

SOBRE EL CANON EN LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA: UNA DEFENSA DEL CANON A LA LUZ DE LA MEDIOCRIDAD ESENCIAL DE LAS INSTITUCIONES¹

*ON CANON IN THE TEACHING OF PHILOSOPHY: A DEFENSE OF
CANON IN THE LIGHT OF THE ESSENTIAL MEDIOCRITY
OF INSTITUTIONS*

GERMÁN BULA

Magister en Filosofía, Doctor en Educación
Docente
Universidad Pedagógica Nacional
Bogotá/Colombia
gubulac@upn.edu.co
Orcid: 0000-0002-1296-0610

Recibido: 03/08/2025
Revisado: 24/10/2025
Aceptado: 16/02/2026

Resumen: Este texto se pregunta por el papel del canon en la enseñanza de la filosofía, teniendo como trasfondo 1) las críticas que se le hacen (por ejemplo por sexista o eurocéntrico), y 2) la consideración de que el canon es una institución, y por lo tanto un dispositivo molar. Bebiendo principalmente de las ideas de Deleuze y Guattari, de las reflexiones sobre el canon de Benjamin Barber, y del pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila se defiende el canon como institución que *necesariamente* funciona de manera mediocre (es decir, aproximada, lenta para reformarse, y por debajo de lo deseable), pues así funcionan de suyo las instituciones, entendidas como marco de acción común para muchos actores. Desde este punto de vista, se examina lo que *hace* el canon (en clave de lo que Deleuze llama *etología*), y se muestra tanto sus diversas utilidades como su capacidad de reforma (lenta y torpe, eso sí).

1 El presente artículo es resultado parcial del proyecto de investigación “El problema de la formación: actualización de un concepto fundamental en la educación y su despliegue en la enseñanza de la filosofía.”, y cuenta con apoyo del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia.

Palabras clave: Canon, Enseñanza de la filosofía, Institución, Deleuze, Guattari, Barber, Gómez Dávila.

Abstract: This text ponders the role of canon in the teaching of philosophy, against the background of 1) the criticisms made of it for being politically questionable (e.g., for being sexist or Eurocentric), and 2) the consideration that the canon is an institution, and therefore a molar device. Drawing mainly on the ideas of Deleuze and Guattari, the reflections on the canon by Benjamin Barber, and the ideas of Colombian thinker Nicolás Gómez Dávila, the text defends the canon as an institution that necessarily functions in a mediocre way (that is, approximately, slow to reform, and below what is desirable), as this is how institutions (understood as a common framework for action for many actors) function. From this perspective, the text examines what the canon does (in terms of what Deleuze calls *ethology*), and shows both its diverse uses and its capacity for reform (which is, admittedly, slow and clumsy)

Keywords: Canon, philosophy teaching, institutions, Deleuze, Guattari, Barber, Gómez Dávila.

1. INTRODUCCIÓN

En tiempos recientes tanto la idea misma de un canon filosófico como los contenidos que éste suele tener han sido objeto de críticas diversas : por ejemplo, Concha Roldán² critica la exclusión de las mujeres filósofas y científicas en las “historias oficiales”, y propone una historia de la filosofía “inclusiva y contextual” que mire cómo cada época lidia con sus problemas (incluidos los de género), en lugar de presentar una sucesión de genios; Martín³, discutiendo el caso de María Zambrano, reivindica el “exilio”, el estar por fuera del canon, como lugar apropiado para leer ciertos tipos de pensamiento; Gracia⁴ remite la exclusión del pensamiento latinoamericano del canon mundial a la marginación de los latinoamericanos de las comunidades y centros de poder que establecen el canon. La crítica al canon se extiende a otras disciplinas en las humanidades; por ejemplo, Averbach⁵ acusa al canon literario de tener la función de borrar expresiones literarias no-hegemónicas. Con estas críticas como trasfondo vale la pena preguntarse por el papel del canon en la enseñanza de la filosofía.

2 ROLDÁN, Concha. “La ausencia de filósofas en el canon académico” en *Revista Alfa* no. 38, 2023, pp. 86-104

3 MARTÍN, Francisco. “Pensar en/el exilio” en *Bajo Palabra* 25, 2020, p. 58

4 GRACIA, Jorge. “Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas: El caso de la filosofía latinoamericana”. En *Análisis Filosófico*, vol. XXX, núm. 1, mayo, 2010, pp. 17-34

5 AVERBACH, Mágara. “Lo que hace el canon”. *Lenguas vivas*, 15, 2019, pp. 47-58

Para ello parto de una hipótesis: el canon es una *institución*. En lo que sigue, entenderé lo siguiente por *institución*: un dispositivo cuyo funcionamiento depende de ser reconocido por sus usuarios como operante (y este reconocimiento puede depender o no de que la institución cuente con activos como presupuesto, infraestructura o capacidad de coacción), que sirve para i) coordinar las acciones de quienes hacen uso del mismo, ii) estabilizar las expectativas a futuro de los usuarios de modo que puedan hacer planes a largo plazo, y iii) proporcionar una serie de marcos compartidos (conscientes o inconscientes, consentidos o no) que estructuran el pensamiento y comportamiento de los usuarios: “Toda institución impone a nuestro cuerpo, incluso en sus estructuras involuntarias, una serie de modelos, y confiere a nuestra inteligencia un saber, una posibilidad de previsión en forma de proyecto”⁶.

En una primera sección quisiera reflexionar sobre las instituciones en general y sobre su esencial mediocridad en particular: por un lado, las instituciones proporcionan un necesario piso común para la acción coordinada pero, por otro, sólo pueden cumplir su función de forma parcial e insatisfactoria, no por la incompetencia o malas intenciones de quienes las instauran y manejan sino por su naturaleza misma. Con este trasfondo paso a pensar las funciones del canon filosófico habiendo ajustado las expectativas, y en tono antiplatónico: no hablaré de la esencia del canon o del canon *idealiter*, sino de la multiplicidad de efectos (buenos, malos, intencionales y accidentales, etc.) que el canon produce. A partir de esta discusión ofreceré una ponderación del canon como herramienta en la enseñanza de la filosofía.

2. LA MEDIOCRIDAD ESENCIAL DE LAS INSTITUCIONES

¿Por qué fallan las instituciones, por qué funcionan por debajo de nuestras expectativas? Una tendencia humana muy común, llamémosla *voluntarista* es pensar que se debe a la incompetencia o malas intenciones de quienes las manejan. Este tipo de actitud se asocia al populismo que dice que quienes están en el poder han traicionado al pueblo⁷. Otra actitud, también extendida, es desconfiar en general de toda institución, en plan anarquista, que podemos llamar *pesimista*. Étienne de la Boétie pertenece a esta segunda tendencia:

6 DELEUZE, Gilles. *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos, 2005

7 KRIESI, Hanspeter. “Revisiting the Populist Challenge” en *Czech Journal of Political Science* 1/2018, pp. 5-27

“¿acaso no es una desgracia extrema la de estar sometido a un amo del que jamás podrá asegurarse que es bueno porque dispone del poder de ser malo cuando quiere? Y, obedeciendo a varios amos, ¿no se es tantas veces más desgraciado?”⁸

El *voluntarismo* adscribe el mal funcionamiento de las instituciones a una causa contingente, los funcionarios de turno; el *pesimismo* lo adscribe a una causa necesaria, la indeseabilidad básica de que haya instituciones. En lo relativo al canon, la primera tendencia diría que éste es insatisfactorio porque ha sido construido, por ejemplo, por personajes conservadores y prejuiciosos que desean suprimir pensamientos alternativos; y la segunda diría que es necesario abolir el canon.

