

DAVID HEREZA MODREGO¹
Universitat de València

La historia de la filosofía como problema: las cuatro posiciones cardinales del debate alemán y su disolución hermenéutica en Heidegger

The History of Philosophy as a Problem: Four Fundamental Views in the German Debate and Heidegger's Hermeneutical Dissolution

Recibido: 19/3/2022. Aceptado: 09-05-2022

Resumen: El artículo pretende introducir el problema que supone el estudio de la historia de la filosofía, especialmente hoy cuando esta práctica se ha establecido como elemento indisoluble de la formación en la materia. Con el fin de plantear de manera más concreta dicho problema, el artículo trata la legitimidad del enfoque hermenéutico, pues este parece consistir en identificar el estudio histórico de la filosofía con el propio filosofar. Para lograr una evaluación precisa de este enfoque, se lleva a cabo un recorrido por las cuatro posiciones cardinales del debate alemán en torno al sentido, el método y la función de la historia de la filosofía. Mediante la contraposición de la propuesta de Heidegger frente a estas cuatro posiciones cardinales, se espera aclarar cuáles son los fundamentos del pensamiento hermenéutico y sacar a la luz las razones por las que el estudio del pasado filosófico podría ser considerado esencial para la formación en filosofía.

Abstract: The article aims to introduce the problem that represents the study of the history of philosophy, especially today when this practice has established as the model in the academic formation of the field. In order to raise this problem more specifically,

¹ David.hereza@uv.es El siguiente trabajo ha surgido en el marco del proyecto “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del grupo de investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

the article focuses on the legitimacy of the hermeneutic approach, as it consists in the affirmation of the necessity of the study of the past for philosophy. The evaluation of this approach is carried out in the light of a description of the four cardinal positions of the German debate about the meaning, method and function of the history of philosophy. By contrasting Heidegger's proposal with these four cardinal positions, it is hoped to clarify the foundations of hermeneutic thought and to bring to light the reasons because the study of philosophical past can be considered essential for philosophy.

Palabras clave: hermenéutica, función de la historia, métodos historiográficos, comprensión, interpretación.

Keywords: hermeneutics, function of history, historiographical methods, understanding, interpretation.

I. INTRODUCCIÓN

UNA CONVICCIÓN de nuestro acervo común de creencias consiste en identificar el filosofar con el saber de su historia, de su tradición; los planes de estudio en los que se sustentan la educación media y superior en “Filosofía” ofrecen la prueba más evidente de ello. En los institutos y en la mayoría de las universidades europeas, esta materia representa, ante todo, un estudio de la historia del pensamiento, en concreto, del pensar occidental. Así, el aprendizaje se jalona en bloques históricos —Filosofía Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea—, que a su vez se abordan históricamente: Historia de la Filosofía Antigua, Moderna, etc.

Sin duda, esta estructuración del saber filosófico es singular si se compara con el de la Física o la Biología, pero también con la de otros ámbitos más afines a las humanidades, como la Sociología o la Filología. Incluso los cursos de Filosofía que por temática saldrían de esta rúbrica histórica (p. ej. Teoría del conocimiento o Metafísica) en muchas ocasiones acaban configurando sus contenidos a partir de ella. En la asignatura de Metafísica, por ejemplo, no sería extraño comenzar con una lectura de Aristóteles, pasar a la Escolástica y detenerse en Descartes, Kant o Hegel; tal vez, si el tiempo alcanza, en Heidegger y otros pensadores contemporáneos. En suma, actualmente la identificación entre filosofía y el estudio de su historia resulta tan “evidente” en los planes de estudio y en la práctica académica que su puesta en cuestión parece extraña; para algunos, incluso puede dar la impresión de falta de rigor o de error metodológico. Saber de filosofía se ha convertido, en la mayoría de los casos, en saber qué pensaron autores como Platón, Kant o Wittgenstein.

Sin embargo, semejante “obvia” identificación es todo menos intuitiva. Aceptar que el filosofar consiste en un estudio de su pasado sume al filósofo en una perplejidad nada baladí; más aún cuando dicho estudio está a la base de su práctica. El presente artículo intenta resaltar esa perplejidad olvidada y, de este modo, dar algunas claves para entender mejor la situación de hegemonía actual de la historia de la filosofía.

