

**Silvia Manzo**

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IDIHCS)  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)  
Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

# El canon de la filosofía moderna europea en las universidades argentinas (1780-1920) Genealogías, críticas y desafíos

The canon of modern European philosophy in Argentine universities (1780-1920). Genealogies, critiques and challenges

Recibido: 05/11/2020

Aceptado:02/08/2021

**Resumen.** El relato historiográfico que describe a la filosofía moderna europea como la confrontación entre el racionalismo y el empirismo, y su superación a través de la síntesis kantiana tuvo una enorme difusión en la Argentina, como en muchos otros países. Este artículo investiga la génesis de esta narrativa tradicional dentro del ámbito universitario argentino entre 1780 y 1920 en las universidades de Córdoba, Buenos Aires y La Plata. Para ello, hará una introducción sobre el surgimiento de esa narrativa en el espacio europeo y un repaso de la enseñanza de la filosofía moderna en nuestro país durante ese periodo. Concluirá que, si bien durante el siglo XIX se encuentran algunos de sus componentes, recién en la segunda década del siglo XX la narrativa tradicional apareció formulada en toda su extensión, en paralelo con el ingreso del kantismo en el medio académico argentino. Sin embargo, la construcción del relato tradicional en nuestro medio no se explica meramente por el ingreso del kantismo sino además por el peso propio que adquirió la historia de la filosofía en los planes de estudio como parte de las demandas implicadas por la conformación del campo filosófico académico en las primeras décadas del siglo XX. Finalmente, el artículo sugiere vías para reconfigurar y renovar el canon de la filosofía moderna desde nuestro presente y nuestro espacio latinoamericano.

**Palabras clave.** Empirismo, racionalismo y criticismo en Argentina, Historiografía, Ideologismo argentino.

**Abstract.** The historiographical narrative describing early modern European philosophy as the confrontation between rationalism and empiricism and its overcoming through the Kantian synthesis had a huge spread in Argentina. This article investigates the genesis of this traditional account in the universities of Córdoba, Buenos Aires and La Plata between 1780 and 1920. It offers an introduction concerning the formation of this narrative in Europe and a survey of the teaching of early modern philosophy in Argentina during that period. It concludes that, although some of its components are found during the nineteenth century, it was only in the second decade of the twentieth century that the traditional narrative was formulated in its entirety, in parallel with the introduction of Kantianism in Argentine. However, the construction of this narrative is not merely explained by this fact but also by the weight that the history of philosophy gained in the syllabus as part of the demands involved in the shaping of the academic philosophical field. Finally, this paper suggests ways to reconfigure and renew the canon.

**Keywords.** Empiricism, Rationalism and Critical Philosophy in Argentina, Historiography of Philosophy, Argentine *ideologie*.

## 1. El paradigma epistemológico de la filosofía moderna europea

En el ámbito académico argentino y latinoamericano, como así también en el europeo y el norteamericano, el desarrollo histórico de la filosofía europea durante el periodo que va desde Francis Bacon hasta Immanuel Kant todavía hoy suele ser presentado a través de

una interpretación historiográfica que ha sido denominada “paradigma epistemológico” – también conocido como “relato estándar” – de la filosofía moderna (Haakonssen, K. 2006). Este paradigma estableció, por un lado, cuál fue la cuestión filosófica más importante de la que se ocupó la Modernidad europea y cuáles fueron las posiciones filosóficas más significativas sobre esta cuestión. Junto con ello, el paradigma fue fijando el canon de los filósofos modernos sobresalientes. A toda esta construcción la llamaremos de la filosofía moderna.

Según este paradigma, la cuestión central que ocupó a la filosofía de los siglos XVII y XVIII fue el problema del conocimiento. El resurgimiento del escepticismo durante Renacimiento operó como un disparador para las reflexiones gnoseológicas en las cuales se interesó la filosofía moderna. En torno a este eje, se desarrollaron dos corrientes: el racionalismo y el empirismo. Los empiristas, aferrados a la experiencia y a la justificación a posteriori del conocimiento, se oponen a los racionalistas convencidos del innatismo y defensores de la fundamentación a priori del conocimiento. Estas dos corrientes fueron muchas veces asociadas en términos de una oposición territorial, divididas por el canal de la Mancha: la filosofía británica concentró los exponentes del empirismo, mientras que la filosofía continental fue de neto corte racionalista. Según este relato, a partir de la oposición absoluta entre estos dos bandos, surgió la filosofía kantiana, momento superador y a la vez síntesis de los desarrollos precedentes. El canon resultante de este mapa de posiciones está constituido por los “siete grandes” de la filosofía moderna: Descartes, Spinoza y Leibniz, por un lado; Locke, Berkeley y Hume, por otro; finalmente, Kant, como cumbre de la filosofía moderna.

Si bien esa narrativa de la filosofía moderna desde hace décadas es objeto de muchas críticas y revisiones,<sup>1</sup> sigue siendo, aun con ciertas variaciones y diferencias de matices, la imagen de la filosofía moderna más conocida y divulgada. A grandes rasgos, es un relato que todavía se enseña y transmite en universidades, institutos terciarios y escuelas secundarias de nuestro país.<sup>2</sup> En este artículo nos proponemos investigar la génesis de esta narrativa en el ámbito argentino. Intentaremos conocer quiénes, cuándo y por qué comenzaron a enseñar la filosofía moderna de acuerdo con esta narrativa, que se convirtió en hegemónica. Este trabajo apunta a conocer la recepción de la filosofía moderna europea y la construcción de una narrativa de la modernidad filosófica específicamente en la filosofía enseñada en el ámbito universitario, en la medida en que nos preguntamos por la forma en la cual la filosofía moderna ha sido transmitida y reproducida en los ámbitos académicos de formación. Si bien existen algunos estudios sobre la recepción de ciertos filósofos modernos en Argentina (Carbia, R. 1937; Martínez Paz, E. 1937; Dotti, J. 1992; Ranea, G. 2002), no disponemos de ninguno dedicado al relato del periodo moderno como una totalidad, ni tampoco sobre la narrativa del paradigma epistemológico.

Distintos estudios han señalado que esta construcción historiográfica de la Modernidad tuvo sus orígenes en Europa. Algunos rasgos básicos aparecieron en la obra de Thomas Reid en el siglo XVIII, quien presentó la progresión Locke, Berkeley y Hume. Según Reid, la filosofía empirista, que condujo al inaceptable escepticismo de Hume, sería la consecuencia de los errores inherentes al “camino de las ideas” inaugurado por Descartes y sus seguidores racionalistas. Pero es en la filosofía de Kant donde se encuentran los

---

<sup>1</sup> Para un panorama de estas críticas me remito a Manzo, S. 2016 y 2021; Calvente, S. y Manzo, S. 2020; Manzo, S. y Calvente, S. 2021.

<sup>2</sup> Como ejemplo nos remitimos a Carpio, A. 1974, Cap. 8 # 13; Cap. 9 # 1 (la tríada empirista es diferente: Bacon, Locke y Hume). La pertenencia de Berkeley a ella es uno de los puntos más debatidos del relato estándar, razón por la cual a veces no está presente.

esbozos de algunos elementos significativos del paradigma. Historiadores alemanes partidarios de la filosofía kantiana como Johann Gottlieb Buhle y sobre todo Wilhelm Gottlieb Tennemann fueron quienes hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX dieron forma completa a la narrativa bosquejada por Kant. Ese relato se expandió desde Alemania hacia otros centros europeos paulatinamente a lo largo del siglo XIX y ganó difusión de la mano de la institucionalización de la filosofía como carrera autónoma en las universidades europeas. En ese proceso que tuvo lugar en el siglo XIX, la historia de la filosofía fue incorporada como una parte fundamental de la formación filosófica académica (Schneider, U. 1999; Rabossi, E. 2008). Hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX la narrativa del paradigma epistemológico se incorporó en el ámbito académico anglosajón a través de las obras de autores de distintas líneas filosóficas (kantiana, hegeliana, utilitarista y analítica). Así fue como ingresó a la parte norte del continente americano (Vanzo, A. 2013, 2014, 2016).

Nuestra investigación mostrará que en nuestro país la exposición de ciertos esbozos del paradigma se puede encontrar en las lecciones de profesores partidarios del espiritualismo ecléctico y del ideologismo<sup>3</sup> en el siglo XIX. Sin embargo, fue en la segunda década del siglo XX que la narrativa tradicional apareció formulada con toda claridad, en paralelo con el ingreso del kantismo a la Argentina. Décadas después, se convirtió en hegemónica.

