



LA INQUIETUD POR LA FILOSOFÍA

ENSAYOS SOBRE CANON, HISTORIA Y CRÍTICA

Editorxs

**Facundo José Moine
María Carla Galfione**

La inquietud por la filosofía

*Ensayos sobre canon,
historia y crítica*

Facundo José Moine
María Carla Galfione
(Eds.)

••
Área de

Publicaciones

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades UNC



Universidad
Nacional
de Córdoba

La inquietud por la filosofía. Ensayos sobre canon, historia y crítica / Carla Galfione...[et al.]; editado por María Carla Galfione; Facundo José Moine.- 1a ed.- Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1774-7

1. Filosofía Política. I. Galfione, María Carla, ed. II. Moine, Facundo José, ed.
CDD 199.82



Área de

Publicaciones

Diseño de portadas: María Bella

Diagramación y diseño de interiores: María Bella y Luis Sánchez Zárate.

2023



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.



Encuesta a invitadxs: la inquietud por la filosofía

Quizás me engañen la vejez y el temor, pero sospecho que la especie humana –la única– está por extinguirse y que la Biblioteca perdurará: iluminada, solitaria, infinita, perfectamente inmóvil, armada de volúmenes preciosos, inútil, incorruptible, secreta.

J. L. Borges

Heredamos de un pasado reciente un contundente rechazo a la historia de la filosofía. Ese desprecio, que comenzó a esbozarse entre los últimos años de dictadura y los primeros de posdictadura, se debió a una necesidad de renovar los marcos que configuraban este saber, a conciencia de que algunos de los anteriores encuadres habían acompañado experiencias oprobiosas para la vida de nuestro país. La historia de la filosofía, entre nosotros, quedó identificada con la búsqueda de esencias y verdades, que recalaba en la consecución de un “ser nacional”. Desde entonces, el canon que se consagra en los espacios más legitimados de producción y formación en filosofía se arma de nombres y problemas, que conforman, aisladamente, el territorio de la especialización. La biblioteca se ha fragmentado.

Esa fue una opción, cuyas razones cabría indagar. Si se destaca aquella experiencia histórico-política, es seguro que también operaron aquí las pretensiones de inscribir la producción argentina dentro de la filosofía occidental que imponía sus reglas. Si las normas del saber se pretendían generales, la historia político-institucional de nuestro país fue la condición de una particular traducción de aquellas.

Es probable que algunas de esas razones sean todavía nuestras y que hablar aquí de historia de la filosofía sea nuestro modo particular de asumirlas; un ejercicio de comprensión en el que entender qué pasó con nuestra filosofía, o que le pasó a nuestra filosofía, es un desafío.

Reconociendo la necesidad de pensar ese ejercicio, o esa *práctica*, avanzamos en la primera parte de este libro. Sin embargo, la intuición y la búsqueda en esta dirección nos sugirió abrir la conversación para ver hasta dónde resonaban nuestras preguntas, o de otro

modo, si era compartida nuestra percepción acerca de la necesidad de revisar aquellas normas. En las respuestas que siguen a continuación se multiplica la inquietud, no sólo se habilitan otras vías teóricas para pensar la cuestión, sino que se amplían y diversifican las preguntas. Quienes escriben son parte de la comunidad filosófica más o menos próxima, una pequeña muestra de ella, que se animó a escribir sin prejuicios. Sabemos que la muestra podría ser mucho más extensa, y no es otro el objetivo de este libro, estas preguntas y estas respuestas, que incentivar ese diálogo.

A continuación, reproducimos las preguntas que le hicimos llegar a los invitados a modo de provocación. Luego se encuentran las respuestas tal como las compartieron. Algunos eligieron responderlas todas y en orden, algunos lo hicieron en desorden, mientras otros seleccionaron sólo las que más los convocaron.

Preguntas de la encuesta:

1. ¿Cree que tiene sentido hacer hoy historia de la filosofía, como objeto de investigación y/o enseñanza? ¿Por qué y cómo?
2. ¿Pueden ayudar las reflexiones de Foucault para esa historia, como “caja de herramientas”? ¿Por qué? ¿Cómo?
3. ¿Qué hacer con el canon filosófico? ¿Hay que conservarlo, transmitirlo, inculcarlo?
4. ¿Cómo entiende la crítica en tanto actividad reflexiva que atraviesa el discurso filosófico? ¿Encuentra alguna potencialidad o productividad en pensar la crítica de cara al canon filosófico?
5. ¿Cree conveniente, a la hora de pensar el pasado y el presente del saber filosófico, inscribirlo en un presente, en determinadas instituciones, en un marco que lo excede histórica y discursivamente? ¿Qué entiende que resulta del saber filosófico posicionado en esos marcos?

6. ¿Cuál cree que es el grado de persistencia del pasado o del canon al pensar la filosofía en su exigente vínculo con el presente? O, de otro modo, ¿tiene la historia de la filosofía y su práctica algún lugar en la constitución del presente?

Respuesta de Verónica Galfione¹

Es conocida la afirmación de Hegel, según la cual lo que la experiencia y la historia enseñan es precisamente que ni los pueblos ni los gobiernos han aprendido nunca nada de la historia. Koselleck interpreta esta afirmación sobre el trasfondo de la crisis de concepción tradicional de la historia como *magistra vitae*. De la historia no podríamos aprender nada porque ella nos enfrenta con situaciones nuevas, que vuelven irrelevantes los saberes acumulados por la humanidad. En la actualidad, ha devenido completamente inverosímil la creencia en el progreso que iba de la mano de la desconfianza hegeliana por la historia. No obstante, esto no ha arrasado con su falta de fe en las cualidades pedagógicas de la historia, en la medida en que la crisis del progreso ha acentuado –en lugar de disminuir– la experiencia moderna de la contingencia. Por ese motivo, es cada vez más raro encontrar personas –intelectuales o no– que defiendan de manera explícita una concepción formativa de la historia. Se insiste, más bien, en la necesidad de asumir la novedad del presente en toda su radicalidad, en la imposibilidad de aplicar principios o evidencias propias de otras épocas a un tiempo que es siempre cambiante y que nos enfrenta con acontecimientos que nos obligan a repensar desde cero nuestras herramientas conceptuales y morales.

En el marco de la filosofía se produce, sin embargo, una situación peculiar. Ciertamente, ya nadie asume de manera explícita una concepción circular de la historia, a partir de la cual fuese posible volvernos al pasado con la expectativa de encontrar respuestas para nuestros interrogantes filosóficos. Sin embargo, no por ello ha devenido más infrecuente la lectura, el estudio y la enseñanza de las obras filosóficas del pasado. Más aún, la ocupación con el pasado de la filosofía parece haberse tornado más habitual que nunca, hasta el punto de que ya no parece posible acceder a la filosofía por medio

¹ IDH. UNL. veronica.galfione@unc.edu.ar

de la propia filosofía contemporánea. Podría pensarse que esta insistencia de la filosofía contemporánea en la revisión de la historia de la filosofía responde a una apuesta de carácter anacrónico: que se trata de que el presente sea asaltado por obras del pasado, que parecían haber perdido todo tipo de relevancia –o nunca la habían tenido– o por aspectos de ellas, que jamás habían resultado relevantes, y que ahora devienen significativos a la luz de la nueva coyuntura. No obstante, en gran parte de las lecturas contemporáneas del pasado es poco lo que se observa de esta operación riesgosa, capaz de hacer irrumpir en el presente significantes inesperados. Lo que encontramos, más bien, es una inversión de la fórmula clásica de la historia *magistra vitae*, que tiende a inculcarles a las obras o a los autores del pasado el lenguaje de la filosofía contemporánea, su gramática y su vocabulario, a los fines de poder extraer de ella respuestas para nuestros problemas filosóficos.

No deja de resultar inquietante la pregunta acerca del origen de este afán pedagógico de la filosofía contemporánea, que lleva a hacer hablar a las obras del pasado en puntos en los cuales estas aparentemente no tendrían nada significativo para decirnos. Haciendo uso de cierta dosis de sospecha, sería posible pensar que si la filosofía contemporánea hace hablar a los filósofos del pasado acerca de problemas que estos no llegaron a conocer y sobre los que, por ende, no tendrían nada para decir, no es sino porque se ve obligada a justificar, de algún modo, la utilidad social del propio trabajo filosófico. Este procedimiento permitiría salvar la legitimidad social de una ocupación –la lectura de la tradición– cuya práctica solo se sostiene, en verdad, en motivaciones de carácter estético, esto es, individuales y egoístas. Aún cuando sería posible discutir la mirada reductiva del placer estético, sobre la cual se sostiene esta crítica, lo cierto es que salvar de este modo la distancia con el pasado sólo permite legitimar la lectura de la tradición al precio de anular la pregunta acerca de los motivos por cuales juzgamos necesario sostener el diálogo con el pasado. No obstante, este no sería el mayor problema de tales acercamientos al pasado. Desde mi perspectiva, lo más problemático sería el efecto rebote de este procedimiento sobre la propia filosofía contemporánea. Es que, al hacer que las obras del pasado hablen el lenguaje de la filosofía contemporánea, se sortea la necesidad de

profundizar en los aspectos problemáticos de esta última –se trata siempre de formas incipientes de las ideas consagradas del presente, a las que no sería posible exigirles un desarrollo acabado de aquello que acaban de vislumbrar– y se proyecta sobre ella, además, el prestigio de las obras del pasado.

