

**INTERVENCIONES TÁCTICAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE CANON,  
FILOSOFÍA Y ESCRITURA**

**TACTICAL INTERVENTIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN CANON,  
PHILOSOPHY AND WRITING**

**Resumen**

En el artículo, proponemos una suerte de reflexión táctica acerca de la relación entre canon y filosofía desde la perspectiva de los procesos y operaciones que estos despliegan en un ejercicio de demarcación y legitimación recíproca. Hay razones para asociar canon con matriz disciplinaria, desde un componente que sería su condición, la temporalidad, entendida como la mesa de disección del trabajo crítico-conceptual de la filosofía. El canon filosófico se constituye como materialidad textual histórica, matriz que gesta y despliega una praxis normalizada y cohesionada por determinadas formas de configurar el tiempo, siendo este una categoría o función que se sustrae cada vez que ordena el saber acerca de lo real.

**Palabras clave:** Canon; Filosofía; Temporalidad, Escrituras.

**Abstract**

In this article, we propose a kind of tactical reflection on the relationship between canon and philosophy from the perspective of the processes and operations that they deploy in an exercise of demarcation and reciprocal legitimation. There are reasons to associate canon with the disciplinary matrix, from a component that would be its condition, temporality. We understood it as the dissection table of the critical-conceptual work of philosophy. The philosophical canon is constituted as a historical textual materiality, a matrix that gestates and displays a normalized and cohesive praxis by certain ways of configuring time, either as a category or as a function that subtracts itself while ordering knowledge about the real.

**Key words:** Canon; Philosophy; Temporality; Writings.

**Tácticas de intervención:** canon

Una rápida exploración acerca del canon filosófico en contextos de formación e investigación universitaria pone en evidencia la presencia reiterada de determinados autores y textos que se proponen como abordaje inevitable si de enseñar filosofía se trata. Antes que describirlos y destacar una suerte de listado para luego interrogarlo, aquí proponemos hacer una suerte de reflexión táctica<sup>1</sup> acerca de la relación misma entre canon y filosofía, desde la perspectiva de los procesos y operaciones que estos despliegan en un ejercicio de demarcación y legitimación recíproca. Buscamos inquirir la regla /κανών/ para dar cuenta de posibles caminos que pueden funcionar como una suerte de herramienta anti-canon, por el grado de subversión que producen.

Por ello nos preguntamos: ¿cómo listar los problemas que la misma imagen o idea con sus propias constelaciones evoca cuando se formula el sintagma nominal *canon filosófico*? No es una tarea fácil y el riesgo de repetir argumentos y clasificaciones, más que una obviedad, es una vía de entrada a la descripción de los elementos encriptados en la delimitación que produce, como tal, el canon. Por ejemplo, el hecho de remitir el conjunto del saber filosófico a una unidad de sentido histórica y cultural, por caso, la Grecia clásica, continúa operando como elemento ordenador de cualquier programa de filosofía desplegado en términos de su profesionalización. Cualquiera que ingrese en un programa universitario dedicado a la filosofía, al menos en Argentina, se enfrenta con dos dimensiones bien concretas. La primera, que la filosofía se define por el modelado y modulado de una materia específica. La segunda, que tal tarea produce una trama conceptual y categorial ordenada con criterios cronológicos y que podría describirse como una historia de la disciplina. Semejante operación, instalada en una suerte de sentido común de la organización universitaria de la disciplina, implica nociones de tiempo, de historia y de temporalidad muy precisas.

Podríamos pensar que estamos ante prácticas de normalización. Thomas Kuhn (1991), en su conocida discusión sobre la noción de paradigma, detectó y caracterizó esas prácticas que consideramos están presentes en el nudo canónico que es la matriz griega de la filosofía. Cuando más tarde Kuhn llevó a cabo una revisión de su propuesta para referirse a los procesos de conformación de una “ciencia madura”, que implican prácticas reguladas y de normalización por parte de una comunidad científica, acuñó la noción de “matriz disciplinaria” para precisar la caracterización<sup>2</sup> (Kuhn, 1991). Una matriz disciplinaria contiene generalizaciones simbólicas, compromisos compartidos o creencias en modelos particulares (para la determinación de enigmas, explicaciones y soluciones),

valores sostenidos (y aplicados al juzgar teorías, como sencillez, coherencia, etc.) y los ejemplos o paradigmas (que se enseñan y funcionan como modelos de problemas y soluciones). En su carácter de componentes de una matriz, los paradigmas o mejor dicho, los “ejemplos” según la reformulación kuhniana, por una parte, direccionan las formas resolutivas de los problemas en los términos de una aplicación e ilustran las generalizaciones simbólicas en creciente medida, pero antes bien, especial y fundamentalmente, lo que hacen es provocar la “capacidad para percibir toda una variedad de situaciones como similares” (1991, p. 290), de percibir analogías entre problemas distintos y resolver enigmas modelándolos sobre anteriores soluciones. No es difícil apuntar casos en la tradición filosófica y mostrar la persistencia de ciertas preguntas y sus resoluciones análogas: ¿cuál es el fundamento último de todo lo existente? ¿Por qué hay ser y no más bien nada? ¿Cómo explicar el despliegue de la búsqueda de la verdad en la historia humana? Una matriz disciplinaria implica actividades basadas en “comunidades” o en la “estructura comunitaria” de la ciencia (1991, pp. 276-277), siendo esta última ante todo una praxis disciplinar que cerca fuertemente procesos de analogías. Así, el binomio matriz-comunidad científica puede sufrir fricciones, rupturas, cambios, pero no tanto derivados de crisis epistemológicas internas o propias, sino provocados por desarrollos en otras especialidades. Ahora bien, esta conocida noción de Kuhn, exportada a discusiones epistemológicas en las ciencias sociales y humanas, la traemos aquí no para continuar ese debate, sino para hacerla jugar en la comprensión de las operaciones de producción, normalización, ruptura y de legitimación del quehacer filosófico.

Hay razones para asociar canon con matriz disciplinaria, pero fundamentalmente desde un componente que no se encuentra en el listado kuhniano (ideado para las ciencias físico-matemáticas) y que no sería una parte más de esta sino su condición. Nos referimos a la temporalidad como la mesa de disección (configuración de analogías) del trabajo crítico-conceptual de la filosofía. Arriesgamos entonces la hipótesis de comprender al canon filosófico como materialidad textual histórica, matriz que gesta y despliega (una praxis normalizada, analogías, lugares comunes), cohesionada por determinadas formas de configurar el tiempo. Este último no meramente como concepto con determinados atributos, por ejemplo, si lineal, circular, dialéctico, genealógico, (in)finito, etc., sino como categoría que se sustrae cada vez que ordena el saber acerca de lo real y lo habilita porque lo vuelve contemporáneo (análogo). De aquí que no

aparezcan contradicciones en un orden de programa constituido tanto por Parménides y Heráclito, Platón y Aristóteles como por Agustín y Tomás o Descartes, Hume, Kant y Hegel con Fichte, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl y Heidegger. Un canon se estructura entonces desde tempo-analogías que sostienen a la vez que reproducen esa noción de tiempo, de historia y de temporalidad precisas y lo hacen desde una semejanza que les subyace, cercano a lo que Aristóteles llamó “lugar común” o tópicos o reglas generales de una relación (Aristóteles, 2000a, 1358a). A través del canon, las analogías actúan desde relaciones de proximidad (correspondencias, similitudes), de dependencia (por asociaciones) y hasta de oposición (con modos de significar las diferencias<sup>3</sup> o resolverlas<sup>4</sup>).