Dado que no hay estudios previos específicos, lo que ofrecemos aquí es el primer paso de un itinerario que podrá ser continuado en investigaciones posteriores. Exponemos un panorama general y no un análisis en profundidad de cada una de las etapas, de los autores y de sus contextos intelectuales locales. Es por ello que no añadimos una investigación de la consistencia o no al interior del pensamiento general de cada autor ni nos centramos en sus trayectorias individuales y motivaciones intelectuales. Dentro de este marco, nos proponemos ofrecer una reconstrucción de las líneas generales de la filosofía moderna que principalmente tal como aparecen en las lecciones y libros de texto utilizados en el ámbito universitario de Córdoba, Buenos Aires y La Plata.<sup>4</sup>

## 2. Las primeras referencias durante el periodo colonial

Como en el resto de Latinoamérica, durante la etapa colonial la enseñanza de la filosofía en el actual territorio argentino estuvo dominada por la escolástica tardía. El centro de la enseñanza académica superior fue la universidad de Córdoba, a cargo de los Orden jesuita desde su fundación en 1613 hasta su expulsión de los dominios españoles en 1767. Desde entonces, la regencia de estudios estuvo al mando de la Orden franciscana hasta 1808. A lo largo de esos años, el periodo dominado por los jesuitas ha sido caracterizado como “puramente escolástico” (incluyendo diversas variantes dentro del escolasticismo), mientras que la etapa franciscana ha sido interpretada como ecléctica, dado que en ella se observan de manera creciente referencias a las “nuevas ideas” filosóficas y científicas provenientes del continente europeo. Sea con fines polémicos o no, se encuentran principalmente menciones a Descartes y el cartesianismo, pero también a Newton o Gassendi, entre otros

---

<sup>3</sup> Utilizo este neologismo y sus derivados en conformidad con el uso extendido en los estudios más recientes sobre el tema. Vd. por ejemplo los trabajos de Di Pasquale citados en este artículo.

<sup>4</sup> Cabe aclarar, que si bien durante el periodo que estudiamos aquí además de las Universidades de Córdoba, Buenos Aires y La Plata, en 1914 se fundó la Universidad de Tucumán, esta última no fue incluida en nuestra investigación porque en ella los estudios filosóficos se sistematizaron recién en 1937, con la creación del Departamento de Filosofía. Al respecto puede consultarse el artículo de Jimena Sosa en el presente volumen.

(Furlong, G. 1952; Lértora Mendoza, C. 1990; Beuchot, M. 1994; Torchia Estrada, J.C. 2009). Como consecuencia, hacia fines del periodo colonial los claustros académicos tenían cierta familiaridad con la Modernidad filosófica. Prueba de ello son las poco entusiastas palabras del Deán Gregorio Funes, rector de la Universidad de Córdoba, quien en 1813 decía en su proyecto de reforma curricular: “Hace tiempo que los implacables sectarios de Newton y Descartes atravesaron el océano e introdujeron la discordia en estas aulas.” (Funes, G. en Torchia Estrada, J. 2009, 47).<sup>5</sup>

Los estudios especializados y la lectura de algunas fuentes nos permiten señalar que en las lecciones de filosofía coloniales las referencias a las concepciones filosóficas o científicas provenientes de la Modernidad europea no formaban parte de un relato histórico de la filosofía. Así lo vemos en el primer documento al que tuvimos acceso para este estudio. Se trata de las clases dictadas por dos de los profesores del periodo colonial que han sido más estudiados por los especialistas: las *Institutiones philosophicae (...)* Pars prima logicam (1783) del profesor Luis Chorroarín, y la *Physica generalis* del profesor Elías del Carmen Pereyra (1784) (ambos en Chiabra, J. 1911). Se pueden aducir quizá dos razones por las cuales no se encuentra en ellas una narrativa histórica de la filosofía. La razón principal es que estos profesores no concebían a la filosofía como una actividad marcada por su propia historia, y en consecuencia no creían que la historia de la filosofía debía ser una parte esencial de su enseñanza. Una segunda razón que explica la ausencia de un relato histórico de la filosofía moderna en particular es que, aun si hubiera un interés específico por la historia, las “nuevas ideas” tenían un peso relativo menor en obras cuya matriz era predominantemente escolástica, incluso en el caso de los autores más eclécticos.

### 3. Los filósofos modernos en los cursos ideologicistas

A comienzos del siglo XIX el centro de la formación académica en filosofía se desplazó a Buenos Aires, donde se introdujeron nuevas perspectivas filosóficas que pretendían dejar atrás la matriz escolástica. Estos cambios ocurrieron en el marco de la serie de grandes transformaciones políticas e institucionales en torno a la Revolución de Mayo de 1810. Desde fines de la década de 1810 y hasta comienzos de la década de 1840, la filosofía predominante en los claustros porteños provenía del ámbito francés a través de dos vertientes básicas: por un lado, la Ilustración del siglo XVIII y, por otro, sus derivaciones al final de esa centuria y comienzos de la siguiente, la ideologie, cuyos representantes más connotados en el ámbito rioplatense fueron Étienne Bonnot de Condillac, Destutt de Tracy y Pierre Jean George Cabanis (Zamudio Silva, J. 1940; Di Pasquale, M. 2011 y 2014).

Durante el Directorio de Martín de Pueyrredón, el Real Colegio de San Carlos, institución de estudios superiores que desde su fundación en 1773 había estado dominado por la escolástica, fue transformado en el Colegio de la Unión del Sud (1818). En esta nueva etapa la cátedra de filosofía que había quedado vacante fue ocupada en 1819 por el joven puntano Juan Crisóstomo Lafinur (1797-1824), cuyo curso adoptaba completamente la perspectiva ideologicista, lo cual significó una renovación radical de la enseñanza. La apuesta de Lafinur no tardó en ser cuestionada por parte de sectores conservadores, por lo cual tuvo que dejar la cátedra al año siguiente. Poco después, ya bajo la égida de Bernardino Rivadavia –gran

---

<sup>5</sup> Como regla general en este trabajo, he optado por adaptar las citas de los textos originales en español al uso ortográfico contemporáneo.

entusiasta de la ideología y corresponsal de Tracy--, se creó la cátedra de Ideología, esta vez en el marco de la recientemente fundada Universidad de Buenos Aires, a la cual el Colegio de la Unión Sud, devenido Colegio de Ciencias Morales, fue anexado en 1823. A cargo de la cátedra estuvieron los profesores Juan Manuel Fernández de Agüero (1822-1827), Luis José de la Peña (1827) y Diego Alcorta (1827-1842). Al igual que en las clases del periodo colonial, ninguno de ellos tiene un abordaje centralmente histórico de la filosofía. Sin embargo, como veremos, en algunos casos se ofrecen ciertos esbozos históricos, en los que aparece la filosofía moderna como un momento que representa una ruptura con el pasado.<sup>6</sup>

El Curso filosófico de Lafinur comienza con un muy breve prefacio que ofrece una tosca, desprolija y apretada síntesis de la historia de la filosofía, que en escasas cuatro páginas va desde los caldeos hasta el “inmortal Newton”, “príncipe” de las “escuelas modernas”. Mientras Gassendi es curiosamente agrupado junto a una serie de filósofos del Renacimiento, Descartes y Galileo son celebrados como aquellos que sacudieron “con más felicidad el yugo de Aristóteles en el siglo XVI” (Lafinur, C. 2015, 57-60).<sup>7</sup> En ese relato no aparece ninguno de los filósofos que el paradigma epistemológico más estricto incluyó en el empirismo. Ya en su parte expositiva y sistemática, el curso repasa los tópicos más habituales del ideologismo, y menciona a algunos de los filósofos canónicos. El más recurrente es el “inmortal Locke,” quien es evocado brevemente en relación con el origen de las ideas, el problema de Molyneux, la existencia de Dios y la libertad (ib. 81, 86, 88, 115 y 140). Por su parte, el pensamiento de Bacon figura como un sabio antecedente de la correcta división de la lógica (ib. 61). Lejos de confrontar a Bacon con Descartes, Lafinur los unifica como que iniciadores de una nueva era. Sus filosofías contienen “el germen de la verdad, y la total renovación deseada”. La combinación de sus legados sirve de base para el ideologismo: las ideas son hechos mentales (Bacon) y el cogito cartesiano es “el primer hecho (...) de donde derivan todos” (ib. 93).

Las Lecciones de filosofía de Luis José de la Peña (Jalif de Bertranou, C. 2006) también presentan una articulación entre ciertos filósofos que el relato estándar ubicó en bandos opuestos. Esta vez las conexiones se establecen en relación con las facultades del alma humana (de la Peña, L. 2006, 107-111). En un breve repaso histórico sobre la cuestión, su relato de los modernos comienza en Bacon, y continúa con Descartes, Malebranche, Hobbes, Locke, Bonnett, Diderot, Condillac, y Tracy. Según de la Peña, la figura de Descartes es pionera dado que “aniquiló para siempre las almas vegetativas y sensitivas tan queridas de los Escolásticos” (ib. 105). Descartes fue superior a Bacon, porque este último afirmó la existencia de un alma sensitiva, sede de la sensibilidad y del movimiento voluntario.<sup>8</sup> Es por ello que la evolución de la teoría de las facultades trazada por de la Peña no lo cuenta a Bacon como un hito relevante. En cambio, su relato destaca a Locke y Condillac como sucesores de Descartes (¡y no de Bacon!). Según de la Peña, la concepción cartesiana del alma y sus facultades sirvió de marco teórico a Locke, quien introdujo el

---

<sup>6</sup> Si bien todos los profesores aquí mencionados eran partidarios del ideologismo, hay diferencias entre ellos en cuanto a su mayor o menor acercamiento al sensualismo y el rol otorgado a la filosofía de Descartes. Un caso interesante que muestra la complejidad de la recepción del ideologismo en nuestro país es el de Fernández Agüero, quien por ejemplo conserva la lógica silogística, lo cual va a contrapelo con la posición de Destutt de Tracy. Vd. Di Pasquale, 2011. Un análisis en detalle de estas variaciones excede los propósitos del presente trabajo.

<sup>7</sup> Cito la paginación de la ed. original de 1938.

