



¿GENITIVO SUBJETIVO U OBJETIVO? LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO UN INSTRUMENTO METODOLÓGICO

Luis Placencia¹

Universidad de Chile

Recibido: 04.08.2019 - Aceptado: 18.12.2019

RESUMEN

La expresión “historia de la filosofía” está compuesta de múltiples miembros. Algunos de ellos (v.gr. “historia”, “filosofía”) han sido objeto de ocupación del pensamiento filosófico desde hace siglos. En esta medida mucho se ha dicho sobre el sentido en que la historia de la filosofía es “filosofía” o es “historia”. En este trabajo busco dar cuenta del modo en que se puede acometer esta cuestión, pero desde un ángulo distinto, sc. haciéndose cargo de la pregunta por el genitivo contenido en la expresión “historia de la filosofía”. En conexión con ello se busca presentar diversos modelos de interpretación de la relación de la filosofía con su propia historia que se basan en el supuesto de que existe una distinción tajante entre ambas. Intentaré mostrar que los modelos aquí reseñados son inadecuados y que no logran dar cuenta de manera apropiada de la función metódica que tiene la historia de la filosofía para la filosofía misma.

Palabras clave: historia de la filosofía; método; diálogo filosófico; comprensión

ABSTRACT

The expression “history of philosophy” consists of multiple components. Some of them (“history”, “philosophy”) have been the object of philosophical attention for several centuries. Therefore, much has been said on the sense by which the history of philosophy is “philosophy” or “history”. In this article, I aim to account for the way we can address this question from a different perspective, that is, engaging with the problem of the genitive implicit in the expression “history of philosophy”. To this end, I shall present different models of interpretation of the relation of philosophy to its own history, which hinge on the presupposition that a clear-cut distinction exists between them. I shall demonstrate that the models developed here are inadequate and unable to account for the methodic function that the history of philosophy has for philosophy.

Keywords: history of philosophy; method; philosophical dialogue; understanding

¹ luisplacencia@gmail.com

1. LA DISTINCIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA. UNA DISTINCIÓN NAÏVE Y UN MODELO DE ESTRATOS

¿Por qué estudiamos historia de la filosofía? En un interesante texto el profesor de la Universidad Warwick, Tom Sorell, narra la siguiente historia:

Años atrás oí sobre un cartel colgado en la puerta de una oficina en Princeton, New Jersey. La oficina pertenecía a Gilbert Harman² y según se me contaba el cartel decía: 'Simplemente di no a la historia de la filosofía' (*just say no to history of philosophy*) –una clara cita al lema de Nancy Reagan 'simplemente di no a las drogas' (*just say no to drugs*). (Sorell 2005, 43)

Sorell –quien ha ganado fama como historiador de la filosofía moderna temprana, especialmente a partir de sus obras sobre Hobbes– indica que al oír la historia la creyó, pues coincidía con el “prominente antagonismo del filósofo analítico con la historia de la filosofía” (Sorell 2005, 43). Preguntándose por las razones para este antagonismo, que llegaba a sugerir una vinculación entre el cultivo de la historia de la filosofía y la adicción a las drogas, Sorell escribió un correo a Harman para preguntarle por la veracidad de la historia y por las razones que habría tenido, de ser cierta la misma, para poner ese cartel. La respuesta de Harman es reveladora. Junto con admitir la autoría, indica lo siguiente (traduzco algunas secciones del largo párrafo que Sorell cita *in extenso*):

Creo que actualmente mis visiones sobre la historia de la filosofía son en su mayoría ortodoxas. La historia de la filosofía no es fácil. Es muy importante considerar el contexto histórico de un texto y no sólo tratar de leerlo todo por él mismo. Uno debería cuidarse de no proyectar sus propias visiones (o las ideas recientes de otros) en un texto histórico. No es sabio tratar los textos históricos como documentos sagrados que contienen una sabiduría importante [...] La mayor parte de los problemas que preocupan a los autores históricos son diferentes de los problemas que enfrentan los filósofos actuales. No hay problemas filosóficos perennes. En suma, estas visiones de la historia de la filosofía son muy cercanas a las de mi difunta amiga Margaret Wilson.³ Por razones que no comprendo del todo, algunas veces he ofendido a gente por distinguir entre la filosofía y la historia de la filosofía o por

² Gilbert Harman es un connotado filósofo, discípulo de Willard van Orman Quine y reconocido fundamentalmente por sus trabajos en epistemología, filosofía de la mente, ética y psicología moral. Profesó en Princeton hasta su retiro en 2017.

³ Margaret D. Wilson fue una reconocida historiadora de la filosofía moderna, especialmente influyente a partir de su ya clásico *Descartes*. Cfr. Wilson 1978.

notar que la filosofía es aquello de lo que la historia de la filosofía es historia. También pienso que es una cuestión empírica que los estudiantes no necesitan que se les exija estudiar historia de la filosofía y que el estudio de la historia de filosofía tiende a no ser útil para los estudiantes de filosofía (nótese ‘tiende’). De manera similar, no es particularmente útil a los estudiantes de física, química o biología el estudio de la historia de éstas para aprender física, química o biología [...] Esto no quiere decir que yo tenga algo en contra del estudio de la historia de la filosofía. Yo mismo estoy muy interesado en la historia de la filosofía moral y he dado cursos de posgrado sobre Kant. (Sorell 2005, 43-44)

Muy probablemente, todos quienes se dedican a la historia de la filosofía han tenido alguna vez que enfrentarse a visiones como las que expresa Harman. A pesar de ello aún hoy, año a año muchos estudiantes dedican – se supone – una ingente cantidad de horas al estudio no sólo de las preguntas filosóficas fundamentales, sino también de las posiciones sostenidas por autores que muchas veces defendieron ideas que, hoy por hoy, son consideradas por no pocos como “superadas”. Así, en muchos lugares y tradiciones, parte fundamental de la formación de los nuevos filósofos, a la vez que parte importante de los esfuerzos de quienes investigan en filosofía, parecen estar basados en el estudio de las ideas defendidas por otros en el pasado. ¿Cuál es la razón de este interés especial de una disciplina en su historia? Si Harman está en lo correcto, no cabe aducir ninguna, al menos ninguna razón *filosófica*, i.e. una que excluya la apelación a las bondades de la curiosidad intelectual o la formación cultural. Más aún, como se desprende de la referencia que hace el mismo Harman a Margaret Wilson, no son pocos los historiadores de la filosofía que comparten una parte no menor de sus afirmaciones, sin estar, con todo, dispuestos a sacar la conclusión que los llevaría a aceptar la inutilidad de su quehacer. ¿Por qué, entonces, quienes estudian filosofía deben estudiar historia *de* la filosofía?

La pregunta, al menos así formulada, supone la existencia de una distinción, que pareciera ser más o menos trivial, sc. la distinción entre la filosofía y la historia *de* la filosofía. Es una distinción que parece ser, a los ojos de un filósofo como Harman, obvia (“por razones que no comprendo del todo algunas veces he ofendido a gente por distinguir la filosofía de la historia de la filosofía o por notar que la filosofía es aquello de lo que la historia de la filosofía es historia”). A la luz de estas observaciones pareciera seguirse que estudiar *eso* que estudian los historiadores (los “meros historiadores de la filosofía”) sería en cualquier caso una forma de *no* estudiar filosofía o al menos de no estudiarla directamente. Por ello tendría sentido decirle al estudiante de filosofía *simplemente di no a la historia de la filosofía*, y así liberarlo del riesgo de caer en la adicción o uso recreacional de un sucedáneo de la filosofía misma (“el estudio de la historia de filosofía tiende a no ser útil