Si se comprende la función y naturaleza de las instituciones, se comprende que son necesariamente *mediocres*: esto es, que necesariamente van a cumplir su función de manera aproximada, de modo que su funcionamiento deficiente no es argumento ni para el populismo que confía en que todo estará bien si “los otros” llegan al poder, ni para el pesimismo que quiere destruir el poder mismo. Por supuesto, pueden existir y han existido instituciones *malas* (que, a diferencia de las mediocres, no cumplen en absoluto su función, o bien la cumplen a un costo intolerable en relación con otros fines sociales), y esto, ahora sí, por razones contingentes.

Una *institución* tiene por propósito proporcionar un marco de acción común a una multitud de agentes diversos, en diversos tiempos y circunstancias, de modo que puedan coordinar sus acciones. Ejemplos de instituciones, en este sentido, son los semáforos, el orden de las letras en el alfabeto, el domingo, el sistema de notas de 0 a 10 (y los significados que se adscriben a, por ejemplo, “sacarse un seis”⁹), la dirección nacional de impuestos (y las instituciones más pequeñas que la componen). El canon filosófico en general es una institución, y también lo es, por ejemplo, la división entre “empiristas” británicos y “racionalistas” continentales, que es ampliamente reconocida como deficiente y aproximada¹⁰ porque olvida, entre otras cosas, la vena experimental de Descartes¹¹ o el importante papel que Locke atribuye a la razón en el ámbito político¹².

8 DE LA BOETIÉ, Étienne. *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata: Terramar, 2009, p.45.

9 Cfr. MIDGLEY, Mary. *How Institutions Think*. Nueva York: Syracuse University Press, 1986

10 MARKIE, Peter. “Rationalism vs Empiricism”. en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/>, 2021

11 Cfr. VASQUEZ, Miguel. “The Role of Sensory Experience in Descartes’ Method” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 2017, 34(3) pp.611-622

12 Cfr. HAZONY, Yoram. “Locke’s Rationalism and the Future of Political Theory”. *The Political Science Reviewer* 2019 vol. 43, no. 1, pp. 256-262.

Como marco general, una institución es una tecnología *molar*, que no molecular¹³ y esto no por falta de ingenio o recursos tecnológicos sino porque su función consiste en ser molar. En efecto, si las instituciones han de proporcionar un marco estable para la coordinación entre múltiples agentes, deben ser masas molares: puntuales, organizadas, fácilmente representadas y expresadas, y no movimientos molares incesantes y descontrolados¹⁴. Hayek, en general más bien antipático al poder de las instituciones, defiende, no obstante, que las normas establecidas tengan pocos cambios y que éstos sean moderados: en efecto, sólo si el marco es estable pueden los agentes que operan en su interior hacer planes a largo plazo¹⁵. En el campo de la ética, el utilitarismo indirecto defiende las normas estrictas e inmutables por razones similares: si bien puede darse que en cada aplicación de la norma no se maximice la felicidad de los involucrados, la existencia de la norma misma, como cosa estable, como institución, tiene como efecto global el maximizar la felicidad¹⁶.

Ahora bien, si las instituciones son *esencialmente* molares, han de ser, también, *esencialmente* *inerciales*. La institución, aún si es creada para responder a una necesidad a largo plazo, es creada con la perspectiva del presente de quienes la crean; pero, como es evidente, el tiempo pasa y las cosas cambian. Y lo que es más, cambian de manera diferenciada para diferentes usuarios de la institución (que, recordemos, debe ser común y estable): lo que para algunos es un atavismo institucional insoportable, es para otros parte del funcionamiento normal y esperado de la misma. Necesariamente habrá una brecha entre los cambios en el entorno de la institución y el cambio en la institución para responder a los mismos; y hay fuerzas propias de la institucionalidad que tienden a demorar este cambio. Las instituciones son mediocres en el sentido de que necesariamente operan de forma desfasada respecto a las exigencias del presente, y de sus múltiples usuarios.

Otra manera en que la eficacia de una institución es lastimada por el devenir es que la lectura misma de la institución cambia con el tiempo. Como ocurre con todo mensaje¹⁷ el sentido original que pretende tener una institución está sometido al devenir de las diversas y cambiantes lecturas de los usuarios. Por ejemplo, la Inquisición católica nació como un órgano más bien académico para mantener la ortodoxia antes de convertirse en un instrumento de opresión de minorías en siglos sucesivos, y luego volver a ser una discreta oficina dedicada a la preservación de la buena doctrina católica¹⁸; a la par de los cambios

13 Cfr. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 2004

14 Cfr. MERRIMAN, Peter. "Molar and molecular mobilities: The politics of perceptible and imperceptible movements". *Society and Space*. 2018, 0,0, p. 68

15 HAYEK, Friedrich. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza: 1976, p.86 y ss.

16 BLACKBURN, Simon. *Ethics: A very Short Introduction*. Nueva York: OUP, 2021, p.70

17 Cfr. ECO, Umberto. *Obra abierta*. Barcelona: Ariel, 1979

18 HARRIS, William. *History of the Inquisition: from Its Establishment in the Twelfth Century to Its Extinction in the Nineteenth*. Madrid: HardPress, 2016

históricos que determinaron este devenir, también se puede argumentar que hubo un cambio en la “lectura” de la Inquisición: ¿qué significa, después de todo, “mantener la ortodoxia”? Del mismo modo, los canones disciplinares, al margen de los múltiples y contingentes motivos por los que fue instituido, pasa a ser leído como instrumento de opresión o de conformismo, como parte de un relato nacional, como teniendo un peso normativo, etc¹⁹. Las instituciones solo tienen un control limitado de su propio sentido.

Este devenir del sentido de las instituciones pone de relieve su carácter esencialmente *histórico*. Necesariamente, las instituciones son creadas en momentos históricos específicos por personas específicas, que comparten las perspectivas y sesgos de su momento histórico. Por ello, reflejarán tanto las limitaciones gnoseológicas, propias de vivir en un momento histórico, de quienes las crean. De aquí se sigue que toda institución, necesariamente, reflejará estos sesgos en su operación (que ha de ser, por tanto, más o menos deficiente). Por ejemplo: el DSM, el manual de diagnóstico y estadística de la American Psychological Association (APA) cumple la importante función de regular y estandarizar los diagnósticos psicológicos y psiquiátricos; pero al mismo tiempo, y por muchas décadas, arrastró consigo la clasificación del homosexualismo como enfermedad, lo que implicó y aún implica un enorme costo en términos de sufrimiento humano²⁰. Teniendo en cuenta nuestra propia historicidad, el hecho de que también nosotros tenemos limitaciones cognitivas por estar parados en el lugar de la historia en que estamos, podemos predecir con seguridad que aún hay errores en el DSM, que las generaciones posteriores juzgarán como crueldades injustificadas²¹ (y teniendo en cuenta el carácter inercial de las instituciones, es probable que éstas crueldades permanezcan por un tiempo luego de haber sido detectadas).

