose al mismo tiempo cargo de las anticipaciones que uno mismo proyecta sobre él<sup>40</sup>. De ahí que toda comprensión sea necesariamente prejuiciosa. Aunque los prejuicios son inevitables, en tanto constituyen nuestra realidad histórica, no todos tienen el mismo valor hermenéutico. Lo que se debe buscar es reconocerlos, para que no nos impidan “escuchar” a los otros. La ilustración instaló “un prejuicio contra el prejuicio”, que condujo al historicismo, a la

<sup>38</sup> Gadamer (2003, p. 333).

<sup>39</sup> La distinción entre mimetismo y ventriloquía en la historia de la filosofía es señalada por Jakobsson (2005, pp. 70-71).

<sup>40</sup> Gadamer (2003, pp. 335-336). Sobre la concepción de Gadamer de la historia de la filosofía véase Piercey (2005).

“hipertrofia de la historia” atacada por Nietzsche, con su pretensión de lograr un distanciamiento del pasado tal que pudiéramos mirarlo “científicamente” y analizarlo como algo separado y completamente distinto de nosotros. Sin embargo, esta escisión entre pasado y presente es imposible. La tradición es la muestra de que el pasado nos es familiar y extraño a la vez<sup>41</sup>.

Cabe agregar que la distancia temporal entre presente y pasado es, por cierto, innegable. Esta distancia no constituye un intervalo vacío que separa dos puntos temporales, sino se trata de un encadenamiento dialéctico, que Paul Ricoeur llama *tradicionalidad* para aludir al “aspecto formal” de la tradición. En cuanto a su “aspecto material”, la tradición es una *transmisión generadora de sentido*, por la cual se da una segunda clase de dialéctica que remite a las cosas dichas, transmitidas hasta nosotros por una cadena de interpretaciones y reinterpretaciones. Aquí tiene lugar una lucha por el reconocimiento del pasado en la que el texto y el lector son alternativamente familiarizados y desfamiliarizados. El horizonte temporal del pasado es a su vez distinguido e incluido, separado del horizonte del presente y reasumido en él<sup>42</sup>.

En la misma línea, creemos con Ricoeur que la objetividad de la historia narrada y la subjetividad interesada del historiador no son incompatibles sino que ambas son necesarias y coexistentes: la objetividad ha pasado de ser lógica (en el sentido de ser deudora de un método “científico”) a ser ética (en el sentido de demandar una serie de criterios de selección de acuerdo con una racionalidad, una explicación causal, una distanciaci3n que traduce el pasado seg3n el lenguaje del presente y una visi3n de lo humano acorde con la mirada del historiador). Compartimos con 3l la idea de que la “intrusi3n de la subjetividad” en el objeto de la historia no produce una “disoluci3n” de la objetividad, sino que construye una forma espec3fica de

<sup>41</sup> Gadamer (2003, p. 365).

<sup>42</sup> Ricoeur (2009, pp. 959-963).

objetividad, que no puede ser la misma que la objetividad de las ciencias naturales<sup>43</sup>. Si esto vale para la historia en general, vale también para la historia de la filosofía como un caso de ella especial y para la construcción de los cánones filosóficos.

La serie de condiciones que hemos señalado como características de la distancia temporal y la tradición implican que no podemos “salvar la distancia” que separa el presente del pasado, tratando de reponer el pasado con sus propias circunstancias, sino que más bien nos cabe reconocer la incidencia que ese pasado sigue teniendo en un presente que es su propio efecto. Por eso mismo, el intérprete nunca estará en condiciones de recoger el pasado tal como ocurrió. Sin embargo, no por ello deberá renunciar a recuperar todo lo que pueda de él, aunque el acto mismo de recuperación esté siempre necesariamente impregnado con las categorías del presente —que a su vez son producto de un pasado que nunca termina—. En consecuencia, los temas y subtemas de la filosofía, los problemas que decidimos señalar como canónicos, involucran nuestra mirada interesada que construye esa peculiar forma de objetividad en la que nuestra subjetividad es la más legítima de las intrusas. Los temas y problemas del canon hablan tanto de nosotros como de nuestros predecesores. Interrogamos a los textos y los autores, al tiempo que somos interrogados por ellos. Les decimos qué pensamos y nos dejamos decir por ellos.

## Conclusión

Para concluir, proponemos un ejercicio de la imaginación con el fin de iluminar algunas de las ideas que hemos desarrollado y seguir pensando en ellas. Nos preguntamos qué pasaría si llegara a nuestras manos un manuscrito anónimo, hasta ahora desconocido, perdido y arrumbado en los anaqueles de una biblioteca<sup>44</sup>. Posiblemente, si lo que leemos en él nos resulta

<sup>43</sup> Ricoeur (2015, pp. 29-42).