para los estudiantes de filosofía”, Harman *dixit*). La historia de la filosofía, si seguimos este razonamiento, pareciera consistir en un asunto ajeno a la filosofía misma, probablemente en el estudio de una sucesión de *datos* que constituirían el despliegue de las ideas filosóficas en el tiempo o de los acontecimientos ligados directamente a ese despliegue. Por eso mismo no es casual que la historia de la filosofía sea entendida muchas veces como *doxografía* o como el estudio de las condiciones históricas del surgimiento de las opiniones de los filósofos. Vistas así las cosas, pareciera ser que la distinción supone, entre otras cosas, que podemos diferenciar con claridad entre una pregunta filosófica y una pregunta histórica. De este modo, sería materia de la historia de la filosofía el preguntar por “eventos” del pasado y su explicación, mientras que las preguntas propiamente filosóficas no inquirirían por la ocurrencia de determinados sucesos situados en el tiempo, sino que más bien preguntarían por la corrección, verdad o adecuación de ciertos marcos conceptuales, teorías, etc. que no son localizables en un momento del espacio y el tiempo, por mucho que en su aparición hayan tenido un “contexto histórico”. Las preguntas filosóficas no se contestarían apelando al *dato* de lo ocurrido en el pasado, sino que, al menos bajo cierta concepción no poco influyente de lo que es una pregunta filosófica, ellas aspirarían a ser respondidas apelando a estructuras invariantes en el tiempo. De acuerdo con esta manera de entender las cosas, la historia de la filosofía se preguntaría cosas como ¿por qué escribió Spinoza el *Tratado teológico-político*? ¿A qué público estaba esta obra dirigida?, ¿es Aristóteles el autor del tratado de las *Categorías*?, o ¿emplea Locke el verbo *signify* de la misma manera en que la escolástica empleaba la expresión *significare*?, etc., mientras que la filosofía preguntaría cosas como ¿es verdad que los milagros son imposibles?, ¿qué es el significado?, ¿es la sustancia el modo fundamental de lo que es? Si esta distinción es correcta, la pregunta por la necesidad de esmerarse en responder las primeras preguntas, en conexión con la necesidad de las segundas, parece surgir de un modo especialmente agudo. ¿Por qué, si las preguntas filosóficas no preguntan por lo mismo que las cuestiones históricas, le damos tanta relevancia en el estudio de la filosofía a la *historia* de la filosofía? Si es verdad que incluso connotados historiadores de la filosofía defienden la corrección de un modelo que acarrea esta pregunta sin que ella pueda ser respondida adecuadamente, entonces la consecuencia es obvia: la historia de la filosofía se halla –al menos de parte de connotados cultores de la misma – en una condición de obscuridad respecto de su propia necesidad y estatus. Quizás, como los técnicos de los diálogos socráticos, muchos historiadores de la filosofía no saben en rigor lo que hacen, aunque a los ojos de la mayoría lo hagan bien. A fin de cuentas, el realizar adecuadamente una tarea, desde cierto estándar socialmente considerado como mínimo, no entraña el hecho

de que esa tarea esté bien ejecutada desde el punto de vista de la plena conciencia de sí misma, i.e. desde el punto de vista según el cual la tarea se haga cargo de modo reflexivo de sí misma. Es más, parece ser esta última, al menos a los ojos de algunos autores, una nota propia de todo saber que, sin dejar de serlo, i.e. sin dejar de ser saber, es meramente técnico.

De acuerdo con lo expresado por Harman, pareciera haber una distinción *tajante* entre la filosofía y su historia, del mismo modo en que la hay entre la biología, la física y la química y su historia. Llamaré a esta concepción “concepción *naïve*” de la distinción entre filosofía e historia de la filosofía. Como se indicó más arriba, hay variantes de esta concepción que son defendidas incluso por connotados historiadores de la filosofía. Es el caso de quienes defienden la idea de que ambas se diferencian *por su objeto* de manera tal que, en el caso de una, de lo que se trataría es de preguntar por lo que *es verdad* respecto de una cierta pregunta formulada de modo intemporal o ahistórico, v.gr. ¿qué es el bien?, mientras que la otra preguntaría por la opinión o las ideas de un autor determinado respecto de cuestiones filosóficas. Una forma de esta variante de la concepción *naïve* es, por ejemplo, la de quienes creen que el objeto de la historia de la filosofía consiste en la reconstrucción de la *intentio auctoris*, i.e. de intentar, a la luz del texto, trasladarse a la mente del autor para concebir el modo en que *él* habría comprendido las cosas.⁴ Una segunda manera de concebir la relación de la filosofía con su historia, que, aunque más diferenciada, está emparentada con la anterior, es la que podríamos llamar como propia de un modelo de estratos: se trata de modelos que, aunque no corresponden directamente a la comprensión *naïve* indicada anteriormente, tienen elementos en común con ella. Un ejemplo de estos modelos ha sido ofrecido por Lorenz Puntel (2001).⁵ De acuerdo con este modelo existirían seis niveles de relación de la filosofía con su historia: 1) el puramente historiográfico, 2) el filológico, histórico textual y editorial, 3) el puramente interpretativo, 4) el interpretativo-sistemático, 5) el de la tematización autorreferencial de la filosofía de su historia, 6) el nivel implícito. Al primer nivel pertenecerían, según Puntel, “factores puramente históricos que configuran la forma de una determinada filosofía en un tiempo determinado, la vida de un filósofo en un tiempo determinado, etc.” (Puntel 2001, 133). En el segundo caso tenemos el plano de las fuentes en el sentido amplio: la forma escritural en la que están expresadas las ideas de una cierta filosofía, el estado en que se hallan los textos de un autor, cómo se

⁴ Una defensa de este modelo la podemos hallar en las obras del connotado especialista en la filosofía de Kant, Reinhardt Brandt (Brandt 1984, 31-34).

⁵ Lorenz B. Puntel ha dedicado parte de su labor filosófica al estudio de figuras como Tomás de Aquino, Leibniz, Hegel y Heidegger.

los puede hacer legibles, etc. (Puntel 2001, 134). En el tercer caso, se encuentra el nivel en el que las obras filosóficas son “meramente interpretadas”, mientras que en el cuarto se trataría de la interpretación sistemática (Puntel 2001, 134-135). En el quinto nivel, lo que habría es el tratamiento de “la relación de la filosofía a su historia tornándose autorreferencial, nivel en el que se contiene la concepción propiamente filosófica de la historia de la filosofía” (Puntel 2001, 136). El sexto nivel corresponde al de relación con la historia, que siempre está supuesto cuando se hace filosofía sistemática, en la medida en que ella asume un instrumentario dado históricamente, etc. (Puntel 2001, 139). Este es un modelo de capas, en la medida en que, de acuerdo con lo establecido por el mismo Puntel, la decisión de las cuestiones de un nivel específico presupone, por principio, la remisión a los niveles anteriores, i.e. se trata de un modelo que podríamos calificar como lineal-ascendente.

En lo que sigue intentaré dar algunas razones que muestran que los modelos aquí reseñados son inadecuados.

2. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. ¿QUÉ HISTORIA? ¿QUÉ FILOSOFÍA?

Comencemos por una constatación elemental que, pese a todo, normalmente no se tiene en cuenta. El nombre “historia de la filosofía” es vago. Ya algo de eso en alguna medida se ha hecho notar en la concepción de estratos, aunque no con claridad. En virtud de lo anterior, toda reflexión seria sobre el significado, alcance y utilidad del estudio de la historia de la filosofía no puede dejar de lado la cuestión de la obscuridad del significado de los sustantivos empleados en la expresión misma, sc. “*historia de la filosofía*”, razón por la cual la aclaración de estos términos pareciera ser más bien el punto de partida elemental de todo tratamiento serio que intente dar cuenta de qué sería esta “historia” (Gracia 1992, 39). Aunque no será este mi foco aquí, permítaseme indicar un par de notas sobre el punto.