Para ello, en primer lugar, se realizará una aclaración inaugural que plantee de forma más precisa el problema que supone la historia de la filosofía en la actualidad. Mediante este intento se pondrá de manifiesto la relevancia de la “perspectiva hermenéutica” en el debate, motivo por el cual nos concentraremos en la cuestión de su legitimidad. Con el fin de profundizar en el asunto, en un momento posterior, se llevará a cabo un recorrido por cuatro grandes posiciones del debate alemán en torno al sentido, al método y a la función de la historia de la filosofía previas a la hermenéutica. En una última sección, se retomarán los interrogantes planteados al inicio y se intentará esclarecer en qué consiste la posición hermenéutica, así como las dificultades que plantea en el debate.

2. FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

2.1 *La inevitable remisión a la validez universal contenida en el filosofar*

Como se decía, no resulta nada evidente por qué la filosofía requiere de su pasado, pues esta es una actividad dirigida al planeamiento de ciertas cuestiones particulares, como la pregunta por la justicia, por el sentido del arte, por la libertad y la acción, etc. Al responder a una cuestión como las recién mencionadas, lo hacemos con una cierta *pretensión de validez* que va más allá de cualquier época y en cuya dilucidación, *de entrada*, no entra en juego ningún elemento histórico (RODRÍGUEZ 2010).

Sin duda, se podrá admitir que nuestras capacidades son limitadas y que, por tanto, los esfuerzos filosóficos están siempre ligados a determinadas fronteras históricas o conceptuales. Pero, en cualquier caso, la experiencia fundamental adscribible al acto de filosofar, la de plantear un interrogante y responderlo, dista notablemente del estudio del pasado o de cualquier cuestión histórica. El análisis del contexto, de la educación, de lo que pensaba o dejaba de pensar un autor no refleja esa experiencia relativa a la validez en general del preguntar y el responder.

Con buenas razones, se podría indicar que autores como Kant o Aristóteles han ofrecido grandes respuestas a los problemas que nos preocupan y que, por tanto, gracias a su estudio uno *puede* plantear mejor los interrogantes o descubrir nuevas estrategias para su solución (GONZÁLEZ/STIGOL 2012). No

obstante, esta posible vinculación del filosofar con su historia no conlleva la identificación que hoy gobierna las prácticas y los planes de estudio. Incluso si alguien es un fiel partidario de la solución que propone Kant —p. ej., al problema que suponen las acciones moralmente “buenas”—, el fundamento de esa convicción yace en la argumentación esgrimida por el pensador en cuestión y no en el hecho de que su origen esté en el pasado filosófico, ni mucho menos de que dicha respuesta se haya dado en la *Crítica de la razón práctica*. De nuevo, en esta experiencia se revela que aquello en juego en el filosofar remite a una pretensión de validez que sobrepasa límites temporales. Por consiguiente, incluso admitiendo hipotéticamente que sea el filósofo de Königsberg quien deba ser estudiado en las aulas de filosofía, ello no implicaría su estudio como un elemento “histórico” (RAGA ROSALENY 2015). Entonces, ¿por qué la historia de la filosofía se ha impuesto hoy como la clave de ruta de la educación en filosofía?, ¿por qué el estudio del pasado se ha convertido en tema de congresos, seminarios y proyectos de investigación? (ANGEHRN 2002; SAPORITI 2017), ¿cuál es el origen de esta situación?

Esta breve reflexión, como ya se anunciaba, sume al filosofar actual en una profunda perplejidad. Afirmar que el filosofar consiste en el estudio de su historia resulta, de entrada, difícil de sostener y, pese a todo, hoy parece el núcleo de su articulación y desarrollo académico. Esta perplejidad es aún mayor si se tiene en cuenta que los mismos pensadores del pasado son objeto de estudio, paradójicamente, por sus argumentaciones, por sus críticas y tomas de posición; en pocas palabras: por su intento de plantear interrogantes y responderlos. Así, la identificación usual entre filosofía e historia no solo carece de un trasfondo “intuitivo” que la refrende, sino que, en su mismo quehacer, parece entrar en contradicción con sus contenidos. Para la mayoría de los filósofos del pasado, como, p. ej., Kant, la filosofía no debería, en ningún caso, confundirse con el estudio de su historia:

Quien haya *aprendido* —señala Kant— un sistema de filosofía, el de Wolff, por ejemplo, por más que sepa de memoria todos sus principios, explicaciones y demostraciones, junto con la división del cuerpo doctrinal entero, y por más que sepa enumerarlo todo con los dedos no posee sino un conocimiento *histórico* completo de la filosofía wolffiana. No sabe ni juzga más que en la medida de lo que le ha sido dado. [...] Es decir, el conocimiento no ha surgido en él *de la razón* (KANT 1781/1787, A836/B864)