De aquí dos corolarios: primero, no es un accidente, sino un rasgo necesario de las instituciones, el hecho de que codifiquen errores gnoseológicos; segundo, es absolutamente crucial que las instituciones tengan la capacidad de cambiar, una vez que estos errores se han hecho patentes. De aquí se sigue que las instituciones deben tener una *estabilidad ambigua*: en cuanto coordinan la actividad de diversos agentes, deben ser estables; pero en cuanto son esencialmente fallibles, esta estabilidad debe ser como el amor: “eterno mientras dura”.

Estos rasgos están presentes en la institución del canon filosófico. Por una parte, el canon ha excluido valiosos autores femeninos, no-europeos, o que tratan temáticas importantes pero tradicionalmente desatendidas (un ejemplo,

19 BARBER, Benjamin. *An Aristocracy of Everybody*. Nueva York: OUP, 1992

20 DRESCHER, Jack. “Out of DSM: Depathologizing Homosexuality”. *Behav Sci* (Basel). 2015 Dec 4;5(4 pp. 565-75.

21 cfr. p.ej, para el tema específico de la heteronormatividad, HECTORS, Arin, “Homosexuality in the DSM: A Critique of Depathologisation and Heteronormativity”. *New Zealand Sociology Special Issue: Theorising Mental Health 2023*, Issue 38, 2023 No. 1, 18–28

a mi juicio, notorio de exclusión con base en género es lo poco conocida que es Phillipa Foot en contraste con lo ampliamente diseminado que está el experimento mental que inventó, el dilema del tranvía); pero, por otra, el canon evolutivo²² y ha evolucionado, si bien lentamente: por ejemplo, el feminismo ha ganado inclusión en el canon filosófico y ha ampliado los horizontes del mismo²³, al punto que Judith Butler se ha convertido en una figura icónica reconocible, a la par de Descartes o Foucault. Al mismo tiempo hay autores que se han “caído” del canon porque ya no parecen interesantes: hoy en día no es raro pasar por un pregrado de filosofía sin leer una sola página de Cicerón y mucho menos de Petrarca; en cambio en el renacimiento eran autores obligados²⁴.

Aquí vale la pena hacer notar que la inclusión de temáticas feministas en el canon de filosofía tuvo como origen una dura crítica al canon imperante; y que la importancia de Cicerón en el renacimiento *también* tuvo como fuerza motriz una rebelión contra el canon de la escolástica medieval. Esto indica dos dinámicas importantes: 1) las anquilosadas instituciones de hoy son el fruto de las frescas rebeliones de ayer, y 2) estas rebeliones *necesitan* de las instituciones como blanco y punto de referencia. Las rupturas respecto a un código son, por esencia, relativas al mismo, de modo que código y descodificación son inseparables: “el código es inseparable de un proceso de descodificación que es inherente a él”²⁵. El canon, dice Barber, ha producido sus propios detractores²⁶.

En suma, el canon (en cuanto institución, y que comparte todos los rasgos esenciales a una institución) es necesariamente *molar* (y, por tanto, relativamente inflexible e impreciso), *inercial* (y por tanto relativamente conservador), *histórico* (y por lo tanto, cargado de sesgos cognitivos del pasado), y dotado de una *estabilidad ambigua* (siendo importante tanto su permanencia como su devenir). Teniendo en cuenta estos rasgos del canon, pasamos a hablar de su operación.

3. LOS EFECTOS DEL CANON FILOSÓFICO

Quisiera proceder antiplatónicamente. No quisiera preguntar qué es el canon, sino describir qué *hace*, desde un punto de vista etológico²⁷. No es sólo que el platonismo tiende a llevar a aporías, sino que tiende a esencializar; y por esta vía a polarizar. Si se pregunta por el *qué* es del canon, puede caerse en una

22 BARBER, *An Aristocracy of Everybody*, p.27

23 BĂLAN, Ana. “Against the (main) stream: feminist thinkers and the philosophical canon”. *Interdisciplinary Research in Counseling, Ethics, and Philosophy*. Vol. 3, no.7 (2023). pp. 1-12

24 MARSH, David.. “Cicero in the Renaissance” en Steel (ed). *The Cambridge Companion to Cicero*, Nueva York: Cambridge University Press, 2013, pp. 306-317

25 DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix, *Mil Mesetas*, p.59

26 BARBER, Benjamin, p. 105

27 DELEUZE, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2009, p. 149 y ss.

batalla campal en torno a una esencia. En cambio, preguntar *qué hace* invita a una descripción granular del asunto, que puede recoger matices diversos del fenómeno. ¿Qué hace, pues, el canon?

3.1. ¿Instaurar, eternizar?

¿Condena el canon a las generaciones venideras a leer un conjunto fijo de textos desactualizados, problemáticos o solo presentes en el canon por la inercia de la historia, mientras excluye pensamientos nuevos e interesantes? Una mirada histórica a lo que ha sido canónico demuestra que el canon no es fijo e inmutable, sino, más bien, un lugar de disputas culturales que responde a los cambios sociales y políticos²⁸. Ahora bien, para cumplir sus funciones de canon, éste debe ser, en cierto sentido, permanente e instaurador, aún si cambia. Si el canon ha de servir como *lingua franca* entre los miembros de la disciplina filosófica, si ha de servir para identificar a alguien como miembro de una profesión, si ha de servir de estructura mínima para la enseñanza de la misma, debe funcionar como si fuese fijo e inmutable (y esto, por supuesto, puede cargar consigo cierta inercia institucional, cierta demora en la actualización del canon que puede resultar molesta). Examinemos las funciones del canon filosófico, para tener una idea más clara de la naturaleza precisa del conservadurismo ínsito en el canon.

3.2. Servir de lingua franca

Quien habla supone una serie de conocimientos en quien escucha, y habla de acuerdo con esta suposición (cuando hablo con un niño, no le pongo ejemplos sobre la guerra de 1812 sino sobre *Dragon Ball*). El discurso entre miembros de una disciplina está mediado por la presencia y suposición de saberes comunes, y esto permite que sea un discurso especializado²⁹. Si una disciplina desarrolla un lenguaje particular, es porque resulta útil para hablar de la misma: los términos técnicos de la filosofía recogen, denotativa y connotativamente, una serie de distinciones, problemas, discusiones y herramientas para el pensamiento. Así, pues, una asimilación del canon 1) me permite comunicarme con otros en mi disciplina, y 2) me dota de una caja de herramientas para realizarla. Esto no excluye ni que pueda aprender a hablar con otros campos del saber (e incluso, desarrollar lenguajes-puente para hacerlos compatibles con mi propio

28 BARBER, Benjamin, p.78 y ss.

29 KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996

campo³⁰), ni que la “dotación básica” de herramientas del canon no se pueda complementar con herramientas nuevas, ni que algunas de la vieja caja de herramientas comiencen a resultar obsoletas.