<sup>8</sup> Es llamativa esta interpretación de la Peña, sobre todo proviniendo de un autor conocedor de la *idéologie*. La posición de Bacon en verdad se apoya en autores del Renacimiento (Bernardino Telesio y Agostino Donio). La doctrina del alma sensible baconiana, lejos de tener afinidades con la Edad Media cristiana, está más cerca del materialismo y así fue valorada en los siglos XVIII y XIX, incluso por partidarios de la *idéologie*.

análisis de las ideas, que más tarde fue perfeccionado por Condillac.

Sin embargo, con respecto al origen de las ideas de la Peña presenta una reconstrucción afín a los agrupamientos definidos por el paradigma epistemológico. Descartes y Locke aparecen como las cabezas modernas de las dos “principales doctrinas” que han dividido a los filósofos “casi desde el principio.” Así, de la Peña observa una continuidad en las posiciones de antiguos y modernos sobre el tema: Platón-Descartes; Aristóteles-Locke (ib., 125). Estas doctrinas “son tan opuestas entre sí mismas, que no tienen punto alguno de contacto” (ib., 138) y ambas se equivocan. Por ello, de la Peña “impugna” ambas soluciones, tomando como base algunas ideas críticas que toma de Condillac: “Nosotros no decimos –las ideas vienen de los sentidos, ni tampoco que ellas son innatas– creemos sí que ambas opiniones son falsas; la primera, porque sólo está de acuerdo en parte, con la experiencia; la segunda, porque le es enteramente contraria” (ib. 139). Como vemos, sin usar las denominaciones racionalismo y empirismo este relato comparte varios puntos con el paradigma epistemológico: presenta el origen de las ideas como un problema central en la historia de la filosofía, y sostiene que sus soluciones han sido totalmente contrapuestas. Además, pone en el inicio del canon moderno a los dos filósofos que encabezaron las dos triadas tradicionales.

Sin duda, el manual ideologicista más interesante, tanto por su profundidad filosófica, como por cuidado y extensión, es Principios de ideología elemental, abstractiva y oratoria, de Fernández de Agüero. Como en los otros casos, estas lecciones no presentan un relato histórico de la filosofía, aunque cabe notar que su autor tenía planeado incorporar una historia de los “progresos de la filosofía racional”, que no llegó a concretar (Fernández de Agüero, J. 1940, 29). En su relato de esa progresión de la filosofía racional, Fernández de Agüero postula una integración de filósofos contrapuestos por el paradigma epistemológico ubicó en grupos contrapuestos, que se asemeja a la que vimos en Lafinur y de la Peña. Bacon, Descartes y Locke son presentados como los pioneros del proceso por el cual se dejó de lado la metafísica abstracta y se colocó la filosofía al frente de la religión. Bacon es celebrado como el “restaurador”, que desafió a la escolástica e inició nuevos caminos para descubrir los secretos de la naturaleza, a partir de la observación de los “hechos”. Descartes aportó el cogito, primer hecho que constituye el principio de todas las ciencias humanas (Ib. I, 11-19; 62). Locke, a su vez, exploró al “hombre físico”: su análisis de las ideas esbozó el “sistema ideológico,” que luego mejoró Condillac y “desenvolvió copiosamente” Destutt de Tracy (Ib. I, 127).

Sin embargo, al igual que de la Peña, Fernández de Agüero también da cuenta de diferencias importantes entre Descartes y Locke con respecto al origen de las ideas. Notó el hilo conductor que unía al “inmortal Locke” con Aristóteles, y a Platón con Descartes y Malebranche. De todos modos, no cree como de la Peña que ambas posiciones se equivocaban: el error lo cometieron los innatistas, primero criticados por Locke y más tarde definitivamente refutados por el ideologismo (Ib. I, 135, 146). Más allá del reconocimiento de esta diferencia entre Descartes y Locke, en el relato de Fernández de Agüero no se encuentran los trazos fundamentales del paradigma epistemológico: no se presenta esta cuestión como central, ni se enfatizan las diferencias sobre el origen de las ideas como oposición absoluta entre sus partidarios.

Finalmente, las Lecciones de filosofía de Diego Alcorta apenas si nombran unos pocos filósofos a lo largo del curso. No obstante, presentan una confrontación entre los modernos hacia el final. Allí, Alcorta ofrece una “Idea general de las revoluciones del espíritu o historia de la filosofía”, que en escasas dos páginas relata el devenir filosófico desde los antiguos griegos hasta “el siglo de las luces y la erudición”, cuando sobrevino “una súbita revolución y avanzaron las ciencias exactas” (Alcorta, D. 2000, 187-189). El gran mérito de los

modernos, según Alcorta, es haber perfeccionado el método científico. Y aquí aparece una confrontación de dos tendencias al interior de la Modernidad: el verdadero método es el analítico promovido por Bacon, Locke, Condillac y Bonnett, y no el sintético, sostenido por Descartes y Malebranche (Ib. 185; 192).

En suma, en los relatos ideologicistas la filosofía moderna no aparece primariamente como un campo de una disputa entre racionalistas y empiristas, que culminará en la gran solución kantiana. La teleología filosófica no tiene como punto de llegada a Kant, sino que sigue la senda del sensualismo hacia Destutt de Tracy y a Cabanis. Dentro de esta perspectiva cobra pleno sentido la integración entre Bacon, Descartes y Locke, aun cuando se noten sus divergencias filosóficas acerca del origen de las ideas, las facultades del alma y el método. Finalmente, el panteón de los filósofos modernos está formado por Bacon, Descartes y Locke, y sus seguidores ideologicistas, que articularon las filosofías de estos tres percursores en una unidad coherente. El resto de los autores canónicos del paradigma epistemológico, Leibniz, Spinoza, Hume y Berkeley, apenas a veces son nombrados incidentalmente y ubicados en un segundo o tercer plano junto a otros filósofos como Hobbes, Gassendi, Rousseau, etc. Kant es el gran ausente en estos relatos.

#### 4. La interpretación en clave ecléctica

El siguiente capítulo en la historia de la filosofía académica en la universidad porteña estuvo influido por otra orientación de la filosofía francesa: el eclecticismo espiritualista del siglo XIX, centrado en la filosofía y el programa político-pedagógico de Victor Cousin (Vermeren, P. 2009). Amédée Jacques, exiliado francés formado en la escuela cousiniana, tuvo a su cargo entre 1862 y 1865 los cursos de filosofía del Colegio de Ciencias Morales de la Universidad de Buenos Aires, y llegó a ser su Rector.<sup>9</sup> Su influencia perduró largamente no solo por la impronta de sus propuestas pedagógicas --que fueron tomadas como modelo por Bartolomé Mitre-- sino también por el *Manual de filosofía*, del cual fue coautor. El *Manual* fue publicado por primera vez en francés en 1846 en el marco del programa de estudios diseñado por Cousin para Francia. En 1848 fue traducido al español y se utilizó en varias instituciones de Hispanoamérica por lo menos hasta fines del siglo XIX. Fue compuesto por tres autores, cada uno a cargo de distintas secciones: Introducción a la filosofía y Psicología (compuesta por Jacques), Lógica e Historia de la filosofía (a cargo de Jules Simon) y Moral y Teodicea (escrita por Emile Saisset). En esta etapa la filosofía kantiana ya gozaba de gran difusión en Francia; Cousin conocía muy bien y valoraba positivamente la historia de la filosofía escrita por Tennemann. Si bien su orientación filosófico-histórica ecléctica reconocía el conflicto entre “sensualismo e intelectualismo” enfatizado por la historiografía kantiana, no aceptaba reducir toda la filosofía a él. Por añadidura, la apuesta cousiniana tampoco pensaba que la filosofía kantiana constituyera la culminación del devenir histórico de la filosofía; antes bien la consideraba una suerte de “escepticismo ontológico” (Piaia, G. 2004, 152-188; Vermeren, P. 2009, 71-85). La operación historiográfica del eclecticismo cousiniano consiste en recuperar el valor positivo que contiene cada posición, señalar los errores que se siguen de asumirlas como posiciones extremas y exclusivas, y proponer una vía alternativa que tome de cada una lo

---

<sup>9</sup> Siguiendo a Roig, acotamos que, en la vida intelectual de Jacques se dio una transición desde un eclecticismo cousiniano más o menos ortodoxo hacia lo que él mismo denominó “racionalismo moderado” o “cartesianismo” cercano a Jules Michelet y Edgar Quinet. Vd. Roig A. 1972, 144-9. Cf. Vermeren, P. 1998.

que tiene de verdadero.

Las pautas establecidas por el programa pedagógico cousiniano indicaban que el *Manual* para la enseñanza escolar no debía ser escrito íntegramente en un registro histórico de la filosofía (Piaia, G. 2004, 127-135). Es por ello que sólo hay una sección histórica al final de la obra, escrita por Jules Simon y totalmente en línea con la perspectiva historiográfica de Cousin.<sup>10</sup> Esta ubicación final tiene una justificación metodológica: hacer historia de la filosofía requiere un conocimiento previo de las cuestiones filosóficas. Solo entonces se está en condiciones de abordar la historia desde un punto de vista crítico, exponer y clasificar los sistemas a lo largo de la historia, explicar sus causas e inferir las leyes del desarrollo del espíritu. Los problemas filosóficos son siempre los mismos, y todos los sistemas tienen algo de verdad. La tarea de la historia es examinar los sistemas del pasado, recuperar lo que tienen de verdadero y construir con ellos, en uso de una libertad plena, un nuevo todo, compuesto de las mejores piezas del pasado. Se trata de un método que “concilia la fidelidad histórica con una crítica severa” y tiene como nombre “eclecticismo” (Simon, J. en Jacques A. *et al.*, 1848, 415).