De este modo, desde el canon como matriz disciplinaria que produce analogías y las regula, nos encontramos con un quehacer filosófico que arraiga y depende de él, quizás mucho más de lo deseable para una práctica cuya referencia inmediata pretende ser casi siempre la crítica, la reflexión, la denuncia, la transformación o incluso, la emancipación. Esto no significa que no lo haya sido o sea según contextos, sino que el problema del canon es más profundo: la disciplina se explica, a partir y a través de, ese dominio de la temporalidad en la cual se producen las analogías de todo tipo. Avancemos.

### **Tácticas de intervención: tiempo**

En la filosofía nos encontramos con frecuencia con una noción de tiempo que emergió como una forma propia de un contexto histórico determinado, pero que, sin embargo, se expandió homologando y produciendo analogías entre experiencias variadas de la temporalidad. Si se tiene en cuenta esto y que desde la profesionalización de la filosofía en instituciones de enseñanza ella se haya convertido en una rama del conocimiento, parece razonable que se perciba con una estabilidad, podríamos decir ontológica, siempre con arreglo a sus fines, que hace que sea casi imposible separar la temporalidad que envuelve su nacimiento y desarrollo de los motivos que organizan su reflexión. Cómo pensar, si no, los viejos temas de la representación, de la dualidad mente-cuerpo, entre otros, que de manera recurrente se ponen en el centro de la escena. O, por caso, cuestiones como la llamada condición humana, con menos historia que los anteriores, pero que se transporta por una suerte de temporalidad de larga duración para emerger en ocasión de alguna urgencia particular o simplemente para justificar algo así

como un significado ulterior. Es preciso decirlo, la organización del tiempo de la disciplina hunde sus raíces en una historia de la temporalidad que es occidental, progresiva, lineal muchas veces, acumulativa, pero también inmanente. Y esa inmanencia del tiempo, capaz de arrastrar todos los pasados al presente de la enunciación<sup>5</sup>, hace que lo occidental, en algún sentido, no sea sino un arreglo de su propio despliegue, una condición que delimita el sentido común que habilita al mismo tiempo el registro canónico. Es el registro canónico y colonial que Dipesh Chakrabarty piensa cuando evoca las categorías hiperreales (1999) que ordenan las encuestas más críticas de la historiografía india, incluso aquellas de los estudios subalternos<sup>6</sup>. La mayor categoría hiperreal en ese contexto era Europa, pero no la Europa concreta, actual, vibrante, contingente e histórica de muchas maneras posibles, sino una Europa convertida en llave de homologación de cualquier encuesta sobre el pasado indio. Homologaba la novedad en términos de lo que, en ella, en tanto categoría hiperreal, estaba estabilizado y, por lo tanto, la diferencia se procesaba de acuerdo a proximidades y lejanías con respecto a ese metro patrón. En ese contexto, la pregunta, por ejemplo, de si hay filosofías de otra manera que esta, pongamos por caso, africanas, americanas, asiáticas no significa *a priori* un temblor de su inmanencia porque lo que determina tal cosa es la misma norma que homologa. En ese sentido se puede pensar en filosofías latinoamericanas, africanas o cualquier otra, sin mayores riesgos para ese vínculo entre tiempo y filosofía articulado en el canon.

El problema del tiempo no es entonces uno más entre otros, sino una de las claves para entender los modos en que el universalismo proclamado por el canon produce su despliegue práctico. Porque es preciso señalar aquí que la vieja discusión entre universales y particulares en el marco filosófico, lejos está de quedar descrita por una relación de poder evidente, pero a la vez oculta. Si bien hay mucho de ello cuando se naturaliza, por ejemplo, que hay una sola ascendencia filosófica para la filosofía política y ella es, por caso, kantiana, en realidad lo universal y lo particular lo que hacen es articularse en una función temporal del mismo discurso de la disciplina. Lo particular y lo universal, en cualquiera de las modulaciones conocidas en relación con la temporalidad, por citar solo algunas, producen un efecto estabilizador al precisar que, de un modo u otro, el vínculo entre tiempo y filosofía no se puede disgregarse sin afectar la estructura misma de la disciplina. Pensemos si no en las kantianas, donde el sujeto marca el mundo, o en la metafísica que por todos los medios parece dejar el tiempo en el desván, pero también en las hegelianas donde dicha función es más evidente porque la dialéctica,

entre otras cosas, es una distribución de la temporalidad, o en las materialistas históricas, herederas de esta última, que confían en una temporalidad ulterior, de la realización (de posibilidades ya efectivas como tales), o en la temporalidad fenomenológica con sus distinciones entre el tiempo del mundo y el tiempo inmanente y subjetivo del sujeto, o el propio Heidegger discurrendo sobre la temporeidad en *Ser y tiempo* (1980). Se puede matizar, por cierto, pero no disgregar. Y allí parece haber un nudo para pensar, porque de lo que estaríamos hablando es de una sinonimia entre tiempo y filosofía, una sinonimia que ha arrojado la llave de lo particular, como operación trascendente (y hasta trascendental), y hace que muchas de las opciones que se discuten en relación con el canon se vean limitadas a discutir un conjunto de variaciones sobre la relación tiempo y filosofía.

Nos parece un vínculo productivo pensar en ese escenario del nudo tiempo y saber porque no se reduce al hecho de la universalización de lo particular de una cultura, pongamos por caso, la que se inscribe en una matriz griega, sino en el hecho de que el discurso de la disciplina asume que la temporalidad que acuña es *la temporalidad*. Es decir, se trata de un asunto de la geopolítica que se inscribe en una persistente racialización<sup>7</sup>. Sin embargo, no es tan simple como decir que se universaliza lo particular y luego se oculta su origen, sino de cierto procedimiento en el propio discurso de la disciplina que no requiere de la marcación cultural o contextual porque lo universal no está en sus referencias sino en ella misma. Es una suerte de universalidad solipsista que borra sus rastros en términos de la relación entre conocimiento y contexto y, al hacerlo, borra también las múltiples huellas dejadas en el camino, como, por ejemplo, las racistas, que distribuyen tiempo y cuerpos con naturalidad. Como lo señala Li-Hsiang Rosenlee evocando el pasaje de Robert Bernasconi:

¿Cómo contribuye el enunciado del origen griego de la filosofía a nuestra propia identidad como filósofos en este mundo ya racializado? Como escribe Bernasconi en 1995 sobre la participación de Heidegger en la perpetuación del mito de la filosofía como de origen occidental y griego, en la medida en que elegimos repetir esta historia revisionista de la filosofía, todos estamos implicados. (2020, p. 134. Nuestra traducción)

Por ello el tiempo, la temporalidad y la historia de la disciplina, su relación con la escritura, se pueden narrar casi sin separación. Hacer historia de la filosofía como filosofía, al fin y al cabo, puede parecer una cuestión de énfasis, más que de diferencias sustanciales. Frente a eso, la novedad cultural no representa un problema siempre y cuando atestigüe su presencia en el modo de la disciplina. Así, en los primeros contactos

con otros mundos, aquellos que estaban en el imaginario europeo desde la temprana modernidad, pero también aquellos otros que se volvieron parte efectiva de cierta ecúmene del logos por efectos del colonialismo, la filosofía europea se reservaba para sí el conjunto completo de las representaciones de la temporalidad, la cual era distribuida en los paisajes históricos, como lo recuerdan las visiones hegelianas sobre la historia, o directamente asumía que ninguna diferencia alteraría el núcleo de la temporalidad acuñado en su seno. Y si desde allí se pasó a visiones más atemperadas que podrían admitir la posibilidad de la filosofía como un ejercicio con raigambre global, lo no negociable era la capacidad de homologar realidades diversas en una matriz temporal porque ella fue negociada, podríamos decir, en el interior mismo del proyecto revisionista de la propia filosofía occidental por pensadores como Hegel y Kant<sup>8</sup>.