3.3. *Servir de identificador profesional*

Graduar a una persona con el título de filósofo o licenciado en filosofía es, entre otras cosas, un acto perlocucionario por el que una institución garantiza a una sociedad que un determinado individuo cuenta con un mínimo de habilidades y saberes relativos a su profesión. Las instituciones que contratan a los egresados (por ejemplo, un colegio), confiando en la garantía que da la institución que gradúa, asumen que éste conoce estos mínimos. En el caso de un profesional en filosofía, estos mínimos incluyen un conocimiento del canon.

3.4. *Servir de guía para la enseñanza*

Para Nicolás Gómez Dávila “La inteligencia se capacita para descubrir verdades nuevas redescubriendo viejas verdades”³¹. El trabajo de descifrar autores difíciles, de pensar sus ideas respectivamente en su contexto y el nuestro, es un entrenamiento en el pensar filosófico que resulta difícilmente soslayable. Una de las razones por las que hemos de estudiar autores de lugares y tiempos lejanos es porque es difícil, y porque superar esta dificultad nos hace mejores pensadores. El canon sugiere un conjunto de picos que el aspirante a montañista podría escalar si desea hacerse hábil en este quehacer: retomando la distinción kantiana entre aprender filosofía y aprender a filosofar³², habría que decir que aprender filosofía sirve para aprender a filosofar (y aún habría que preguntar cómo se podría aprender a filosofar sin tener por objeto un cuerpo de pensamiento).

No sólo da el canon un orden y estructura a la enseñanza de la filosofía, sino que en torno al canon se han desarrollado herramientas pedagógicas consagradas por la tradición (que sólo transmite lo que de alguna manera resulta útil). Sabemos, por ejemplo, que el *Eutifrón* es un buen texto de introducción para el primer Platón; que es mejor aprender de silogismos con ejercicios antes de leer el *Organon*; que trabajar a Husserl es buen entrenamiento para la descripción fenomenológica precisa; que trabajar a Spinoza cultiva la mente deductiva, etc. Hay toda una tradición de buenos ejemplos, buenos textos de enseñanza,

30 BULA, Germán y VERDUGO, Luis, “¿Para qué sirven los metalenguajes? Sobre la interdisciplinariedad, la traducción literaria y el papel de las humanidades”. *Revista Filosofía UIS*, 20(2), 2021, 47–68. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n2-2021003>

31 GÓMEZ DÁVILA, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas, 2001, p. 291

32 Cfr. MACDONALD, Ross. “Kant on teaching philosophy”. *Discourse: Learning and Teaching in Philosophical and Religious Studies*, 2005 5 (1). pp. 65-82.

buenos ejercicios que ha crecido en torno al canon. Si por cualquier azar de la historia leyéramos a Malebranche y no a Leibniz, a Feijoo y no a Voltaire, la acumulación de esfuerzos educativos en torno a estos autores también hubiera producida una colección de buenos ejemplos y prácticas pedagógicas.

Ahora bien, es muy posible que la actividad histórica, humana y falible de creación de canon (a través de la escritura de manuales e historias de la filosofía, la formulación de syllabus y programas académicos, etc.) deje por fuera pensamientos valiosos, o incluya algunos comparativamente poco interesantes. Es crucial para la vitalidad de la filosofía el denunciar y corregir estas fallas. Y para esto también sirve el canon.

3.5. *Servir para oponérsele*

Para quien quiere criticar el logocentrismo occidental o el liberalismo anglosajón, el canon resulta una herramienta de gran utilidad: sirve de blanco, de punto de referencia, de compañero de *sparring*. El ejercicio del pensamiento crítico necesita de algún otro pensamiento para criticar (por ejemplo, pero sólo por ejemplo, el pensamiento hegemónico; ahora bien, si el pensamiento crítico no aprende a criticar, también, al pensamiento crítico, está condenado a caer en la peor de las ingenuidades, la de creerse crítico sin serlo). La creación de conceptos necesita de *intercesores*, de interlocutores, aún si son ficticios³³; o, en el caso del canon, convenciones o entes de razón.

Este oponerse al canon sirve, a su vez, para renovarlo y darle vida: Spinoza, expulsado del canon como “perro muerto” (según la expresión de Lessing) regresó al mismo a través de un ejercicio de pensamiento crítico: la oposición romántica de autores como Goethe, Novalis o Hegel al empirismo, y la recuperación que para este propósito hicieron del hereje holandés³⁴. El canon sirve, pues, para bregar a entrar en él.

3.6. *Servir para ser actualizado, y para liberarnos del mismo*

Quienes se oponen al canon no sugieren que se deje de leer filosofía, ni carecen de textos cuya lectura recomiendan. Esto quiere decir que, frente a una configuración determinada del canon sugieren otra. Dicen: “no vale la pena leer esto, mejor leamos aquello”; sin ese “aquello”, la sugerencia es otra: dejar de practicar la filosofía. En ese sentido, y en pro de la salud y permanencia del canon, éste es un campo disputado, y la disputa anima la discusión filosófica. El canon es aquello con lo que nos vemos cuando buscamos pensar de nuevas

33 DELEUZE, Gilles. *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos, 1999, pp. 199 y ss

34 NEUMANN, Hardy. “De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación”. *Revista de Filosofía*. Vol. 73 (2017).

maneras (y como ya hemos dicho, como instrumento en este mismo trabajo de oposición). Este pensar de nuevas maneras puede incluir un pensar de nuevo. Volvemos a Spinoza o a Hegel porque encontramos allí potencialidades creativas para decir cosas nuevas (p.ej una lectura de Spinoza desde la neurobiología actual³⁵, o una visión del racismo colonialista a la luz de Hegel³⁶). Si un autor o corriente de pensamiento agota sus posibilidades, se deja de hablar del mismo, y poco a poco se va “cayendo” del canon. Un pensamiento sigue siendo vigente, y permanece en el canon, si todavía da de qué hablar, aún para oponérsele: resulta notable el caso de Jean Baudrillard, quien encuentra que Foucault no habla del poder operante sino de un simulacro: “Cuando tanto se habla del poder es que ya no existe en ningún sitio”³⁷

Recordemos el “procedimiento antiplatónico” que mencionamos al inicio de la sección: si aún estamos a la sombra de Platón y hay que desmarcarse, entonces aún vale la pena hablar de Platón. Si Platón sigue en el canon es, por ejemplo, porque, desde la derecha, Strauss³⁸ se sirvió de éste para formular la filosofía política que animó a la administración del segundo Bush; y porque, desde la izquierda, Badiou escribió una “hiper-traducción” de *La república* a manera de diagnóstico de los males del liberalismo³⁹. Si Platón aún da de qué hablar quiere decir que dijo alguna cosa inteligente, aún para nuestros postmodernos oídos. Y es que no hay razón para pensar que esta generación es la más iluminada y la más inteligente, y que todas las demás son un montón de prejuiciosos e ignorantes. Este prejuicio se supera estudiando el canon.