Esto se puede aclarar con un ejemplo, proveniente de la recepción del romanticismo alemán. Este ejemplo resulta particularmente relevante porque se trata de una corriente de pensamiento que, en virtud de la escasez de las fuentes disponibles, había sido malentendida (casi) desde sus orígenes, tanto por quienes la criticaban (la izquierda hegeliana) como por quienes la utilizaron (el nacionalsocialismo). Lo curioso es que, si las interpretaciones de los años 80 se sirven de la notable ampliación de las fuentes bibliográficas disponibles, que había tenido lugar desde la segunda mitad del siglo XX, no es sino a los fines de presentar al romanticismo como un anticipo de las críticas a la violencia del concepto que serían propias de la filosofía de finales del siglo XX. El romanticismo, releído a la luz de las nuevas fuentes, vendría a confirmar las sospechas de las filosofías postestructuralistas, a asegurarnos, con la fuerza que ofrece la antigüedad histórica, que es posible transitar sin angustia la crisis del marxismo y habitar sin zozobra las viejas sociedades democráticas occidentales.

Pero si esto es notable en las interpretaciones del romanticismo de la década del 80, se torna aún más dramático en la reciente lectura que nos ofrece Jacob Burda. Evidentemente el escenario en el cual se inscribe esta interpretación ya no es el del capitalismo acelerado de los años 80, ansioso de desprenderse de toda representación teleológica. El presente nos encuentra, más bien, en un escenario amenazante, instalados en un presente histórico que vive con el presentimiento de una catástrofe que podría destruirlo todo. Sin embargo, esto no se traduce en un rechazo del romanticismo temprano. Como muestra el trabajo de Burda, lo que se produce es, más bien, una refuncionalización del pensamiento romántico, en función de la cual el romanticismo deja de presentarse como la filosofía del hiato, la interrupción y el distanciamiento, para convertirse en una perspectiva filosófica que es capaz de pensar una relación armoniosa entre nosotros y el mundo. La filosofía romántica nos permitiría

reconocer y aceptar, en lugar de padecer y rechazar, el carácter incomprensible del mundo, y nos colocaría en un estado de *Gelassenheit* frente a él, habida cuenta de que, en un contexto catastrófico, toda otra actitud contribuiría a empeorar las cosas y a incrementar nuestros propios sentimientos de angustia.

Creo que hay algo errado en esta tendencia a esquivar los excesos de la crítica por medio de la adopción de una perspectiva terapéutica o constructiva, de la misma manera en que lo había en la desustancialización gozosa de los años 80. No obstante, ese no es el punto aquí sino más bien el procedimiento exegético que hace posible extraer tales interpretaciones del pasado. En el caso del romanticismo, el más mínimo acercamiento histórico bastaría para mostrar hasta qué punto su pensamiento se encuentra marcado por la experiencia de la irreversibilidad temporal y para demostrar, por ello mismo, cuán difícilmente sería posible extraer de él respuestas para épocas que se caracterizan o bien por la aceleración, o bien por la abulia y el desencanto “de lo ya sido”. En tal sentido, la vuelta al romanticismo que practican estas posiciones no parece ser más que un rodeo, orientado a retornar lo antes posible al horizonte de experiencia propio. Pero no sólo se trata de volver lo más rápido posible a aquel lugar del cual se había partido. En la medida en que la relectura del pasado se realiza bajo el signo de la recuperación de una “concepción óptima”, el rodeo por el pasado no contribuye sino a afianzar aún más las perspectivas actuales. Cuando hablo de una “concepción óptima” me refiero al modo en que las diferentes perspectivas contemporáneas reconstruyen a sus autores favoritos del pasado, esto es, a la tendencia a atribuirle a un determinado autor la capacidad para ver aquello que hasta entonces había sido pasado inadvertido, sin caer en los problemas en los que habrían caído aquellos pocos que se habrían apartado de las perspectivas hegemónicas de la época. Esto es más que evidente en el caso de la recepción del romanticismo temprano, en el marco de la cual los autores románticos son colocados en una posición intermedia entre los *límites* de la filosofía kantiana y los excesos del idealismo posterior, careciendo en sí mismos de toda posible mancha ciega que pudiese obligarnos a considerar el costo o el reverso de sus posibles logros intelectuales.

Podría argumentarse que carecería de sentido volverse hacia el pasado sino se abrigase la expectativa de encontrar allí una “concepción óptima”. Del mismo modo, contra la insistencia en la necesidad de realizar una reconstrucción histórica más rigurosa, se podrían esgrimir las consabidas críticas a la objetividad histórica. Sin embargo, habría que evitar caer aquí en visiones dicotómicas. Ciertamente, ninguna reconstrucción histórica, por rigurosa que sea, nos permitirá acceder de manera inmediata al verdadero contenido del pensamiento de los autores del pasado. No obstante, ella sí podría contribuir a devolverle densidad histórica a sus razonamientos y reflexiones, tornando experimentable el modo en que se tensaban en ellos las herramientas conceptuales que se encontraban disponibles. En consonancia con esto, sería posible esperar que este tipo de abordaje tuviese también un efecto desmitificador sobre las concepciones filosóficas del presente, y cifrar en él la presunta “utilidad” del estudio del pasado. Podría decirse que quien está en condiciones de advertir hasta qué punto las posiciones filosóficas del pasado no flotan en el vacío, a la espera de la lucidez intelectual que lograra unificarlas, dispone también de un criterio para enfrentarse a los problemas filosóficos del presente. Ciertamente no cuenta con la respuesta correcta, pero sabe que dichas respuestas no existen: que no existen las posiciones conciliadoras, capaces de evadir la totalidad de los peligros existentes, que el pensamiento genera ruido y fricciones y ha dejado de existir allí donde asume un rostro pacificador, allí donde niega, dicho en términos técnicos, su propia negatividad constitutiva. Creo que esto no es menor para la filosofía contemporánea. En primer lugar, porque nos previene contra la tendencia a identificar demasiado rápido el fin del pensamiento sustancialista con una crisis de la verdad en general. En segundo lugar, porque nos permite conjurar el fantasma de una posible perspectiva conciliadora, capaz de sintetizar todas las causas nobles, que parece gravitar sobre la filosofía contemporánea y que la condena a permanecer en pleno estado de indeterminación.

Respuesta de Eugenia Gay²

1. La historia de la filosofía que merece atención es aquella que implica reflexión filosófica, que nos hace pensar filosóficamente. Esto es, tomar distancia de lo inmediatamente presente, plantearnos lo extemporáneo y, por lo tanto, pensar fuera de nuestro universo de sentidos. Si entendemos la historia de la filosofía como una reflexión sobre los modos del pensar del pasado y nuestro propio modo de pensar, y no según se planteaba en la vieja historia de ideas, como un encadenamiento más o menos ordenado del pensamiento desvinculado de su materialidad, podrá recuperarse una productividad filosófica que exceda el espíritu de conservación. Esta manera de pensar la historia de la filosofía requiere, sin embargo, abandonar las formas de la historiografía en las cuales parece referenciarse, y que se encuentran profundamente cuestionadas entre los historiadores profesionales de hoy, principalmente aquellos que trabajan en territorios de frontera disciplinar. Tiene sentido hacer historia de la filosofía, como tiene sentido hacer cualquier historia, en la medida en que permita desnaturalizar y problematizar percepciones anquilosadas del mundo efectivo o posible, y de la propia situación disciplinar, expandiendo con ello el entramado de lo real.

2. Sin ser experta en el tema, no creo que el pensamiento de Foucault, como el de Marx o el de Freud, por nombrar algunos ejemplos, pueda utilizarse como “caja de herramientas”. La analogía de la caja de herramientas ha sido ampliamente utilizada en el pensamiento epistemológico y sugiere que podríamos elegir entre la utilización de esta o aquella categoría para aplicarla a un objeto delimitado y determinado, con un objetivo específico, como hace el artesano en su taller. Pero el pensamiento de Foucault pertenece al universo de aquellas teorías que no pueden ser desaprendidas: aun situadas, las categorías que propuso atraviesan todas las humanidades y las ciencias sociales, y forman parte del modo en que pensamos hoy la realidad. Su trabajo movilizó, principalmente, una reflexión sobre las limitaciones impuestas a la comprensión de los fenómenos humanos por la especialización que caracteriza al paradigma científico mo-

2 FFyH, UNC. eugenia.gay@unc.edu.ar

dermo. En sus diferentes apropiaciones y relecturas, ha funcionado como un cuestionamiento de la distinción disciplinar que consideraba a la filosofía como una especie de metarreflexión especulativa sobre todos los demás modos del conocimiento y tal vez por eso Foucault no es sólo un pensador inclasificable sino que es reclamado como propio por diversas disciplinas. Igual que en su teoría del poder capilar, en su obra la filosofía se deshizo de su aura y de su posición encumbrada para amalgamarse con la experiencia, adquiriendo consistencia temporal y material. La hermenéutica de Foucault no puede ser utilizada como una herramienta porque carece de toda pretensión finalista, lo cual le permitió saltar de la crítica de la ideología que tan moralmente superiores había hecho sentir a los historiadores de la filosofía y a los historiadores *a secas* hasta entonces, a una arqueología, y luego a una genealogía cuyo referente final, cuya piedra Roseta resultaba ser un hecho pequeño, carente de toda grandeza o trascendencia. A contracorriente de las tendencias historiográficas de su época, con las cuales intentó vanamente discutir,³ desarrolló una interpretación de ambición sintética a partir de, y no contra, la singularidad polisémica de los fenómenos humanos, que interpela hoy al conjunto de las aproximaciones al sentido de la experiencia humana.