En otras palabras, se suele admitir una discusión sobre el canon siempre y cuando la trama de la temporalidad que la disciplina administra no se altere radicalmente, o siempre y cuando las jerarquías de la temporalidad, que se corresponden uno a uno a la distribución espacial, cultural e histórica que realizó la filosofía occidental en relación con el logos, no se modifiquen. A esa altura, el problema es persistente porque ni siquiera se trataría de un contenido sino de una función temporal que a todas luces se encuentra racializada, porque la temporalidad maestra a la que alude reúne condiciones de emergencia bien precisas y una distribución de cuerpos y posibilidades históricas bien concretas.

Tal vez, lo que le otorga esa característica de ser una función es precisamente el hecho de que funciona como una categoría. Como bien lo expresa Johannes Fabian al señalar que “una categoría de pensamiento kantiana o, incluso, una representación colectiva durkheimiana son 'necesarias' por definición (de lo contrario, no podrían ser categóricas)” (2019, p. 59). La consecuencia de ello es que la noción de tiempo no podría ser cuestionada. En ese marco, Fabian supone que el medio para pensar el problema son las mediaciones ideológicas, como los usos del tiempo, del discurso científico (2019, p. 59). El dilema que esto representa lejos está de ser resuelto y en parte explica los límites expresivos, semánticos, tropológicos incluso, con los que se enfrenta el discurso crítico o radical frente a semejante regulación. En eso radica una clave para comprender que cuando se discute el canon esté en juego algo de mayor complejidad que el hecho importante de incorporar otras lecturas o autores al universo llamado filosofía. No desestimamos eso, sería presuntuoso hacerlo, simplemente estamos anotando cierto

rasgo persistente que, en muchos casos, es definitorio. Entonces, la demanda por los hechos afirmativos de otras filosofías es un terreno siempre sometido a las tensiones de tal relación/función. Una que, retomando lo dicho al inicio, que se trama en la enseñanza de la filosofía y en su definición institucional. Li-Hsiang Rosenlee destaca ese proceso al señalar que los y las filósofos muchas veces estamos poco preocupados con los contextos de origen o emergencia de determinadas ideas. Al ignorarlos, así como también los prejuicios de los propios filósofos estudiados, quedan descartados enormes conjuntos de textos de esos mismos filósofos porque no parecen aportar información relevante a la construcción de sus sistemas filosóficos y, como consecuencia, somos nosotros los que los sostenemos sin advertir el linaje racista que los atraviesa. Es decir, perpetuando prácticas opresivas (2020, p. 134).

Es realmente difícil decir en nuestro caso, por ejemplo, “filosofía latinoamericana”, sin pensar a la par en varios ejercicios de traducción operando, en varios agenciamientos en juego y en distintas narrativas de la temporalidad que convergen en el objeto de tal designación. Se percibe con frecuencia el gesto afirmativo que resuena política y epistemológicamente hablando, cada vez que el sintagma incorpora una marcación cultural o histórica determinada. Porque dicha incorporación, aunque no resuelve el problema de la relación con la temporalidad, la vuelve evidente. Si para el atribulado Hamlet el tiempo está fuera de quicio frente a la evidencia de los fantasmas que lo acechan, en el gesto afirmativo de asociar la palabra filosofía a una cultura, a un espacio geocultural o incluso a una nacionalidad narrada en las épicas del Estado nación, parece mostrarse por completo el problema de la traducción y de la hibridación, pero también y, sobre todo, el problema de la coetaneidad. Entonces, lo que inquieta de los fantasmas nunca son sus características *metafísicas*, sino que compartan el mismo mundo de los vivos, que sean sus contemporáneos y que alteren el privilegio de su temporalidad volviéndola inasible. Allí la estabilidad de la función temporal que la filosofía se asigna como discurso disciplinario está en riesgo. Si comparte su tiempo, es coetánea de la diferencia explícita que el adjetivo *latinoamericano* o cualquier otro proponen y, la evidencia del problema temporal inscripto en ella se torna casi palpable. ¿Cómo medir en ese plano entonces la distancia entre canon filosófico y diferencia? ¿Cómo desmontar el modelado de la temporalidad que el propio discurso de la disciplina produce al reservarse el monopolio sobre el tiempo? Ya sea por evitarlo, ya sea por multiplicarlo. Porque, insistimos, la función temporal separa la filosofía de la construcción cultural de la que

emerge y es una articulación, sin más, de sus fundamentos que no son otros, al fin y al cabo, que una normalización en el discurso que la constituye como categoría. La diferencia cultural que representa, entonces, una filosofía designada por otros marcadores (geoculturales, de género, de raza, etc.) es una que se tramita en relación con la función temporal porque se mueve en primera instancia en la dirección de alcanzar el estatuto de saber filosófico, de ser contemporáneos con él y, en el mismo acto, desafía el modo en que la función temporal opera. Es decir, podríamos pensar que la relación entre canon y diferencia hace visible, en la tensión que genera, la trama cultural de la temporalidad filosófica, devolviendo a las filosofías que se describen a sí mismas como universales, un mapa de su lugar en la propia provincia que habitan.

Aquí se abre una cuestión que está en el corazón mismo de los debates que desde la crítica poscolonial en adelante se han producido referidos al problema del lugar de enunciación y el despliegue de una agencia subalterna. Que se le asigne a la filosofía, por decirlo de algún modo reconocible, un *apellido* que toma nota de la diferencia, cultural, histórica, de género, etc., conlleva algo más que un énfasis en determinados procesos eludidos o ignorados con anterioridad. Conlleva que la diferencia introduce la evidencia del desfase temporal que ocurre en el mismo lugar de enunciación. Mignolo (2003) ha visto esto con precisión cuando, al leer a Homi Bhabha, reflexiona sobre el hecho de que el sujeto escindido del discurso colonial refleja el sujeto escindido de las teorizaciones poscoloniales, trayendo como consecuencia epistemológica que el acto de la enunciación tiene más importancia, de algún modo, que el de la representación. Sin embargo, al ocurrir eso es preciso contar con una marcación temporal que Bhabha procesa con la idea del desfase cultural, en la cual, uno de los componentes centrales es la noción misma de negación de la coetaneidad en el discurso colonial elaborada por Johannes Fabian (Mignolo, 2003, p.189), una negación entendida no simplemente como una jerarquía en la carrera por el progreso y sí como una negación del acto mismo de enunciación. La pregunta por si “el/la subalterna puede hablar” de Spivak (1998) tiene el mismo valor concreto en esta escena. Así, lo que sigue en las teorizaciones poscoloniales es la pregunta de si este desfase temporal tiene la capacidad de negar la negación de la coetaneidad (Mignolo, 1995) re-inscribiendo al sujeto escindido de la enunciación colonial con una agencia activa en la sincronía, como lo fue Frantz Fanon, por ejemplo, en lecturas como las de Bhabha (2002). Tal vez, y solo lo dejamos como un interrogante, cabe preguntarnos si cuando se piensa que la filosofía latinoamericana

intenta producir un sujeto con capacidad de proyectar, no estemos asistiendo a un proceso similar en el que la marca de una diferencia reintroduce una agencia negada por el canon filosófico.

