

## PRESENTACIÓN: CINCO RESPUESTAS A UN DESAFÍO

MARÍA CRISTINA GONZÁLEZ

Universidad Nacional de Rosario - Universidad Nacional de La Plata

NORA STIGOL

SADAF - Universidad Nacional de Tres de Febrero

En los últimos años y por diversos motivos los filósofos han exhibido un creciente interés por la reflexión metafilosófica (una amplia bibliografía así lo manifiesta). Una de las cuestiones metafilosóficas que ha suscitado especial dedicación y ha atraído la atención de filósofos de distintas filiaciones es la cuestión acerca del canon filosófico. ¿En qué consiste? ¿Cómo debe ser concebido? ¿Cómo se constituye? ¿Cómo funciona? ¿Dónde está? ¿Qué relación guarda con la historia de la filosofía y con la historia de las ideas en general? ¿Cuáles son sus vínculos con la institucionalización y profesionalización de la filosofía y con la comunidad filosófica? son algunas de las preguntas planteadas.

En nuestro medio y en general en la comunidad filosófica hispano parlante, la aparición de la obra póstuma de Eduardo Rabossi *En el comienzo Dios creó el canon. Biblia berlinensis* en la que su autor aborda con originalidad y agudeza esta temática, ha resultado ser un estimulante disparador para el examen y discusión de la cuestión que nos ocupa. Rabossi declaró que se daba por satisfecho si lograba incentivar la polémica. Creemos que lo ha logrado ampliamente. Este número de *Análisis Filosófico* es una prueba de ello; en él recogemos parte de la reflexión que ha provocado el desafío lanzado por Rabossi.

Agradecemos profundamente a los destacados filósofos que nos han acompañado con entusiasmo y profesionalismo en esta tarea, como así también al Consejo Editorial de la revista *Análisis Filosófico* que nos confió la edición de este número.

Al revisar la literatura filosófica interesada en este tema es posible advertir dos concepciones o dos maneras de entender el canon filosófico cuya distinción, en la mayoría de los casos no se explicita. O más bien aquellos que sostienen una de ellas ignoran o no consideran la otra.

Ambas nociones recogen acepciones distintas del término “canon” igualmente incorporadas en el Diccionario de la Real Academia Española<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> El Diccionario de la Real Academia Española distingue diez y siete acepciones. Algunas de ellas subrayan matices que pueden verse en las dos acepciones que aquí nos interesan tales como: “tipo ideal”, “características perfectas”, “voces que se van repitiendo o imitando” etc.

Una de ellas subraya la idea de catálogo, nómina o lista (en particular, catálogo de los libros tenidos por la Iglesia católica u otra confesión religiosa como auténticamente sagrados). La otra destaca la noción de regla, precepto o modelo; de acuerdo con esta noción, el canon se define como conjunto de normas o reglas establecidas por la costumbre como propias de cualquier actividad. Ambas nociones, a nuestro juicio, como señalaremos más adelante, no resultan incompatibles, antes bien podrían ser concebidas como complementarias.

En general, en las distintas ocasiones y contextos en los que los filósofos han mencionado el Canon filosófico lo han hecho bajo la presuposición del primero de los significados, el que refiere a la nómina o lista, más o menos legitimada, de los filósofos y sus obras, de los sistemas o doctrinas, de las tesis o tradiciones cuyo conocimiento se supone es especialmente valioso tanto para el filósofo profesional como para el estudiante de filosofía. La contraparte del canon, esto es, la lista de aquellos filósofos, grupos, obras, doctrinas, sistemas y tradiciones que quedan excluidos, constituyen el "*Index Prohibitorum*" (Schacht 1993, p. 432).

Jorge Gracia, en su trabajo "Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana" visualiza el canon filosófico en los siguientes términos: "...un canon filosófico consiste en la lista de autores y textos que son repetidamente estudiados tanto filosófica como históricamente. Filosóficamente, dichos autores y textos son considerados como habiendo producido algo que tiene valor más allá de los límites inmediatos de su existencia. Históricamente, su valor se concibe como el impacto que han producido". MacIntyre (1984), Schacht (1993), Westphal (1993), entre otros, recogen también este significado.