A partir de estos presupuestos, Simon retoma la lectura de Cousin según la cual en cada periodo de la historia tienen lugar cuatro formas del pensamiento filosófico que resultan de las cuatro tendencias fundamentales del espíritu postuladas por Cousin: sensualismo, escepticismo, racionalismo (o idealismo) y misticismo (ib. 415-418, cf. Piaia, G. 2004, 152-188). En ese relato se observa que, por momentos, aunque no de manera fatal y necesaria, se da una cierta dinámica en el surgimiento de las distintas escuelas. Cuando tiene lugar una confrontación entre escuelas sensualistas y racionalistas, suele surgir el escepticismo, es decir, un descrédito sobre todo tipo de filosofía. A su vez, las escuelas místicas surgen como respuestas que reaccionan contra los escepticismos extremos. Pero además de estos ciclos del devenir filosófico, el paladar cousiniano de Simon agrega que existe una forma superior y más verdadera: el eclecticismo, cuyo fundador sería Leibniz, y asume que “todos los sistemas son verdaderos por lo que afirman y falsos por lo que niegan” (ib. 417).

Esa hermenéutica de las “leyes del espíritu humano” da lugar a ciertos esbozos narrativos compatibles con el paradigma epistemológico de la filosofía moderna, aunque no completamente idénticos a él. Simon indica que el “sensualismo” y el “racionalismo”<sup>11</sup> han sido las dos tendencias principales en que se han dividido las escuelas filosóficas ya desde su origen, entre jónicos y pitagóricos, aristotélicos y platónicos, respectivamente (ib. 479). En esa línea, Bacon y Descartes, fundadores de la filosofía moderna, difieren principalmente “en que Bacon preconiza con preferencia los métodos experimentales y la observación de los fenómenos sensibles [cuya escuela Simon llamará más tarde, sensualista], mientras que Descartes funda una escuela racionalista.” (ib.) De tal manera, desde su comienzo la filosofía moderna alberga estas dos tendencias principales. Los juicios de Simon están lejos de ser esquemáticos o simplistas, y se ocupan de señalar los muchos puntos de contacto entre ambas escuelas modernas y sus antecedentes antiguos. Si se afirma que “Platón no ha hecho ningún caso de los datos experimentales, o que Aristóteles no ha visto nada más allá de los sentidos, no se comprendería ni a uno ni a otro.” (ib. 444). Por otro lado, de Bacon dice que, aunque no fue “sensualista expresamente”, ya que sólo anunció una reforma de la filosofía, sí lo fueron sus seguidores como Gassendi,

---

<sup>10</sup> Otra publicación de Simon concerniente a la historia de la filosofía fue *Histoire de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1844-1845, 2 vols.

<sup>11</sup> Simon no usa siempre los mismos rótulos para representar a esas formas o tendencias de la filosofía. A veces llama a los partidarios de cada tendencia “físicos”, “sensualistas” y “experimentales”, por un lado, y “especulativos”, “idealistas” y “racionalistas”, por otro.

Hobbes y Locke (ib. 482). Berkeley y Hume reciben una breve consideración y son exhibidos como el resultado de llevar al extremo las consecuencias del sensualismo: mientras que el primero termina en un idealismo extremo –que al negar el mundo material es, según Simon, una forma de escepticismo--, el segundo acaba en un escepticismo radical (ib. 487-488). En cuanto a Descartes, desarrolló un sistema abiertamente racionalista (ib. 482), continuado por sus seguidores más destacados: Malebranche (ocasionalismo), Spinoza (panteísmo) y Leibniz (armonía preestablecida). Simon expone de manera sucinta el criticismo kantiano,<sup>12</sup> al que no pondera como una perfecta síntesis de dos escuelas opuestas, sino como una resultante del escepticismo de Hume, el cual ayudó a Kant a advertir “la inferioridad de la metafísica” (ib. 501). Aun así, agrega Simon, se lo ha leído a Kant como un escéptico (ib. 512).

En la sección a cargo de Jacques dedicada a la Introducción a la filosofía, se introduce la oposición entre “racionalismo” y “empirismo” en relación con el método de conocimiento (Jacques A. *et al.* 1848, 17-22). Sus antecedentes antiguos son Platón y Aristóteles, y sus pioneros modernos Descartes y Bacon, respectivamente. Si bien “Bacon se lisonjea de haber cimentado para siempre la unión sólida de la razón y la experiencia,” (ib. 21) según Jacques Bacon se limitó a proponer que la razón sólo sirve para asociar las indicaciones de la experiencia. Pero al hacerlo, le quitó sus principios más sólidos; entre ellos el mejor de todos, la causalidad final. El juicio que le merece la opción metodológica cartesiana también es negativo. Aunque Descartes parte de los conocimientos que proporciona la razón desde la conciencia individual, rápidamente se dirige a la idea de Dios como sostén del cual se deduce el conocimiento de todo lo demás. Pero justamente eso es lo que Jacques considera un vicio reprochable: “Este método de ir a Dios en derechura, para sacar de él por la fuerza del raciocinio todo lo que hay o puede haber en el mundo, es el método racional en todo su poder, y ya con algunos de sus excesos” (ib. 22). En suma, Jacques propone la solución típicamente ecléctica de la cuestión: la historia enseña que es preciso unir la razón con la experiencia para lograr un genuino conocimiento y avance de la ciencia.

Otro rasgo característico del paradigma epistemológico que encontramos en la exposición de Jacques se refiere a la cuestión del origen de las ideas, que es caracterizada como “el gran problema de los filósofos del siglo último” (Jacques, A. *et al.* 1848, 96). El sesgo del paradigma epistemológico se puede ver, cuando Jacques afirma que de la respuesta a esta cuestión depende el sistema filosófico que se adopte. La posición de Jacques explica que las ideas facticias provienen necesariamente de las adventicias, y evoca el principio “empirista” *nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*, que atribuye a Aristóteles, Locke y Condillac. Sin embargo, ese principio que vincula al método “experimental” y al “empirismo enteramente puro” está “fatalmente” enlazado con el egoísmo moral, el naturalismo y el ateísmo (ib. 96-98). De nuevo, la solución ecléctica de Jacques consiste en postular una combinación de lo que tienen de verdadero ambas posiciones: el principio empirista ha de ser combinado con el innatismo (“inneidad”). Sin embargo, no se trata de un innatismo típicamente cartesiano, sino más bien un innatismo “proposicional” de carácter teórico y práctico, que incluye proposiciones tales como “todo fenómeno tiene una causa” o “un ser ilustrado y libre no debe ofender a su semejante”. En este contexto, si bien Jacques se refiere a Descartes como defensor del innatismo en la filosofía moderna y a la teoría de la reminiscencia de Platón como uno de sus antecedentes, es a Leibniz a quien considera como “el gran defensor de las ideas innatas y del poder de la razón” (ib. 101). Una vez planteado el protagonismo de Leibniz, se dedica a exponer

---

<sup>12</sup> Según Dotti, J. 1992, 69-70, esta presentación de Simon constituye “la primera exposición aceptablemente detallada y fidedigna difundida en Argentina.”

algunos de los argumentos centrales de su confrontación con Locke.<sup>13</sup>

Finalmente, frente a la “tabla rasa y el empirismo”, por un lado, y las “ideas innatas y el racionalismo”, por el otro, Jacques mantiene la alternativa ecléctica como la mejor explicación del origen de ideas. Esta consiste en una

teoría media, que respete y concilie todos los hechos, que se haga igualmente cargo de la razón y de la experiencia en la adquisición de nuestras ideas, y presente a esta proporcionando al espíritu la materia de todos sus conocimientos, dando a los principios de la razón la ocasión de producirse, y a aquella fundando la experiencia sobre el apoyo firme de las verdades necesarias; y explicando por ellas al alma el sentido de las apariencias exteriores (Jacques *et al.* 1848, 102).<sup>14</sup>

Como se ha podido notar, a pesar de la filiación filosófica compartida por sus autores, las representaciones de la filosofía moderna en las distintas secciones del *Manual* no son completamente idénticas. La sección escrita por Jacques constituye el primer texto que circuló en el ámbito académico argentino que presenta sistemáticamente la contraposición entre empirismo y racionalismo, utilizando esas denominaciones y focalizando en el problema del conocimiento. Por su parte, Simon se refiere a ellos como “sensualismo” y “racionalismo”, y los destaca como las dos tendencias filosóficas principales a lo largo de la historia. Sin embargo, dada la perspectiva ecléctica que inspira toda la obra, las posiciones de las dos corrientes principales de la filosofía moderna no se describen como opuestas y completamente irreconciliables. Kant ya no es una figurada ignorada en esta recepción, pero no cumple con los requisitos requeridos por el eclecticismo, y por lo tanto no constituye la cumbre de la Modernidad filosófica.<sup>15</sup>

## 5. Nuevas lecturas en el contexto de la tensión entre positivismo y antipositivismo

En las primeras décadas del siglo XX junto con el inicio de la profesionalización de la filosofía en el ámbito académico universitario argentino se dio un cambio significativo en el relato de la Modernidad filosófica europea que se ofrecía en los claustros de nuestro país. El proceso de profesionalización estuvo fuertemente vinculado con la serie de transformaciones ocurridas en las universidades en el marco de la Reforma de 1918 (Ramaglia, D. 2010). En el seno de la Universidad de Buenos Aires se dio una tensión entre positivismo y antipositivismo, que, si bien fue emprendida desde distintas perspectivas filosóficas y tuvo muchos matices, dio lugar a que la filosofía de Kant ocupara paulatinamente un lugar preponderante en la mayoría de las asignaturas (Buchbinder, P.