De todos modos, es preciso decir que la diferencia introducida en la filosofía por la marca cultural, histórica o de género, por caso, es afectada y se encuentra en tensión con el alocronismo<sup>9</sup>, con la falta de coetaneidad que este produce, que habita el lugar mismo de enunciación. Es decir, lo que empieza a prosperar aquí y allá es el hecho de una tensión introducida por la diferencia cultural que presiona sobre los límites de la disciplina y que a la par corre el riesgo de ser asimilada en la matriz disciplinaria, regulada por dicho alocronismo<sup>10</sup> y estabilizada en la función temporal del canon. Se trata menos, entonces, de una opción ideológica y mucho más de una función que ejerce su poder *performativo* a través de las diferencias ideológicas y en el mismo lugar de enunciación<sup>11</sup>.

En consecuencia, la tensión pone en primer plano también que al discutirse el problema de qué es lo contemporáneo, de quiénes y qué forma parte sincrónicamente de un mismo tiempo, de qué representaciones corresponden a cada nivel de la temporalidad y de quiénes pueden enunciar, se están discutiendo las políticas de admisión a la sincronía y el lugar de enunciación.

### **Tácticas de intervención: método**

Esta suerte de desestabilización en la función que liga filosofía y temporalidad revela también lo que ya sabemos, que cualquier conocimiento es producido, que es el resultado de una “fabricación” como diría Michel De Certeau (2006, p. 66). Pero, las consecuencias quizás sean más vastas para el pensamiento filosófico en relación con el problema del canon. Si para la historiografía significó lidiar justamente con los restos de las filosofías de la historia que tomaban por completo los materiales del archivo y las dimensiones de lo real pasado, prefigurando un sujeto de la historia antes de que nada fuera hecho en la investigación concreta, para la relación entre filosofía y diferencia –en la forma de una filosofía latinoamericana, por ejemplo– postular un sujeto filosófico o filosofante fue un movimiento crucial para marcar su aparición, su derecho y su demanda por la contemporaneidad. Y esta tensión se trasladó tanto hacia el espacio histórico designado, América Latina, o evocando a José Martí, “nuestra América” (1975), como a las reglas de admisión de ese sujeto filosófico en la filosofía como disciplina. Las tensiones no fueron pocas al respecto, porque esas demandas y derechos se

constituyeron como premisas que provenían de postular un sujeto filosófico y su historicidad, la cual conectaba el pasado latinoamericano y al filósofo en un mismo movimiento<sup>12</sup>.

Podemos identificar estas cuestiones en los diferentes modos de la relación de configuración y conformación recíproca entre filosofía y canon. En algunos casos, se recorrieron los caminos señalados desde la tradición, es decir, hacia una periodización que fijara etapas de fundación y de normalización para alcanzar el reconocimiento en la historia de la filosofía universal dejando intacta la función temporal. En otros, se operó desde la certeza de la necesidad de encarar intervenciones que ofrecieran giros, ampliaciones y desplazamientos para *hacer lugar* a otros sujetos, discursos y prácticas. En el primer sentido, se pueden advertir operaciones de normalización que presentan el canon como regla nómica que dibuja modos específicos de comprensión del ejercicio filosófico y los procesos que lo sostienen. En los años cincuenta, el concepto de “normalización” filosófica, acuñado por Francisco Romero (1952), se presenta como categoría que organiza la actividad a partir de generaciones (o promociones) y “etapas” de desarrollo, siendo la de la “normalidad” la tercera y más actual (y superior), con base en una producción valorada “desde el punto de vista de la influencia, de la aceptación o asimilación de las corrientes filosóficas europeas” (Ossandon, 1978, p. 140). El concepto contiene y aplica criterios de dos órdenes, uno externo (generaciones) y otro interno a la actividad, que consiste en haber alcanzado ciertas condiciones de formación e información cultural para la madurez de las producciones filosóficas y el avance hacia la originalidad, e incluso hacia la independencia, por ejemplo, de la teología (escolástica), de la ciencia (positivismo). La normalización como etapa tiene la característica de constituir la práctica filosófica como trabajo autoconsciente y ejercicio regular, continuo e institucionalizado (bajo condiciones materiales específicas, por ejemplo, formación de sociedades, cátedras universitarias, publicaciones de libros y revistas, congresos nacionales, etc.) frente a una actividad episódica o espontánea, meramente *vocacional*; se encuentra cercana a la propuesta kuhniiana de identificación de momentos en el desarrollo de una ciencia madura. En esta deriva, Romero impuso ciertas coordenadas de las polémicas futuras acerca de la (in)existencia de la filosofía en América Latina, a saber, periodización, despliegue o evolución o trayectoria de las ideas y criterios de demarcación de un pensamiento con intereses teoréticos y *propio*, desvinculado de lo socio-histórico político y las relaciones de poder involucradas.

Otra arista de la cuestión la encontramos en José Gaos, quien desde el Colegio de México (y en contacto con intelectuales del continente americano como el propio Romero), introdujo elementos de carácter epistémico en la discusión por la originalidad de la filosofía latinoamericana. Propuso una revisión en perspectiva historicista que planteó el carácter referencial y temporal de toda filosofía y de sus textos (sin omisiones) así como la afirmación de la condición histórica de los sujetos, con lo cual desplegó una metodología que abrió el campo hacia la historia de las ideas<sup>13</sup>. En esta operación, Gaos planteó la emergencia de categorías autóctonas en todo discurso e identificó como tendencia imperialista la extensión de las mismas hacia otros territorios (1980, p. 34). La pregunta sustantiva por la originalidad y la autenticidad ganó terreno (más allá del asumido historicismo circunstancionalista), como lo mostró el debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Esta polémica que atravesó la filosofía latinoamericana de fines de los años sesenta y principios de los setenta lidia justamente con todas estas dimensiones que involucran la disputa por la legitimidad del campo filosófico latinoamericano, por sus dependencias, por sus debilidades culturales y epistemológicas y postula, al mismo tiempo, una relación fundamental con los contextos, tanto en uno como en otro caso<sup>14</sup>. Todo conjugado en la analítica que proporcionan los conceptos de alienación y de dominación, pero esta vez, planteados como problemas estructurales que involucran al sujeto histórico y su filosofar. Con el movimiento de la filosofía de la liberación, el debate se pliega y coloca de forma explícita sobre la mesa la vieja y conocida fricción: pensamiento y praxis, para invertir la tradicional prioridad del primero respecto de la segunda. En América Latina, la filosofía no puede dejar incólume la “omnipotencia de la Autoconciencia” europea que la desplaza a un tiempo fuera del tiempo histórico y para esto debe reinventarse como “saber de liberación” (AAVV, 1973, p. 5). El esquema histórico hegeliano boceta los términos de la dialéctica del amo y del esclavo y la filosofía de la liberación inscribe como denuncia la conflictividad social y el problema de la dependencia en la escena de la historia universal<sup>15</sup>.

El primer movimiento, entonces, fue expandir la cobertura de la filosofía y el segundo señalar una relación co-fundacional de parte de los contextos sociales, culturales e históricos<sup>16</sup>. La tensión forma-contenido en el quehacer filosófico determinó, no solo un aumento significativo de las fuentes para el pensamiento filosófico y de pensadores al espectro de las discusiones filosóficas latinoamericanas, sino también convertir los textos filosóficos, pero podríamos decir a los textos a secas, en una

marcación de lo real social que los constituye al pensar que en ellos están inscritas, expresadas y muchas veces codificadas, prácticas sociales, semióticas y discursivas de las sociedades de las que emergen. Al respecto, la ampliación metodológica de Arturo Andrés Roig (1973, 1977, 1981; 1993, 1994, entre otros) ofrece un mapa que articula esto último. De acuerdo con Roig, la ampliación constituyó una tarea de reestructuración del campo, “la historia de las ideas”, desde un “sistema de conexiones” dentro del cual la filosofía sería un momento (1973, p.218), afectándose fuertemente no solo al objeto sino al propio sujeto que conoce en su realidad humana e histórica. Esto supuso otra comprensión de la subjetividad, que ya no será tal en los modos de la tradición moderna occidental, sino “subjetividad cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad” (1981, p. 12)<sup>17</sup>. Se trata de un sujeto plural y colectivo, que es siempre un nosotros, cuyo carácter deíctico subraya que la fuerza se encuentra en el contenido referencial material, construido históricamente e inserto en un enrejado axiológico.