3.7. Servir para vacunar contra el cronochovinismo

Es una tendencia muy humana el considerar que la propia nación, etnia, religión o tiempo detenta la verdad de forma exclusiva; si a esto sumamos el mito del progreso muy propio de nuestro tiempo (según el cual cada generación se hace más inteligente y menos supersticiosa que la anterior⁴⁰), es muy de esperarse que a veces caigamos en el prejuicio de que la nuestra es la única generación que vale la pena escuchar. Pero si leemos las finas, sensibles y prolijas razones de pensamientos de antaño que se han conservado, discutido y amado a lo largo de los siglos, podremos ver por qué es que se han conservado. Y podremos, quizás, detectar los sesgos propios de nuestro tiempo, nutriendo así nuestro pensamiento. Dice Gómez Dávila, por ejemplo: “La creencia en la solubilidad fundamental de los problemas es característica propia al mundo

35 DAMASIO, Antonio. *En busca de Spinoza*. Madrid: Destino, 2009

36 FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009

37 BAUDRILLARD, Jean. *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2001

38 Ver por ejemplo STRAUSS, Leo. *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago: UOCP, 1998

39 BADIOU, Alain. *La République de Platon*. Paris: Hachette, 2014

40 Cfr. WRIGHT, Ronald, *A short History of Progress*. Nueva York: Carroll & Graf, 2005

moderno. Que todo antagonismo de principios es simple equívoco, que habrá aspirina para toda cefalgia”⁴¹.

Al mismo tiempo, hay mucho que el tiempo ha dejado en el olvido: a veces por azar o violencia, pero muchas veces porque no ha habido quién considere que tales ideas o textos valgan la pena para conservar o discutir. Siguiendo a Deleuze, podríamos decir que los textos que no despiertan interés tampoco tienen sentido.⁴²

La sola antigüedad no garantiza una entrada en el canon: recientemente ha habido esfuerzos por defender la relevancia del pensamiento bizantino⁴³, pero hasta ahora se trata de un campo más bien marginal en la historia de la filosofía. ¿De qué dependerá que los bizantinistas tengan éxito? De si logran mostrar que entre los bizantinos había ideas interesantes, bien argumentadas, relevantes para nuestro presente. Los académicos quieren pensar (y además les pagan por pensar y les dejan de pagar si no lo hacen): si hay entre los textos bizantinos pensamientos que despierten pensamientos, el pensamiento bizantino entrará al canon (tras cierta inercia institucional; habrá que abrir la materia de Medieval II, por ejemplo, y una reforma curricular toma tiempo); si no es así, seguirá siendo un asunto de especialistas. Si el pensamiento bizantino es europeo o no, cristiano o no, históricamente desatendido o no, a fin de cuentas son consideraciones que pesarán bien poco.

¿Y si el pensamiento del pasado no se ajusta a nuestras intuiciones morales? Esto no es algo que debiera sorprendernos: todo pensamiento refleja las intuiciones y preocupaciones morales de su propio tiempo, no del nuestro. Una mente crítica sabe tomar de un texto lo bueno y descartar lo malo; no es un asunto de contaminarse pasivamente de las ideas contenida en el tomo: el lector es y debe ser agente y rector de la manera en que lee. De hecho, los textos complejos de otros tiempos resultan un excelente entrenamiento para construir una mente crítica, justamente porque nos incomodan.

Todo lo humano es frágil: una mente sabia reconoce que toda persona (y toda manera de pensar) con la que se topa tendrá algo de incoherente, de contrario a la propia sensibilidad moral, de incompleto. Quien exige plena concordancia consigo mismo tendrá a lo sumo un solo amigo, al que podrá visitar en el espejo. Quien no aprende a aprender de maestros imperfectos, se queda sin maestros. Este tipo de cosas también se aprenden estudiando el canon.

41 GÓMEZ DÁVILA, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. p.174

42 DELEUZE, Gilles. *Conversaciones 1972-1990*. pp. 207y ss

43 Ver por ejemplo TATAKIS, Basil. *Byzantine Philosophy*. Indianapolis: Hackett, 2003

3.8. Servir para vacunar contra el maniqueísmo

Si no se comprende bien el pensamiento al que uno se opone, la oposición tendrá la forma de atacar a una caricatura, de cometer la falacia del hombre de paja. En palabras de Gómez Dávila “Para comprender la idea ajena es necesario pensarla como propia”⁴⁴. Enfrentarse de veras a un pensamiento implica comprenderlo en su coherencia interna, aún en su belleza, y exigirse a uno mismo encontrar una coherencia mayor y una belleza más alta desde la cual rechazarlo. Pero en el proceso se ha cultivado un respeto por el rival, y se ha difuminado la dañina y caricaturesca visión del mundo que opone a “los buenos” contra “los malos”, como en película de Hollywood. Y es sólo en la lógica de Hollywood que se puede pensar que el bien se consigue “matando a los malos”⁴⁵. Si se considera que tal o cual cosa del canon es criticable, el paso siguiente es desarrollar una crítica bien argumentada. No tiene sentido intentar matar al canon en cuanto tal.

¿Y qué hay del colonialismo, del sexismo, de la exclusión y silenciamiento de las minorías? Como hemos mostrado en la primera sección todo esto es 1) de esperarse en una institución, y 2) susceptible de corrección. No obstante, vale la pena abordar el tema del papel político del canon.

4. POLÍTICA Y CANON

¿Tiene el canon, o debe tener, un papel político? Hay, en principio, dos posibilidades: a) el canon puede encarnar una *apuesta política explícita*: aparte de las funciones ya reseñadas, el canon incluiría una apuesta política explícita, en aras de la mejora de la sociedad (esto ha ocurrido, por ejemplo, en la Unión Soviética donde cierto marxismo fue filosofía de estado⁴⁶, o bien con el conservadurismo católico en la España franquista⁴⁷); o bien b) puede encarnar una *apuesta política implícita*. De acuerdo con esta alternativa, la función política del canon está implícita en las funciones que ya hemos mencionado: sirve como *lingua franca*, como identificador profesional, como guía para la enseñanza, como objeto de oposición y actualización, como vacuna contra el cronochovinismo y el maniqueísmo, etc. Es decir, la opción b) diría que al dar a los

44 GÓMEZ DÁVILA, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*, p.100

45 DALTON, Russell. Dalton, R. (2015). “(Un)Making Violence Through Media Literacy and Theological Reflection: Manichaeism, Redemptive Violence, and Hollywood Films”. *Religious education*. Volume 110, 2015 - Issue 4 pp. 395-408

46 STEPANIANS, Marietta. “Teaching Philosophy: Reflections on the Soviet Experience”. *Philosophy East and West*, Vol. 46, No. 3, Seventh East-West Philosophers’ Conference (Jul., 1996), pp. 381-388

47 RIBAS, Pedro. “Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo” en Couceiro-Bueno, J. (ed) *Pensar en tiempos de oscuridad Homenaje al profesor Sergio Vences*. A Coruña: Universidade da Coruña, 2006, pp. 32-47

estudiantes un lenguaje, una entrada a una comunidad de debatientes, una serie de herramientas para pensar, se está empoderando a los estudiantes, dándoles herramientas para que articulen sus propias posiciones políticas de manera coherente y fundamentada tanto de cara a la república de las letras como al gran público. Optar por una apuesta política implícita implica, por ejemplo, un reconocimiento de la falibilidad de quienes diseñan un currículo o ayudan a configurar un canon: en lugar de decir “jóvenes, esta es la verdad que han de promulgar” dice “he aquí las mejores herramientas que podemos brindarles, les queda a ustedes la tarea de usarlas para pensar un mundo mejor”.