<sup>13</sup> En la lista de fuentes primarias complementarias a las partes a su cargo en el Manual, Jacques incluyó tanto el libro 2 del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke como el libro 1 de los Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano de Leibniz. Otros autores modernos incluidos en la lista son Bacon, Descartes, Pascal, Malebranche, Condillac, Bossuet, Reid, Smith, y Stewart. Los autores del canon estándar omitidos son Spinoza, Berkeley y Kant.

<sup>14</sup> Es interesante notar que, en la sección dedicada a la Lógica, Simon no coincide con Jacques con respecto al innatismo. Niega que existan ideas puramente facticias o ideas puramente adventicias, con lo cual sugiere que todas las ideas pueden ser consideradas innatas. Según Simon, las ideas son consideradas como innatas no porque nacen con nosotros sino porque se desarrollan “en nosotros por el solo hecho de pensar.” Simon en Jacques *et al.* 1848, 174.

<sup>15</sup> Las únicas menciones incidentales a Kant realizadas por Jacques hacen referencia a la teoría de la belleza (Jacques *et al.* 1848, 60) y a la sensibilidad (ib. 104). Por otro lado, la filosofía práctica kantiana es expuesta con mayor detalle en las secciones del *Manual* dedicadas a la moral y a la teodicea.

1997, 119-122).<sup>16</sup> El estudio de Jorge Dotti sobre la recepción de Kant en Argentina constata cómo ocurrió un cambio cualitativo notable en las décadas de 1910 y 1920 durante las cuales la enseñanza de Kant se introdujo en los cursos de filosofía destinados a la formación de profesionales de la filosofía (Dotti, A. 1992, 149-154). Esto trajo consigo que profesores universitarios, aun con diversas preferencias filosóficas, presentaran una narrativa de la historia de la filosofía de los siglos XVII y XVIII en los términos del relato estándar.

La filosofía positivista que imperaba en Argentina por ese tiempo se enrolaba fuertemente en la senda iniciada por autores típicamente considerados como representantes del empirismo. Así, José Ingenieros, a cargo por un año del curso de Historia de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires en 1915 (Ramaglia, D. 2010, 26), señalaba

Los buenos sistemas están fundados en la experiencia. Este gran principio proclamado por Bacon, adoptado por Locke, y desenvuelto por todos los filósofos del siglo XVIII, es el que ha dado tan fuerte impulso a la inteligencia, y el que ha abierto el camino a tan importantes descubrimientos en todos los ramos del saber (Ingenieros, J. 1918, 421).<sup>17</sup>

Uno de los primeros profesores que enseñó la filosofía kantiana en sus cursos fue el jurista Rodolfo Rivarola, primer profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Comenzó sus funciones en 1896 en pleno auge del positivismo, y enseñó la filosofía de Spencer. Pero a partir de 1904, dio cursos de Ética y Metafísica en los que enseñaba la filosofía de Kant (Dotti, J. 1992, 154-161; Buchbinder, P. 1997, 43). Su enseñanza de Kant se concentró en la filosofía práctica. Sin embargo, al presentar el cuadro general de la filosofía moderna y el lugar de Kant dentro de ella, hace una breve mención del tema del conocimiento. Ese relato, por un lado, conserva algunos rasgos que habíamos señalado en los textos espiritualistas eclécticos. Así, Bacon y Descartes aparecen como los iniciadores de dos “caminos distintos” de la filosofía del siglo XVII, y Locke es destacado como el gran promotor del “empirismo puro” que combatió al innatismo (Rivarola, R. 1938, 16). Por otro lado, en el canon filosófico moderno comienzan a tener relevancia dos figuras prácticamente omitidas en la enseñanza impartida en periodos anteriores: Berkeley y Hume. Sin embargo, la narrativa de Rivarola no coincide plenamente con el relato estándar, ya que los agrupamientos filosóficos son distintos: Bacon fue seguido por Locke, Hobbes y Hume; mientras que los discípulos de Descartes fueron Berkeley (idealismo), Malebranche (ocasionalismo) y Spinoza (panteísmo). A ellos se suman, Condillac (sensualismo) y Leibniz (armonía preestablecida) como dos prolongaciones de las sendas iniciadas por Bacon y Descartes, respectivamente.

Otra diferencia de Rivarola con el relato estándar es de naturaleza terminológica. La denominación “racionalismo” todavía no aparece en sus textos para calificar la escuela filosófica iniciada por Descartes; en su lugar, nos habla de “idealismo”. Más allá de estas

---

<sup>16</sup> No entendemos la “tensión” entre positivismo y antipositivismo como una oposición lisa y llana en la que solo se pueden encontrar representantes puramente identificados en cada uno de los dos “bandos.” Como el mismo Dotti, J. 1992, 149ss, lo señala hubo “figuras de mediación” y “figuras de ruptura” en el contexto de esta tensión. Los casos de Rivarola y de Korn, que vamos a considerar en este trabajo, son ejemplos de figuras formadas en el positivismo que evidencian un distanciamiento parcial pero no un abandono total del positivismo. Los estudios fundamentales de Oscar Terán señalaron que ni siquiera en el caso de José Ingenieros encontramos una adhesión monolítica al positivismo. Vd. Terán, O., 1986b, y Maihle, A., 2016 (vd. en especial Estudio Preliminar, 18-20).

<sup>17</sup> Este mismo texto apareció con anterioridad en 1914, en José Ingenieros, *Las direcciones de la cultura filosófica en Argentina*.

diferencias, su narrativa sí coincide plenamente con el rol otorgado a Kant, como superador de los antagonismos del siglo XVII y como el filósofo que supo redireccionar la filosofía en el siglo XVIII

Hasta aquí las tendencias de la filosofía se habían manifestado en dos sentidos opuestos; o partían de dos puntos distintos: o se fundaban en principios que suponía verdaderos, o procedían por experiencia o análisis; o llegaban al idealismo puro; o pasaban al empirismo, al sensualismo, al materialismo. En la segunda mitad del siglo XVIII Kant dio otra dirección a la filosofía. Reconoció la experiencia como fuente de conocimientos que llamó conocimientos *a posteriori*; y afirmó la existencia de otros conocimientos que no tenían aquel origen, y que llamó conocimientos *a priori*. Interviene un tercer factor, la crítica de la razón, para distinguir lo que hay de verdadero o falso en una u otra parte de los conocimientos (Rivarola, R. 1938, 18).

Un abordaje más profundo de la cuestión del conocimiento en la *Crítica de la razón pura* fue ofrecido por Juan [Giovanni] Chiabra, profesor italiano que dio clases tanto en la Universidad de Buenos Aires (como profesor de Ética y Estética desde 1924) como en la de La Plata (Dotti, J. 1992, 164-167; Buchbinder, P. 1997, 122; Pró, D. 1965, 32-33). Inspirado por el neokantismo, Chiabra abraza la filosofía kantiana, en abierta oposición a ciertos exponentes del positivismo. En relación con la historia de la filosofía, presenta a Kant como objetor tanto del dogmatismo materialista como del dogmatismo idealista, y como un filósofo antimaterialista e idealista. Según Chiabra, el término “idealismo” es ambiguo y vago. Por eso, no hay que confundir el idealismo kantiano con el de otros filósofos. La crítica de la razón pura realizada por Kant es un idealismo en un sentido en que no excluye “el positivismo, como diríamos hoy,” sino que lo integra y lo cumple (Chiabra, J. 1914, 6). La crítica ejercida por Kant a las “formas disolventes del empirismo inglés,” que el siglo XVIII francés transformó en materialismo y en racionalismo abstracto, dio paso una generación “épica y titánica” de nuevos idealismos que se desarrollaron en el romanticismo alemán del siglo XIX (ib., 9). He ahí dónde reside la grandeza de Kant. Además, en el relato de Chiabra Hume aparece como una figura destacada, por haber “inoculado” en la mente de Kant la duda acerca de distintos postulados del dogmatismo y sus profundas consideraciones en torno a la causalidad (ib., 24, 43).

Al igual que Rivarola, Chiabra emplea los rótulos “empirismo” e “intelectualismo”, y describe a la filosofía de Kant como una superación de ambos:

Acerca del problema relativo a la naturaleza del conocimiento, la gnoseología ha llegado a estos resultados positivos. Ni debe aceptarse el puro empirismo, ni el puro intelectualismo. El conocimiento es esencialmente para la gnoseología moderna como para Kant, la formación del dato intuitivo por medio de la categoría. Pero se separa de Kant en la doctrina que las categorías sean formas o funciones del intelecto, considerado como una facultad separada del sentido, o ligado a ésta por un manantial común y desconocido. La gnoseología moderna se funda en el concepto de que la inteligencia y la experiencia son aspectos distintos de la misma formación, que es el conocimiento (Chiabra, J. 1911, ix).