No nos interesa anotar en esta oportunidad cuán lejos o cerca tales intervenciones estaban de re-inscribir historicismos solapados o cosas por el estilo, aunque ello sea parte del mapa que configuraron las distintas intervenciones. Nos importa señalar, por el contrario, que las expansiones, tanto en textos como en contextos, lo que hacen es volver evidente el nudo entre temporalidad, canon y filosofía y con ello poner en primer plano el problema de la productividad que despliegan. Más allá de las diferencias entre los protagonistas de esta trayectoria, lo que se recorta con fuerza es cierto carácter de la filosofía como conocimiento legitimado *a priori* por su propia historia, es decir, se salva su función productiva aunque ella no esté en las premisas del debate mismo. Esta situación, de nuevo, no constituye un problema en nuestro análisis, sino en la medida que conserva el registro de una estabilidad para la función temporal inscrita en una idea de canon y sus dificultades para inscribir efectivamente otros discursos en el campo de la filosofía. En parte, esa es la razón por la cual también el conocimiento filosófico se manifiesta como una disputa con algún tipo de orden subyacente. Este movimiento, común en las prácticas de conocimiento en general, es muy potente en contextos filosóficos que debieron lidiar con la estabilidad ontológica inscrita en la relación filosofía y temporalidad como una función autónoma de la disciplina.

Lo que intentamos remarcar es que esa pervivencia de la función temporal en cierta forma y de manera independiente de las críticas de unos a otros, hace que sobreviva una tensión y que el foco debería ponerse en ese momento. Si las tensiones

son el objeto de una mirada analítica es probable que aún más allá de ellas continúen las impugnaciones a una forma de leer filosófica como si estuvieran invadidas por la ideología y por fantasías de redención social. El debate, creemos, no pasa por el problema de las virtudes del método si, por ejemplo, un método historiográfico está más capacitado para pensar el problema de la filosofía que cierta imaginación filosófica a secas o si una suerte de voluntad imperial filosófica vuelve filosofía aquello que no lo es. En realidad, pasa por pensar si las tensiones que siguen conformando el nudo de la relación canon, temporalidad y diferencia desaparecen cuando esas críticas se enuncian. Es decir, si efectivamente pueden hablar después de la tensión y más importante, si eso tiene alguna importancia en absoluto en la conformación de un campo. Es claro que no ofrecemos una solución en este texto sino, como dijimos al principio, intervenciones tácticas que pueden formar parte de una discusión sobre el modo en que modelamos el archivo. Un archivo que es a la vez lugar donde ocurren las operaciones filosóficas, en tanto espacio de disputa y afirmación, en el que la práctica de la escritura, su estatuto, está siempre en primer plano. Sobre esta última dimensión queremos discurrir en las páginas finales.

### **Tácticas de intervención: escritura**

Consideramos la relación entre canon y escritura como una cuestión no menor en esta historia. Nietzsche en *La ciencia jovial* (1999) abrió el juego de la sospecha respecto de los modos en que las pretensiones filosóficas de entender */intelligere/*, conocer, examinar, pensar conscientemente se presentan y comunican. Sugiere que lo que nos llega o alcanza de esas actividades es el resultado de un contrato de *reconciliación* de cierto comportamiento de los instintos (§333), de una especie de domesticación de la consciencia y del saber jovial a través de una comunicación menesterosa (§354, §355). Hacer familiar lo extraño, instituir(nos) o crear(nos) un órgano para la verdad son formas, entre otras, de escapar de los peligros a los que la pluralidad de instintos y afectos que nos conforman, nos acechan. La expresión de Spinoza “Non ridere, non lugere, neque detestari” precede entonces a su mandato “sed intelligere” pero Nietzsche desmantela esa *adaequatio* porque el conocimiento se adocena cuando esa pluralidad es negada o asimilada (p. 191). Desde aquí entonces podemos interrogar, ¿qué tipo de *contrato* une la filosofía y su búsqueda de la verdad con la escritura? ¿Cuáles son las relaciones entre canon y escritura en el campo filosófico? ¿Cómo es el territorio diseñado?

Conocemos bastante acerca de los pliegues entre oralidad y escritura en los se fue sedimentando de diversa forma la tradición filosófica. Como hito de este derrotero, podemos aludir al intermitente e ininterrumpido triunfo de la academia por sobre el ágora<sup>18</sup> que no solo instituyó la escritura como única expresión de la filosofía, sino que además la (mono)modelizó, de tal forma que hoy podríamos afirmar que ninguna universidad doctoraría a Platón con un diálogo, a Agustín o Rousseau con confesiones, a Voltaire o Sartre o Camus con sus novelas o a Nietzsche con su Zarathustra, o a Fanon con un ensayo sobre la racialización, aunque sin embargo, estos textos los podemos encontrar en el listado canónico de la formación universitaria (algunos más que a otros, es cierto) tanto del grado como del posgrado. Vemos entonces que el canon, como corpus legitimado de lo que es la filosofía en su carácter material y mixturado de discurso y praxis, se constituye (está hecho) de elementos que aluden a una tradición más rica, diversa y rebelde, y que por esto resulta contra disciplinaria respecto de él mismo cada vez que norma y regula el quehacer. Existen formas de control, selección, redistribución y transmisión de discursos filosóficos, constituidos en contenidos de enseñanza (Arpini y Ripamonti, 2019) y mencionarlas no es, a esta altura, algo novedoso por desconocido sino por su persistencia en constituir las formas de producción y normalización de una filosofía que se auto concibe como disciplina crítica y emancipatoria, interpelante del orden instituido. Foucault trabajó por los años setenta estas cuestiones en el *Orden del discurso* (2005) y describió con detalle los procedimientos externos e internos de control de los discursos que determinan lo que se puede decir y lo que se puede pensar, los límites de nuestra lengua y de nuestro pensamiento (p. 14)<sup>19</sup> y adujo una separación platónica entre voluntad de saber y relaciones de poder, como si “la voluntad de saber tuviera su propia historia, que no es la de las verdades coactivas” (p. 21).

La operatividad del canon despliega una legitimidad y un orden de lectura que avasalla la materialidad y diversidad de las escrituras, a tal punto que estas pueden quedar como formas residuales de su economía, interceptando la vida de los textos que gesta la lectura o más bien, el cuerpo que lee (Barthes, 2011, p. 41). En esta línea, nuestro análisis nos conduce a la escritura como una tecnología dúctil y plástica del canon filosófico como materialidad textual histórica que configura la temporalidad que lo sostiene. Sin embargo, lo excede. El canon es un inventario de superficie y la escritura está “llena del recuerdo de sus usos anteriores, pues el lenguaje nunca es inocente” y es entonces “compromiso entre una libertad y un recuerdo”, “una elección y los límites de

esa elección” (Barthes, 2011, pp. 21-22)<sup>20</sup>. No faltan entonces contrapuntos en la misma tradición, figuras del intelectual como la del “coleccionista” de Walter Benjamin, quien sabe explorar el pasado, andar entre cosas extrañas, recoger los tesoros (constituir las cosas como tales), articulan una praxis filosófica con la que la escritura es mosaica, se agrieta, se vuelve cita, fragmento, testimonio y desde estos perfora el presente, constela algún sentido expropiado o perdido (Arendt, 2001, pp. 204-205).