3. Es común la opinión de que un canon se sostiene y se perpetúa porque plantea problemas que continúan desafiando a cada generación de la humanidad. Esta idea de necesidad inscrita en la naturaleza de una obra filosófica debe ser cuestionada. Si hay algo que se ha vuelto absolutamente insoslayable después de Foucault es la atención a las agendas y a las disposiciones que se movilizan al actualizar pensamientos presentes o pretéritos. Más que inculcado o conservado, el canon debe ser recuperado para la historia, reorganizado en su temporalidad como el resultado de reflexiones situadas y concretas, para que podamos acceder a su productividad temporal.

3 Curiosamente, algunas síntesis posteriores con voluntad de apropiación lo ubican como parte de “la periferia” del grupo que fuera más refractario a su pensamiento. Iggers, Georg. 2012. *La Historiografía En El Siglo XX. Desde La Objetividad Científica Al Desafío Posmoderno*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Así como los paradigmas no se suceden ordenadamente uno substituyendo al anterior, las formas de percibir el mundo no son universales, ni totales, ni estancas, ni sucesivas y mucho menos gratuitas. Tampoco son esencial u originalmente canónicas. El ordenamiento del mundo que suponemos no es necesariamente lógico o temporal, pero sí es siempre contextual. La tarea del historiador, incluso del historiador de la filosofía, es la de aventurarse a partir de su propia contextualidad, en modos de ver el mundo que no concuerdan con el propio. Debe suponer, a contracorriente de su propio sentido común, una diferencia tan radical que se ha vuelto inarticulable, y lo que intentará restituir no es un modo de pensar original, sino el camino por el cual se ha producido esa discrepancia. Las construcciones canónicas encierran sentidos excepcionalmente fértiles para el pensamiento, puesto que fuerzan la permanencia y la homogeneidad mediante dispositivos que dicen tanto sobre sus cultores como sobre las obras que reúnen.

4. Si bien la noción de crítica dentro de la disciplina filosófica tiene sus propias características, me cuesta pensar la crítica del canon filosófico en otro modo que no sea su historización. Desde la periferia de la filosofía que me toca habitar, entiendo que la primera tarea de la crítica es deshacer la identificación de la historia de la filosofía con el canon filosófico. Antes bien, entendiendo al canon como el resultado de la construcción de una memoria disciplinar institucionalizada y, adoptando la noción de crítica más conservadora en la historiografía, convendría explorar los medios, las proyecciones de sentido, las discusiones, los silencios y las operaciones de filiación mediante las cuales ese canon fue establecido. Criticar el canon en este sentido de ponerlo en relación con saberes y prácticas que se consideran exteriores o subsidiarios implicaría reconocer las discusiones que se han desarrollado en el interior de otras especializaciones disciplinarias. En el caso que me interpela directamente, la filosofía parece soslayar discusiones actuales, como la que dio origen al subcampo de la historia intelectual, empleando una concepción de la historia que ha dejado de ser hegemónica. La crítica histórica de la filosofía practicada según los parámetros de la historiografía de mediados del siglo XX, o incluso del siglo XIX, predispone a una noción del canon

filosófico como objeto transmisible, donde la crítica se limita a la corroboración y que difícilmente sería aceptada hoy por los historiadores que se ocupan del tema.

5. No creo que sea posible pensar el pasado y el presente del saber filosófico fuera de la situación hermenéutica de quien lo pondera. No se trata de *inscribirlo* en un presente, sino de reconocer que la reflexión viene ya condicionada por una serie de presupuestos que corresponden a las instituciones en que se desarrolla, a las situaciones sociales, políticas y económicas en las que se practica. Y si bien estos condicionamientos pueden ser más o menos conscientes, no dejan por ello de operar sobre la reflexión emprendida por el filósofo o por el historiador de la filosofía. La ambición de abstracción o distanciamiento completo del mundo que alguna vez distinguió al pensar filosófico está hoy, o debería estar, completamente desacreditada. Así como resulta impensable que la reflexión actual se desarrolle desvinculada de su ámbito vital, no hay motivo para suponer que la reflexión filosófica del pasado hubiera estado liberada de los condicionamientos de su época, de modo que resulta fundamental inscribir también las teorías canónicas en sus ámbitos de pertenencia. La productividad de la reflexión filosófica más allá del deleite especulativo descansa en buena medida en la insistencia sobre la diferencia ontológica entre pensamientos que pertenecen a entornos diferenciados.

6. Por más que sea practicada por filósofos de profesión, la historia de la filosofía no deja de ser historia. Si atendemos a la discusión actual sobre el estatuto ontológico del pasado, la historia no puede definirse como un objeto discreto, cerrado o inerte, sino que conforma el entramado de lo real en su forma presente. Al considerar que lo único que amalgama un canon es su condición pretérita o académica, obturamos la artificialidad de la especialización profesional: aunque la especialización tenga su propia productividad, el pensar filosófico no es patrimonio de los filósofos o de los historiadores profesionales. Como mucho, los cánones académicos son formas ordenadas, autorreferenciales y corporativamente legitimadas de reflexión sobre los modos de percibir el mundo que conforman

también un sentido común. Las fronteras entre el pensar académico y el vituperado sentido común extradisciplinario son porosas, y así como existe una memoria histórica, las comunidades también tienen una memoria filosófica que no forma parte del canon académico. En otras palabras, el canon no sólo obtiene su actualidad de la transmisión ordenada que sucede dentro de las academias, sino de los modos en que estas reflexiones son apropiadas y resignificadas en la comunidad más amplia, y pasan a conformar el tejido semántico que posibilita y demanda, nuevamente, la reflexión filosófica.

Respuesta de Esteban Juárez⁴

De las preguntas de la encuesta, me gustaría detenerme en la pregunta por la crítica, porque abarca a las demás, a la pedagogía de la filosofía, a la historia de la filosofía, al canon de la filosofía, a las instituciones de la filosofía, a la recepción de la filosofía y a sus efectos de poder, a la inscripción en la actualidad de la filosofía y, sobre todo, a algo allende a la filosofía misma. También engloba al discurso foucaultiano que pareciera oficiar de detonador de las demás inquietudes. Este mismo discurso suele ser incorporado hoy a lo que se denomina en términos amplios estudios de teoría crítica. Bajo esa rúbrica se comprende a líneas de pensamiento de distintas disciplinas que coinciden en la idea de que la actividad crítica se relaciona con un impulso práctico orientado hacia la transformación de las condiciones de dominio o hacia la resistencia a los mecanismos disciplinarios que someten a los sujetos en cuerpo y alma. A grandes rasgos, esta idea se encuentra en la raíz de las diferentes ramificaciones de la izquierda hegeliana, en las distintas generaciones de la Escuela de Frankfurt, pero también se perfila en filósofos en muchos puntos incompatibles con aquellos como Foucault, Butler o Walzer. Abordar la crítica de la teoría crítica como cuestión enfática adquiere máxima relevancia hoy porque, si bien parecen consolidarse en los espacios académicos, artísticos o pedagógicos programas relativos al saber crítico y a la formación del espíritu crítico, al mismo tiempo se revela en la discusión actual una doble pérdida de evidencia de lo que atañe a su entendimiento y su eficacia: una pérdida tanto de la pretendida

4 FCC/FFyH-UNC. esteban.alejandro.juarez@unc.edu.ar

radicalidad y potencia del proyecto emancipador de la crítica, como de todo lo que tiene que ver con la validez de sus fundamentos y la racionalidad de su ejercicio, con su concepto y la relación con sus objetos, con su teoría y su articulación con la praxis, con sus poderes y sus efectos iluminadores. La intensificación de la visión crítica, entendida desde Kant hasta Marx como el criterio normativo a lo “que todo debe ser sometido” (Kant), parece llevar al mismo proceso crítico a comparecer en el banquillo de los acusados. Acentuando rasgos del vocabulario de la crítica, algunos autores precipitan una condena radical: habría llegado el tiempo de liberarnos del tiempo de la crítica (así lo proclama, por ejemplo, bajo la sombra de Deleuze, un intelectual contemporáneo como Laurent De Sutter). Pues lo que de mínima se constata es que ha dejado de ser obvio que la “crítica” sea tanto el nombre de uno de los *conceptos históricos fundamentales* de acuerdo a los cuales, desde la Ilustración, se estructura la comprensión y se orienta la acción en la vida moderna (Röttgers), como así también la instancia de esclarecimiento que preside la transformación de las malas condiciones de existencia hacia otras mejores o, al menos, la resistencia contra las coacciones y los sufrimientos que producen. Desde distintas áreas de las humanidades y las ciencias sociales se alzan voces que anuncian menos la crisis del discurso filosófico moderno legitimado en un modelo determinado de juicio crítico, que la “crisis de la crítica como tal”. Más que de una restauración del giro posmoderno, se comienza a hablar de un nuevo umbral en el que se desarrolla un “régimen de pensamiento poscrítico”. Los argumentos que abastecen la idea de un proceso canónico que ha llegado a su fin provienen de distintas fuentes. Algunas declaran que la energía motriz de la crítica, la negatividad, como fuerza instauradora de una tendencia o época histórica, está agotada (Latour), y por ello la crítica debería ser refundada (Balibar) o, más crudamente, despojada de los marcos (Thayer) o los *topoi* (Gürses) en que ha operado en la modernidad y que la han instaurado del poder que deseaba combatir. Otras, en la estela de la clásica postura de Kosselleck, perciben en ella una inadecuada respuesta –inadecuada por moralista, universalizadora, neutralizante, autolegitimante e hipócrita– a la supuesta crisis que engendra la lucha política (Avanesian). Intelectuales de izquierda afines a la reflexión estética objetan

a la crítica con pretensiones desmitificadoras basarse en una dudosa eficacia de sus efectos y en una restringida idea del receptor como un espectador pasivo que debe ser movilizado por medio de la lucidez disruptiva del privilegiado sujeto crítico (Rancière). Por su parte, sociólogos como Boltanski y Chiapello perciben que los valores de la ruptura, de la creatividad y de espontaneidad promovidos por la crítica, cuyo modelo más excelso serían los ideales de las estéticas vanguardistas, se fusionan con la crítica social no ya para atizar la transformación radical de lo socialmente esclerosado, sino para expandir los beneficios económicos de la empresa neoliberal. Así, al igual que para Rancière, la operación iluminadora del crítico termina subsumiéndose a –y finalmente fortaleciendo– la reproducción de la lógica policial del nuevo espíritu del capital.