Este tipo de relato no solo aparecía en autores claramente enrolados con el kantismo, como Chiabra. También se advierte en partidarios del positivismo que encontraban

compatible sus principios con el sujeto trascendental kantiano. Tal es el caso de Christofredo (Christfried) Jacob, médico alemán, considerado como el fundador de la neurobiología en Argentina. Como profesor en las universidades de Buenos Aires y de La Plata, promovió la creación de la cátedra de Introducción a la Filosofía en la primera (Dotti, J. 1992, 144-148). Jacob se refiere a Kant desde una perspectiva biologicista según la cual la estructura de la razón se basa en última instancia en la constitución del cuerpo humano: “En la lucha que en filosofía separa desde las épocas más remotas el racionalismo y el empirismo y que por el criticismo de Kant ha encontrado solamente su solución formal, recién será la biología que resolverá el problema del *a priori* individual, transformándolo en un *a posteriori* ancestral” (Jacob, C. 1914, 62-63).

## 6. La formulación completa del relato estándar

En el mismo contexto de autonomización e institucionalización de la filosofía en las primeras décadas del siglo XX, y de confrontación con el positivismo, la formulación del relato estándar aparece en su expresión acabada por primera vez en las clases de Historia de la Filosofía dictadas por Alejandro Korn. Esto no es casual ya que el interés por la historia de la filosofía estaba ligado estrechamente con el proceso de profesionalización. La búsqueda de la autonomía en la constitución del propio campo académico requería tanto definir la identidad de la filosofía como disciplina, y como también establecer su genealogía, sus antecedentes, su tradición intelectual. Y esto no sólo en términos “internacionales o universales,” sino también en términos “nacionales o particulares.” De tal manera, la escritura de la historia de la filosofía en su articulación con la cultura o el campo intelectual nacional fue un tema de gran relevancia para ciertas figuras protagónicas de la filosofía argentina en el periodo que va aproximadamente desde 1910 a 1930, entre los que se cuenta Korn (Domínguez Rubio, L. 2017).

En 1916, Korn abandonó definitivamente su actividad como psiquiatra para dedicarse de lleno a la filosofía académica, actividad en la que ya se desempeñaba de manera paralela a la profesión médica desde la década precedente. En 1918, fue el primer decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA elegido con la participación del claustro estudiantil, acompañado por José Ingenieros como vicedecano. Korn le otorgó un lugar de importancia a la filosofía kantiana en todas las asignaturas a su cargo (Buchbinder, P. 1997, 119-122). Un cambio fundamental que explica, en parte, por qué el paradigma epistemológico de la filosofía moderna alcanzó su máxima expresión en sus clases es la creación de una asignatura dedicada específicamente a la enseñanza de la historia de la filosofía en 1906. El primer profesor a cargo de ella fue el alemán Guillermo Keiper, al cual sucedió Korn en 1909 (Torchia Estrada, 2011, 19). A diferencia de las clases de los ideologicistas, donde la historia de la filosofía no constituía un componente propiamente dicho, y a diferencia del manual ecléctico de Jacques, Simon y Saisset, donde se la presentaba como un apéndice final, esta nueva asignatura le confiere a la historia de la filosofía un peso propio y la coloca al mismo nivel que otras temáticas filosóficas. La existencia de una asignatura independiente exclusivamente dedicada a la historia permitía un abordaje más profundo de los conceptos y más abarcativo. De ahí que se impone la necesidad de ofrecer un relato histórico de largo alcance y es eso lo que encontramos en los cursos de Korn.

Si bien, como veremos, Korn expresa una evidente valorización positiva de la figura de Kant, no por ello se lo debe considerar como un kantiano. En el afán de superar los problemas que encontraba en el positivismo, al cual consideraba imposible abandonar

completamente (Terán, O. 1986a, 184-185; Halperin Donghi, T. 1999, 86-87), fue elaborando una filosofía propia en la que pueden apreciarse ciertos motivos y afinidades con el kantismo (Dotti, J. 1992, 172-178). En ella se conjuga una concepción idealista del conocimiento con una teoría relativista de los valores y una idea del ser humano como ser perfectible y creador, mediante el ejercicio de la libertad (Torchia-Estrada, J.C. 1967, 251-257) ambas integradas en una decidida apuesta en favor de la articulación de la filosofía – y del espacio universitario— con la praxis, y de intervención en el campo intelectual desde la filosofía (Ramaglia, D. 2010; Terán, *ib.*, 179-194; Halperin Donghi, *ib.* 85-91). Además, Korn tiene una concepción de la historia de la filosofía que asume dos postulados principales. Por un lado, la filosofía de cada etapa de la historia es el resultado del *Zeitgeist*, de la mentalidad y de las necesidades propias de cada época, aun cuando ciertas ideas filosóficas persisten a la largo de las distintas épocas. Por otro lado, cuando el desarrollo de una filosofía llega a su apogeo, de su propio seno surgen una reacción filosófica contraria. Esa es la forma en la que tiene lugar el progreso de la filosofía, la cual, si bien nunca llega a dar respuestas completamente satisfactorias de sus problemas, mejora la claridad de sus planteos (Torchia Estrada, 2011, 23-28).

Son dos las fuentes principales con las que contamos para conocer el relato de Korn de la filosofía moderna: la sección que dedica a esta en su obra “Las influencias filosóficas en nuestra evolución nacional” (publicada en cuatro partes en 1912, 1914 y 1919; más tarde compiladas en una monografía en 1936) y sus lecciones de Historia de la Filosofía dictadas en la Universidad de Buenos Aires.<sup>18</sup> De manera complementaria, es muy valiosa la información que aportan los programas de sus cursos de Historia de la Filosofía. Hemos podido consultar sus programas en la UNLP, los cuales indican que algunos años Korn daba cursos generales que abarcaban la historia desde los griegos antiguos hasta la filosofía contemporánea. Así es el muy sintético programa de la UNLP (1920). Pero otras veces Korn se concentraba en la historia de ciertos periodos: por ejemplo, ofreció un curso de filosofía antigua (1919), uno de filosofía moderna (1915) y otro de filosofía contemporánea (1925). El más interesante para nuestros fines es el de 1915, en el cual la filosofía moderna aparece desglosada de la siguiente manera: filosofía del Renacimiento; racionalismo: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz; empirismo: Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Bentham; enciclopedismo: Montesquieu, Helvecio, Condillac, Rousseau; criticismo: Hume y Kant; evolución ulterior en el siglo XIX. Además, al final incluye en una serie de temas y textos: *Discurso del método* de Descartes; “Discurso preliminar” de la *Enciclopedia*, “los afectos” en Spinoza y la polémica sobre el innatismo (sin consignar los autores abordados ni los textos a estudiar).

En sus lecciones de 1918, Korn dedica clases enteras a la enseñanza de cada uno de los filósofos canónicos modernos y va hilando un relato que contiene todos los componentes del paradigma epistemológico. Korn recorta el periodo y nos habla de la “filosofía moderna” como un momento de la historia con una identidad propia, que se distingue de la escolástica medieval, del Renacimiento y de la filosofía contemporánea. Presenta a Bacon y Descartes como sus fundadores, en un momento histórico en que el

<sup>18</sup> Korn, A. 2011. Además, he consultado otras lecciones y cursos (Korn, A. 1949 y 2012) menos relevantes para esta investigación. Excede los límites de este trabajo analizar las posibles fuentes historiográficas utilizadas por Korn. Sin embargo, acoto que en el programa general de Historia de la filosofía (UNLP 1920), el único que incluye una lista bibliográfica, Korn nombra las historias generales de Fouillée, Hoffding, Schwegler y Guido de Ruggiero (además de un par de textos específicas para la filosofía griega). Por su propio testimonio, sabemos además que consultó la obra historiográfica de Marcelino Menéndez, *Historia de los heterodoxos españoles* (1910) (Korn, A. 1940, p. 18; 84; 95, etc.). Torchia Estrada, J.C. 2011, sostiene que, además de la obra de Fouillée, utilizó con seguridad el *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1862) de Friedrich Ueberweg. Sugiere que también conocía *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* de Wilhelm Windelband (1892) y el *Manual* de Jacques, Simon y Saisset, ya mencionado en este artículo.

escepticismo había sido reintroducido en la discusión filosófica. Según Korn, la primera preocupación de ambos autores fue el problema de “la verdad”, por lo cual cada uno construyó su propio método para acceder a ella. El hecho de que las conclusiones de sus fundadores fueran “diametralmente opuestas” explica por qué “la Filosofía moderna durante los siglos XVII y XVIII se [desenvolvió] en dos corrientes y no en una sola” (Korn A., 2011, 191-192; cf. Id. 1914, 307-308; 2012, 20-21). Bacon fundó la “escuela empírica” que se desarrolló en Inglaterra (Korn, A. 2011, 199), mientras que la escuela cartesiana nace en Francia y crece en el continente europeo.