Una defensa de la apuesta política explícita podría decir que todo currículo, todo canon, implica una tendencia política (por ejemplo, se denuncia que los currículos universitarios de filosofía son eurocéntricos⁴⁸, racistas, sexistas y humanistas⁴⁹- esto último en sentido peyorativo-), y no sólo un brindar herramientas a los estudiantes. De ser esto así, mejor que la apuesta ideológica sea explícita y fundamentada, que no soterrada. Esta es una cuestión que valdría la pena examinar.

Como paso previo, habría que disipar una ilusión que podría contaminar esta discusión: la idea de que leer a un autor implica adoptar sus posiciones. Esta posición rara vez se articula de manera explícita, pero parece hacer parte del trasfondo de ciertas posturas en torno al consumo de medios que están basadas en modelos de pureza y de miedo a la contaminación⁵⁰. La exposición a ideas políticamente indeseables puede, bajo ciertas condiciones, ayudar a desarrollar herramientas críticas de lectura, y hacer de los estudiantes personas menos manipulables. En efecto, un canon amplio, variado y en evolución, en aulas con estudiantes activos y acompañado de la enseñanza del pensamiento crítico tendría por efecto producir la capacidad de contemplar ideas de diferentes fuentes y sesgos ideológicos de manera ponderada⁵¹.

En el contexto de un aula viva, en el que las ideas no son transmitidas como contenidos estáticos sino puestas en discusión con nuevos contextos y nuevas discusiones, el canon evolucionará de suyo (si bien, como se ha mostrado, con cierta lentitud): aquello que deje de ser interesante dejará de leerse, y hará

48 BERNAL, Laura. “El anglo-eurocentrismo en los currículos universitarios de filosofía: una revisión sistemática de la literatura” *Revista de Filosofía UIS* (2024), 23 (1), pp. 158-197

49 BERNAL, Laura. “Cuatro injusticias epistémicas en los currículos universitarios de filosofía en Colombia: anglo-eurocentrismo, racismo, sexismo y humanismo”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana* (2022), vol 43, 126

50 Cfr. BENNETT, Jessica. “What if Instead of Calling People Out, We Called Them In?” *The New York Times*, nov 19, 2020. https://sites.lsa.umich.edu/globalfeminisms/wp-content/uploads/sites/787/2020/11/What-if-Instead-of-Calling-People-Out-We-Called-Them-In_-The-New-York-Times.pdf y también BULA Germán y GARAVITO, María, “Innerarity and Immunology: Difference and Identity in selves, bodies and communities”. *Journal of Arts and Humanities*. Vol 2, no.2, 2013, pp. 9-16

51 BARBER, Benjamin, *An Aristocracy of Everybody*, p.106

campo a nuevas preocupaciones. Esta evolución espontánea del canon (de nuevo, toda vez que el discurso académico sea vivo y abierto) tendría que reflejar las preocupaciones cambiantes de una comunidad académica. Si la autodefinición de preocupaciones y horizontes de una comunidad se confina a un subgrupo de la misma comunidad en lugar de ser una decisión distribuida ampliamente entre sus miembros, se puede dar una escisión dentro de la comunidad misma⁵². La decisión en torno al canon no puede confinarse ni a grupos cerrados de estudiantes activistas, ni a un sector patricio de la academia, ni mucho menos a una burocracia ajena a la misma.

En suma: el canon, efectivamente, es de suyo político. Pero, salvo que sea un asunto impuesto por parte de una minoría en una comunidad, su valencia política depende principalmente del uso que se haga del canon. En la siguiente sección abordaremos el asunto del uso de los textos.

5. EL USO DEL CANON

Hay dos dilemas objeto de disputa académica que, propongo, son falsos dilemas, basados en una mala comprensión de lo que son los contenidos filosóficos y de lo que es el canon: el dilema, de origen kantiano⁵³, entre si se deben enseñar problemas o más bien historia de la filosofía⁵⁴ y el dilema de si se debe enseñar según el canon o si este debe ser superado de alguna manera. La mala comprensión tiene que ver con considerar que los filosofemas (nombre genérico que le damos a un trozo de filosofía de tamaño arbitrario pero con sentido completo: puede ser la Crítica de la Razón Pura, todo Santo Tomás, o un aforismo de Cioran) son “contenidos”, cosas estáticas que pasan, según el modelo bancario, del libro a la mente de quien lo lee. Proponemos que hay que ver los filosofemas, más bien, como dispositivos⁵⁵, cosas que hacen cosas, herramientas.

Por ejemplo: los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx⁵⁶ pueden servir a quien trabaja en un trabajo explotador para pensar sobre su propia alienación; pueden servir, junto con otras herramientas, para pensar proyectos emancipatorios a futuro, o para pensar el cruce entre filosofía y economía, o la naturaleza disciplinar de eso que hoy se llama “economía política”; pueden servir para entender mejor a Marx, o incluso como puerta de entrada a Hegel. Es decir, no hay unos *Manuscritos* fijos que se aprenden como se descarga un archivo, sino una amplia serie de posibles lecturas intencionadas, que hacen cosas

52 Cfr. BULA, Germán "Academia and the World Brain: The role of academia in society considered as a higher-order cognitive system", *Kybernetes* Vol. 47 No. 9, 2018, pp. 1821-1835.

53 Cfr. MACDONALD, Ross. "Kant on teaching philosophy", pp. 65-82.

54 AGUILAR, Floralba. "Didáctica de la Filosofía". *Rev. estud. exp. educ.* vol.18 no.38, 2019 https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-51622019000300129

55 MORO, Oscar. "¿Qué es un dispositivo?". *Empiria* no. 6, 2003, pp. 29-46

56 MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 2013

diferentes. Si intento enseñarlo bancariamente como un contenido inamovible, hago una cosa también: aburrir a mi auditorio.

De nuevo, la *Monadología*⁵⁷ de Leibniz puede servir (junto con otras herramienta) para pensar el concepto de la virtualidad, para entender la música barroca, para pensar la naturaleza de los fractales; o bien para entender a Wolff y de este modo al joven Kant, o cualquier cantidad de cosas. ¿Tengo que ponerle atención a aquello de “el mejor de los mundos posibles”? No, si no estoy usando la herramienta para eso. Los filosofemas no son como almuerzos escolares de primaria que hay que comerse todo, son como un buffet: se puede escoger qué comer y no comer.