No pretendo aquí asumir ni negar *in toto* este diagnóstico, ni denunciar con gesto de indignación las caricaturas de las formas de la crítica que se bosquejan en él. Creo que lo más productivo sería atenderlo allí donde toca algo sensible de los núcleos que se han vuelto autoevidentes en la crítica de la teoría crítica convertida en canon –lo cual es en principio un contrasentido–. Pues si la potencia del pensamiento crítico de la modernidad tardía radicó en evidenciar, por medio de un proceso de desdoblamientos, que ninguna representación o imagen (epistémica, estética, moral, jurídico-política o periodística) es incondicionada, y mucho menos inocente, y esa evidencia llevaba consigo la voluntad de disolver las relaciones de dominación, hoy se torna necesario repensar no sólo las estructuras objetivas y subjetivas que impiden iluminar esta relación, sino justamente los presupuestos ilustrados de la lucidez y la voluntad emancipatoria de la crítica misma. Por un lado, es menester tematizar hasta qué punto las diferentes versiones de la teoría crítica operan bajo el supuesto del proceso crítico como desdoblamiento e iluminación constante del vínculo opaco de toda representación discursiva con unas condiciones de producción que la determinan. La crítica entendida de este modo supone un trabajo de un sujeto, el discurso explicitante, sobre un objeto, una experiencia que se ha desarrollado y sigue desarrollándose ciegamente. El sujeto deveniría crítico al expresar que allí donde las representaciones parecían neutrales en realidad se originaron por privilegios, relaciones asimé-

tricas de fuerza, colonialismos geopolíticos, violencia de género, de raza, opresión del lenguaje, sometimiento de clase, de estructuras de poder, inequidad en la educación o en la comunicación o disciplinamiento de los cuerpos. Al arrojar luz sobre la relación escindida de toda representación con unos orígenes oscuros, el sujeto crítico también tornaría legible la unión de lo que aparece en las representaciones con aquellas experiencias invisibilizadas y violentadas. El interés en liberar el curso ofuscado de esa experiencia ha sido un presupuesto movilizador de la crítica. Sin embargo, este interés emancipador tampoco puede afirmarse ya sin más. En tanto se debilitan las antiguas certidumbres que apoyaban la “filosofía de la realización”, aquella que enarbolaron los hegelianos de izquierda y que Adorno quiso salvar justamente porque se había dejado pasar su momento, la consustancialidad dentro de la teoría crítica entre sujeto crítico, efectos concientizadores y voluntad e interés emancipatorios se ve necesitada de una profunda reconsideración, así como también su poder de incidir favorablemente en las luchas sociales y en la constitución de lxsujetxs que orienten esas luchas. Esta reconsideración requiere de una nueva ilustración del pensamiento crítico sobre sí mismo, de una nueva metacrítica del pensamiento contravencional.

Lo que deseo señalar aquí es sólo la apertura de un posible camino de indagación, en principio paradójico: pues es la propia crítica la que debe hacer frente a la promulgada crisis de sus energías y al incumplimiento de su promesa de ser parte fundamental en la materialización de un estado de cosas diferente; pero para hacerlo debe apelar a algo que la desborda, a un momento que si bien la constituye no es idéntico a ella y que podríamos llamar “acrítico”. Ésta es una línea de investigación en ciernes que se nutre principalmente de la noción de Adorno de “lo no-idéntico” y de “lo añadido”, de la reticencia de Foucault a responder por los fundamentos de su discurso (sobre lo) crítico, de la “différance” de Derrida, de las imágenes indirectas que anteceden a la crítica de Starobinski, de la “suspensión ontológica” de Butler, de la Estética de la Fuerza de Menke.

Si la crítica ha sido comprendida como la *capacidad* de discernimiento que se ejerce bajo el supuesto de que lenguajes, imágenes, relaciones, valores, acciones, instituciones o formas de vida cons-

tituidos no deberían ser como son, porque de algún modo han sido malogradas sus aspiraciones normativas o porque las aspiraciones normativas que les dieron origen mutan en dispositivos de dominio o control, la pregunta enfática por la crítica requiere algo más que el escrutinio de los criterios de legitimidad de la capacidad crítica. Ese algo más refiere a lo acrítico de la capacidad crítica. Lo acrítico remite a aquello que la torna posible como una capacidad específica pero que a la vez la imposibilita como tal, ya que en su propia constitución está el no poder exceptuarse ella misma del acto continuo de poner(se) en cuestión. De su inquietud constitutiva surgen dos riesgos: o la crítica se convierte en nihilismo, radicalizando su constante vuelta destructiva sobre sí y disolviendo cualquier idea de verdad o libertad posibles; o ella se convierte en fundamento ambivalente de una nueva mistificación, la de un pensamiento crítico marcado por el horror mítico contra el mito. Para continuar el camino autorreflexivo de la crítica sin caer en estos dos atolladeros se sugiere un desplazamiento en la formulación del problema: ya no se trata del orden –implícito o explícito– de la regulación normativa que permite determinar y evaluar el propio desempeño de la capacidad crítica, sino de aquello que se sustrae de la regulación normativa sobre lo adecuado y lo inadecuado de tal o cual objeto, lenguaje, práctica, institución o forma de vida. Lo que se convierte aquí en tema de reflexión es lo que la crítica designa en su diferencia irreductible con ella misma como capacidad. Esta idea conecta con una segunda que le es concomitante: el detenerse en el momento de “lo acrítico” no implica una vuelta a una posición epistémica, a una pura crítica de los límites del conocimiento, sino un pensar en conjunto un momento de pasividad, lo acrítico, con el carácter activo de su despliegue como capacidad. Sobre estas hipótesis podríamos montar otra: la metacrítica de la crítica se sostiene hoy, en un horizonte de expectativas muy distinto al abierto por los hegelianos de izquierda, como “crítica práctica” y como complemento de las luchas sociales, sobre todo allí donde permite imaginar otra concepción de la libertad no atada a los presupuestos del proyecto moderno de la libertad entendida en términos de autodeterminación. Por supuesto que esto solo puede ser aquí sugerido. En este sentido considero importante seguir sosteniendo la productividad autorreflexiva de la crítica,

siempre que esa productividad conlleve una exoneración cuidadosa –crítica– de su (pre)potencia ilustrada, esto es, siempre que nos cuidemos de presuponer que la crítica siga siendo el tribunal absoluto al que todo debe ser sometido.

Respuesta de Carlos Longhini⁵

1. Creo que tiene sentido. Investigar la historia de la filosofía (que puede significar hacer historia de la filosofía) es importante toda vez que en su desarrollo se advierten conexiones y relaciones a través de las que es posible descubrir dimensiones y aspectos de teorías que pueden no haber sido tenidas en cuenta; lo que, también, contribuye a robustecer posiciones teórico/prácticas. Es también objeto de enseñanza porque –además de su importancia señalada anteriormente– a través de ella es posible transmitir una imagen de la filosofía (“saber filosófico”) como una actividad que se conforma teniendo en cuenta (esto de manera muy genérica) lo que se dijo/escribió/pensó con anterioridad por otras y otros autores. Además en la historia de la filosofía es posible tomar contacto con la materialidad cultural propia de la filosofía que contribuye a concebirla como un pensamiento (saber) que está sujeto a constantes transformaciones.

2. Creo que sí pero no estoy en condiciones de responder asertivamente lo que se pregunta. Por lo que recuerdo, hay varias nociones en el pensamiento de M. F. que pueden ayudar. Una de las cosas más importantes de la noción de “caja de herramientas” creo es la de considerar de manera instrumental al conjunto de ideas, conceptos, nociones, categorías, etc. con las que intentamos abordar la realidad (creo que esta entendida, sobre todo, en el marco de las relaciones de poder, por lo que recuerdo), y una posible consecuencia de esto es que provee de flexibilidad al “elenco categorial” con el que contamos en nuestros análisis. La noción de “ontología del presente” contribuye, también, de manera notable en la consideración de la historia advirtiendo tanto las continuidades como las rupturas que la conforman.