Durante los siglos XVII y XVIII se desarrollan paralelamente estas dos escuelas, tratando cada una, sobre su base respectiva, de encontrar la solución final de problemas filosóficos, de resolver el problema lógico [gnoseológico]. Para ellas era necesario una Ontología, una Ética y cada una se lanzó a buscarlas por sus métodos respectivos. Los representantes de esta evolución son: Para el empirismo, primero, naturalmente, Bacon; después de éste Hobbes, Locke, Berkeley y Hume. Todos ellos son ingleses por lo cual se designa esta escuela con el nombre de “Escuela filosófica inglesa”. Los racionalistas, son: en primer lugar, Descartes, luego Malebranche, Spinoza, Leibniz. (Korn, A. 2011, 211)

La lista de los integrantes canónicos de cada corriente va variando en distintas exposiciones y cursos. A veces son más abarcativas; otras, coinciden exactamente con las dos tríadas de la versión estándar del paradigma epistemológico. Por ejemplo, la progresión más habitual de los filósofos modernos empiristas aparece en los siguientes términos:

Pronto también [el empirismo] descubre el factor subjetivo, que perturba la percepción sencilla de los datos sensibles, abandona el realismo ingenuo y con Locke ensaya el análisis psicológico del entendimiento humano, con Berkeley se extravía en la paradoja de un idealismo de origen empírico y por fin termina en la investigación escéptica de Hume, que, a su tiempo, debía despertar a Kant del sueño dogmático (Korn, A. 1940, 82).<sup>19</sup>

La llegada de la solución kantiana frente a esta tensión aparece como sigue: “en una situación extrema a que han llevado el empirismo y el racionalismo, Kant encuentra un nuevo camino para renovar otra vez la investigación filosófica (...) en su primera época, viene del racionalismo; en una edad más avanzada se impregna de las doctrinas del empirismo inglés, y al último pasa por la escuela escéptica de Hume, que lo despertó de su sueño dogmático.” (Korn, A. 2011, 226). “Así es que con Kant terminó la historia del racionalismo y empirismo, para convertirse en criticismo; y a su vez, así como Kant es el final de una gran época, también es luego el punto de arranque de un nuevo período filosófico que comprende el siglo XIX; toda la especulación filosófica de este siglo descansa sobre Kant” (ib. 321).

Esta lectura de la filosofía moderna perduró y se prolongó en las enseñanzas de quienes fueron alumnos de Korn. Acaso su principal difusor fue Francisco Romero, quien en 1930 lo reemplazó en la cátedra de Gnoseología y Metafísica. Según Romero, “Kant recoge y anuda dos hilos del pensamiento del siglo XVII, conciliando en un plano nuevo, descubierto

---

<sup>19</sup> En otro texto que transcribe un curso dictado por Korn en la Escuela de Estudios Sociales Juan B. Justo, publicado en 1935 aparece el agrupamiento Descartes, Spinoza, Leibniz. Vd. Korn, A. 1949.

por él, la aguda contraposición de racionalismo y empirismo, y al mismo tiempo” (Romero, F. 1934, 71; cf. Id. 1931). Y en esa misma línea, adopta la versión estándar de la tríada racionalista, al sostener que Descartes, Spinoza y Leibniz son los tres filósofos del siglo XVII “a quienes se concede la primacía en la línea del racionalismo continental” (Romero, F. 1967 [1953], 261-2). En su relato se observa claramente la asociación de cada corriente con los espacios geográficos característicos del relato estándar: “las Islas Británicas, con su propensión al realismo concreto y a la acción práctica, están representados por los ingleses Bacon y Locke, por el irlandés Berkeley, por el escocés Hume”, quienes configuran una “doctrina empirista del conocimiento”. Estos filósofos ayudaron a “depurar” paulatinamente el “racionalismo continental, muchas veces poco atento a los dictados de la experiencia” (ib. 260).

Finalmente, en su *Historia de la filosofía moderna*, publicada en 1959, Romero afirma:

La preocupación principal del siglo XVII es la creación de grandes sistemas del racionalismo y la controversia entre el racionalismo y el empirismo, dos tendencias que se definen como las dos vertientes de la conciencia filosófica; esta controversia continuará durante el siglo XVIII (Ilustración), y arribará al final del siglo a una especie de conciliación o síntesis superadora en la obra de Kant, culminación de la filosofía moderna. (Romero, F. 1978, 11)

## Conclusión

Como resultado de la investigación desarrollada hasta el momento, es posible ofrecer una explicación, al menos preliminar, de por qué el paradigma epistemológico se comenzó a instalar en nuestro medio en la segunda década del siglo XX. Sin dudas, otras investigaciones complementarias serán necesarias para dar una explicación más sólida y abarcadora de este fenómeno, la cual considere no solo la génesis de este relato canónico sino también su estabilización y normalización en las décadas siguientes, analizando con detalle los contextos institucionales y políticos locales, las apuestas filosóficas y las trayectorias intelectuales de las figuras mayores y menores que formaron parte de este proceso.

En particular, con respecto a la figura de Korn queda pendiente investigar las fuentes de historia de la filosofía y otros textos cuya lectura lo habrían inspirado o influido para transmitir este relato. También sería conveniente rastrear las características de la eventual presencia de la filosofía moderna en sus clases de otras asignaturas. Finalmente, estas exploraciones deberían ser puestas en relación con la evolución de su propia filosofía y con sus posicionamientos políticos tanto en lo que respecta a la universidad como a la política nacional. De ese modo, se podría construir una interpretación más integral que albergue las principales variables que entraron en juego para incorporar el paradigma epistemológico en las clases de Korn.

Más allá de esa agenda pendiente, a modo de conclusión observamos que --como todas las recepciones filosóficas-- las diversas recepciones de la filosofía moderna europea analizadas en este trabajo estuvieron marcadas tanto por la dinámica interna de la propia disciplina filosófica como por sus vínculos --reconocidos o no por sus actores-- con las circunstancias institucionales, educativas y políticas que los rodearon. El momento en el

que el paradigma epistemológico tomó su forma típica en la enseñanza de la filosofía en nuestro medio coincide con la etapa de las grandes transformaciones políticas, pedagógicas e institucionales ligadas con la Reforma universitaria de 1918 y con la constitución del campo académico de la filosofía. Por lo que respecta a los contenidos y debates de la filosofía académica en ese contexto, son tres los factores principales que nos sirven para explicar por qué el paradigma afloró en este momento y no otro: 1) la tensión entre positivismo y antipositivismo; 2) el procesamiento de la novedad que significaba la filosofía kantiana; 3) la historización de la enseñanza de la filosofía, que comienza a manifestarse con la creación de una asignatura exclusivamente dedicada a la historia del filosofar y que en décadas posteriores se irá profundizando. Si la filosofía kantiana le ofrecía a Korn elementos o motivos inspiradores para enfrentar las consecuencias más indeseables de un positivismo del cual se quiso distanciarse --pero con el cual nunca rompió definitivamente-- no sorprenderá que su relato de la historia de la filosofía moderna adopte la forma de un paradigma que colocaba a Kant como el punto más alto que había alcanzado la filosofía en el siglo XVIII.

Si tomamos como momento *a quo* las clases de historia de la filosofía ofrecidas por Korn en 1918, podemos afirmar que el paradigma epistemológico ya ha cumplido cien años en las aulas argentinas. Mantener intacta la estructura básica y el canon que constituye ese relato podría significar que nuestra mirada filosófica actual no tiene nada nuevo para decir y que nada que sea verdaderamente importante para la filosofía ha cambiado a lo largo de todos esos años. La lectura de la historia de la filosofía de Korn estuvo marcada por los desafíos y la renovación pedagógica y política que reclamaba la Reforma de 1918, así como por sus inquietudes filosóficas en torno a la libertad creadora y su distanciamiento del positivismo. Parece bastante obvio que ese contexto filosófico y político de 1918 es muy distinto al nuestro, en los albores pandémicos de la segunda década del siglo XXI. Las obvias diferencias entre uno y otro momento nos obligan a revisar el valor y el sentido del paradigma epistemológico y el canon que estableció.<sup>20</sup> No se trata de descartarlos completamente por el mero hecho de que sean vetustos. No se trata de cortar y hacer rodar las cabezas de los “siete grandes de la filosofía moderna.” Sí se trata de no reproducir el paradigma y el canon automática y acríticamente. Sí se trata de no sacralizarlos como si fueran reliquias heredadas de antepasados venerables.<sup>21</sup>

El pasado filosófico no es una realidad unidimensional, que sólo alberga un único sentido para ser descifrado por sus sucesivas posteridades. Antes bien, puede ser revisitado a la luz de las inquietudes filosóficas de cada presente y de cada espacio, en búsqueda de sentidos inexplorados, sin que por ello termine siendo inevitablemente desfigurado por obra de anacronismos antojadizos. A partir de este presente filosófico atravesado por las reivindicaciones promovidas por los feminismos, y a partir desde este espacio sudamericano donde hacemos y enseñamos filosofía, destaco *una de las muchas nuevas lecturas posibles* de la filosofía moderna que me parece fundamental. Consiste en rescatar las voces silenciadas de las mujeres filósofas, no sólo las del norte global sino también las de Latinoamérica y las de otros continentes. Todas ellas han sido ignoradas, o en el mejor de los casos relegadas, por ese paradigma epistemológico tan potente y omnipresente. Revisitar el pasado desde esta perspectiva, nos permitirá desarmar y rearmar el canon filosófico moderno. A través de esa operación, el canon llegará alguna vez a poblarse de

---

<sup>20</sup> Me remito a mi propia evaluación sobre la validez del paradigma en Manzo, S. 2016 y 2021, donde además doy un panorama de las críticas que ha recibido desde los años 80 del siglo XX.