Una vez reconocida esta acepción del canon filosófico se suscitan una serie de cuestiones que ameritan ser examinadas. Pueden distinguirse al menos, dos maneras de concebir esa nómina. Un primer uso meramente descriptivo se limita a hacer referencia al hecho de que un filósofo, una obra, una doctrina han sido y son incluidos efectivamente en el canon. Así son las cosas, ellos figuran, de hecho, en la lista canónica y este hecho parece no requerir legitimación alguna. O, en todo caso, su legitimación debe encontrarse en una suerte de consenso tácito e indiscutido.

Un segundo empleo de la expresión "canon filosófico" hace referencia a una visión normativa de la nómina canónica que siguiendo a Rorty podríamos<sup>2</sup> llamar "empleo honorífico" del canon, de acuerdo con

<sup>2</sup> Cuando Rorty (1984) menciona este doble uso no lo hace precisamente en referencia a la expresión "canon filosófico" sino a la expresión "filosofía". Nosotras creemos sin embargo que esta transposición es perfectamente legítima.

el cual la inclusión o exclusión de un filósofo, obra o sistema requiere justificación.

En efecto, parece natural pensar que un canon, una nómina de filósofos y de obras, no podrá incluir a *todos* los filósofos y a *todas* las obras que de alguna manera (difícil de explicitar) y en distintas épocas han hecho un aporte a la filosofía<sup>3</sup>. Podrá argumentarse que de hecho, y dejando de lado algunas divergencias poco significativas, hay un consenso acerca de quiénes son los filósofos que deberán incluirse (y excluirse) y cuáles sus obras. Pero ¿cuándo, dónde y en virtud de qué valores o criterios se ha legitimado esa lista y no otra? Ciertamente, subyace al canon un proceso evaluativo cuyos parámetros deberán ser explicitados. En este sentido es pertinente la afirmación de Westphal (1993, p. 436) cuando defiende la tesis de que el canon no es simplemente el hecho de que haya un consenso acerca de quiénes forman parte de la nómina, sino que además es “un hecho normativo”, en el que el “debe” habrá de interpretarse como un “debe” cultural y no como un “debe” moral y, por cierto, más cercano a un imperativo categórico que a un imperativo hipotético: “debes conocer tales o cuales textos y conocerlos es, además, un fin en sí mismo”. De acuerdo con Rorty, será tarea del historiador en el sentido de la *Geistesgeschichte*<sup>4</sup> legitimar, precisamente, este sitio de honor y justificar el carácter distinguido de un filósofo, de una obra o de una doctrina y por lo tanto su inclusión en el catálogo canónico.

Adviértase la implicancia que tiene este “hecho normativo” en relación a cuestiones de orden práctico vinculadas, por ejemplo, al diseño de los planes y currícula de la enseñanza. En general, la relación entre este modo de definir el canon y los aspectos prácticos de la enseñanza de la filosofía se encuentran estrechamente unidos.

Suele afirmarse (Schacht 1993, p. 424, Westphal 1993, p. 438) que la lista canónica incluye obras y filósofos respecto de los cuales es adecuado atribuirles el carácter de “clásicos”. A nuestro juicio, invocar el

<sup>3</sup> Por supuesto es tema de debate qué entender exactamente por “hacer un aporte a la filosofía”.