⁵ FFyH, UNC. longhnic@yahoo.com.ar

3. Tengo la impresión que el denominado “canon” en filosofía ha sufrido muchas transformaciones últimamente; hay una renovación mucho más rápida de autores/autoras que forman parte de los distintos espacios curriculares que relativiza mucho la idea más rígida de un canon que se conserva desde hace cientos de años sin modificaciones. Seguramente no apoyaría inculcarlo (ni al canon ni a nada..) y creo que siempre hay algo que se conserva y algo que cambia puesto que cualquier concepción medianamente dialógica acerca de la práctica filosófica requerirá retomar conversaciones previas y establecer otras nuevas. Es muy difícil de determinar qué repercusión tiene en la enseñanza de la filosofía la transmisión del canon, no obstante podría decirse que, en un sentido “ampliado” de canon (que podría ser el que usa E. Rabossi), es altamente valorable su presencia en instancias de aprendizaje (sobre todo formal), de manera que –nuevamente– si evitamos todo rasgo de “inculcación”, el uso del canon parece ser una acción de enseñanza muy válida toda vez que apunta –en su transmisión– a rescatar temas/problemáticas, metodologías, vinculación con su pasado (historia), fundamentaciones/justificaciones, crítica, honestidad, entre otras cosas todas las cuales no están a salvo de la crítica, ni de cualesquier otro cuestionamiento. En cambio, las versiones “restringidas” de canon, según las cuales sería un conjunto (más o menos amplio) de autores y problemáticas que portan una autoridad disciplinar fuera de todo cuestionamiento, aunque es un modo muy minoritario de entenderlo, proponen un uso del canon que repercutiría de manera negativa en la enseñanza de la filosofía.

4. Es difícil responder. Hay una dimensión que compone la crítica que está más estrechamente ligada al ámbito del conocimiento (fundamentación y justificación) y en la que podemos encontrar una dinámica de nuevos elementos técnicos en su conformación. También hay otra dimensión (no sé si más difusa...) no tan exclusivamente relacionada con el ámbito teórico (como la anterior) sino de una proveniencia más histórico/práctica/normativa en la que se producen mezclas que, tanto suelen ser fructíferas como, muchas veces también, un tanto confusas, lo que lleva a que se pueda –entre tantas otras– considerar a la tarea crítica como algo muy ligado a

ciertas aclaraciones y delimitaciones conceptuales. Igualmente creo conveniente considerar a la “crítica” (como sea que se entienda) en el interior de un saber filosófico (práctica filosófica) que conlleva una actividad reflexiva autoconsciente cuyas formas son múltiples y que exceden la práctica crítica. Puede ser muy productiva pensar la crítica de cara al canon ya que se trata de un concepto de cargas semánticas fuertes y diferentes, por lo que en relación con el canon son advertibles sus modificaciones y las razones que históricamente podemos determinar en dichos cambios; también, la crítica es el medio a través del cual evaluamos desarrollos teórico-prácticos anteriores y posibles proyecciones futuras.

5. Creo que es conveniente, toda vez que también se haga el esfuerzo por pensarlo en el interior del marco histórico-teórico en el que se produjo; considero que este ejercicio es fundamental en nuestra tarea de comprender y producir filosofía (por supuesto, también para su enseñanza). Pero también creo es “inevitable” esa inscripción y que buena parte del trabajo de enseñanza descansa en hacer consciente y controlado ese proceso que pretende ser de una “recepción creativa” que debería dar lugar a nuevas formulaciones y respuestas igualmente creativas. Creo que siempre la filosofía se produce en la tensión entre una línea de fuerza que se dirige al pasado (remoto o no) con otra línea que se proyecta al futuro y esto se da en un presente, lo que significa que no se considera un “obstáculo” nuestra condición presente para la intelección de la filosofía pasada y, también, que formará –de maneras totalmente diversas– parte del material de nuestras prácticas filosóficas. Asimismo, me parece destacable la idea de que la inscripción de la filosofía en el propio presente puede adquirir carácter de importancia en tanto se considere que la filosofía es –de cualquier forma que se entienda esto– una forma de vida.

6. La vinculación de la constitución filosófica actual con su historia creo que es constitutiva; esto no significa que esa vinculación se produzca siempre del mismo modo, pues buena parte de la dinámica de nuestros estudios se explica en relación con el tipo de vinculación que se establezca (más allá de la simplificación filosofía continental adopta perspectiva histórica / filosofía analítica no la adopta) y que

adquiere distintas formas a lo largo del desarrollo del saber filosófico en la historia.

Respuesta de Silvia Manzo⁶

1. Creo que tiene sentido hacer hoy historia de la filosofía porque me resulta imposible filosofar sin situar históricamente el discurso filosófico. Los discursos se insertan en flujos temporales. Se sitúan en presentes localizados; son efectos contingentes del pasado y generan, a su vez, horizontes de expectativas. Las preguntas filosóficas que nos hacemos no surgen de la nada, sino que provienen de algo que, si bien nos precede, no nos determina. No hay fatalidad ni teleología, pero sí cierta “inclinación”: el pasado “inclina pero no obliga”, nos moldea. Asumir la anterioridad, la “tradición”, la “carga” del pasado que acarreamos, puede llevarnos, entre otras muchas cosas, a cuestionarnos por qué nos hacemos *ciertas* preguntas filosóficas y no otras; por qué aceptamos o preferimos *ciertas* respuestas y no otras; quiénes son lxs que consideramos *autorizadxs* a enunciar esas preguntas y esas respuestas; en qué escenarios tienen lugar esos enunciados, etc. Y esos cuestionamientos son fundamentales para tomar conciencia de la contingencia de nuestro filosofar y del filosofar de otrxs, y para tomar decisiones acerca de hacia dónde queremos orientar nuestras prácticas discursivas filosóficas. Me parece que explicitar esos cuestionamientos es necesario tanto en la enseñanza como en la investigación.

El “cómo” puede variar en cada caso y hasta aplicar una conjunción de varias metodologías –siempre que sean compatibles entre sí–. Antes que la obstinada adhesión a una única metodología suena mejor un pluralismo metodológico flexible y coherente. En general, me he sentido cómoda optando por una combinación de la historia contextual de los discursos –sin pretender recuperar, como quería Skinner, “la intención del/x autorx” como sujeto “dueño” del discurso, etc.– con la historia de los conceptos. Esto sin dejar de asumir el trasfondo de las relaciones saber/poder planteadas sabiamente por Foucault (ver mi respuesta 2). Pienso, además, que la historia de la filosofía está contenida en y enlazada con la historia intelectual,

6 CieFI - IdHICS CONICET - UNLP. manzosilviaa@gmail.com

entendida como la historia de los discursos de distintas disciplinas (como las distintas ciencias humanas, el derecho, la teología, etc.), algo que quizá se emparenta con la noción foucaultiana de formación discursiva.

2. A veces creo que los dichos de Foucault sirven más para provocar desafíos que para resolverlos. Su aguijón dejó huellas quizá indelebiles en mi interés por la historia. Ya no puedo pensar en el pasado, el presente y el futuro sin creer que hay reglas latentes, condiciones de posibilidad del saber, *a priori* históricos y relaciones de saber/poder que producen efectos de verdad y construyen subjetividades. Esos planteos de Foucault produjeron un cambio cualitativo fundamental en la investigación del pasado. Considero ineludible partir de ellos como supuestos generales para hacer historia. Aun cuando hago historia y me refiero a autores, obras y conceptos, tengo en cuenta ese trasfondo foucaultiano. En cambio, me resulta difícil encontrar en Foucault herramientas específicas claras para llevar a cabo la indagación que propone (acaso porque no llegué a comprenderlo cabalmente, o porque no me esforcé lo suficiente por hacerlo). Por otro lado, en varias ocasiones advertí que sus reconstrucciones del pasado, al forzar o directamente ignorar lo que dicen las fuentes, formulan conclusiones erróneas a las que presentan como si fueran apodícticas. Eso me hace desconfiar de la utilidad de su arqueología como método. En conclusión, sus dichos me sirven más como estímulos y presupuestos generales que como herramientas para aplicar en el abordaje del pasado.

3 y 4. Pienso que el canon no es un mal sino un bien necesario. Hay dos imágenes que me sirven para describirlo: el mapa y el modelo para armar. En “Del rigor en la ciencia”, Borges nos habla del mapa de un imperio que tenía el mismo tamaño que el imperio y coincidía puntualmente con él. Sin embargo, a pesar de tal proeza, quienes heredaron esa cartografía perfecta y desmesurada la despreciaron por su inutilidad. Sabemos que es imposible para nosotros hacer un mapa así de perfecto del pasado filosófico. Pero aun si pudiéramos dibujarlo, sería una actividad muda, desprovista de toda crítica, carente de selección y de interpretación. No podemos evitar el juego

de inclusiones y exclusiones que acarrea el canon; nuestros mapas siempre serán cartografías selectivas del pasado; tendrán las referencias y escalas que elijamos. Son decisiones que dependen de un ejercicio crítico.

El canon es necesario para la enseñanza y tiene una triple dimensión temporal que opera como un modelo con respecto a la filosofía en tanto disciplina académica: ofrece un relato del pasado, define una identidad del presente y abre una expectativa de futuro. Con todo, eso no implica que el modelo deba ser intocable. La perduración “eterna” del canon es contraria a la crítica y es signo de una filosofía paralizada. Si bien en la enseñanza se reproduce la cartografía canónica, esta no debe ser sacralizada. El canon no debe ser un mapa que solo puede calcarse y reproducirse infinitamente; también debe poder rediseñarse, cambiando su escala y sus sistemas de referencias. Cuando queremos que la filosofía del presente cambie y procuramos construir cambios que impacten significativamente en el futuro, es necesario desarmar el modelo canónico heredado, rediseñar el mapa.