Si analizamos la expresión “historia de la filosofía” notaremos de inmediato que ella está, como se dijo, compuesta de dos sustantivos que no parecen ser unívocos ni poseedores de un significado trivial. Esto es, si se quiere, una obviedad, pero no parece ser tenida en cuenta por la representación *naïve* de la relación de la filosofía con su historia que antes fue mencionada, como tampoco por el modelo de estratos. Un primer punto a destacar aquí es la ambigüedad misma del sustantivo *historia*. No hace falta remitirse a la brillante discusión que algunos historiadores han sostenido⁶ sobre la naturaleza de su estudio para notar que la expresión entraña una ambigüedad

⁶ Cfr. v.gr. el clásico Bloch 1949.

peligrosa. En efecto, la misma historia de la filosofía nos enseña que la tradición filosófica es consciente, desde hace al menos casi dos siglos, de esta dificultad. De acuerdo con lo sostenido por Hegel, el término “historia” (*Geschichte*) puede *al menos* designar dos cosas: 1) la investigación y narración de los sucesos del pasado, 2) los sucesos mismos: “la historia une en nuestro lenguaje tanto el lado objetivo como el subjetivo y con ello la historia de las cosas hechas como las cosas hechas mismas”.⁷

Mucho más importante, no obstante, que la ambigüedad del término “historia” parece ser aquí aquella del término “filosofía”. En consideración de este elemento ya Hegel advertía un hecho crucial, cuando indicaba:

En el caso de otras historias está dada la representación de su objeto, al menos según su determinación principal, sea un país determinado, un pueblo o el género humano sin más, o la ciencia matemática, la física, etc., o un arte, la pintura, etc. La ciencia de la filosofía tiene, sin embargo, la característica diferenciadora y, si se quiere, la desventaja frente a las otras ciencias de que tienen lugar las más distintas perspectivas sobre su objeto, sobre lo que ella debería y sería capaz de hacer.⁸

La observación de Hegel parece llamar la atención sobre un hecho no menor, aunque sea trivial. La historia de la filosofía parece solo ser posible, como cualquier otra forma de historia, sobre la base de una cierta concepción de su objeto. Esta concepción, en el caso de la historia de la filosofía, pareciera no estar dada, no ser un *dato*, sino, más bien, ser asumida de alguna manera por “la historia que se ocupa de la filosofía”, aunque ello no signifique que la historia de la filosofía siempre sea consciente de esa asunción ni que temáticamente la aborde o justifique de alguna manera (incluso aunque ella sea ejercida de excelente forma de acuerdo con las normas de la “técnica”). De este modo, pareciera ser que, a la luz de las interpretaciones propias de la historia de la filosofía, hay a la base una concepción de lo que es la filosofía. Si esto es así, la distinción *tajante* entre filosofía e historia de la filosofía queda puesta, al menos parcialmente, en cuestión, toda vez que en virtud de lo anterior pareciera que la historia de la filosofía tiene siempre ella misma, al menos si es historia de la filosofía, un importe filosófico que le permite comprender *su* objeto como filosofía.

⁷ TA 12, 83: “*Geschichte vereinigt in unserer Sprache die objektive sowohl als subjektive Seite und bedeutet ebensogut die historiam rerum gestarum als die res gestas selbst*”.

⁸ TA 18, 15: “Bei anderen Geschigten steht die Vorstellung von ihrem Gegenstande fest, wenigstens seinen Hauptbestimmungen nach, –er sei ein bestimmtes Land, Volk oder das Menschengeschlecht überhaupt, oder die Wissenschaft der Mathematik, Physik usf. Oder eine Kunst, Malerei usf. Die Wissenschaft der Philosophie hat aber das Unterscheidende, wenn man will den Nachteil gegen die anderen Wissenschaften, dass sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten solle und könne, die verschiedensten Ansichten stattfinden.”

Se podría argumentar que lo anterior no siempre es cierto, como resulta evidente a partir del hecho de que un determinado autor haya escrito o no una obra no depende para nada de ninguna concepción filosófica de ningún tipo, sino de la mera ocurrencia de ese fenómeno. Puede recordarse aquí, de hecho, el modelo de estratos de Puntel. Con todo, no son pocos los casos en que incluso la decisión, desde el punto de vista de la perspectiva “histórica”, i.e. interesada ante todo en la ocurrencia del hecho, parece tener un determinado importe filosófico. Así, por ejemplo, aunque se sostenga que se puede diferenciar claramente entre, por ejemplo, el problema de la autoría del escrito de las *Categorías* de Aristóteles y la verdad de su contenido, donde la primera pregunta sería “histórica” (i.e. buscaría saber si *ocurrió* que Aristóteles escribió eso que llamamos tratado de las *Categorías* o no) mientras que la segunda sería una cuestión filosófica (i.e. si la doctrina ahí sostenida es verdadera), parece ser que incluso la primera cuestión depende en su solución, o al menos ha dependido en ciertas variantes de su solución, de concepciones filosóficas que orientan la investigación histórica. En efecto, no pocos investigadores actuales de la historia de la filosofía han considerado como prueba de la inautenticidad del tratado el hecho de que Aristóteles haya defendido en él la polémica distinción entre “sustancia primera” y “sustancia segunda”.⁹ Un ejemplo de lo anterior es lo sostenido por la especialista belga S. Mansion, quien justamente apelaba, entre otras consideraciones, a la incompatibilidad entre el modelo de las *Categorías* y el de *Metafísica* para mostrar la inautenticidad del primero (Mansion 1946, 352). La relevancia del importe filosófico del intérprete incluso en cuestiones de autenticidad se puede apreciar contrastando la opinión de Mansion con la de muchos autores de otras épocas. En efecto, curiosamente la mayor parte de los comentaristas de la antigüedad no solo no consideraron la existencia de esta doctrina en el tratado como un signo de su inautenticidad, sino que estimaron que esta presencia correspondía más bien a la confirmación de uno de los principios básicos que orientaba su interpretación de Aristóteles, sc. que el Estagirita era, ante todo, un filósofo cuyo pensamiento se enmarcaba en el contexto de la tradición platónica que asume la existencia de un orden de sustancias separadas, inmóviles e inteligibles (Bodéüs 2002, XCII). En acuerdo con esto, varios comentaristas de la tradición clásica argumentaron que el tratado debía ser auténtico, porque, si no lo fuera, la lógica aristotélica entera (*Olimpiodoro In Cat.* 24, 10) o incluso la filosofía de Aristóteles entera habría quedado decaída (*Simplicio In Cat.* 18, 14-16). Es claro, entonces,

⁹ La autenticidad de las *Categorías* ha sido discutida desde el S. XIX. En favor de ella se han pronunciado autores como Husik (1904; 1939), de Rijk (1951) y Frede (1983). Argumentos contra la autenticidad se puede hallar en diversos autores (Dupreél 1909; Mansion 1946, 352; Jaeger 1948, 46; Dumoulin 1983).

que, incluso en el extremadamente básico y fáctico plano del problema de la autenticidad, no siempre, al menos claramente no en el caso de la discusión aquí en cuestión, se ha buscado decidir el asunto en el plano puramente “fáctico” sin asumir en la base una concepción filosófica robusta, por ejemplo, en este caso, del modo en que una teoría se deja fundar. Así las cosas, el modelo lineal-ascendente de capas propuesto por Puntel parece incorrecto. Otro tanto ocurre con el modelo *naïve*, pues no parece posible separar *del todo* lo preguntado en una investigación histórica de al menos algunos presupuestos de naturaleza filosófica. Hay así una cierta prioridad de las cuestiones sistemáticas que impide que las preguntas históricas sean planteadas sin remisión ninguna a cuestiones filosóficas. La historia de la filosofía entraña siempre un importe sistemático y sólo aquella historia de la filosofía que no es consciente de su propio estatus ignora este componente sistemático. Volveré sobre este asunto más abajo. Antes quisiera tratar otro ejemplo que acredita la ya mencionada prioridad de las cuestiones sistemáticas sobre las fácticas.