<sup>4</sup> Rorty distingue cuatro géneros mediante los cuales puede encararse la historia de la filosofía: el doxográfico, el de las reconstrucciones históricas, el de las reconstrucciones racionales y el de la *Geistesgeschichte*. Descarta el primero por tratarse de una mera información y relato y advierte que ni la reconstrucción histórica ni la racional dan cuenta de cuáles son los problemas filosóficos que importan a la hora de emprender una u otra reconstrucción. Dan por supuesto cuáles son esos problemas y se abocan a ellos. La *Geistesgeschichte*, en cambio es la que legitima el carácter filosófico de problemas y cuestiones y justifica el reconocimiento de un pensador como filósofo.

estatus clásico de un filósofo o de un texto es, sin duda, explicar lo oscuro por lo más oscuro o simplemente es no explicar nada. En efecto, nuevamente nos faltan criterios claros respecto de a qué obras o a qué autores podríamos reconocer como “clásicos”. Echemos mano una vez más del Diccionario de la Real Academia Española. “Clásico” se dice de “un autor o de una obra que se tiene por modelo digno de imitación en cualquier arte o ciencia”. ¿Qué es lo que hace de un autor o de una obra filosófica un modelo a imitar? ¿Qué es aquello que para un filósofo es digno de imitarse? El rigor en la argumentación, el interés de la temática, el estimular controversias y debates, la capacidad por clarificar nociones y conceptos, la originalidad, el proponer o presentar nuevos temas y plantear nuevos y más profundos problemas, el hecho de trascender límites localistas etc., etc. Sin duda la lista puede extenderse y en gran parte dependerá de nuestros propios intereses y de nuestra propia concepción de la filosofía que a su vez, posiblemente, dependa del canon dentro del cual nos formamos y desarrollamos nuestra actividad.

Por lo demás, creemos que es legítimo preguntarse por la naturaleza de los parámetros valorativos que justificarían la inclusión o exclusión en la lista canónica. ¿Deben ser o son de hecho parámetros filosóficos? Si éste fuera el caso, ¿no resultaría, entonces, una justificación circular?

Otros factores, ajenos a la filosofía, juegan un papel importante a la hora de incorporar y, fundamentalmente, de excluir filósofos y obras del canon. El trabajo de Gracia, precisamente, abunda sobre este tema. Examina y responde a la cuestión de la exclusión de la filosofía latinoamericana de los cánones de lo que él llama “la filosofía en occidente” y “la filosofía en el mundo”. Su exclusión, dice, se “funda en una concepción de la filosofía que ignora el papel de la tradición en la formación de cualquier canon filosófico”. En el concepto de tradición, Gracia incluye a las comunidades de filósofos y sus prácticas filosóficas pero también prácticas académicas e institucionales. Es esa comunidad y esas prácticas “las que otorgan autoridad a ciertas personas dentro de la comunidad y justifican sus opciones” a la hora de determinar o avalar el listado canónico.

De este modo podría decirse que las relaciones culturales, sociales, políticas y aún lingüísticas y étnicas en el marco de las instituciones –universidades, departamentos, sociedades y revistas filosóficas y, tal vez, en un ámbito más amplio y no solo académico– influyen y tienen injerencia en la constitución del canon. La inclusión o exclusión de obras y filósofos es, en gran parte, el resultado de las relaciones de poder que se articulan dentro de las comunidades. Con esta manera de considerar

los criterios de inclusión o exclusión se vincula, sin duda, el reclamo de grupos minoritarios (como, por ejemplo, el de las “filósofas feministas” y el de “filósofos latinoamericanos”)<sup>5</sup> respecto de su exclusión de las nóminas canónicas. Gracia es precisamente uno de los que más se ha dedicado a subrayar estas demandas. También Guillermo Hurtado en su trabajo “La reforma de la universidad y el futuro de la filosofía” considera, como lo hace Gracia, la situación de la filosofía latinoamericana aunque lo hace desde otra perspectiva, con otra motivación y circunscribiéndose especialmente a la filosofía en México.

Es habitualmente objetado porque la concepción del canon como catálogo de nombres sugiere una visión monolítica, conservadora y rígida del canon que resulta inconciliable con lo que parece ser un hecho histórico constatable, esto es que el canon se modifica, es dúctil y adaptable. Westphal (1993), por ejemplo, defiende su carácter flexible. El canon es, a su juicio, un “hecho flexible” y lo es tanto en un sentido diacrónico como sincrónico. Su flexibilidad diacrónica significa, escribe, que el canon no es algo cerrado y fijo sino más bien abierto y fluido. Es posible esperar revisiones y cambios impulsados desde la filosofía y aún desde fuera de ella para así armonizarlo con las necesidades presentes.