En la medida en que la filosofía es un “conocimiento racional” (1781/1787, A837/B865) —por seguir el vocabulario kantiano—, el conocimiento histórico de uno u otro sistema no reviste interés estricto para el filo-

sofar. Sin embargo, esta convicción no es propia de Kant. Pese a entender por “historia” un significado que difiere parcialmente del actual, Hobbes o Descartes ven en esta solo el vehículo del tradicionalismo escolástico que buscan desarticular con sus tratados —algo constante en todo el pensar moderno (HAGER/SCHOLTZ 1974)—. La tendencia a distinguir nítidamente entre el estudio de la filosofía y su historia llega hasta finales del siglo XIX, en el cual los estudios historiográficos comienzan a adquirir un valor insospechado. Y, aun con todo, la filosofía continuó entendiéndose como un saber más del conjunto de saberes (Física, Biología, Psicología, etc.); y así aparece en los planes de estudio de institutos y universidades hasta fechas bien recientes. Véase, por ejemplo, los de la Segunda República, de corte humanístico (frente al científico-técnico actual), en los que la filosofía todavía se presentaba como “Metafísica”, “Psicología” o “Teoría del conocimiento” y no en términos de historia de la filosofía² (sobre la historia de la historia en España, véase BUENO SÁNCHEZ 1992; ORDEN JIMÉNEZ 2000; 2015).

2.2 *La sospecha contra la hermenéutica: ¿el origen de una enfermedad?*

Por consiguiente, admitir que la filosofía ha de consistir en el estudio de su tradición, de su historia, resulta difícil de sostener por motivos de diverso tipo. Tanto es así que algunos autores, como el polémico Herbert Schnädelbach, entienden esta situación como una especie de enfermedad que padece la Academia, un *morbis* —se podría añadir— que se ha extendido desde esta a los planes de estudio:

Un síntoma de padecer esta enfermedad es la convicción de que el filosofar consiste en la lectura de las obras de los filósofos, y de que la filosofía se encuentra allí donde haya que interpretar textos. Se ha contagiado quien cree que la finalidad de una lección es hacer capaces a los estudiantes de leer a Kant, y es necesario prescribir cuarentena a quienes orientan un seminario filosófico [...] según los grados de dificultad del texto “que se debe trabajar” (SCHNÄDELBACH 1987, 236)

La identificación con su historia, presupuesta en la comprensión media y usual de la filosofía, ha de ser calificada, así, de patológica: por mucho que esta

² El título de “historia de la filosofía” no se introduce hasta la LOE de 2006; sin embargo, ya está presente en los contenidos de la LOGSE o en los planes previos del “Bachillerato Elemental” y “Superior” del plan de 1954. No deja de ser paradójico que esta historización de la filosofía venga de la mano de una decadencia en los contenidos de corte humanístico. Véase, para más información, Isasi/Alcaraz (2008).

se haya normalizado en la Academia, no deja de ser una enfermedad. Sin embargo, de esta polémica afirmación no se debe extraer un juicio pesimista sobre las dinámicas académicas presentes, sino la invitación a una tarea: la de volver sobre ese acervo de creencias asumidas que constituyen lo obvio y natural, para interrogarse por su legitimidad. Si asumimos que la historia de la filosofía es el punto de pivote de la formación filosófica, ¿qué tipo de relación guarda la filosofía con su historia? ¿No son estos dos saberes, el filosófico y el histórico, diferentes? Pero mediante estas cuestiones, se vuelve más aguda también la pregunta anteriormente planteada, ¿cuál es el origen de semejante situación?

El mismo Schnädelbach ofrece una clara respuesta a este interrogante. Según él, la causa de la enfermedad que asola la Academia reside en el *enfoque hermenéutico* propuesto por Martin Heidegger al inicio del siglo xx (1927), continuado en su segunda mitad por otros pensadores, como Hans-Georg Gadamer (1960), Paul Ricœur (1969; 1986) o Gianni Vattimo (1971; 1981). No por nada, Schnädelbach, denomina a la “enfermedad” antes descrita “*morbus hermeneuticus*”: “Hoy tenemos que lidiar con otras dolencias: la enfermedad *hermenéutica* —y esta es bastante contagiosa—. [...] La enfermedad hermenéutica consiste en la filologización de la filosofía” (SCHNÄDELBACH 1987, 236). Esta filologización estriba en la reducción del filosofar al estudio de los textos de los pensadores del pasado, de sus obras y sus momentos históricos. Ella es el motivo por el cual se debería articular un curso según “la finalidad” de “hacer capaces a los estudiantes de leer a Kant”. De este modo, la filosofía no representaría tanto una actividad relativa a problemas, preguntas y respuestas, sino a la lectura, con tintes sagrados, de obras de la tradición.