La prioridad de las concepciones sistemáticas y filosóficas se deja ver en casos menos patentemente referidos a cuestiones “fácticas”, pero que también han sido considerados como casos paradigmáticos del tipo de asunto que debería ocupar a la *mera* historia de la filosofía. Un ejemplo de lo anterior es provisto por el caso de los problemas de génesis de ideas en un autor o un determinado período, en el modo en que se estudian esas cuestiones en la forma de la *Entwicklungsgeschichte* o la *Wirkungsgeschichte*. Es claro que en este modo de entender la filosofía hay a la base una cierta concepción de lo que debe ser la historia de la misma, que surge con peculiar fuerza en el S. XIX como reacción a la idea hegeliana de la historia de la filosofía. Así, autores de inspiración antihegeliana, como el neokantiano Benno Erdmann, no dudan en establecer que la primera tarea de la “historia de la filosofía” debe ser “la reproducción de los desarrollos causales de los problemas filosóficos” (Erdmann 1878, IV). Con todo, es claro que esta concepción de la historia de la filosofía, que apela a un “desarrollo” de los autores, supone la existencia de claridad respecto del *terminus ad quem* de tal desarrollo, i.e. de la forma más “desarrollada” de las ideas o filosofía cuyo “desarrollo” se quiere explicar. Solo si se entiende lo anterior, se puede comprender por qué, pese a la disposición de datos objetivos como la documentación respecto del modo y la serie en que las obras se suceden las unas a las otras, existen tantas opiniones distintas en el ámbito del estudio de la así llamada “filosofía precrítica” de I. Kant. La diversidad de concepciones del desarrollo de Kant en este período es tan amplia como concepciones hay de aquello que constituye el corazón de la filosofía crítica. Lo anterior se deja ver muy bien

en el caso de la interpretación de la obra “bisagra” escrita por Kant en 1770 y titulada *Disertación sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible*. Todo autor que se interese por este texto en el marco de la discusión de la obra de Kant debe tomar posición frente a la difícil cuestión de la relación de esta obra con la *Crítica de la razón pura*. En relación a este punto podemos hallar casi todo tipo de posiciones imaginables. Así, mientras algunos autores interpretan la *Dissertatio* como una forma previa de la *KrV* (Paulsen 1878; 1924, 92, etc.), otros sostienen que es el inicio de la filosofía crítica (Schmucker 1974, 263 y ss.), también hay quienes defienden que es una obra que muestra una recaída de Kant en posiciones “dogmáticas” que habrían sido abandonadas ya hacia fines de los años 60 del S. XVIII (Beck 1969, 446), mientras que otros, por su parte, la consideran como una obra completamente distanciada de la filosofía crítica (Reich 1958; Hinske 1970).¹⁰ Es claro que esta controversia interpretativa solo puede resolverse en la medida en que se responda a la cuestión por la naturaleza de la filosofía crítica. Si se ve que ella radica en la distinción entre “sensibilidad” y “entendimiento”, entonces hay buenas razones para considerar a la *Dissertatio* una obra “crítica”, puesto que esa distinción es parte del tema principal de ese texto. En concordancia con lo anterior, Paulsen estima que la *KrV* no es otra cosa que la aclaración del pensamiento de la división entre sensibilidad y razón (Paulsen 1875, 115). Por esta misma causa parece estar bien fundado el rechazo de Reich a la tesis de Paulsen, toda vez que él estima que el corazón de la filosofía crítica está en la tesis de que “todo conocimiento de cosas a partir del mero entendimiento o de la razón pura no es otra cosa que evidente apariencia, y que la verdad se halla sólo en la experiencia” (Reich 1958, 115).

No se trata de sostener, por cierto, que cualquiera está justificado para darle el significado que se le antoje a la expresión “filosofía crítica”. Ella tiene un contenido que ha sido determinado por Kant con mayor o menor claridad. Con todo, cuáles son los elementos que constituyen el corazón de esa idea, i.e. aquellos sin los cuales no habría filosofía crítica, y por tanto cuáles son los elementos que pueden ante todo resultar decisivos sobre otros en la historia del desarrollo intelectual de un autor, no es una cuestión que se deje decidir apelando a las puras declaraciones del autor, toda vez que aquí se trata de decidir sobre asuntos sistemáticos, i.e. sobre si, por ejemplo, podría tenerse la filosofía crítica en el sentido de Reich sin tener la distinción entre sensibilidad y entendimiento o sobre si los elementos que potencialmente se agregarían sobre esa distinción para llegar a la idea de una filosofía crítica

¹⁰ Sobre la diversidad de interpretaciones de la filosofía precrítica de Kant y de su “desarrollo”, cfr. Kuehn (2000, 178).

son completamente externos a la distinción. De modo análogo: quienquiera que busque decidir sobre la cuestión de la autoría de una obra problemática debe, por lo general, disponer de una idea de lo dicho en el resto de la obra de ese autor al que se le atribuye la obra.¹¹

Me parece que de lo anterior puede extraerse una ganancia cognitiva importante: la distinción entre “filosofía” e “historia de la filosofía” trazada del modo *naïve* en que fue realizada más arriba solo puede comprenderse en abstracto. Según esta distinción, teníamos en el caso de la historia de la filosofía un saber interesado en cuestiones factuales, que no se ocupaba de las cuestiones sistemáticas y estructurales, propias de la filosofía. Al intentar comprender el sentido de la distinción en el modo en que operaría la historia de la filosofía, queda claro, me parece, que ella solo puede realizarse en abstracto, pues el ejercicio de la historia de la filosofía, incluso ahí donde ella se entiende en el sentido restringido que la concepción *naïve* quiere darle, supone un importe –al menos en algún nivel– que implica decisiones relativas a cuestiones sistemáticas. Además, este tratamiento, a mi juicio, ha podido dar cuenta de que tampoco parece ser adecuado el modelo de estratos, en la medida en que él supone una concepción de niveles que se agregan “verticalmente” o de modo lineal-ascendente, sin que las cuestiones de los niveles inferiores puedan suponer cuestiones en el nivel superior. Me parece, en efecto, que el caso de las *Categorías* o el de la relación entre la *Dissertatio* y la *KrV* dejan claro justamente que esta idea es, al menos, problemática.

Si esto es así, no cabe hacer una distinción *tajante* entre filosofía e historia de la filosofía. Con todo, no es esta la única conexión relevante que hay entre la filosofía y su historia en que además se muestra la falta de corrección de la distinción *tajante* entre ambas. En lo que sigue buscaré, guián-

¹¹ El caso de Kant es aquí interesante, de hecho, pues él mismo es uno de los filósofos que menciona el principio, posteriormente caro a la filosofía hermenéutica, de que un lector puede entender mejor un autor que lo que el autor se entendió a sí mismo (A 314/B 370). Junto con ello parece ser también un excelente ejemplo de los límites para la interpretación que tienen incluso las declaraciones del propio autor sobre su obra. Kant mismo, de hecho, parece haber dado información aparentemente contradictoria sobre la génesis de La filosofía crítica: mientras, por un lado, en ocasiones sitúa el origen de la misma en la confrontación con la “observación” (*Erinnerung*) de Hume (AA 04 260, 6-17), en otras ocasiones, en el escepticismo humeano (*Humische Zweifellehre* AA 05 52, 34-35), así como en el “descubrimiento” de la Antinomia de la razón pura (R 5037; AA 12 257, 37-258, 2). La discusión sobre las posibilidades de armonizar estos testimonios ha sido enorme en la literatura kantiana y se pueden encontrar al respecto todo tipo de interpretaciones bien documentadas. Acerca de esto se puede ver el trabajo de Kreimendahl (1990) que se hace cargo con detalle de más de un siglo de interpretaciones sobre este punto. Otro ejemplo de explicación genética de la propia obra que resulta problemática es la narración que Max Scheler realiza de las razones por las que retiró de la imprenta su obra *Logik*. Para los detalles de este punto, cfr. Vigo (2013).

dome nuevamente por el intento de comprender el significado de los “términos” que hay en esta expresión, dar cuenta de una conexión aún más de fondo que existe entre “historia de la filosofía” y “filosofía”.