Es posible, también, que cada época, tal vez cada generación y quizá aún cada comunidad posea su propio canon, su propio catálogo de aquellos filósofos y obras que merecen ser repetidamente estudiados y considerados como habiendo elaborado las mejores tesis filosóficas. Su carácter gradual (“it is not an either /or matter, but a matter of degree”, p. 436) y su pluralismo y conflictividad internos constituyen los rasgos sincrónicos que, de acuerdo con Westphal, exhibe el canon.

Tal vez, en nuestra opinión, la constitución del catálogo canónico podría ser concebida en términos darwinianos en el sentido en que se incluirían en él aquellos filósofos, obras, sistemas que por diversos motivos han perdurado y se han impuesto –al menos por el momento– por sobre otros filósofos, obras, sistemas. Algo así como la supervivencia de los más aptos.

¿Por qué serían más aptos unos y no otros? O en todo caso, ¿aptos para qué? ¿Para perdurar? ¿Cómo explicar que algunos de ellos tienen mayor capacidad de supervivencia?

Cualquiera sea la manera de legitimar o de fundamentar la inclusión en la lista canónica parece natural pensar que debe haber algún

<sup>5</sup> Ambas expresiones, que supuestamente identifican grupos minoritarios, son expresiones ambiguas y vagas. En efecto, no hay consenso respecto a los modos de identificar esos grupos. El debate está, sin duda, abierto.

criterio sea tácito o explícito que de algún modo, expreso o no, reconoce a ese filósofo, obra, tradición o sistema como filosóficamente digno de ocupar un lugar dentro del canon. Es justo en este punto preguntarse, entonces, por el sentido de la expresión “filosóficamente” y en general por cuál es la concepción de la filosofía que subyace a “los criterios o parámetros valorativos en cuestión”. Aquí es donde nosotras entendemos que ambas formas de concebir el canon filosófico, que mencionamos en un comienzo, se complementan. En efecto, la inclusión en el canon presupone previamente definir y legitimar el ámbito de aquello que reconocemos como filosofía. Precisamente el canon en su segunda acepción, como veremos, ofrece el conjunto de preceptos, normas y reglas que de algún modo determinan y recortan ese ámbito.

Veamos ahora la segunda concepción del canon filosófico, aquella que recoge la acepción de canon como precepto o modelo; como conjunto de normas o reglas establecidas por la costumbre como propias de cualquier actividad. Ésta es la concepción que propone Rabossi en la obra mencionada.

La presentación rabossiana sugiere, ciertamente, un enorme y variado abanico de cuestiones y plantea problemas de distinta índole, algunos de los cuales son recogidos y debatidos en el presente volumen.

Rabossi, en vena wittgensteiniana, propone reemplazar la vieja y consabida pregunta acerca de qué es la filosofía y qué es el filosofar por las menos trilladas y más sugerentes preguntas ¿cómo es hoy la filosofía? y ¿cómo es hoy el filosofar? La respuesta, de acuerdo con Rabossi, incluye un relato en el que expone los sucesos acaecidos en Alemania y que desembocaron en el hecho fundacional de la creación de la Universidad humboldtiana (Berlín, comienzos del siglo XIX). Fue allí y entonces donde cristalizó la institucionalización de la filosofía. Con ella se plasmó no sólo la manera de concebir, practicar y valorar la filosofía que marcó –al menos hasta hoy– lo que reconocemos como “filosofía” independientemente de cuáles sean sus tesis filosóficas/doctrinales, sino también el reconocimiento del filósofo como profesional de una disciplina autónoma cuya preparación –requisito necesario para el ejercicio de su quehacer específico– debía hacerse en los claustros universitarios de acuerdo con ciertas prácticas. Así, la filosofía o mejor lo que concebimos hoy como filosofía es el corolario de un proceso acaecido en Alemania que cuenta sólo 200 años y que tuvo por escenario las instituciones académicas universitarias.