<sup>44</sup> Es obvio que distintos lectores podrían seguir distintos caminos si se encontrarán

filosóficamente relevante, si nos importa el problema o los temas que trata, buscaríamos determinar cuándo se escribió y quién lo hizo. En cuanto a la producción y la historia material del texto investigariamos si se trata de un original o de una copia, si existen otros manuscritos similares en otras bibliotecas y cómo fue que llegó a esa biblioteca. Nos preguntaríamos también para qué fue escrito y cuáles eran sus destinatarios. Trataríamos de reconocer si el vocabulario y el estilo, si los términos en que se plantea la reflexión, si los conceptos o las tesis sostenidas, si las formas de argumentación y de escritura, etc., pueden reconocerse o encuadrarse en alguna corriente filosófica conocida.

Si pudiéramos, trataríamos de identificar al autor, con su nombre y apellido, y buscaríamos recuperar todo cuanto pudiéramos saber de él o ella. Si acaso llegáramos a descubrir que su autor es uno de los filósofos consagrados, sea en el centro o en la periferia de algún canon, o que se trata de algún filósofo no canónico pero importante para nosotros, seguramente nos entusiasmaríamos todavía más, porque ese hallazgo sería un tesoro que podría agregar una pieza en el corpus de una obra. Quizá soñaríamos que dar con esa atribución de autoría, contribuiría con nuevos elementos para dar luz a la trayectoria de un intelectual que nos es familiar, para descubrir en ella continuidades, modificaciones ligeras o rupturas significativas. Pensaríamos que acaso podría servir para resolver problemas de interpretación pendientes o para abrir nuevos interrogantes acerca de los contenidos del texto. Nos preguntaríamos cómo y por qué esta producción resultó ser desconocida o tal vez ocultada intencionalmente, etc.

Hay varias observaciones sobre el canon que se pueden desprender de la recuperación de esta obra conjetural. Sin duda, el estímulo para seguir investigando acerca del manuscrito surgió de su contenido, de lo que nos decía el texto. Sin embargo, la búsqueda del autor o la autora resultaba

con un manuscrito de estas características. El breve ejercicio que propongo aquí es solo ilustrativo y tiene fines heurísticos.

ineludible en el proceso de investigación. Llegar a un autor, aun cuando no se pueda dar con su identidad, se vive como una exigencia de la lectura. En caso de no poder atribuir la autoría, se trata de dar una respuesta a cada uno de los rasgos que se juzgan significativos para otorgarle mayor inteligibilidad y el sentido más completo posible al texto. Es así como habitualmente tratamos a los autores anónimos de los textos filosóficos.

¿Llegaría esta obra imaginaria a ser consagrada por algún canon? ¿De qué dependería su eventual elevación al podio de las vencedoras? No sería por el mero nombre de su autor –si llegáramos a descubrirlo–, sino por la originalidad de lo que dijera, por la calidad argumentativa con la que lo defendiera y por su influencia reconocible en los dichos de las generaciones de filósofos y filósofas que nos antecedieron, cuya sucesión de interpretaciones y reinterpretaciones llegaría hasta nosotros y explicaría por qué ese texto –hasta ahora desconocido– nos resulta relevante y significativo hoy, nos dice algo y nosotros le decimos algo a él. En definitiva, la pieza fundamental alrededor de la cual se arman, se desarman y se rearman los cánones filosóficos reside, antes que nada, en los temas de la filosofía que interesan a quienes construyen los cánones y se encuentran ellos mismos situados en el entramado de una tradición que confiere sentido a los textos producidos por los autores que ha preferido destacar<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue expuesta en el coloquio: “La filosofía en las fronteras: dentro y fuera del canon” realizado en la Universidad Nacional de La Plata en octubre de 2016. Agradezco los comentarios e intervenciones de los participantes de ese encuentro, que fueron de gran ayuda para modificar el texto original. En particular agradezco a Luján Ferrari y Alejandra Bertucci por sus valiosos aportes.