La metáfora de la herramienta funciona con un par de salvedades: hay herramientas que se pueden usar sobre otras herramientas (leer a Platón a la luz de Agustín, o viceversa), y las herramientas pueden funcionar, en conjunto, como una herramienta (examinar un problema a la luz de la escuela de Frankfurt; o de la tensión entre Kierkegaard y Hegel). Los cánones de la filosofía son, al mismo tiempo, cajas de herramientas y herramientas. Se puede, por ejemplo, pensar la relación entre la historia de occidente y el canon filosófico; o bien comparar el canon de la filosofía china con el canon occidental, etc. Como he mostrado, la oposición al canon usa el canon como herramienta: sin canon no hay anti-canon. Y lo que es peor, para cierta sensibilidad anarquista, es que lo contrario no es cierto, el canon puede existir perfectamente sin referencia a lo anti-canónico: como dice Syme, protagonista de *El hombre que era Jueves*, al anarquista Gregory, que exalta el creativo y desordenado verde del árbol frente al estéril y funcional poste de luz, “ (...) you only see the tree by the light of the lamp. I wonder when you would ever see the lamp by the light of the tree”⁵⁸.

Esta visión del canon contrasta con aquella que apunta vagamente a cierta conspiración para incluir y excluir autores con criterios políticos. Si bien en su tiempo ciertos autores son exaltados o silenciados por su identidad o por lo conveniente de sus ideas para los poderosos, esta presión sobre el canon no es ni la más poderosa ni la más duradera; apenas se acaba la coyuntura que sostiene artificialmente a un autor en un lugar de importancia, éste desaparece del canon (con más o menos inercia, cosa propia de toda institución): es el caso de Giovanni Gentile (ministro de educación, presidente de la Real Academia Italiana, director de la Escuela Normal Superior de Pisa y sin lugar a dudas el filósofo más poderoso de Italia en los años 20 y 30), cuyo lugar en el canon italiano se acabó más o menos cuando una turba enfurecida linchó a Benito Mussolini. Y no es porque haya apoyado al facismo (al nazi Carl Schmitt se le lee todavía, por ser una herramienta poderosa para pensar el derecho), sino porque el “actualismo” que desarrolló Gentile es una herramienta débil, que no tiene muchos usos más allá

57 LEIBNIZ, G.W. *Monadología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001

58 CHESTERTON, G.K. *The Man who was Thursday*, Nueva York: Capricorn, 1960

de justificar el fascismo⁵⁹. A la larga, lo que determina la pertenencia al canon es si un pensamiento es potente o inocuo, si sirve o no para pensar muchas cosas, y para pensar problemas pertinentes en un contexto determinado.

La pregunta de Simone de Beauvoir, ¿“Hay que quemar a Sade?”⁶⁰ es, desde este punto de vista, la pregunta por la potencia de Sade. De Beauvoir invita al gremio de la filosofía a hacerle un lugar limitado a Sade por la potencia que tiene para pensar problemas como la hipocresía burguesa frente a sistemas de opresión, o el choque entre la ley universal y el individuo particular. Es de esta manera que se debe proponer cualquier autor para el canon, mostrando para qué sirve (y no, por ejemplo, diciendo que es injusto que se le excluya).

Si se entiende esta visión del canon, se ve cómo la enseñanza por problemas implica la enseñanza del canon; se ve cómo ciertas herramientas ayudan a entender ciertos problemas, o bien ciertas otras herramientas. Si se quiere pensar algún problema se ve que, por razones inmanentes al mismo, tengo que acudir a tales y cuales elementos de la caja de herramientas. El canon deja de aparecer como una exigencia trascendente a la tarea de pensarse a uno mismo y al mundo, sino como una ayuda a esta misma.

Al mismo tiempo, se disuelve cierto dualismo maniqueo a la hora de concebir el canon y lo que está por fuera. Como se ha venido mostrando, el canon y los retos al canon operan de manera solidaria en el proceso de la formación filosófica.

6. PARACANON, PERICANON, ANTICANON

¿Qué quiero decir con “retos al canon”? Me refiero discursos que se ubican por fuera del canon de diferentes maneras. Vale la pena intentar una clasificación: el *anticanon* son discursos que atacan la noción misma de canon (por ejemplo, a partir de alguna reivindicación política), el *pericanon* serían discursos que aspiran a ser canónicos pero por lo pronto no lo son, y el *paracanon* serían discursos que, sin aspirar al canon, hacen parte del arsenal de la enseñanza de la filosofía, p.ej, películas o comics.

Estos tres elementos son esenciales para que la filosofía tenga un canon sano y vivo (aún si se ha argumentado en contra de posturas excesivamente anticanónicas). En efecto, el anticanon (con buenas o malas razones) dinamiza la renovación del canon; el pericanon es el material que lo refresca, y el paracanon es un punto de contacto entre la academia y la sociedad más amplia, cuyas preocupaciones debería reflejar. Desde un punto de vista operativo, el canon y los elementos externos al canon son parte de un sistema que, en su conjunto, contribuye a la formación filosófica rigurosa y pertinente.

59 MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución* 1976, Madrid: Alianza. p.391 y 22

60 DE BEAUVOIR, Simone. *¿Hay que quemar a Sade?*. Madrid: Machado, 2000.

7. ¿HAY QUE QUEMAR EL CANON?

Las instituciones son necesariamente mediocres en un sentido preciso: para funcionar en cuanto tales deben ser estables, pero deben, también, responder a un entorno cambiante (en lo cultural, político, gnoseológico, etc.). Por ello, siempre tienden a llegar tarde. Esta dinámica puede formularse desde la cibernética de las organizaciones: las instituciones son sistemas que funcionan al interior de sistemas sociales más amplios; los cambios en éstos introducen perturbaciones en aquellas, perturbaciones que solo pueden abordarse después de un *tiempo de relajación*, esto es, después de un período de ajuste en que la institución encuentra cómo sostenerse en el tiempo en un entorno cambiado⁶¹. Decir *las instituciones son esencialmente mediocres* es una manera de pedir paciencia y ecuanimidad con las mismas, a partir de la comprensión de su naturaleza.

Desde este punto de vista se ha pretendido defender la institución del canon (que no su configuración actual; al contrario, defender el canon implica defender, también, su carácter cambiante). No se pretende sacralizar o entronizar los contenidos actuales del canon; al contrario, se entiende el canon como una herramienta útil para independizar el pensamiento, en la medida en que este adquiere una base amplia y diversa de ideas que sirven de suelo para formular las propias. John Henry Newman defendía la universidad, como lugar de educación liberal, desde argumentos similares, y entendiendo que la asimilación de conocimientos ajenos no es un asunto pasivo sino que implica el hacer propias las ideas que se asimilan, el compararlas y ponderarlas⁶².

Desde un punto de vista empírico, el canon actualmente operante en la filosofía arrastra consigo numerosos sesgos y lagunas. Como se ha argumentado, esto es un rasgo necesario del canon, en tanto institución tanto necesitada de cierta estabilidad como sometida al devenir. No obstante, el canon cumple una serie de importantes funciones en la formación filosófica, de la única manera en que puede; esto es, mediocrementemente. Ahora bien, esta mediocridad es una enfermedad crónica pero controlable; la manera de controlarla es mantener abierta la discusión en torno a los contenidos del canon; y, lo que es más importante, cultivar comunidades académicas abiertas a la sociedad más amplia y a las discusiones y problemas pertinentes que surgen en esta⁶³, así como prestas a reformar sus materiales y modos de enseñanza. En conclusión, no hay que quemar el canon, hay que cuidarlo.