Ese proceso fue acompañado por la constitución de un canon filosófico concebido a la manera de “un marco que especifica las condiciones básicas a las que deben ajustarse la filosofía y el filosofar” (p.76), o si se

quiere como un conjunto de preceptos y normas que regulan, legitiman y ordenan la manera de pensar nuestra disciplina, de practicarla y de valorarla (o evaluarla). El canon filosófico si bien tiene similitudes con otros cánones disciplinares en el sentido en que es “una preceptiva básica que estipula y define el dominio, los supuestos teóricos y prácticos, las metas, los objetivos y los valores propios” (p.73), se diferencia de ellos por el hecho, muchas veces subrayado por Rabossi, de que la filosofía es una disciplina anómala y esa anomalía *curiosamente* está estrechamente ligada al canon. *Curiosamente*, decimos, ya que hay aquí una cierta tensión o hasta, tal vez, una cierta incoherencia: el Canon por una parte garantiza la legitimidad de aquello que reconocemos como “filosofía”, maximiza el acuerdo de la comunidad respecto a cómo es esa actividad que llamamos “filosofía” y por otra, prohíja la existencia de discrepancias insuperables, de disensos, de desacuerdos mostrando a la filosofía como una disciplina anómala.

Los trabajos de Alberto Moretti y de Jesús Vega recogen este estado de tensión que el canon no parece poder resolver.

En su ensayo “Todo canon, el Canon”, Moretti asume como punto de partida y sin cuestionamientos la presentación que hace Rabossi de las relaciones entre el surgimiento de la universidad moderna, la constitución de las disciplinas y las profesiones y el rol de la filosofía en ese escenario, pues su objetivo es llegar al examen de la noción central del autor, es decir, a la noción de canon. Este concepto es reformulado por Moretti en ocho preceptos que denominará CR. Con él reconstruye lo que cree es el argumento del texto de Rabossi de la siguiente manera: “(1) El comportamiento estándar de la comunidad filosófica y los presupuestos de sus prácticas y de los sistemas filosóficos de los últimos dos siglos determinan una preceptiva: CR; (2) CR reclama la fijación de una normalidad disciplinal que caracterice la filosofía como profesión autónoma y CR establece el marco donde los sistemas y enfoques alternativos compiten para fijar esa normalidad disciplinal; (3) pero CR no permite resolver la disputa entre las alternativas que promueve, por tanto, (4) CR impide la normalidad profesional”. De este modo Moretti centrará su aporte en poner en duda los fundamentos de la premisa (3). Sin embargo, esto no lo compromete con el rechazo de la formulación rabossiana del Canon sino con la sugerencia de un agregado, lo que denomina el Precepto Cero, según el cual “todo principio, método, regla, tesis, concepto, acción o disposición es cuestionable por la razón”. No es necesario aumentar siquiera el número de preceptos, pues basta incorporarlo formando parte de uno de los preceptos ya existentes en la lista. Los resultados de esta operación son varios pues, si bien Moretti cree

que se habrían de subsanar las limitaciones intrínsecas del CR que él puntualiza, tiene otras consecuencias, ya que habría que realizar cambios en la propuesta original de Rabossi, a saber, negar el carácter profesional a la filosofía pero alentar su carácter disciplinal y “dar cabida, y quizás privilegio, a la actitud de no buscar ni esperar verdades o teorías o fundamentos, pero sin negar por eso que, aun para comprender sin conocer, esté permitido afirmar algo y juzgar tesis o considerar estructuras inferenciales”.