3. ¿GENITIVO SUBJETIVO U OBJETIVO?

Ya se mencionó y discutió el hecho de que las concepciones que se han comentado aquí no problematizan el significado de los sustantivos empleados en la expresión “historia de la filosofía”. Sin embargo, esta no es la única cuestión a aclarar en un intento de dar cuenta de los significantes que componen esta frase. En efecto, aún si tuviésemos respondida la cuestión del significado de los componentes nominales de la frase “historia de la filosofía”, queda aún por elucidar el sentido del artículo determinado en la expresión “historia de *la* filosofía”. Lo mismo podría decirse para las expresiones “vecinas” que hemos empleado aquí como *la* filosofía y su historia o *la* historia de *la* filosofía. Si Hegel tiene razón en el texto que ha sido citado más arriba, cabría recordar que “la ciencia de la filosofía tiene, sin embargo, la característica diferenciadora, y si se quiere la desventaja frente a las otras ciencias, de que tienen lugar las más distintas perspectivas sobre su objeto, sobre lo que ella debería y sería capaz de hacer”, lo cual tendría como consecuencia que –salvo que solo una de estas perspectivas sobre el objeto de la filosofía sea la correcta– no habría, al menos desde punto de vista del objeto de la misma, *la* filosofía.

Con todo, no es este el punto en el que me interesa profundizar. Mi pregunta de aquí en más será más bien por el componente que aún no he mencionado en el estudio de la frase “historia de la filosofía”, sc. la pregunta respecto del estatus del genitivo que vincula a ambos sustantivos. En cualquier caso, tanto la concepción *naïve* como la de estratos parecen comprender, al menos en el segundo caso en los niveles iniciales, la relación de la filosofía y su historia en “la historia *de* la filosofía” como si se tratara de la relación descrita en un genitivo objetivo, i.e. como si se tratara trivialmente siempre que se hace historia *de* la filosofía de aquello que hace la historia o que se hace al hacer historia con el objeto filosofía (recuérdese aquí la expresión de Harman “por razones que no comprendo del todo, algunas veces he ofendido a gente por distinguir entre la filosofía y la historia de la filosofía o por notar que *la filosofía es aquello de lo que la historia de la filosofía es historia*”). La historia de la filosofía sería así la historia que tiene como objeto a la filosofía. De este modo, entonces, como hay historia de la música, de las bebidas o de las guerras, habría historia de *algo* llamado filosofía (o quizás de muchas cosas que podríamos llamar “filosofías”).

Hace falta aquí, sin embargo, detenerse en un punto relevante y que implica volver a la cuestión del significado de la expresión “historia”. La posición *naïve* parece comprender la historia como una especie de tarea uniforme que se ocupa con datos del pasado. Esto es problemático desde varios puntos de vista. En primer lugar, no parece ser claro que el objeto de la historia sea “el pasado”. Al respecto hace notar Bloch lo siguiente:

La idea misma de que el pasado, en tanto que tal, puede ser objeto de ciencia, es absurda. ¿Cómo podría hacerse objeto de un conocimiento racional a los fenómenos que no tienen otra característica común que el de no ser contemporáneos sin una decisión previa sobre el asunto? ¿Se imagina uno, por otra parte, una ciencia total del universo en su estado presente? (Bloch 1949, 2)¹²

No parece tener sentido que el objeto de la historia sea el mero pasado, aunque tenga que ser condición para que algo sea objeto de la historia que *haya ocurrido* en el pasado. Tampoco parece tener sentido que el objeto de la historia de la filosofía sea la filosofía bajo la pura especie de ser “pasado”. Podemos hacer la misma pregunta de Bloch: ¿tendría sentido para un filósofo el estudio de toda la filosofía actual solo por el hecho de ser actual? Aunque podría haber quien piense que sí, parece ser claro que la mera “actualidad” no puede ser un criterio de relevancia para un problema filosófico.¹³ La consideración de ideas filosóficas, incluso desde la perspectiva de ser ideas “pasadas”, solo puede tener sentido en tanto y en cuanto ellas satisfacen algún criterio de interés que no sea su mero ser ideas pasadas. ¿Qué perspectiva puede ser esa?

Quizás la atención a la comparación de las *fuentes* con las que trabaja el historiador de la filosofía y el historiador a secas pueda ayudarnos a responder, aunque sea parcialmente, esa pregunta. En primera instancia el historiador parece tener como fuentes una serie de objetos que van más allá del texto escrito. Imágenes, objetos artísticos, piezas de museo, pueden servir como material para su trabajo. El historiador parece ver en esos materiales

¹² Más adelante Bloch determinará como el objeto de la historia a “el hombre en el tiempo”. “La atmósfera donde su pensamiento respira naturalmente es la categoría de la duración” (Bloch 1949, 5). No puedo yo aquí determinar el contenido exacto del objeto de la historia. Eso requeriría un conocimiento del que no dispongo en este momento. Con todo, me parece evidente que Bloch tiene razón en su observación, aunque sea desde la parte negativa.

¹³ En efecto, he conocido alguna vez un filósofo que manifestó en reiteradas ocasiones – en público – que por razones de principio no leía filósofos muertos, pues se interesaba por “problemas vivos”. El punto fundamental que lo llevaba a ver esta curiosa conexión entre las manifestaciones orgánicas y la filosofía era su deseo de estudiar “cuestiones actuales”. No me detendré en los detalles de este caso, sino que sólo apuntaré que quizás la única variante consecuente de esta curiosa idea sería la de quien no admite como ideas filosóficas relevantes sino las oraciones emitidas en el momento exacto de ser emitidas.

huellas que dan cuenta de lo ocurrido en el pasado. Siguiendo este punto, en un brillante texto, el historiador italiano Carlo Ginzburg ha hecho ver que la labor del historiador ha sido vinculada desde tiempos muy remotos con la del juez (Ginzburg 1991, 9). Luego de indicar una serie de formas en las que esa conexión es explorada en la historia, Ginzburg remite a la que a él le parece más relevante: el juez y el historiador basan su juicio en la evaluación de la prueba y el testimonio (Ginzburg 1991, 9). Añade Ginzburg: “El oficio del juez y el historiador se basa en la posibilidad de probar en base a una determinada regla que *x* ha hecho y donde *x* puede designar perfectamente al protagonista (quizás anónimo) de un evento histórico o el sujeto de un procedimiento penal e *y* una acción cualquiera” (Ginzburg 1991, 13-14). Así las cosas, las fuentes del historiador tienen, al igual que los testimonios y la evidencia para el juez, valor indiciario, más allá de si dicen la verdad o no, e incluso más allá de si pretendieron decirla. Es más, su valor indiciario no se pierde necesariamente, incluso aunque la fuente derechamente mienta, tal como ha mostrado brillantemente la investigación de la primera “Escuela de los Anales” (Bloch y Febvre) concentrada –al menos en parte– en las narraciones de sucesos fantásticos y/o no verídicos, no tanto para denunciar su falsedad como para mostrar cómo ellos revelaban elementos propios de la mentalidad y del tiempo histórico investigado. En efecto, Bloch, y posteriormente en la misma línea, Ginzburg, plantean que el valor fundamental del testimonio no es necesariamente ser verdadero, sino más bien el que incluso ahí donde el testimonio miente, deja rastros, pues todo texto tiene elementos no controlados, que por tanto se transforman en reveladores de un aspecto que el falsificador no pudo controlar.¹⁴ Esta es la razón por la cual Bloch ve en el tratamiento espinosista de la hermenéutica bíblica uno de los primeros ejemplos de lo que él denomina “método crítico” y que sería uno de los pasos decisivos en la constitución de la historia como disciplina de conocimiento (Bloch 1949, 37). Para Spinoza, por ejemplo, ante la narración de un suceso extraordinario como un milagro, lo que debemos preguntarnos no es tanto si el narrador realmente presencié lo que dice haber visto, sino por las condiciones culturales e históricas que le permitieron comprender *lo que vio* como un suceso sobrenatural. De esta manera, la narración de los milagros nos dice más sobre la mentalidad de los autores históricos de la Escritura que sobre cualquier *hecho*. Este ejercicio de buscar las *huellas* que una mentalidad o una cultura deja en un período histórico solo es posible ahí donde el historiador toma su evidencia y bucea en los rastros que hay en ella (TTP 02 13 y 06 5). Descubrir esos rastros es, en el brillante estilo de

¹⁴ Sigo aquí las lúcidas y enjundiosas páginas que dedica Ginzburg al tratado de Giovanni Morelli para detectar pinturas falsas (Ginzburg 2012, 96-102) y su introducción a la compilación *El hilo y las Huellas*. (Ginzburg 2010).