La escritura pertenece a lo profundamente fértil. No es nunca del orden de lo concluido, más bien es de una condición cercana a lo deseante o de lo que prolifera. Quizás por eso, desde la perspectiva canónica, ella conlleva un riesgo que es necesario neutralizar regulando los procesos interpretativos y de traducción. El canon se constituye en oráculo donde importa tanto el mensaje como el proceso semiótico, donde la verdad es verdad interpretada (instaurada). La escritura es cabalmente el φάρμακον platónico no tanto por la afectación de la memoria, sino porque da a leer a través de signos y requiere de un dios, Hermes que sepa cruzar y habitar fronteras, contar secretos o reservarlos, comerciar, intercambiar y hasta mentir, ella “produce un dominio propio y un «otro lugar» para lo que queda fuera de ese dominus”, vínculo indeleble “entre grafía y dominio, entre producción de un texto y soberanía sobre un territorio” (Rufer, 2020, p. 276).

Hay efectivamente una relación entre escritura y canon. Como tecnología interviene y puede crear conceptos relacionados con problemas de nuestra historia, incluso puede despertar un concepto adormecido y volverlo contra sí mismo (Deleuze y Guattari, 1994), pero también sostener contradicciones lógicas, prácticas y *performativas*. En esa grieta se instituye el fenómeno, la escritura filosófica que se dará de muchas maneras, como “ejemplaridad –remarcable y remarcante– que da a leer de manera más fulgurante, intensa, incluso *traumática*, la verdad de una necesidad universal” (Derrida, 2012, p. 41), entonces ¿cómo escribir? ¿cómo leer? se presentan fuertemente como *interdicciones*, dislocaciones, en la medida de que un quién o un alguien no tenga asegurada su ciudadanía en el territorio de la filosofía, conforme al derecho de ejercer el amor a la sabiduría. La escritura se configura en “un modo de apropiación amante”, en “la venganza amorosa y celosa de un nuevo adiestramiento” (Derrida, 2012, p. 51), el de restaurar y reinventar la lengua (prohibida/ defendida/ recusada/ reclamada), el de la posibilidad de intervenir el monolingüismo y mono-nómos (académico) de la filosofía.

Podemos preguntarnos entonces si la matriz canónica de configuración de la filosofía presenta en su devenir resistencias, interpelaciones, impugnaciones o heridas

que exijan revisar las relaciones entre oralidad/es y escritura/s, canon, archivo y corpus y explorar esa mesa de disección de la temporalidad como aquella no diferencia (o monopolio) que logra subsunciones, así como organización y selección temática y metodológica del quehacer filosófico. Se trata de una demarcación epistemológica que produce su propia legitimidad a costa incluso de la desligazón con el objeto que organiza la pregunta filosófica y de moverse a través de peticiones de principio (falacia bien conocida). Es posible entonces que nos encontremos con algunas respuestas difíciles de comprender y que con Nietzsche tengamos que reconocer desde la misma filosofía que “la vida no es un argumento” (1999, p. 114) y que los errores heredados, una y otra vez, como artículos de fe “resultaron ser útiles y conservadores de la especie”, convirtiéndose la lucha intelectual en “quehacer, estímulo, profesión, obligación, dignidad”, deviniendo un poder que toma por completo la vida y que no cesa de crecer: “¿Hasta qué punto tolera la verdad hacerse cuerpo?” (1999, pp. 106-108). Es posible, entonces, que en los límites de esa dificultad, con Aimé Césaire, un poco más lejos de la escritura como tecnología y más cerca de la escritura como táctica, atendamos a su mandato: “riamos, bebamos y cimarronemos”<sup>21</sup>.

## Referencias

1. Evocamos con ello a la distinción que establece el propio Michel De Certeau: “Las estrategias ponen sus esperanzas en la resistencia que el establecimiento de un lugar ofrece al deterioro del tiempo; las tácticas ponen sus esperanzas en una hábil utilización del tiempo” (2000, p.45). Pensamos que frente al canon y sus relaciones estamos en posibilidad de una intervención táctica porque nos reservamos cierto derecho a movernos dentro de un campo que ya se encuentra relativamente fijado con la pretensión de destacar nudos y operaciones. Queremos ver si eso logra poner el tiempo de nuestro lado.
2. En su revisión crítica de la noción en 1969, Kuhn reconoce que muchos de los atributos de una ciencia desarrollada son consecuencia de la adquisición de un paradigma que no solo identifica enigmas, sino que brinda claves de solución y “garantiza el triunfo del practicante verdaderamente capaz”, esto porque “un paradigma no gobierna un tema de estudio sino, antes bien, un grupo de practicantes”, de aquí que resulte importante identificar y localizar “los grupos responsables” y los modos en que configuran sus acuerdos y (re)construyen sus compromisos en diferentes contextos, de crisis, de posibles cambios, etc. (pp. 275-276).
3. Es interesante ver esto en la definición aristotélica de la diferencia: “[s]e dice que son ‘diferentes’ aquéllas cosas que son diversas, pero siendo lo mismo en algún aspecto, sólo que no numéricamente, sino según la especie o según el género o por analogía” (2000b, 1018a, 12-14, p. 216). La diferencia /διαφορά/ requiere que los términos de los que se trata tengan algo en común. Más adelante, se explicita “lo diferente es diferente de algo en algo en particular, ya que toda cosa, si es algo que es, o es diversa o es la misma” (1054b, p.25), siendo la contrariedad la diferencia máxima (que no puede ser sobrepasada) y completa (fuera de la cual no cabe encontrar nada).
4. En Hegel, por ejemplo, “la propia individualidad debe disciplinarse bajo lo universal, bajo lo que es en sí lo verdadero y el bien... la verdadera disciplina sólo es el sacrificio de la personalidad

total, como garantía de que la conciencia no permanece todavía vinculada a singularidades” (1991, p.224), como las del placer o los sentimientos. La totalidad de la experiencia del sujeto y su ingreso al reino de la verdad, le exige pasar y superar sucesivos desgarramientos, escisiones, rupturas (figuras de la conciencia/ figuras de un mundo) para que se produzca en el seno de un “pueblo libre”, el “retorno al simple sí mismo que es-para-sí del espíritu” (el yo es el nosotros y el nosotros el yo) y “de los cuales emergerá la autoconciencia real del espíritu absoluto” (p.261). Las diferencias son momentos de una misma realización.

5. Con referencia a este problema, veremos brevemente más adelante la articulación que lleva a cabo Walter Mignolo sobre el problema de la agencia subalterna y lo que llama la negación de la negación de la coetaneidad en *Historias locales/Diseños globales* (2003). En esta instancia del trabajo solo decimos que el acto de arrastrar todos los pasados al presente de la enunciación filosófica lo que logra es borrar de algún modo la diferencia inscrita en la temporalidad y hace de la filosofía una suerte de dispositivo de homologación. Este será un problema recurrente cuando se piense la relación entre filosofía y diferencia, como lo marcamos en varios pasajes de este texto, y cuando se ensayen alternativas analíticas y políticas a la captura de la diferencia que está en juego.