Vega se ubica en la antítesis de Moretti. En lugar de alentar el carácter disciplinal de la filosofía defiende para ella una suerte de excepcionalismo frente al modelo vigente del conocimiento experto que exige pensar a la filosofía como una disciplina más entre las disciplinas. Vega recoge y radicaliza la condición anómala de la filosofía y propone pensarla “desde un marco no disciplinar” aun cuando, tal vez, pueda reconocerse su lugar institucional, sus profesionales formados en el dominio y manejo de un corpus de conocimientos transmisible y su propia metodología, todo ello legitimado por los principios de un canon disciplinar. Si bien es cierto –y Rabossi lo repite innumerables veces– que la filosofía hoy no puede pensarse a sí misma sino desde la regulación y legitimidad canónica; esto, a juicio de Vega no quiere decir, en absoluto, que la filosofía *necesite* pensarse de ese modo. De lo que se trata en su opinión es, asumiendo una estrategia transgresora, renunciar a su carácter disciplinar (ya sea entendida en términos de disciplina humanística o científica) y adjudicarle un estado de excepción en el que carece de sentido hablar de anomalía. Vega expone los motivos por los que cree que “debe cuestionarse cualquier esfuerzo de la filosofía para asimilarse a un imagen disciplinar”, pero, agrega que renunciar a las pretensiones de constituirse como una disciplina legitimada por un canon aunque anómala no significa carencia de valores cognitivos ni de valores prácticos. Significa, nada más y nada menos, que asumir su condición de excepcionalidad y desde ella favorecer una comprensión del mundo y de nosotros mismos.

Varias consecuencias se siguen, por cierto, de este punto de vista. Queremos señalar una en particular concerniente a la enseñanza de la filosofía y que, además, es considerada no sólo por Vega sino también por Rabossi. Ambos autores recurren al conocido trabajo de Manuel Sacristán (1968), *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Este autor aboga por la supresión de la filosofía como especialidad y propone su transformación en lo que él llama “instituto general”. Dicho instituto no debe ser concebido como parte de una facultad sino como “proyección de todas ellas” y su función, como “centro articulador



del filosofar de los diversos científicos”, ha de ser la de promover investigaciones interdisciplinarias<sup>6</sup>.

Los dos trabajos que completan este volumen –“El refugio de la claridad” y “La reforma de la universidad y el futuro de la filosofía”– en lugar de concentrarse en el análisis de la categoría de canon filosófico –según aparece en la obra de Rabossi– recurren a ella y la utilizan. Esto les permite apelar a otras distinciones que traza Rabossi y que aparecen conjuntamente en su libro. Así, en sus exámenes, Josep Corbí y Guillermo Hurtado incorporan las tesis referidas a la institucionalización de la filosofía, a la distinción entre metrópolis y periferia aplicada a comunidades filosóficas, al papel de las revistas especializadas y de las enciclopedias en el seno de la profesionalización filosófica.

Ambos autores abordan sus contribuciones desde sus respectivos contextos en tanto filósofos: mejicano, el uno, y español, el otro. Ambos asumen su condición de filósofos periféricos formados en una filosofía periférica –en el sentido descrito por Rabossi– como rasgo esencial de sus comunidades, pero la fundamentan de modos diferentes.

Así, Hurtado explicita diversos hitos que ameritan ser considerados para dar cuenta de la implantación del Canon en Iberoamérica y sugiere la posibilidad de “contar una historia alternativa” a la propuesta por Rabossi, haciendo hincapié en aspectos vinculados al desarrollo de las universidades iberoamericanas y españolas.

Corbí, por su parte, advierte el peligro de la condición de filósofo periférico en la situación actual de su comunidad, en la que se ha instalado la tradición analítica.

Ambos autores se refieren críticamente a esta tradición pero realizan señalamientos diferentes y, por tanto, sus derroteros son también distintos.