## Bibliografía

- Barthes, Roland (1967). "The Death of the Author", *Aspen Magazine*, 5-6.
- Bloom, Harold (1997). *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas* [Damián Alou (trad.)]. Barcelona, Anagrama. (Primera edición en inglés, 1994).
- Borges, Jorge Luis (1945). "Nota preliminar". En W. James, *Pragmatismo, un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar. Conferencias de divulgación filosófica*. Buenos Aires, Emecé.
- Borges, Jorge Luis (1986). "Reseña de *Guide to the Philosophy of morals and politics*, de C.E.M. Joad". En id., *Textos cautivos*. Buenos Aires, Emecé.
- Borges, Jorge Luis (1989). "Deutsches requiem". En id., *Obras completas* (vol. 1). Buenos Aires, Emecé.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires, Montessor, pp. 9-50. (Primera edición en francés: "Champ intellectuel et projet createur", *Les temps modernes*, 1966, pp. 865-906).
- Bourdieu, Pierre (2008). *Homo academicus* [Ariel Dilon (trad.)]. Buenos Aires, Siglo XXI. (Primera edición en francés, 1984).
- Catana, Leo (2013). "Philosophical problems in the history of philosophy. What are they?". En M. Laerke, J.E.H. Smith y E. Schliesser (eds.), *Philosophy and its history. Aims and methods in the study of early modern philosophy* (pp. 115-133). Nueva York, Oxford University Press.
- Clark, Burton (1986). *The Higher Education System: Academic Organization in Cross-national Perspective*. Berkeley (CA), California University Press
- Cottingham, John (2005). "Why should Analytic Philosophers do History of Philosophy?". En T. Sorell y G.A.J. Rogers (eds.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (pp. 25-41). Oxford, Clarendon Press.
- Dear, Peter (1985). "Totius in Verba: Rhetoric and Authority in the Early Royal Society", *Isis*, LXXVI, pp. 145-161.
- Demeter, Tamás (2015). "Before the two cultures: Merging the canons of the history of science and philosophy", *Metaphilosophy*, XLVI, 3, pp. 344-363.
- Descartes, René (1913). *Œuvres de Descartes* [Adam de Charles y Paul Tannery (eds.)]. París, Leopold Cerf, vol. V.

- Foucault, Michel (1969). “Qu’est-ce qu’un auteur?”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 3, pp. 73-104.
- Gadamer, Hans-Georg (2003). *Verdad y método* [Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (trads.)]. Salamanca, Sígueme, vol. 1. (Primera edición en alemán, 1975).
- González, María Cristina y Stigol, Nora (2010). “Presentación: cinco respuestas a un desafío”, *Análisis filosófico*, XXX, 1, pp. 5-15.
- Gracia, Jorge (2010). “Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas: El caso de la filosofía latinoamericana”, *Análisis filosófico*, XXX, 1, pp. 17-34.
- Jakobsson, Jim (2005). *Prolegomena to the Historiography of Philosophy*. Huddinge, Södertörns högskola, 2005.
- James, William (1995). *Pragmatism*. Nueva York, Dover. (Primera edición en inglés, 1907).
- Kambouchner, Denis (2004). “Thought versus History: Reflections on a French Problem”. En J. Schneewind (ed.), *Teaching New Histories of Philosophy* (pp. 235-261). Princeton, University Press.
- Krüger, Lorenz (1984). “Why do we study history of philosophy?”. En R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy* (pp. 77-101). Cambridge, University Press. (Edición en español: R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1990).
- Kuklick, Bruce (1984). “Seven thinkers and how they grew: Descartes, Spinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume, Kant”. En R. Rorty, J.B., Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy* (pp. 125-140). Cambridge, University Press.
- Manzo, Silvia (2016). “Empirismo y filosofía experimental. Las limitaciones del relato estándar de la filosofía moderna a la luz de la historiografía francesa del siglo XIX (J.-M. Degérando)”, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, XVI, 32, pp. 11-35.
- Manzo, Silvia y Waksman, Vera (en prensa) *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*. Buenos Aires, Prometeo.
- Nietzsche, Friedrich (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva)* [Germán Cano (ed., trad. y notas)]. Madrid,



Biblioteca Nueva.

- Piercey, Robert (2005). "Gadamer on the relation between philosophy and its history", *Idealistic studies*, XXXV, 1, pp. 21-33.
- Rabossi, Eduardo (2008). *En el comienzo Dios creó el canon. Biblia Berolinensis*. México DF, Gedisa.
- Ricouer, Paul (2009). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* [Agustín Niera (trad.)]. México DF, Siglo XXI. (Primera edición en francés, 1985).
- Ricouer, Paul (2015). *Historia y verdad* [Vera Waksman (trad.)]. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en francés, 1955).
- Rogers, G.A.J. (2010). "Introduction: the creation of the canon". En G.A.J. Rogers, T. Sorell y J. Kraye (eds.), *Insiders and outsiders in seventeenth-century philosophy* (pp. 1-22). Nueva York-Londres, Routledge.
- Rorty, Richard (1984). "The historiography of philosophy: four genres". En R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (eds.), *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy* (pp. 49-75). Cambridge, University Press.
- Said, Edward (1975). *Beginnings: Intention and Method*. Nueva York, Basic Books.
- Schacht, Robert (1993). "On Philosophy's Canon, and Its Nutzen Und Nachteil", *The Monist*, LXXVI, 4, pp. 421-435.
- Schmaltz, Tad (2013). "What has history of science to do with history of philosophy?". En M. Lærke, J.E.H. Smith y E. Schliesser (eds.), *Philosophy and its history: aims and methods in the study of early modern philosophy* (pp. 301-323). Oxford, University Press.
- Vanzo, Alberto (2016). "Empiricism and Rationalism in Nineteenth-Century Histories of Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, LXXVII, 2, pp. 253-282.
- Westphal, Merold (1993). "The canon as flexible, normative fact", *The Monist*, LXXVI, 4, pp. 436-449.