Obviamente, son varios los autores que han afirmado la vinculación entre filosofía y pasado; pero, en efecto, Heidegger destaca por la asertiva defensa de tal identificación. A tenor de su obra completa, el estudio de la filosofía parece consistir en un examen de su tradición, de su historia (HEIDEGGER 1966). Desde 1919 hasta su muerte en 1976, Heidegger no dejó de estudiar y comentar textos de la tradición filosófica (HEIDEGGER 1929; 1950; 1954); algo que también vale para Ricœur, Vattimo o Gadamer. El pensamiento de este último, por ejemplo, se podría resumir en la fórmula “ser-para-el-texto”, mediante la cual se definiría la esencia de nuestra existencia (MARQUARD 2000; GADAMER/GRONDIN 1996). Así, en línea con Schnädelbach (1987; 2012), cabe advertir en la hermenéutica el origen de *una* cierta comprensión del quehacer filosófico que identifica este con el estudio de su historia, de sus textos, y que, si no es la única, al menos representa una de las causas efectivas de nuestra situación presente —y, por tanto, de la configuración de los planes de estudio—. Por este motivo, una indagación en torno a los fundamentos de la hermenéutica representa *un* camino interesante que recorrer si se busca lograr una mayor

concreción en el interrogante general sobre la historia de la filosofía planteado anteriormente.

Ahora bien, conviene advertir que aceptar la descripción de Schnädelbach no implica necesariamente asumir el carácter patológico que este autor atribuye a la hermenéutica. *In dubio pro reo*. De hecho, algunos autores (GRONDIN 1991) ya respondieron a Schnädelbach y señalaron que su denuncia era capciosa, pues no diferenciaba dos aspectos muy diferentes entre sí: la práctica filológica de la Academia y el entramado conceptual elaborado por Heidegger, cuidadoso en trazar una vinculación del filosofar con su historia que no acabase por suprimir el primero. Incluso si se considera a este autor una causa indirecta o agravante de tales prácticas filologizantes, podría ser absuelto al no ser fundamento de ellas. Sin embargo, salvo en contadas excepciones (GALZACORTA 2011), el debate no ha recibido continuidad por parte de la Academia. Este artículo busca retomar dicha discusión, pues, como se ha indicado, indagar la respuesta de la hermenéutica a la difícil relación entre filosofía e historia se propone como un buen interrogante desde el que acceder al problema general que plantea la historia de la filosofía.

2.3 ¿Cómo acceder al problema? La historia de la historia de la filosofía

Si se opta, como se ha indicado, por centrar la atención en el enfoque hermenéutico, lo más natural consistiría en comprender qué dicen ese conjunto de autores que abogan por identificar el filosofar con su historia, comenzando por Heidegger. El objetivo podría consistir, así, en indagar la propuesta contenida en *Ser y tiempo*, obra fundamental de la que se nutre cualquier otro autor que quiera denominarse “hermenéutico”. Sin embargo, en esta tentativa uno puede correr el riesgo de verse abrumado por el arduo lenguaje técnico de Heidegger o de los autores englobados bajo el rótulo de “filosofía hermenéutica”³. Es fácil indicar algunas de las afirmaciones pronunciadas en conferencias y seminarios que, descontextualizadas, pueden ofrecer distorsiones de su propuesta. Ya solo la designación de la historia de la filosofía como “historia del Ser”, realizada por Heidegger a partir de los años treinta, puede dar lugar a equívocos (HEIDEGGER 1954, 265). También es importante mencionar que algunas traducciones realizadas de sus obras, pese a su innegable valor, no han ayudado a la intelección de su enfoque. Vale la pena traer a colación, a modo

³ El título de fenomenología o filosofía “hermenéutica” no se debe a Heidegger, sino a O. Becker (1927, 441); además, fue gracias a Gadamer (1960) que se consolidó tal designación. En cualquier caso, pese a no ser un título del propio Heidegger, es una correcta forma de distinguir su proyecto fenomenológico frente al de Husserl, dado el énfasis que concede a la noción de “hermenéutica” en diversos contextos (HERRMANN 1990; 2000).