Hurtado identifica la filosofía analítica latinoamericana como la más dependiente de la metrópoli y es escéptico respecto de la posibilidad de un cambio, si no se modifican fuertemente las instituciones universitarias actuales. Ésta es la ocasión para referirse a la distinción entre ser un crítico o un trasgresor de la filosofía canónica y adoptar una actitud reformadora o revolucionaria. Hurtado abogará por una reforma profunda de la universidad vigente. Se trata, sostiene, de “modificar las instituciones académicas para cultivar otra manera de hacer la filosofía” y “acabar con las instituciones académicas actuales para crear otras nuevas en las que se practique una manera totalmente nueva de hacer filosofía”, si se pretende que el filósofo vuelva a tener voz pública.

<sup>6</sup> Véase Rabossi (2008 pp.119-122).

Corbí, por su parte, atribuye a la tradición analítica la virtud de modificar ciertos rasgos empobrecedores de la actividad filosófica en la comunidad española, pero señala los riesgos que se siguen de confundir la claridad con la literalidad y la argumentación con la formalización. Ambos pilares metodológicos –la claridad y la argumentación– de la tradición analítica pueden ocasionar un estilo filosófico que restrinja el papel de la incidencia de la filosofía en nuestro modo de vida. Esto es lo que ocurre, a su entender, cuando en la posición original rawlsiana se acepta lo que denomina el “principio de concordancia” según el cual no puede haber discordancia entre los juicios “relativos a la justicia acerca de una situación *hipotética* y nuestros juicios cuando nos enfrentamos *realmente* a la misma”. Este principio limita la claridad a la conciencia declarativa sin advertir las virtudes deliberativas de la conciencia expresiva. Para ilustrar el punto de la insuficiencia del juicio hipotético o distanciado que reclama la posición original rawlsiana, Corbí presenta el caso particular del soldado antes de partir para la guerra y luego, al retornar a casa habiendo participado en ella. Ambos tipos de conciencia son relevantes para articular una concepción política de la justicia.

De este modo mientras Hurtado reclama un cambio en las actitudes de los filósofos frente a las instituciones universitarias para producir una transformación en el modo de hacer filosofía, Corbí subraya la necesidad de adoptar un talante capaz de superar la imitación de modelos estandarizados.

Por último, queremos mencionar algunos de los muchos problemas que, a nuestro juicio, merecen a ser atendidos y examinados. Entre ellos, y a título de mero inventario, recordemos los siguientes: la constitución del canon y su relación con los así llamados países centrales productores de filosofías o iniciadores de tradiciones filosóficas frente a las comunidades periféricas importadoras de filosofía; los vínculos entre el canon y la historia de la filosofía y entre el canon y las tradiciones filosóficas; la articulación entre las dos maneras –a las que hemos aludimos– de concebir el canon; las conexiones entre el canon filosófico y la práctica efectiva de la actividad del profesional de la filosofía como así también sus relaciones con la enseñanza de la filosofía; la inclusión de jerarquías valorativas internas al canon; el debate acerca de los criterios filosóficos y extrafilosóficos en la constitución del canon; el carácter permanente o flexible del canon y en consonancia con ello la adopción de actitudes críticas o transgresoras frente a él.

Con la presente introducción hemos pretendido incitar y promover el interés por la cuestión acerca del canon filosófico y abrir un espacio de

debate que permita repensar nuestra disciplina y, ¿por qué no también? generar cambios sustantivos en nuestra práctica filosófica y en las instituciones dedicadas a la formación de filósofos.

### **Bibliografía**

- MacIntyre, A. (1984), "The relationship of Philosophy to its past", en Rorty R., Schneewind J.B. y Skinner Q. (1984).
- Rabossi, E. (2008), *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*, Buenos Aires, Celta-Gedisa.
- Rorty, R. (1984), "The historiography of philosophy: four genres", en Rorty R., Schneewind J.B. y Skinner Q. (1984).
- Rorty R., Schneewind J.B. y Skinner Q. (1984), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schacht, R. (1993), "On Philosophy's Canon", *The Monist*, 76 (4), pp. 421-435.
- Westphal, M. (1993), "The Canon as Flexible, Normative Fact", *The Monist*, 76 (4), pp. 436-449.