Bloch, “una gran venganza de la inteligencia sobre lo dado” (Bloch 1949, 25).¹⁵

En lo que sigue intentaré mostrar que la ocupación filosófica de la filosofía con su propia historia no puede seguir este modelo, que toma las *fuentes* de la investigación como *evidencia*. A partir de ello y de otras consideraciones, intentaré mostrar que la filosofía tiene una relación metódica con su propia historia.

El primer paso para llegar a este punto viene dado por una constatación inicial relevante. Nuevamente debemos recurrir aquí a una observación de Hegel:

Esta ciencia [la filosofía] experimenta usualmente el desprecio de que incluso aquellos que nunca se han ocupado con ella se imaginan que de suyo *entienden* sus peculiaridades y que son capaces, como en una formación habitual en particular de los sentimientos religiosos, de filosofar y juzgar sobre la filosofía. Se acepta que hay que estudiar las otras ciencias para conocerlas y que uno recién en virtud de estos conocimientos estaría habilitado para tener un juicio sobre ellas. Se acepta que para hacer un zapato uno debe haber aprendido y practicado el hacer zapatos, aunque cada uno tiene la pauta para ello en su pie y las manos y en ellas tiene la habilidad natural para las ocupaciones exigidas. Sólo para la filosofía no serían necesarios un estudio tal, el aprendizaje y el esfuerzo. (*Enzyklopädie* §5)

La observación hegeliana, al igual que muchas otras en la historia de la filosofía (piénsese por ejemplo en el comienzo del segundo prefacio de la *KrV* de Kant, B VIII y ss.) da cuenta de un mal que parece haber aquejado a la filosofía desde siempre: el déficit metódico a partir del cual ella podría eventualmente controlar sus resultados. En efecto, a diferencia de historiadores, biólogos, lingüistas, matemáticos, etc., la filosofía no parece disponer de instancias a las cuales acudir para resolver conflictos, razón por la cual, a diferencia incluso de la zapatería, nadie parece creer que haya que aprender algo para bien filosofar (pese a lo cual, o quizás por lo cual, la filosofía es una de las disciplinas más antiguas en las universidades, hoy devenidas centros de formación profesional). Esto nos lleva de vuelta a la cuestión de la relación de la filosofía con su propia historia, tal como trataré de argumentar en lo que viene.

a) La filosofía requiere por razones metódicas de textos

Es un lugar común, entre los autores que han trabajado con cierta sofisticación la cuestión de la historia de la filosofía, el destacar que, a diferencia de lo que ocurre con buena parte de las disciplinas de conocimiento, en el caso de la filosofía nos hallamos frente a una forma de saber que, a lo que

¹⁵ Sobre este punto, véanse las sugerentes indicaciones de dos historiadores con una aguda conciencia metódica: Bloch (1949, 23-34) y Ginzburg (2012, 1-6).

parece, pretende tener, a diferencia de lo que sostenía Harman, una relación particular con su historia (Cramer 2013, Curley 1986; Donagan 1994; Gueroult 1969; Stekeler-Weithofer 2006, Wieland 1995). ¿Cuál es la razón para que la filosofía tenga esta relación tan peculiar con su historia que lleva a que una parte importante, si no mayoritaria, de la formación y el trabajo filosófico se realice atendiendo a sus fuentes históricas? Para entender el asunto que aquí se comenta, una manera alternativa a las ya mencionadas (Harman, Puntel, Brandt, etc.), se conecta con el problema del déficit metódico de la filosofía. En efecto, es razonable entender que el recurso constante a su propia historia, en el caso de la filosofía, se funda en que puede ser de ayuda para filosofar mejor. Esto implica entender el genitivo en la frase “historia de la filosofía” como subjetivo, i.e. como queriendo decir que la historia de la filosofía es la historia que hacemos en la filosofía o, dicho de otro modo, es la forma de hacer historia que realiza el filósofo. Vistas así las cosas, la pregunta es: ¿por qué recurriría el filósofo a cierta forma de historia como algo intrínseco a su quehacer? Ya se ha indicado, como hipótesis, que las razones debieran ser metodológicas. Aventura aquí dos fundamentos de esa índole, que entienden la relación de la filosofía con su historia ya no como la relación que tiene la historia o el “hacer historia” con el objeto peculiar llamado “filosofía”, sino la relación que tiene el sujeto “filosofía” con el “hacer historia”. Ambas razones tienen, me parece, una raíz común, y es el hecho de que la filosofía debe satisfacer una cierta necesidad de distancia que aleja del prejuicio y de diversas formas de apego a la moda y, en último término, al presente.¹⁶ Trataré esto a continuación de modo bastante sumario, por razones de espacio.

b) La filosofía y la investigación de campo. El texto como un medio de contraste¹⁷

La pregunta sobre por qué estudiamos historia de la filosofía o por qué los filósofos se ocupan tanto con la historia de su disciplina parece estar mediada por una necesidad de mayor alcance en la filosofía: la filosofía requiere de textos, i.e. del leer las ideas de otros (Wieland 1995, 28-29).¹⁸ De hecho, la formación filosófica y el ejercicio posterior parecen estar basados casi exclusivamente en la lectura y producción de escritos. Lo anterior está fundado en el hecho de que la filosofía parece disponer de una sola fuente para sus

¹⁶ Si esto es así, es razonable que quien no se interese en la historia de la filosofía crea que la actualidad de un problema es un criterio de relevancia filosófica. Las consecuencias que sobrevienen cuando ocurre esto, a pesar de ello, están a la vista.

¹⁷ Sigo muy de cerca, en esta sección, las profundas ideas de Wieland (1995).

¹⁸ Sobre el cartel de Harman indica rápidamente Sorell “se les debería requerir a los estudiantes de filosofía, razonablemente, que lean algo para habérselas con el asunto [i.e. con la filosofía o con un asunto filosófico, LP]” (Sorell 2005, 45).

conocimientos, sc. la reflexión o el pensamiento. Sin embargo, el pensamiento por sí solo no parece ser siempre una fuente de conocimientos, de modo que, en prácticamente todas las disciplinas de conocimiento humanas, él se encuentra remitido a instancias de corrección (experimentos, trabajo de campo, análisis de datos, fuentes, documentos, etc.). El problema mayor en el caso de la filosofía es que en ella, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias naturales o puramente formales, ni la experiencia ni la pura rectitud formal pueden servir de instancias de corrección. Por esta razón la filosofía, en el modo inicial del puro reflexionar, se vuelca a los pensamientos de otros con la esperanza de hallar ahí una compensación de su carencia de instancias de corrección.¹⁹ Esto puede ocurrir en modos que no consisten necesariamente en la interacción con el pasado, sino por ejemplo en el diálogo o en los textos de otros autores del presente. Con todo, la referencia a la tradición es también una forma de este ejercicio de distanciamiento. La apelación aquí a una determinada tradición de autores es, evidentemente, secundaria, pero puede ser comprendida por el hecho de que determinados autores se han mostrado –aunque esta idea sea variable en el tiempo– como instancias de control particularmente robustas. No hay, me parece, una respuesta definitiva a cuál es el conjunto de autores que pueden cumplir con esta función, aunque es claro que la historia ha hecho sus elecciones. De todos modos, la apelación a la investigación *metódicamente orientada* de ciertos autores del pasado parece suponer, sobre la base de la experiencia acumulada, su peculiar aptitud como instrumento de control de hipótesis filosóficas.