<sup>21</sup> Sobre el tema canon filosófico su gestación y transformaciones vd. Manzo, S. 2017.

otros nombres, de otras figuras y trayectorias intelectuales, de otras ideas y de otras formas discursivas, que tendrán más que ver con los interrogantes, con las necesidades y con las miradas filosóficas y políticas de nuestro tiempo y de nuestro espacio.

## Bibliografía

- Alcorta, Diego. *Lecciones de Filosofía*. Prologado por Paul Groussac. Introducción por Santiago Kovadloff. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes, 2000.
- Beuchot, Mauricio. 1994. La recepción de la filosofía moderna en América Latina. *Cuadernos salmantinos de filosofía* 21: 203-220.
- Buchbinder, Pablo. 1997. *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Calvente, Sofía; Manzo, Silvia. 2020. "Early modern empiricism". En: *Springer Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Editado por Dana Jalobeanu y Charles T. Wolfe. Dordrecht: Springer. [http://doi-org-443.webvpn.fjmu.edu.cn/10.1007/978-3-319-20791-9\\_588-1](http://doi-org-443.webvpn.fjmu.edu.cn/10.1007/978-3-319-20791-9_588-1)
- Carbia, Rómulo D. 1937. "Descartes en la cultura colonial de América". En *Descartes: Homenaje en el tercer centenario del Discurso del método*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía.
- Carpio, Adolfo. P. 1974. *Principios de filosofía: una introducción a su problemática*. Buenos Aires: Glauco.
- Chiabra, Juan. 1910. La metafísica científica moderna y la vuelta a Kant. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, VII, 13: 5-26; 43-60.
- Chiabra, Juan. 1911. *La enseñanza de la filosofía en la época colonial*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata.
- De la Peña, Luis José. 2006. *Lecciones de filosofía*. Prólogo de Clara Alicia Jalif de Bertranou. Mendoza: Qellqasqa; Ediciones Biblioteca Digital UNCuyo. <https://bdigital.uncu.edu.ar/5735>.
- Di Pasquale, Mariano. 2011. La recepción de la ideología en la Universidad de Buenos Aires. El caso de Juan Manuel Fernández de Agüero (1821-1827). *Prismas. Revista de Historia Intelectual*: XV, 1: 63-86.
- Domínguez Rubio, Lucas. 2017. Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas: la discusión historiográfica entre José Ingenieros y Alejandro Korn. *Prismas. Revista de Historia Intelectual* 21: 75-94.
- Dotti, Jorge. 1992. *La letra gótica: Recepción de Kant en Argentina, desde el Romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- Fernández de Agüero, Juan Manuel, 1940. *Principios de Ideología Elemental, Abstractiva y Oratoria*. Editado y prologado por Jorge R. Zamudio Silva. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Furlong, Guillermo. 1952. *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata. 1536–1810*. Buenos Aires: Kraft.
- Haakonssen, Knud. 2006. "The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?". En: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, editado por Knud Haakonssen. New York: Cambridge University Press.
- Halperín Donghi, Tulio. 1999. *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*. Biblioteca del Pensamiento Argentino IV. Buenos Aires: Ariel.
- Jacob, Christfried. 1914. La biología en el sistema de ciencias filosóficas y naturales. *Anales de la Academia de Filosofía y Letras II*: 55-66.
- Jacques, Amédée, Jules Simon y Émile Saisset. 1848. *Manual de Filosofía para uso de los colegios* [sic]. Traducido por Martínez del Romero, Madrid-Lima: Hachette.
- Jalif de Bertranou, Clara. 2006. "Prólogo", en De la Peña, Luis José. Lecciones de filosofía. Op. cit., 15-48.
- Korn, Alejandro. 1940 [1914-1936]. "Las influencias filosóficas en nuestra evolución nacional." En: A. Korn, *Obras*, vol. 3. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Korn, Alejandro. 1949 [1935]. "Hegel y Marx". En: A. Korn, *Obras completas*, presentadas por F. Romero. Buenos Aires: Claridad, 529-585.
- Korn, Alejandro. 2011. *Lecciones de historia de la filosofía c. 1918*. Transcrito y primera edición por Clara Alicia Jalif de Bertranou. Introducción por Juan Carlos Torchia Estrada. Mendoza: UNCuyo-IFAA.
- Korn, Alejandro. 2012. *Lecciones inéditas. 1925*. La Plata: EDULP.
- Lafinur, Juan Crisóstomo. 2015. *Curso filosófico*. Edición facsimilar. Estudio preliminar por Pablo Vialatte. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Lértora Mendoza, Celina. 1990. Filosofía rioplatense durante el período hispano. *Cuadernos salmantinos de filosofía* 17: 493-508.
- Mailhe, Alejandra. Ed. 2016. *Archivos de psiquiatría y criminología (1902-1913): Concepciones de la alteridad social y del sujeto femenino*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Manzo, Silvia. 2016. Empirismo y filosofía experimental. Las limitaciones del relato estándar de la filosofía moderna a la luz de la historiografía francesa del siglo XIX (J.-M. Degérando). *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 16: 11-35.
- Manzo, Silvia, 2017. "Piezas de un modelo para armar, desarmar y rearmar: Autores, textos y temas en la construcción de los cánones filosóficos". En: *La Modernidad ayer y hoy*. Compilado por Susana Maidana y María Mercedes Risco. Tucumán: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, pp. 117-146

- Manzo, Silvia. 2021. "La filosofía en la Modernidad: construcciones historiográficas y nuevas perspectivas de abordaje". En: *Filósofas y filósofos de la Modernidad: Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*. Editado por Silvia Manzo. La Plata: Edulp (en prensa)
- Manzo, Silvia y Calvente, Sofía. 2021. "Panorama del racionalismo y el empirismo modernos". En: *Filósofas y filósofos de la Modernidad: Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*. Editado por Silvia Manzo. La Plata: Edulp (en prensa).
- Martínez Paz, Enrique 1937. "La influencia de Descartes en el pensamiento filosófico de la Colonia." En: *Descartes: Homenaje en el tercer centenario del Discurso del método*, 3 vols. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, vol. 3, 15-33.
- Piaia, Gregorio. 2004. "Le storie generali della filosofia nell'area francese." En: *Storia delle storie generali della filosofia*. Vol. 4/2, editado por Antonio Jiménez García, Luciano Malusa, et al. Roma-Padua: Antenore, 5-200.
- Pró, Diego F. 1965. Periodización del pensamiento argentino. *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana* 1 Primera época: 7-42.
- Rabossi, Eduardo. 2008. *En el principio Dios creó el canon. Biblia berlinensis*. Buenos Aires: Gedisa.
- Ramaglia, Dante. 2010. Condiciones y límites del proceso de institucionalización de la cultura filosófica argentina a comienzos del siglo XX. *Solar* 6: 13-39.
- Ranea, Alberto Guillermo. 2002. ¿Por qué no Leibniz y sí más bien nada? Presencia de la ausencia de Leibniz en el pensamiento filosófico en Argentina. *Thémata* 29: 151-170.
- Rivarola, Rodolfo. 1940. *Escritos filosóficos*. Edición y palabras preliminares de Juan Luis Guerrero. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Roig, Arturo Andrés. 1972. Amédée Jacques. Un ecléctico francés en el Río de la Plata. Un capítulo de la influencia del pensamiento francés en América Latina. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 19: 143-156.
- Romero, Francisco. 1967. "Descartes, Spinoza y Leibniz. Reflexiones y confrontaciones". En *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*. Edición y estudio preliminar de Juan Carlos Torchia. Buenos Aires: Losada.
- Romero, Francisco. 1978 [1959]. *Historia de la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schneider, Ulrich J. 1999. *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Terán, Oscar. 1986a. *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires: Catálogos.
- Terán, Oscar. 1986b. *José Ingenieros: Pensar la nación. Antología de textos*. Buenos Aires: Alianza.
- Torchia-Estrada, Juan Carlos. 1967. Tres pensadores en la vida intelectual Argentina: Ingenieros, Korn, Romero. *Journal of Inter-American Studies* 9, 2: 248-272.

- Torchia Estrada, Juan Carlos. 2009. "La Filosofía en el Plan de Estudios del Deán Funes: el contexto hispanoamericano." *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana* 26: 15-17.
- Torchia-Estrada, Juan Carlos. 2011. "Introducción". En: A. Korn, *Lecciones de historia de la filosofía c. 1918*, op. cit. pp. 17-41.
- Vanzo Alberto. 2014. From Empirics to Empiricists. *Intellectual History Review* 24, 4: 517-538.
- Vanzo Alberto. 2016. Empiricism and Rationalism in Nineteenth-Century Histories of Philosophy. *Journal of the History of Ideas* 77, 2: 253–282
- Vanzo, Alberto. 2013. Kant on Empiricism and Rationalism. *History of Philosophy Quarterly* 30, 1: 53-74
- Vermeren, Patrice. 1998. *Amadeo Jacques. El sueño democrático de la filosofía*. Traducido por Eduardo Rinsesi. Buenos Aires: Colihue.
- Vermeren, Patrice. 2009. *Victor Cousin. El juego político entre la filosofía y el Estado*. Rosario: Homo sapiens. Primera ed. Paris, 1995.
- Zamudio Silva, Jorge. 1940. *Prólogo a Juan Manuel Fernández de Agüero. Primer profesor de filosofía de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Imprenta López.