Aun así, no creo que se puedan descartar todas las piezas del modelo canónico heredado. Tal cosa sería poco menos que despojarnos completamente del lenguaje filosófico que habitamos y en el que nos hemos formado. En esta materia las rupturas radicales o las discontinuidades abruptas no parecen posibles. En las mutaciones parciales del canon, seguramente algunas piezas serán eliminadas o desplazadas a un lugar periférico, al tiempo que nuevas piezas serán incorporadas y convivirán –acaso tensamente– con algunas de las ya consagradas. Las relaciones e interacciones entre lo viejo y lo nuevo serán dinámicas. Quizá alguna vez una secuencia de mutaciones parciales dará como resultado un cambio completo del canon en cuestión. Quién sabe si alguna en la filosofía académica occidental se dejará de enseñar a Platón y Aristóteles. El mapa de América “invertida” de Joaquín Torres García sería un ejemplo cartográfico de una posible forma de mutación canónica entre tantas otras. Pienso que la tarea en la que muchxs estamos empeñadxs, dedicada a la recuperación de las filósofas y de las filosofías producidas fuera del Norte Global, es una muestra actual de cómo tiene lugar las mutaciones parciales del canon.

5. Me parece muy importante situar la producción filosófica en su propio contexto histórico y en las instituciones en las que tiene lugar. Ignorar esos marcos lleva a concebir y hacer filosofía como si se tratara de un fluir de ideas y argumentos ahistóricos, reificados y descarnados. Puestos a atender al contexto, los condicionamientos institucionales, los escenarios dónde se hace filosofía, tienen un peso relevante tanto como el género o la clase socioeconómica, la situación geográfica e histórica, y los a priori históricos foucaultianos. No es lo mismo filosofar en el medio académico altamente especializado en el que nos encontramos hoy en Latinoamérica, que filosofar a solas en base a lecturas autodidactas, a hurtadillas y clandestinamente, como le tocó en suerte a Gabrielle Suchon en una provincia francesa del siglo XVII. La formación recibida, las interlocuciones, los formatos discursivos, las aspiraciones, las audiencias, los impactos y las recepciones en cada caso son, sin lugar a dudas, muy diversas. Los contenidos mismos de los discursos producidos serán diversos. Eso no implica que no se pueda advertir entre ellos hilos conductores, ya que es precisamente porque se perciben concatenaciones e intersecciones entre esos discursos de los siglos XVII y XXI que podemos reconocerlos como filosóficos. De todos modos, ese reconocimiento es unidireccional: desde lo que hoy consideramos como filosófico miramos ese pasado y creemos encontrar en él contenidos y formas que tienen algo que de una manera u otra se enlaza con los nuestros. Decir hoy que Suchon era una filósofa completamente extra-canónica significa que, más allá de cómo ella se percibiera a sí misma y de cómo fue ignorada a lo largo de los siglos, encontramos en ella contenidos, formas y supuestos que hoy consideramos como filosóficos.

6. Por todo lo que señalé anteriormente, creo que el canon es un condicionante de peso en la filosofía del presente. Pero también creo que no es necesariamente *determinante* de nuestras formas de filosofar ni de los contenidos de nuestras filosofías. Me parece muy buena la idea gadameriana de la “historia efectual”. Hay tradiciones de preguntas y respuestas que perduran y producen efectos a lo largo de décadas o siglos. Sin embargo, esa perduración no está exenta de desplazamientos, de tensiones y de reagrupaciones, o incluso de antagonismos. Esas mutaciones pueden desarrollarse y maximizar-

se al punto de concluir en cambios radicales o de una profundidad considerable. Eso no sucede sino cuando la filosofía es emprendida con espíritu crítico y se liga con la situación espacio-temporal en la que se inserta, que por naturaleza será cambiante y diversa. De lo contrario, lo habitual es que se repitan fórmulas de moda, fosilicen sistemas, veneren maestros y, a veces, maestras, y crean cómodos *statu quo*. Si dentro de cincuenta años o más en nuestras universidades se sigue enseñando lo mismo y los cánones siguen incólumes, eso será un mal síntoma de la filosofía que allí se enseña.

Respuesta de Julia Monge⁷

En unas páginas anticipadas de la publicación de un ensayo inédito titulado “El discurso filosófico” (1966),⁸ leemos a Foucault reflexionando sobre la *tarea de diagnóstico* que caracterizaría a la filosofía contemporánea a partir de aquellas otras que fueron sus deberes-poderes fundamentales: interpretar y sanar. Enunciar el sentido y conjurar el mal, en la difícil solidaridad del mal visible hundido en el cuerpo y del sentido oculto manifiesto en la palabra, en la insistente brecha entre lo que entendemos y lo que sufrimos. Tales habrían sido, desde sus comienzos, la razón de ser y persistir del discurso filosófico en la cultura occidental: iluminar y apaciguar.

Pero diagnosticar ya no es eso. Foucault lo había adelantado en sus trabajos conocidos; podíamos preverlo porque es nuevamente Nietzsche el centinela en estas líneas. Justo cuando la veíamos perfilarse en la estela de exégetas y terapeutas, se nos recuerda que hace tiempo que la filosofía no cumple esas funciones, no revela verdades originales ni calma heridas fundamentales. La filosofía, como actividad de diagnóstico, comienza al abandonar el juego de las profundidades y del desocultamiento para dirigir la mirada al ras de lo que hay: “hacer ver lo que vemos”.⁹ Poca cosa comparada con el costo de abandonar aquella tutela divina de nacimiento; menudo trabajo de

⁷ UNC. julia_monge@hotmail.com

⁸ Disponible en: <https://actualitte.com/article/111255/avant-parutions/michel-foucault-qu-est-ce-que-la-philosophie>

⁹ Foucault, Michel. “La filosofía analítica de la política” (1978). En *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2010; p. 788.

emancipación, si su primera lección es la de asimilar su modestia y reconocer la dificultad que comporta extraer tareas teóricas de la obviedad empírica y elaborar compromisos prácticos a partir de la sobriedad teórica.

Entendiendo y redefiniendo siempre a la filosofía en clave de una *práctica histórico-filosófica* –arqueológica, genealógica, ontología histórico-crítica– Foucault parece aproximarse a la historia de la filosofía como a la historia sin más. Apartados ya de la metafísica, el enfoque histórico no es una alternativa, es una necesidad incluso –y sobre todo– para comprender aquellos discursos que nos hacen comprender la metafísica, justamente porque podemos completarlos con sus *a priori* históricos. Eso es lo que supone afinar la perspectiva sobre el cómo, las formas de problematización: ser libres ante las respuestas teóricas que se han forjado, pero no eximirnos del trabajo de conocimiento, que implica a la vez reconocer y desconocer, en el cual desciframos las condiciones de posibilidad y singularidad históricas de nuestra propia crítica actual.

Se trataría entonces de aprender a leer “a contrapelo”,¹⁰ para abrir la interlocución con otros pensamientos que han quedado vencidos y otro tipo de materiales. Foucault ha podido proponer una historia de las condiciones del saber distinta de la historia de las ciencias; una historia del funcionamiento del poder completamente nominalista; una historia de la ética que no precisa de universales antropológicos ni axiologías. Porque la filosofía no se nutre sólo de la filosofía; afortunadamente. Nietzsche le cautivaba porque en su crítica de la historia de la filosofía supo, en una paradoja sólo aparente, multiplicar la filosofía –hacia la literatura, la historia, las ciencias, las costumbres–; y Kant porque se dio como tarea pensar el presente incluso a pesar de su propia fundamentación filosófica –al punto que la imposibilidad de desestimar el entusiasmo generado por la revolución francesa, lo empujó a admitir el afecto que “merece reproche” como señal de la actuación de una causa moral.¹¹ Tras haber extendido la atención filosófica a objetos y archivos epistemológicamente indig-

10 Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia” (1940). En *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2009; p.138.

11 Kant, Immanuel. “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” (1798). En: *Filosofía de la historia*. México: FCE, 1999; p. 107.

nos –la locura, el poder médico, la cárcel–, Foucault nos muestra que también pudo volver sobre esa cuestión de la *Aufklärung*, prerrogativa de las autoridades de la razón, para reasumirla –en complicidad con Baudelaire– desde un nuevo perfil: el de una actitud filosófica que enlaza la reflexión crítica con la reflexión sobre la historia.¹² Y así la afinidad entre Nietzsche y Kant ya no desconcierta.

Como en el campo histórico la filosofía no tiene ningún privilegio, podemos verla como un discurso entre y con otros discursos; como práctica en medio de otras prácticas. Allí una segunda sugerencia foucaultiana: empezar por las prácticas y en las grillas de inteligibilidad con que se procura esclarecerlas, averiguar a la par las características de la propia filosofía como una práctica analítica, reflexiva, crítica y, por qué no, transformadora y creadora. Un lúcido e indócil lector de Foucault –y más aún de Marx y también de Benjamin– como fue Daniel Bensaïd, quizás de los pocos que por su labor teórica-militante podía plantear honestamente semejante provocación, aseguró que “cambiar el mundo es también –todavía y siempre– interpretarlo”.¹³ Tal era su clave para una *hermenéutica materialista de la historia* que contribuye a pensar el diagnóstico filosófico propuesto por Foucault como una *historia materialista de la verdad* misma; ese objeto, inquietud y propósito incansable de la filosofía.