61 BEER, Stafford. *Designing Freedom*. Toronto: Wiley, 1994

62 NEWMAN, John Henry. *The Idea of a University Defined and Illustrated*. Londres: Longman, Green and Co. 1955.

63 Cfr. BULA, Germán "Academia and the World Brain: The role of academia in society considered as a higher-order cognitive system"

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, F. (2019). "Didáctica de la Filosofía". *Rev. estud. exp. educ.* vol.18 no.38, https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-51622019000300129
- Averbach, M. (2019). "Lo que hace el canon". *Lenguas vivas*, 15, pp. 47-58
- Badiou, A. (2014). *La Republique de Platon*. Paris: Hachette
- Bâlan, A. "Against the (main) stream: feminist thinkers and the philosophical canon". *Interdisciplinary Research in Counseling, Ethics, and Philosophy*. Vol. 3, no.7 (2023). pp. 1-12.
- Barber, B. (1992). *An Aristocracy of Everybody*. Nueva York: OUP
- Baudrillard, J. (2001) *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos
- Beer, S. (1994). *Designing Freedom*. Toronto: Wiley.
- Bennett, J. (2020). "What if Instead of Calling People Out, We Called Them In?" *The New York Times*, nov 19, 2020. https://sites.lsa.umich.edu/globalfeminisms/wp-content/uploads/sites/787/2020/11/What-if-Instead-of-Calling-People-Out-We-Called-Them-In_-The-New-York-Times.pdf
- Bernal, L. (2022). "Cuatro injusticias epistémicas en los currículos universitarios de filosofía en Colombia: anglo-eurocentrismo, racismo, sexismo y humanismo", *Cuadernos de filosofía latinoamericana* (2022), vol 43, 126
- Bernal, L. (2024). "El anglo-eurocentrismo en los currículos universitarios de filosofía: una revisión sistemática de la literatura" *Revista de Filosofía UIS*, 23 (1), pp. 158-197
- Blackburn, S. (2021) *Ethics: A very Short Introduction*. Nueva York: OUP
- Bula. (2018). "Academia and the World Brain: The role of academia in society considered as a higher-order cognitive system", *Kybernetes* Vol. 47 No. 9, pp. 1821-1835.
- Bula y Garavito, M. (2013). "Innerarity and Immunology: Difference and Identity in selves, bodies and communities". *Journal of Arts and Humanities*. Vol 2, no.2, pp. 9-16
- Bula y Verdugo, L. (2021). "¿Para qué sirven los metalenguajes? Sobre la interdisciplinariedad, la traducción literaria y el papel de las humanidades". *Revista Filosofía UIS*, 20(2), 47-68. <https://doi.org/10.18273/revfil.v20n2-2021003>
- Chesterton, G.K. (1960). *The Man who was Thursday*. Nueva York: Capricorn
- Dalton, R. (2015). "(Un)Making Violence Through Media Literacy and Theological Reflection: Manichaeism, Redemptive Violence, and Hollywood Films". *Religious education*. Volume 110, 2015 - Issue 4 pp. 395-408
- Damasio ,A. (2009). *En busca de Spinoza*. Madrid: Destino
- De Beauvoir, S. (2000). *¿Hay que quemar a Sade?*. Madrid: Machado
- De la Boetie, E. (2009). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata: Terramar.
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos
- Deleuze, G. (2009). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos
- Drescher, J. (2015). "Out of DSM: Depathologizing Homosexuality". *Behav Sci* (Basel). 2015 Dec 4;5(4):565-75.
- Eco, U. (1979). *Obra abierta*. Barcelona: Ariel
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal
- Gómez Dávila, N. (2001). *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas
- Gracia, J. (2010). "Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas: El caso de la filosofía latinoamericana". *Análisis Filosófico*, vol. XXX, núm. 1, mayo, 2010, pp. 17-34

- Harris, W. (2016). "History of the Inquisition: from Its Establishment in the Twelfth Century to Its Extinction in the Nineteenth". Madrid: HardPRESS
- Hayek, F. (1976). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza
- Hazon, Y. (2019). "Locke's Rationalism and the Future of Political Theory". *The Political Science Reviewer* vol. 43, no. 1, pp. 256-262.
- Hectors, A. (2023). "Homosexuality in the DSM: A Critique of Depathologisation and Heteronormativity". *New Zealand Sociology Special Issue: Theorising Mental Health 2023*, Issue 38, No. 1, 18-28
- Kriesi, H. (2018). "Revisiting the Populist Challenge". *Czech Journal of Political Science* 1/2018, pp. 5-27
- Kuhn, T. (1996). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Leibniz, G. (2001). *Monadología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Macdonald, R. (2005). "Kant on teaching philosophy". *Discourse : Learning and Teaching in Philosophical and Religious Studies*, 5 (1). pp. 65-82.
- Marcuse, H. (1976). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza
- Markie, P. (2021). "Rationalism vs Empiricism" en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/>
- Marsh, D. (2013). "Cicero in the Renaissance" en Steel (ed). *The Cambridge Companion to Cicero*, Nueva York: Cambridge University Press, pp. 306-317
- Martín, F. (2020). "Pensar en/el exilio". *Bajo Palabra* 25, pp. 55-64
- Marx, K. (2013). *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza
- Merriman, P. (2018) "Molar and molecular mobilities: The politics of perceptible and imperceptible movements". *Society and Space*, 0,0, p. 65-82
- Midgley, M. (1986). *How Institutions Think*. Nueva York: Syracuse University Press
- Moro, O. (2003). "¿Qué es un dispositivo?". *Empiria* no. 6, pp. 29-46
- Neumann, H. (2017). "De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación". *Revista de Filosofía*. Vol. 73 (2017). <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/47732/57424>
- Newman, J.H (1955). *The Idea of a University Defined and Illustrated*. Londres: Longman, Green and Co
- Ribas, P. (2006). "Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo" en Couceiro-Bueno, J. (ed) *Pensar en tiempos de oscuridad Homenaje al profesor Sergio Venes*. A Coruña: Universidade da Coruña
- Roldán, C. (2023). "La ausencia de filósofos en el canon académico" *Revista Alfa* no. 38, pp. 86-104
- Stepanians, M. (1996). "Teaching Philosophy: Reflections on the Soviet Experience". *Philosophy East and West*, Vol. 46, No. 3, Seventh East-West Philosophers' Conference (Jul., 1996), pp. 381-388
- Strauss, L. (1998). *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago: UOCP
- Tatakis, B. (2003). *Byzantine Philosophy*. Indianapolis: Hackett
- Thomson, J. (1985). "The Trolley Problem". *The Yale Law Journal*, vol 94, pp. 1395-1415
- Vasquez, M. (2017). "The Role of Sensory Experience in Descartes' Method" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34(3) pp.611-622
- Wright, R. (2005). *A short History of Progress*. Nueva York: Carroll & Graf