La historia no es, por cierto, el único instrumento de control del que la filosofía dispone en este sentido. Otras ramas de la filosofía han buscado insumos de control de hipótesis en otros ámbitos, como ocurre por ejemplo en el caso de la así llamada “filosofía del lenguaje ordinario”. En este contexto destaca Austin lo siguiente:

Nuestro acervo común de palabras encarna todas las distinciones que los seres humanos podrían haber encontrado dignas de hacerse y las conexiones que han hallado dignas de marcar en la vida de muchas generaciones: estas, de seguro, son probablemente más numerosas, más sólidas, ya que ellas han soportado el largo test de la supervivencia del más apto y el más sutil método, al menos en todas las cuestiones prácticas ordinarias y razonables, que cualesquiera que usted o yo seamos capaces de pensar en nuestros sillones. (Austin 1979, 182)

Es de notar que el pasaje de Austin revela no solo una profunda conciencia metódica, sino además unos ciertos puntos de contacto con el modo en que he propuesto valorar aquí la historia de la filosofía. En primer lugar,

¹⁹ Tomo esta idea de Wieland (1995).

se trata de que la función metódica que juega la apelación al lenguaje ordinario parece estar basada, al igual que en el caso de la apelación a la historia de la filosofía, en el *supuesto* de que podemos hallar – en este caso en las decisiones e interpretaciones documentadas en el lenguaje ordinario, en el otro en el tesoro de pensamientos filosóficos en la historia – un stock de pensamientos acumulados que nos pueden permitir contrastar los propios con provecho. Se trata de procedimientos que operan de modo hipotético o, si se quiere, heurístico (del mismo modo en que opera en la investigación de la naturaleza el principio según el cual la naturaleza no da saltos o incluso el principio de cierre causal del mundo). Un segundo punto en común es el hecho de que en ambos casos la apelación es, en alguna medida, a la reserva de pensamientos que ha ido acumulando la humanidad y que están documentados ora en textos, ora en decisiones lingüísticas que han sobrevivido al paso del tiempo. Por supuesto, ninguno de estos recursos “prueba” la rectitud filosófica de ninguna teoría, pero tampoco la experiencia lo hace en las ciencias empíricas, sino que en el mejor de los casos tiene utilidad para descartar posiciones insostenibles. En cualquier caso, tanto en las ciencias empíricas como en la filosofía, la apelación *metódica* a la historia, así como al lenguaje ordinario tienen como función permitir que dispongamos de los medios de contraste para nuestras hipótesis. Puedo pasar con esto al segundo rendimiento metódico de la ocupación de la filosofía con su historia, que, como veremos, no es sino la otra cara de la moneda del primer punto.

c) La historia de la filosofía permite la distanciaci3n intempestiva

Dice Nietzsche en *Sobre la utilidad del prejuicio de la historia para la vida*:

Pero por mi vocaci3n como fil3logo cl3sico tengo que admitir lo siguiente ante m3 mismo: porque no sabr3a qu3 sentido tendr3a la filolog3a cl3sica en nuestro tiempo sino el siguiente: tener un efecto intempestivo. Y esto quiere decir actuar contra el tiempo, y as3 en el tiempo, y ojal3 para el beneficio de un tiempo venidero. (NW III 1, 243)

Esta idea contiene un segundo pensamiento de gran riqueza para comprender la funci3n met3dica de la historia de la filosof3a. Se trata, ante todo, del car3cter potencialmente autodistanciador que posee la historia, car3cter que parece estar a la base de la posibilidad de liberaci3n frente a diversas formas del autoenga3o (el descubrimiento del car3cter contingente de aquello que consideramos necesario, o del car3cter hist3ricamente condicionado de aquello que consideramos como dado por siempre, o del car3cter novedoso de aquello que pensamos como invariante, etc.). Como el enga3o es auto-ocultante y como la filosof3a pareciera abrir especialmente espacio

para el mismo, en la medida en que carece de métodos de control como los mencionados más arriba, parece ser necesaria una cierta forma de distancia que permita considerar como suspendidos los propios supuestos. Pues bien, la confrontación con las ideas históricas puede ser un interesante insumo para lograr este objetivo.²⁰ Lo anterior, además, como bien ha hecho notar Gadamer, vale no solo para detectar el carácter de aquellos prejuicios de los que debemos distanciarnos, sino también para detectar nuestros prejuicios en general, tanto aquellos que hacen posible la comprensión del texto histórico como aquellos que son insoslayables y la imposibilitan (Gadamer 1959). Dicho de otro modo, el distanciamiento con los textos del pasado nos permite distinguir tanto nuestros prejuicios virtuosos como aquellos que debemos poner en cuestión. Este potencial intempestivo de la historia, en suma, nos provee de experiencias de contraste que sirven como base para el distanciamiento de nuestros propios prejuicios. Nuevamente, también la interacción con otros en la forma del diálogo o de la lectura de textos presentes puede proveer el mismo servicio, aunque no en la forma de la historia con su potencial intempestivo. Dicho de otro modo, la historia de la filosofía nos provee, a través de sus fuentes, de un tipo peculiarmente valioso de experiencia de contraste con “otro”, sc. la de quien ya no solo no comparte nuestra peculiar forma de ver el mundo, sino que incluso no comparte necesariamente la de nuestro tiempo.

Las ideas recién destacadas ponen de relieve un punto crucial a la hora de entender la relación de la filosofía con sus fuentes. Se mencionó más arriba que el historiador trata a las mismas como un elemento que le permite hallar huellas, evidencias de algo que el texto incluso puede haber querido ocultar. Esto implica no tratar siempre al texto como si aspirase a la verdad. Por otra parte, los rendimientos metódicos del tratamiento *filosófico* de la historia de la filosofía suponen más bien lo contrario: el texto ha de ser visto *como si fuese verdadero* y como si aspirase a la verdad. Esto corresponde a lo que Gadamer llamó “la anticipación de perfección” (Gadamer 1959, 61 y ss.) y que él mismo identificó como un requisito para la comprensión. Obviamente no puede tratarse de considerar que el texto es *siempre* o *necesariamente* verdadero, sino de leerlo *sub specie veritatis*, único modo en el cual se podrán manifestar los genuinos déficits tanto de la posición del texto como de la propia posición, así como también los elementos irreductibles a ambas que constituyen el genuino desacuerdo.

Si este modelo metódico de comprender la relevancia de la historia de la filosofía es correcto, es curiosamente entonces un nuevo rendimiento de

²⁰ La función filosófica de la distanciaci3n ha sido destacada por diversos autores. Cfr. Gadamer 1959; Ricoeur 1986; Williams 2007; Cramer 2013.

la lectura *filosófica* de la historia de la filosofía, pues responde en último término a la interpretación productiva del modo en que Platón entendió la tarea de la filosofía como un diálogo basado en la búsqueda conjunta de la verdad, donde, por tanto, la interacción con el otro –ahí donde es guiada por el deseo genuino de ambas partes de hallar la verdad– tiene una función potencialmente liberadora de los propios errores, así como reveladora de los presupuestos de la propia posición y, por tanto, también de los elementos que hacen a dos o más posiciones irreductibles la una a la otra.²¹ La filosofía, entonces, saca provecho del diálogo con los textos del pasado, preguntándoles por las cuestiones filosóficas que nos preocupan. Es por esta razón que la mera lectura de las obras de historia de la filosofía a partir de la orientación de la *intentio auctoris* es insuficiente para una comprensión que muestre la utilidad filosófica de la historia de la filosofía, y por ello mismo no es de extrañar que quienes han sostenido esta manera de leer las obras de los filósofos del pasado no duden en tratar de “subjetivas” o “proyectivas” las interpretaciones que buscan en los textos del pasado respuestas para cuestiones que no han sido formuladas expresamente por esos textos. Un ejemplo de lo anterior es la obra de Brandt, quien no vacila en calificar de “subjetivas” las interpretaciones de la obra de Kant ofrecidas por Heidegger o las de Platón hechas por Wieland (Brandt 1984, 28 y ss.). En rigor, la enseñanza de tales interpretaciones es que el centro filosóficamente provechoso de la historia de la filosofía ha de estar en la *intentio operis*, y en la lectura que se apropia de la obra en un diálogo constante con la misma desde el presente.²²

²¹ Sobre este aspecto de los diálogos platónicos, cfr. Vigo 2001.