6. El *Subaltern Studies Collective*, durante los años ochenta del siglo XX, fue uno de los movimientos más vibrantes en la historiografía contemporánea. Surgió a partir de las iniciativas críticas de historiadores como Eric Stokes, Ranahit Guha, Partha Chaterjee, entre otros. En la actualidad sigue siendo una fuente de inspiración temática, metodológica y epistemológica dentro del campo general de la historiografía. Muchos de los historiadores del grupo se formaron en el universo conceptual del “marxismo inglés” y se enfocaron en las clases subalternas de la sociedad India, en una suerte de traducción de la noción de Antonio Gramsci, y con todas esas herramientas intentaron producir una historiografía en combate con nociones eurocéntricas. Dipesh Chakrabarty, miembro joven del grupo, en el ensayo citado en el cuerpo principal del texto (1999), señala que incluso teniendo todas las advertencias epistemológicas y políticas sobre los peligros del eurocentrismo persistía un elemento que funcionaba de manera inmanente, las categorías hiperreales. Ellas continuaban organizando las encuestas históricas sobre la India, haciendo de ella una espacialidad e historicidad que debía rendir cuentas frente a nociones como, por ejemplo, la vida pública y privada, que provenían de un sujeto teórico que no encontraba fáciles referencias en la historia india y sí, muchas, en las historias metropolitanas.

7. No queremos hacer largas exégesis sobre el término racialización. Solo nos interesa dejar anotado que desatar el nudo entre canon y temporalidad en la operación filosófica es poner en primer plano la evidencia de que no se trata de un problema conceptual restringido sino político y cultural.

8. Hay un extenso y minucioso trabajo que revisa el trabajo antropológico y en la geografía física de Kant en relación con los procesos de la instrumentalización científica llevados a cabo por las políticas imperiales de aquel tiempo. Lepe Carrión sigue la idea de “raza” en Kant para comprender mejor el alcance que tuvo lo que llama “el racismo filosófico” en las visiones sobre lo salvaje en los espacios africanos, asiáticos y americanos. Al mismo tiempo, su texto ofrece una pista genealógica que permite entender las implicaciones hermenéuticas del concepto de raza en la filosofía de la historia (2014).

9. Los años ochenta del siglo XX fueron prósperos en reflexiones que intentaron volver compleja la reflexión sobre el rol que desempeñan las etnografías como prácticas que cargaban una pesada *culpa* representacional, en el sentido de las maneras en que la otredad era representada en sus dispositivos conceptuales. Hacia 1986 se publica *Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography* donde George Marcus, James Clifford, Stephen Tyler, entre otros y otras, intentaban lidiar con el problema de la escritura etnográfica, las representaciones de los otros, las posibilidades de una antropología dialógica, etc. El texto de Johannes Fabian, *The time of the Other: How Anthropology Makes Its Object*, publicado en su lengua original por primera vez en 1983 (aquí usamos la versión en español), participó de aquella revuelta contra la representación en la antropología y poco a poco se fue moviendo hacia el centro de la escena. El concepto de alocronía venía justamente a unir lo que el título del libro enuncia, la relación con el tiempo del otro: “alo”, del griego antiguo ἄλλος (otro) y κρόνος (tiempo). Una relación que en la práctica antropológica que examinaba Fabian significaba concretamente la imposibilidad de acceso de los

otros al tiempo de la modernidad gracias a la forma en que la antropología modelaba su objeto. La edición reciente en español (2019), publicada por la Editorial Universidad del Cauca, Colombia, traducido por Cristóbal Gnecco, (la edición que usamos en este artículo), es incisiva al presentar el libro, contando con la larga, a esta altura, discusión poscolonial y decolonial, al decir que de esa manera el tiempo del otro puede ser objeto de una intervención que lo localice fuera del tiempo consagratorio de la modernidad. A nosotros nos parece que la función temporal que intentamos discutir aquí, les debe mucho a estas reflexiones.

10. En relación con lo que hace un saber disciplinario con la diferencia y el tiempo, en quién presenta como contemporáneos y quiénes no y cuáles son las implicaciones de esa operación a veces subrepticia y otras evidente, hay una serie de textos que la discuten. Johannes Fabian con la noción de alocronismo, ya citado; los ejercicios sobre la colonialidad del tiempo en el escenario del giro decolonial de Mignolo (2003); De Oto, Quintana (2010); los trabajos recientes sobre las políticas del tiempo de María Inés Mudrovic (2019); las reflexiones sobre la racionalidad en el archivo colonial y la modulación misma del concepto en el presente de Mario Rufer y Valeria Añón (2018); los trabajos sobre el secularismo de Macarena Marey (2021, en prensa); el trabajo de Bárbara Aguer (2018) referido a las políticas del tiempo y las políticas de la alteridad en las filosofías críticas latinoamericanas o el de Mariela Solana (2016) en relación con la temporalidad queer y el problema de la asincronía, entre otros.

11. Un buen ejemplo de ello lo presenta Macarena Marey, con la noción de alocronismo en mano, al discutir con perspicacia el modo en que algunos discursos secularistas, por ejemplo los de ciertos "feminismos y activismos LGTB de izquierda, o las discusiones de muchos intelectuales y ciudadanos sobre temas como el aborto y los derechos del colectivo LGTB +", producen una diferencia con respecto a la "politización reactiva de los movimientos religiosos" que implica disponerlos en un pasado clausurado, evitando de ese modo pensarlos en un tiempo y una espacialidad agonísticas y deliberativas e ignorando el potencial transformador de las teologías feministas, queer y cuir y las militancias religiosas en las iglesias inclusivas (2021, en prensa).

12. Este aspecto es muy interesante porque recupera el problema del sujeto escindido de Bhabha que introduce una diferencia en el discurso colonial. El problema es precisamente entender que ese sujeto escindido que disputa la enunciación definitivamente se tiene que preguntar si en el ejercicio de desmontar el vínculo canon, temporalidad, filosofía no avanza a un terreno donde la marcación de esa tarea como filosófica no deja de tener sentido. Porque en realidad, al mismo tiempo que la discusión por el canon es una discusión central para definir los muros de la ciudad letrada, es cierto también que los sujetos que enuncian en el marco del deslizamiento cultural, del desfase cultural como diría Bhabha, lo hacen en un lugar menos propenso al canon que el discurso disciplinario, y ello podría pensarse como la emergencia de la agencia de un sujeto subalterno.

13. Cfr. En torno a la filosofía mexicana, 1980 (edición a cargo de Leopoldo Zea). Para un detalle de los aportes metodológicos de Gaos, pueden leerse los capítulos de Adriana Arpini en *Otros discursos* (2003). Se trató de una propuesta metodológica que generó una producción académica colectiva como por ejemplo el Grupo Hiperión (1948-1952) del que participaron reconocidos filósofos como Luis Villoro y Leopoldo Zea, motivados por el magisterio de José Gaos en la Universidad Autónoma de México (UNAM). Este Grupo publicó en la Revista Filosofía y Letras, en la colección de libros *México y lo mexicano* editada por Porrúa y Obregón y en *Cuadernos Americanos*, entre otros.

14. Cerutti Guldberg (2006); Arpini (2003; 2006).

15. "La filosofía, entendida tradicionalmente como una 'teoría de la libertad', quiere ser ahora 'saber de liberación', para lo cual se ha de entregarse apasionadamente a la denuncia de las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de 'libertad', y ha de tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente 'otro'. Este hombre, para el filósofo latinoamericano, es sin más, el hombre latinoamericano, sumido, marginado, e incorporado en su alienación en las estructuras dialécticas dictadas por los centros de poder del mundo" (AAVV, 1973, p.5).

16. En esa situación hay muchos escritos, y algunos presentan fuertes vínculos con visiones hegelianas de la temporalidad: "[l]a lectura de nuestra historia de la filosofía, por el contrario, debe

ser efectuada de modo que mantenga la tensión dialéctica de los tres momentos de la temporalidad, asumiendo la radicalidad del proceso” (Ardiles, 1973, p.10).