Digámoslo directamente: la cuestión de la verdad no es un problema estrictamente epistemológico, sino práctico; no es asunto de un descubrimiento sino de una producción; la interrogación por el origen trascendente se redefine así por la de los comienzos y devenir históricos de la partición de lo verdadero y lo falso, con los poderes normativos asociados a esa distinción. Foucault llama a esto una *historia política de la verdad*.¹⁴ comprender los regímenes de verdad que ordenan las prácticas –qué formas de objetivación y subjetiva-

12 Foucault, Michel. “¿Qué es la Ilustración?” (1984). *Obras esenciales*. Op. cit., p. 980.

13 Bensaïd, Daniel. “Fragments pour unepolitique de l’opprimé: événement et historicité” (2003). Disponible en: <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article1415>

14 Foucault, Michel. “No al sexo rey” (1977). En: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2000; p. 148.

ción entrañan, qué estatus se le confiere al discurso y a lo real, qué idealidades y constricciones materiales manifiestan sus apuestas y efectos-; y vislumbrar la modificación de los regímenes de prácticas mediante el cuestionamiento de la verdad –hacer emerger lo que hay de contingente y producido en todo lo que se nos presenta como necesario, ya que hasta lo mejor instituido reposa “sobre un zócalo de práctica humana y de historia humana”¹⁵-. Lo cual conlleva, como contragolpe inevitable, cuestionar la propia voluntad de verdad e inquietud por la verdad que nos atraviesa en tanto nos dedicamos a la filosofía; hacer tambalear nuestro zócalo.

El diagnóstico filosófico es entonces simultáneamente un diagnóstico sobre el presente de la filosofía: qué está siendo y qué está haciendo la filosofía hoy, qué hacemos quienes trabajamos con la filosofía y qué hace lo que hacemos. Estudiar, enseñar, investigar, hacer extensión y distintas formas de intervención: todas prácticas que tienen también sus regímenes, que son tramas de relaciones, tareas, programas y acciones que constituyen las instituciones. Se juegan aquí formas de ser y relacionarse, formas de pensar y hacer; formas de vida sin duda. Si, como recordaba Foucault, la filosofía dejó de ser una forma de vida cuando se convirtió en una profesión y allí la inquietud por la verdad y la inquietud por cómo vivir –fuertemente anudadas en la experiencia antigua– se disociaron,¹⁶ quizás la propia óptica de la política de la verdad nos permita invertir y replantear esa relación en nuestra actualidad. Esto es: qué pasa con la filosofía cuando nuestra profesión entraña una forma de vida, individual y colectiva; un modo de asumir nuestras prácticas de enseñanza, investigación, intervención como experiencias circunscriptas de las formas de relación, de pensar y hacer atravesadas por los regímenes de saber-poder, pero a la vez como laboratorios de transformación, invención y defensa de los modos que queremos cultivar y promover; de las formas de hacer comunidad y hacer realidad en función de las cuales nos inquieta e interpelamos el mundo en común al que

15 Foucault, Michel. “Estructuralismo y postestructuralismo” (1983). En: *Obras esenciales*. Op. cit., p. 967.

16 Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France 1983-1984*. Buenos Aires: FCE, 2010; p. 228.

pertenecemos. La pregunta por la verdad es, todavía y siempre, un intento de entender y entendernos. Ante todo, eso: una pregunta.

De la historia de la filosofía a la historia sin más y a la filosofía sin más. Porque en definitiva lo que nos empuja en ese vaivén incesante entre la búsqueda y la crítica de la verdad, en su complejidad que no se trata de absolver, es –y ahí un tercer aprendizaje foucaultiano– nuestro presente como pertenencia y trabajo de elaboración; porque los límites y alcances históricos de nuestra experiencia posible nos muestran que la libertad ha sido una conquista y sobrevive como una insistencia. Nunca se trata sólo de filosofía.

A contrapelo de –o quizás honrando– nuestra formación, creo que nos comportamos ante esas inquietudes no como exégetas ni terapeutas, sino como creyentes y dolientes. La filosofía cobija también otras formas de atender a los pesares y aguardar las maravillas, con esa mezcla de solicitud y provocación que logra la historia cuando es diversificación de genealogías y la crítica cuando se propone atender a lo que hay de universal e histórico en las coacciones que nos apremian y de trascendente e impredecible en las apuestas concretas que abren una brecha en la necesidad obstinada de las cosas.

Ya no sanar ni revelar el sentido; pero quizás hoy, en este zócalo, la filosofía se materialice en esa cadena de los cuidados que hilvanamos con quienes nos precedieron y enseñaron, nuestros pares y quienes sigan: mirar *desde* pero siempre *hacia afuera* de la filosofía, a los padecimientos y apuestas que verdaderamente nos iluminan y apaciguan, para aprender *cómo* las inquietudes valen la ocupación del tiempo, la elección de una vida.

Respuesta de Edgard Ruffinetti¹⁷

Creo en efecto que tiene sentido en la actualidad hacer historia de la filosofía. Ahora bien, en lo que respecta al modo que adopta esta práctica, considero que no debíamos tratar la historia de la filosofía como mero “objeto” que se investiga y enseña. Pues abordar las realizaciones filosóficas como un “objeto” supone de entrada posicionarse “enfrente de”, establecer un tipo de relación que pone en

17 CIfFyH, FFyH, UNC. edgar.ruffinetti@unc.edu.ar

primer plano una acción de distanciamiento. Esta actitud o procedimiento nos coloca en el lugar de sujeto “grado cero” que se enfrenta a una cosa otra, independiente. Vivisección analítica, que no solo implica tratar lo que se investiga y enseña como a algo terminado, inerte y muerto, sino que además conlleva un auto-extrañamiento engarzado en el gesto de cortar los lazos que nos vinculan a ese pasado indagado. Ilusión alienante que buscará, sin embargo, establecer una relación con aquello así objetivado apelando a hilos de aséptica objetividad.

Consideramos entonces que nuestra relación con la filosofía y su pasado no tiene que realizarse como si de un objeto se tratara, sino que, por el contrario, tenemos que tratarlas como algo vivo que desea reconocimiento y pretende saber, que quiere reconocimiento para su pretensión de saber. Ello requiere entender la filosofía en plural, como una diversidad de tradiciones histórico-culturales de pensamiento y de prácticas en danza. Diversidad de ideas, conceptos y argumentos sobre determinadas cuestiones, las relaciones con su propio tiempo y las transformaciones sufridas posteriormente, pero también variedad de las formas de practicar el pensamiento, su lugar y urgencia, de realización y justificación de las acciones emprendidas, las ilusiones y expectativas puestas en juego y, por qué no, los sentimientos y estados de ánimo albergados.

Sin duda la suerte de las obras y fragmentos que nos han llegado ha sido diversa; han sido interpretadas, discutidas y transmitidas e incluso veneradas o, por el contrario, bastardeadas, escupidas y dejadas en el abandono o quemadas. Acciones y actitudes que han contribuido y contribuyen a la constitución del llamado “canon”; del canon que heredamos y conocemos porque también él tiene una historia. Quién consideraría imprescindible hoy la obra de Christian Wolff o quien en la década de 1910 hubiese imaginado la centralidad que adquiriría F. Nietzsche en el discurso filosófico posterior a la segunda guerra mundial.

Hacer filosofía o historia de la filosofía requiere a nuestro parecer operar a la vez con distintas tradiciones entre las que aparece aquella conjunción consagrada, en un determinado momento y bajo específicas condiciones, como canon. Pues hablar de diversidad de tradiciones de pensamiento y de prácticas que pretenden reconoci-

miento para su saber y hacer, conlleva un conflicto que pone en juego al lector y al acontecer histórico. En este sentido, no solo nos vemos implicados como intérpretes, sino como sujetos históricamente constituidos, pues aquello con que nos encontramos trae consigo variadas y sucesivas operaciones simbólicamente estructuradas e institucionalmente articuladas o soterradas.

Quiero decir entonces que conservar y transmitir el canon, o mejor una determinada tradición, depende de las condiciones, situación, prejuicios, intereses, luchas y expectativas en medio de los que nos encontramos. Elementos que en gran medida –por ser optimistas– nos vienen impuestos y que nos constituyen. No obstante lo cual, no dejamos de interpretar, reinterpretar y disputar aquello que pretendemos comprender y criticar, nos proponemos ciertos objetivos para lo que enseñamos e incluso tratamos de justificar o censurar acciones y actitudes propias y ajenas. En este sentido, toda transmisión e incluso la conservación opera un cambio en lo que se pretende conservar o transmitir, ya que la comprensión requerida para ello se encuentra siempre guiada por una aplicación a una situación concreta. Tal *actualización práctico aplicativa* siempre se realiza en y desde el presente, aun cuando dicha conexión no se tematice explícitamente.

Si nos volvemos ahora a considerar la pregunta acerca de cómo entiende la crítica en tanto actividad reflexiva que atraviesa el discurso filosófico y su potencialidad de cara al canon filosófico, es menester antes que nada inscribirla en el marco de las condicionantes antes señaladas.

Si entendemos la crítica como actividad reflexiva en la estela de la modernidad ilustrada, se nos presenta como una instancia en la que, dada la centralidad del juicio, se tematiza y objetiva la cuestión abordada, exigiendo “para todo” el tipo de garantía o credencial legitimatoria propio de la reflexión abstracta. Se trata sin duda de una instancia fundamental en la constitución del pensamiento filosófico y científico moderno, pero a la que cabe oponer la finitud de la existencia humana y la radical particularidad de la reflexión. Esta no está menos históricamente situada que cualquier otra forma de pensamiento; al oponernos a los poderes establecidos o pugnar por

la disolución de los dogmas y prejuicios, estamos presuponiéndolos siempre más allá de si en última instancia los abandonamos.

Consideramos necesario contraponer a esta *reflexión expresa y temática* que se formó en la historia del pensamiento occidental cuando la ciencia sentó los presupuestos para convertirlo todo en objeto, una *reflexión que no convierte lo que connota en objeto temático*, ni pretende solo un conocimiento proposicional. La actividad crítica tendría que desplazarse entonces hacia una reflexión siempre situada, cuya realización “efectiva” no nos lleva más allá del lenguaje, ya que toda duda e interrogación, todo repudiar y bastardear incluso, se apoyan en ese trasfondo lingüístico de fondo del que somos parte.