²² Agradezco las observaciones que han realizado a diversas versiones previas de este trabajo Rainer Enskat, Jens Gillesen y Miguel Saralegui. Junto con ello doy las gracias a los múltiples errores que me hizo evitar un árbitro anónimo. Los que quedan son, obviamente, de mi responsabilidad.

BIBLIOGRAFIA

- Austin, John. 1979. "A plea for excuses". En *Philosophical papers*, 175-204. Oxford: OUP.
- Beck, Lewis White. 1969. *Early german Philosophy*. Bristol: Thoemmes press.
- Bloch, Marc. 1949. *Apologie pour L'histoire ou Métier d'Historien*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Bodéüs, Richard. 2002. *Aristote. Catégories*. Texte établi et traduit par R. Bodéüs, Paris: PUF.
- Brandt, Reinhardt. 1984. *Die Interpretation philosophischer Werke*. Ein Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Cramer, Konrad. 2013. „Das philosophische Interesse an der Geschichte der Philosophie“. En *Subjektivität und Autonomie*, editado por Stefan Lang & Lars-Thade Ulrichs, 33-50. Berlin-Boston: Walter de Gruyter.
- Curley, Edwin. 1986. "Dialogues with the dead", *Synthese* 67 1986: 33-49.
- Donagan, Alan. 1994. "The history of philosophy as discipline". En *The philosophical papers of Alan Donagan*, editado por Jeff Malpas, 1-13. Chicago: Chicago University Press.
- Dumoulin, Bertrand. 1983. "L'ousia dans les catégories et dans la métaphysique". En *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*. Akten des 9. Symposium Aristotelicum, editado por Jürgen Wiesner, 57-72. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Dupréel, Eugène. 1909. "Aristote et le Traité des Categories", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1909: 230-251.
- Erdmann, Benno. 1878. *Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Herausgegeben und historisch erklärt von B. Erdmann, Leipzig: Leopold Voss 1878.
- Frede, Michael. 1983. „Titel, Einheit und Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift“. En *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*. Akten des 9. Symposium Aristotelicum, editado por Jürgen Wiesner, 1-29. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Gadamer, Hans-Georg. 1986. „Vom Zirkel des Verstehens“. En *Gesammelte Werke*. Band 2, 57-65. Tübingen: Mohr & Siebeck.
- Ginzburg, Carlo. 1991. *Il giudice e lo Storico*. Considerazioni in margine al proceso Sofri. Torino: Einaudi.
- _____. 2010. *El Hilo y las Huellas*. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio. Traducción de Luciano Padilla López. México DF: FCE.
- _____. 2012. *Threads and Traces. True, false, fictive*. Translated by Anne C. Tedeschi and John Tedeschi. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Gracia, Jorge. 1992. *Philosophy and its History. Issues in philosophical Historiography*. Albany: SUNY. 1992.

- Gueroult, Martial. 1969: "The history of philosophy as a philosophical problem", *The monist* 53: 563-587.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 1959 (= *Enzyklopädie*). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Neu herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 1970 (= TA). *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- Hinske, Norbert. 1970. *Kants Weg zur Transzendental-philosophie*. Der dreißigjährige Kant. Stuttgart: Kohlhammer.
- Husik, Isaac. 1904: "On the categories of Aristotle", *The Philosophical Review* 13: 514-528.
- _____. (1939): "The authenticity of Aristotle's Categories", *The Journal of Philosophy* 36: 427-431.
- Jaeger, Werner. 1948. *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*, Oxford: OUP.
- Kant, Immanuel. 1902-2009 (= AA) *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der, Berlin: Reimer.
- _____. 1956 (= KrV). *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Raymond Schmidt. Hamburg: Felix Meiner.
- Kreimendahl, Lothar. 1990. *Kant. Der Durchbruch von 1769*. Köln: Dinter Verlag.
- Kuehn, Manfred. 2000. *Kant. A Biography*. Cambridge: CUP.
- Mansion, Suzanne. 1946. "La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote", *Revue philosophique de Louvain* 44: 349-369.
- Nietzsche, Friedrich. 1972 (=NW). *Nietzsche Werke*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Olimpiodoro. 1992. *Olympiodori Prolegomena et in Categorias Commentarium*. Edidit Adolfus Busse. Berlin: Georg Reimer.
- Paulsen, Friedrich. 1875. *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*, Leipzig: Fues's.
- _____. 1924. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart: Frommann.
- Placencia, Luis. 2019. *Handlung und praktisches Urteil bei Kant*. Eine historische und systematische Untersuchung zu Kants Konzeption des absichtlichen Handelns und ihren urteilstheoretischen Voraussetzungen. Freiburg-München.
- Puntel, Lorenz. 1991. "The history of philosophy in contemporary philosophy. The view from Germany", *TOPOI* 10: 147-153.
- _____. 2001. „Über das komplexe Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte“. En *Kant Verstehen – Understanding Kant*, editado por Dieter Schönecker & Thomas Zwenger, 132-158. Darmstadt: WBG.

- Reich, Klaus. 1958. *I. Kant. Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*, Hamburg: Felix Meiner.
- Ricoeur, Paul. 1986. "La fonction herméneutique de la distanciation". En *Du texte à l'action*, 113-131. Paris: Éditions du Seuil.
- Rijk, de Lambertus Marie. 1951. "The authenticity of Aristotle's Categories", *Mnemosyne* 4: 129-158.
- Schmucker, Joseph. 1974. „Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770“, *Kant-Studien* 65: 263-282.
- Simplicio: *Simplicii in Aristotelis Categoriae Commentarium*. Edidit Carolus Kalbfleisch, Berlin 1907.
- Sorell, Tom. 2005. "On saying No to History of Philosophy". En *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, editado por Tom Sorell & G. A. J. (John) Rogers, 43-59. Oxford: OUP.
- Spinoza, Baruch. 2012 (= TTP). *Oeuvres: Tome 3, Traité théologico-politique*. Texte établi par Fokke Akkerman et traduit par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: PUF.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2006. *Philosophiegeschichte*, Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Wieland, Wolfgang. 1992. *Die aristotelische Physik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- _____ 1995. „Über den Grund des Interesses der Philosophie an ihrer Geschichte“. En *Veritas filia temporis? Philosophiehistorie zwischen Wahrheit und Geschichte*, editado por Rolf Puster, 9-30. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Vigo, Alejandro 2001. "Platón, en torno a las condiciones y función del diálogo cooperativo", *Tópicos* (Santa Fé) 9: 5-41.
- _____ 2013. *Juicio, experiencia, verdad*. De la lógica de la validez a la fenomenología. Pamplona: EUNSA.
- Williams, Bernard. 2007. "Descartes and the historiography philosophy". En *The sense of the past. Essays in the history of philosophy Williams*, editado por Myles Burnyeat, 257-264. New Jersey: Princeton University Press.
- Wilson, Margaret. 1978. *Descartes*, London-Boston: Routledge & K. Paul.