17. La propuesta de Roig implicó entonces una especie de reinención del campo y es posible encontrar referencias a la misma como “transformación” y “revolución epistemológica” (Acosta, 2008). Según Acosta, produjo una “ampliación intencional del objeto de análisis al discurso ideológico y político, más allá del discurso filosófico (o de la matriz filosófica del discurso político o ideológico). Ampliación que supone un cambio cualitativo en el objeto y por lo tanto en la metodología correspondiente” (2008, p.145).

18. Al respecto, en Platón, por ejemplo, encontramos expuesta la tensión entre el pensamiento filosófico y la palabra oral y la escrita para alcanzar la comprensión que pretende la filosofía. Antes bien, el conocimiento no reside “en las palabras ni en las figuras de los cuerpos sino en las almas”, por esto quien posea conocimientos sólidos se guardará de reducirlos a una expresión, “se guardará muy bien de exponerlo a la malevolencia y falta de capacidad de gentes confiándolo a la escritura”. Y agrega: “una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás”. (La referencia corresponde a la Carta VII de Platón, 1954, 341c y ss, p. 87 y ss). Es conocida esta animadversión platónica respecto de la escritura y su apuesta al diálogo oral en tiempo presente para alcanzar el saber y lograr la transformación del alma (Fedro, 275d-e, 276a y 277a, entre otros). En tal sentido, resulta un dato no menor, la referencia a doctrinas no escritas /ἄγραφα δόγματα/ de Platón; las encontramos en el propio Platón y en otras fuentes como Aristóteles, quien alude en varias oportunidades a las mismas en contexto de su enseñanza en la Academia (por ej. Aristóteles, 1995, 209b, 15, p. 228). Para un detalle completo ver por ejemplo Arana Marcos, 1998. En esta línea, un extenso derrotero en la tradición filosófica dibuja las fricciones entre filosofía y los límites del lenguaje, en especial, la escritura: Agustín, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida, por mencionar algunos.

19. En esta lección inaugural del College de France de 1970, Foucault (2005) mencionó como procedimientos de control externos la palabra prohibida, la separación de la locura y la razón y la voluntad de verdad mientras que el comentario, el autor y la organización de las disciplinas constituyen formas internas a los mismos.

20. Al respecto, Barthes destaca la escritura como una “realidad formal” que expresa un compromiso que individualiza, como una función de relación que expresa un “acto de solidaridad histórica” (pp. 18-20), pero no como elemento que traza una comunidad de época, sino como “moral de la forma”, es decir, un modo de pensar y comprender, en nuestro caso, la filosofía, que confronta o pacta, ejerciendo una praxis axiológica e ideológica.

21. Aimé Césaire, que sabía de esto, porque conocía las colonias y las demandas sobre los cuerpos racializados, en ocasión de una disputa iniciada por Louis Aragon acerca de la necesidad de volver al soneto para que el mensaje político fuera asequible a los oídos proletarios, y frente al hecho de que su amigo René Depestre se pliega a dicha demanda, escribe tácticamente en el famoso poema “Le verbe marroner”: “riamos, bebamos y cimarronemos!” (1955).

## Bibliografía

- AA.VV. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Bonum.
- Acosta, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Aguer, B. (2018). Políticas del tiempo y políticas de la alteridad en las filosofías críticas latinoamericanas. Notas para una cronopolítica del conocimiento. Ponencia presentada en I Journée Internationale Études du Réseau «Perdre le Nord» «Perdre le Nord: territoires, subjectivités et épistémologies dans le Sud Global». Institut des Amériques, París. Recuperado de: [https://www.conicet.gov.ar/new\\_scp/detalle.php?keywords=&id=48462&congresos=yes](https://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=&id=48462&congresos=yes)

- Añon, V y Rufer, M. (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa*, 29, 107-131. Recuperado de: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>
- Ardiles, O. (1973). Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación. En AA.VV. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación* (pp. 7-26). Buenos Aires: Bonum.
- Arana Marcos, J. R. (1998). *Platón, doctrinas no escritas: Antología*. Servicio Editorial. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Aristóteles (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000a). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000b). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Arpini, A. (2003). La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una revisión crítica del historicismo en América Latina. En Arpini, A (ed.). *Otros discursos. Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas* (pp. 45-70). Mendoza: UNCuyo.
- Arpini, A. (2016). La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una bisagra en la historia de las ideas latinoamericanas. En Arpini, A. *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. (pp. 179-203). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Arpini, A. y Ripamonti, P. (2019). Entre el campesino y el marino: interpelación a la enseñanza de la filosofía. En Guyot, V.; Fiezzi, N. (Comps.). *Cuestiones de Filosofía de la Educación*. Entre la enseñanza y la filosofía (pp. 63-82). San Luis: Nueva Editorial Universitaria-REDAFE.
- Barthes, R. (2011). *El grado cero de la escritura y nuevos ensayos críticos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Cerutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Césaire, A. (1955). Réponse à Depestre, poète haïtien (éléments d'un art poétique). *Revue Présence Africaine*, 1 y 2, 109-125.
- Chakrabarty, D. (1999). La poscolonialidad o el artilugio de la historia. Quién habla en nombre de los pasados indios. En Dube, S. (comp). *Pasados poscoloniales* (pp. 623-658). México: El Colegio de México.
- de Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- de Certeau, M. (2006). *La escritura de la historia*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- De Oto, A. y Quintana, M. M. (2010). Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo Sacer*. *Tabula Rasa*, 12, 47-72.
- Fabian, J. (2019). *El tiempo del otro. Cómo construye la antropología su objeto*. Traducción Cristóbal Gnecco. Popayán: Universidad del Cauca.

- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso*. México: Tusquets.
- Gaos, J. (1980). *En torno de la filosofía mexicana*. México: Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Heidegger, M. (1980). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: FCE.
- Kuhn, T. (1991). *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires: FCE.
- Lepe-Carrión, P. (2014). Racismo filosófico: el concepto de 'raza' en Immanuel Kant, *Filosofía Unisinos*, 15-1, 67-83.
- Marey, M. (2021). The discourse of secularism in agonistic-deliberative settings. En evaluación. (comunicación personal).
- Martí, J. (1975). "Nuestra América", en: *Obras Completas, Vol. 6*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 15-23.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mudrovic, M. I (2019). The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries? *Rethinking History*, 23:4, 456-473. Recuperado de: 10.1080/13642529.2019.1677295
- Nietzsche, F. (1999). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Ossandón, C. A. (1978). El concepto de "Normalidad Filosófica" en Francisco Romero. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, 7-8, 138-158.
- Park, Peter K. J. (2013). *Africa, Asia, and the history of philosophy: racism in the formation of the philosophical canon, 1780–1830*. Albany: Suny Press.
- Roig, A. (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En AAVV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: BONUM.
- Roig, A. (1977). De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación. *Anuario Latinoamericano*, 10, (10), México, 47-72.
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- Romero, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
- Rosenlee, L. L (2020). A Revisionist History of Philosophy. *Journal of World Philosophies*. 5, 121-176.
- Rufer, M. (2020). El perpetuo conjuro: tiempo, colonialidad y repetición en la escritura de la historia. *Historia y memoria*, Número Especial, 271-306.
- Spivak, G. Ch. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 6, 175-235.

Fecha de recepción: 20 de mayo de 2021

Fecha de aceptación: 21 de junio de 2021

Revista Heterotopías del Área de Estudios Críticos del Discurso de FFyH.  
Volumen 4, N° 7. Córdoba, junio de 2021 ISSN: 2618-2726.  
*Alejandro De Oto y Paula Ripamonti*

Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-

sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