Esta forma de entender la crítica como reflexión situada que no abstrae de las condiciones de su práctica concreta, no solo permite una relación dinámica con la historia de la filosofía al atender a las pretensiones de validez del saber y hacer de las diferentes expresiones y/o sistemas, sino que nos orienta en torno al alcance y valor de las posiciones en juego en los debates actuales.

En lo que se refiere a la inscripción del saber filosófico en determinadas instituciones, en un marco histórico y discursivamente más amplio, considero que tal vinculación resulta inevitable. Aquello que se da un llamar “filosófico” en una determinada época está transido por cierta institucionalidad. Si nos atenemos al lugar que hemos otorgado al presente en relación con la reflexión y la práctica, cabe remarcar aquí que no es posible borrar las huellas del lugar desde donde se habla y del ámbito donde se inscribe la investigación y la enseñanza. Parafraseando a Michel de Certeau, podríamos considerar la filosofía como una “operación” que se refiere a la “combinación de un *lugar* social, de *prácticas* “científicas” y de una *escritura*”. Hablar de “*operación filosófica*” sería algo así como tratar de comprender la filosofía como la relación entre un *lugar* (socioeconómico, político y cultural; un oficio o profesión, un puesto de observación o enseñanza), varios *procedimientos* de análisis (una disciplina en cuanto práctica y técnicas de producción) y la construcción de un *texto* (una “*escenificación*” o representación literatura ligada a un lugar social y a la operación científica). De este modo y para reiterar, el

saber filosófico resulta parte de la “realidad” que trata y su práctica puede ser abordada como una actividad humana entre otras varias.¹⁸

Para cerrar quisiera señalar una cuestión vinculada al anclaje de la práctica filosófica. Considero que, en lo que respecta a la enseñanza, es imprescindible distinguir el ámbito de la misma. La pregunta ¿para qué enseñar filosofía? ¿Con qué objetivo lo hacemos? no debería tener en principio la misma respuesta si estamos enseñando en una escuela o departamento de filosofía de alguna universidad, que si lo hacemos en otras escuelas o departamentos que no son de filosofía o en el nivel medio. Desde luego que la identificación/determinación de tal finalidad tendrá repercusiones sobre qué y cómo vamos a enseñar. Habiendo transitado por diferentes espacios (nivel medio, escuelas de ciencias de la educación, de historia y de comunicación social de la UNC) considero que la finalidad central de enseñar filosofía en estos ámbitos no-filosóficos es hoy doble. Romper, por un lado, con una especie de “realismo ingenuo” o “cientificismo” que se trasluce en programas y planes de estudio y en la concepción que se tiene de la investigación, así como en las prácticas efectivas de enseñanza y de evaluación de Tesinas de grado y Práctica profesional supervisada. Y, por otro, sobre todo en les estudiantes, desgarrar una forma de relativismo centrado en el yo que se potencia con una especie de “solipsismo epistémico”, esto es, la negativa a realizar el mínimo esfuerzo por comprender otros puntos de vista.

Respuesta de Dolores Santamarina¹⁹

Entiendo que la expresión *canon filosófico* emerge como resultado de un giro sociológico en el abordaje del problema de qué es la Filosofía. Este cambio se produce cuando algunos autores abandonan la

18 No desconozco que podría objetarse que, más allá del anclaje de todo pensamiento en su contexto de producción y de recepción inmediato en el propio mundo, solo es posible dar cuenta de los problemas y respuestas de la filosofía, de conceptos, ideas y argumentaciones esgrimidas, “filosofando”; y que en este sentido no tiene gran valor hacer historia de la filosofía en el sentido fuerte considerándola como una actividad socio cultural política e histórica más. Quedará sin embargo el tratamiento de esta problemática pendiente para otra ocasión.

19 FFyH, UNC. santamarinadolores@gmail.com

ontología y se proponen mirar la disciplina de manera no esencialista, desde una perspectiva más objetivadora, institucional, histórica y social.

Tomo como referencia para responder las preguntas que me han formulado el libro de Eduardo Rabossi, *En el comienzo era el canon*, y de Pierre Bourdieu, *Reflexiones Pascalianas*.

Rabossi²⁰ refiere a la Filosofía como *disciplina canónica*. Entiende por *canon* el conjunto de prescripciones tácitas que regulan la práctica profesional y académica y que dan cohesión al campo disciplinar. Rabossi considera que la Filosofía definió su *canon* en Europa durante las reformas universitarias del siglo XIX; en ese momento se conformó como campo autónomo, adquirió prestigio, logró una ocupación física y administrativa en los claustros, recibió apoyo de fundaciones y asociaciones, procuró la especialización a través de publicaciones, celebró congresos... La consolidación del *canon* incluyó la delimitación de problemáticas propias, el establecimiento de un vocabulario disciplinar específico en lengua vernácula y un relato oficial de su propia historia.

A diferencia de Rabossi que utiliza la expresión *canon* para referirse a estas definiciones que organizan el universo académico de la Filosofía, Bourdieu introduce la expresión para hablar de libros y autores consagrados. Para el sociólogo, el *corpus canónico* es el conjunto de textos que han sido seleccionados y jerarquizados por algún agente regulador –la Academia y/o el Estado–, *peremñizados por la reproducción escolar* y que “proporcionan al pensamiento más puro los referentes y los faros por donde guiarse”.²¹

Para Bourdieu, el modo de lectura escolástica, deshistorizada, autocentrada, que tiene por finalidad exclusiva glosar y relacionar una lectura con otra, contribuye a esta sacralización de los textos. Como consecuencia, el libro canonizado pierde intensidad, se neutralizan las provocaciones de las que es portador:

Puntillosos defensores de su monopolio de la historia de la filosofía, liberada de la historia, los sacerdotes del culto filosófico someten los

20 Rabossi, Eduardo. *En el comienzo Dios creó el canon*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2008.

21 Bourdieu, Pierre. *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.

textos canónicos eternizados por el olvido del proceso de canonización del que son frutos a una lectura deshistorizante... que deja de lado todo lo que relaciona el texto con su campo de producción.²²

A partir de las lecturas de Rabossi y Bourdieu, cabe preguntarse si sobrevive algo que rebase el universo de las instituciones y de los textos canónicos y que pueda llamarse, todavía, Filosofía.

R. Piglia da respuesta a un problema semejante en el campo literario.²³ Como Bourdieu, el escritor entiende lo *canónico* como “letra muerta”, “lectura escolar”, el resultado de un poder usurpador a la Literatura que impone gustos y modos de leer. Propone diferenciarlo de la noción de *tradición* –más dinámica–, que refiere a la acumulación de la cultura, “lo que se hizo hasta aquí”.²⁴ Para Piglia, la tradición es una especie de memoria impersonal, citas sin fin, fragmentos de escrituras perdidas que vuelven vividas entremezcladas con los recuerdos personales: “La tradición tiene la estructura del sueño: restos perdidos que reaparecen, máscaras inciertas que encierran rostros queridos”.²⁵

Cuando sostenemos que la Filosofía está en crisis nos referimos a la *crisis del canon* en todos sus sentidos. A la crisis de las reglas académicas del siglo XIX que no pueden continuar sosteniendo la cohesión interna del campo disciplinar; y también nos referimos a la crisis del corpus de autores y textos consagrados que se ha transformado en una cristalización escolar empobrecida de la tradición.

¿Qué hacer con el Canon? Revisarlo cuantas veces se pueda para que sus prescripciones y su selección textual resulte un recorte actualizado. Desafiarlo con el rescate de algunos textos no consagrados, con más escritura y con otros modos de lectura que hagan cosas con lo leído.

¿Hay que inculcar el canon, transmitirlo? El canon está allí como normativa; regula el espacio académico y escolar pero no es objeto de inculcación. Lo transmisible es la tradición.

22 Ibidem

23 Piglia, Ricardo. agosto 2007. “El día de la tradición”. *Página/12*: Bs As.

24 Ibidem.

25 Piglia, Ricardo. La extradición, en *Antología Personal*, Buenos Aires: FCE, 2014

Los docentes –como agentes del Estado– son parte de un dispositivo ordenado canónicamente. Sin embargo, las prescripciones modélicas, los textos consagrados y los diseños curriculares no impiden que la tradición asome en todos los niveles del sistema.

El pedagogo Meirieu sostiene que “enseñar es exponer de modo ordenado aquello que se ha descubierto de modo más o menos aleatorio”.²⁶ El docente que conoce el oficio realiza año tras año una compilación de fragmentos a los que da forma de relato. Por coherente que presente su programa, la selección es siempre arbitraria, caprichosa. Nunca expresa la tradición con fidelidad –¿lo pretende?–; cita, traduce, traduce mal, tergiversa...

La virtud de un docente de Filosofía no reside en retratar la tradición sino en conectarla con la experiencia de sus estudiantes. Nadie podría enseñar absolutamente fuera de la tradición, aunque enseñar sea un modo de “extradición”, de vincularse con “lo otro”. En este sentido, el oficio de enseñar Filosofía colinda con la poética. No por casualidad Piglia elige a Sócrates como ejemplo cuando dice que el escritor – yo agregaría, el docente– se disputa entre el estar “obligado siempre a recordar una tradición perdida” y el estar “forzado a cruzar la frontera”.²⁷

26 Meirieu, Phillipe. *Frankenstein Educador*, Leartes: Barcelona: Leartes, 1998.

27 Piglia, *ibidem*.