de ejemplo, un párrafo clave para entender el sentido de la historia de la filosofía en Heidegger (1927, §6) según la traducción de *Ser y tiempo* realizada por José Gaos:

El “ser ahí” es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y “lo que” ya era. Expresamente o no, es su pasado. Y esto no sólo porque su pasado le queda “a las espaldas”, por decirlo así, y posea lo pasado como una peculiaridad aún “ante los ojos” que a veces obra todavía en él. El “ser ahí” “es” su pasado en el modo de su ser que, dicho toscamente, “se gesta” en todo caso desde su “advenir”. El “ser ahí”, en su modo de ser en todo caso, y según esto también con la comprensión del ser que le es inherente, está envuelto en una interpretación tradicional de él y se desenvuelve dentro de ella. Partiendo de ella se comprende inmediatamente y dentro de cierto círculo constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su peculiar pasado —y esto quiere decir siempre el de su “generación”— no sigue al “ser ahí”, sino que en cada caso ya le precede (traducción de GAOS 1971, 30)

Con todo, la dificultad que supone penetrar en los textos principales de este autor puede ir de la mano del riesgo de “corroborar” ciertas precompresiones incorrectas sobre el asunto. Es usual, por ejemplo, identificar la posición heideggeriana o hermenéutica en general con el *dictum* de Nietzsche: “no existen hechos, solo interpretaciones” (SCHÄNDELBACH 1987; GELDSETZER 1996), pues si se afirma la íntima relación entre la filosofía y el estudio de su pasado, el filosofar parece condenado a no comprometerse con ninguna verdad, solo con un punto de vista propio de su tiempo. Por tanto, los interrogantes que pretendíamos encarar nos enfrentan a una cuestión preliminar: ¿cómo es posible acceder al significado de la hermenéutica?

A la hora de plantear el problema que supone la historia de la filosofía en general (no solo de la hermenéutica), en la segunda mitad del siglo XX se han conocido dos aproximaciones claramente diferenciables. Por un lado, una de corte analítico, sobre todo propia del mundo anglosajón, como las que se encuentran en *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy* (1984), o, más recientemente, en Sorrel/Rogers (2005) y en Aviezer (2009). En estas contribuciones el fin estriba en indagar, desde la pura reflexión, el sentido de la historia y su posible conjugación con el filosofar. Por otro lado, existe también una aproximación de corte histórico, representada por el proyecto G. Santinello de crear una *Storia delle storie generali della filosofia*, una empresa iniciada en 1974 y concluida en 2008, que también ha conocido otros representantes en Braun (1973) y en la monumental obra de Gueroult (1984-1988); también véase Hartung/Pluder (2015) o Gustavo Bueno Sánchez (2015). Esta idea consiste

básicamente en pasar lista de las soluciones históricas al problema, es decir, de realizar una especie de “historia de la filosofía al cuadrado” (SANTINELLO 1974).

Ambas posiciones sacan a la luz aspectos importantes de la cuestión, oscureciendo, al mismo tiempo otros. La posición puramente analítica de abordar el problema tiende a olvidar la discusión histórica más general en la que se insertan las cuestiones o, en un recurso por esclarecer la cuestión, crear modelos algo simplistas sobre los interrogantes que suponen (como sucede en la contribución de RORTY 1984). De hecho, a fin de sortear la ingenuidad de ciertos planteamientos analíticos como el de Rorty nace el proyecto mencionado de Santinello (véase el “Prólogo” de SANTINELLO 1995). No obstante, las limitaciones del estudio histórico de la historia de la filosofía son evidentes y fueron ya admitidas en el libro blanco de Santinello: el estudio histórico de la historia de la filosofía se circunscribe a un género asentado de la literatura científica, por lo que su fin es meramente descriptivo. Su máxima aspiración consiste en estimular la pregunta, pero no en ofrecer una respuesta sobre su sentido y función; objetivo último que, en cambio, subraya la aproximación anglosajona.

En vista de estas dos tendencias, las siguientes páginas intentarán mantenerse en un término medio que sortee las dificultades de las dos aproximaciones y recoja sus virtudes. Así, en la siguiente sección se expondrá el desarrollo histórico del problema que la historia de la filosofía ha supuesto, partiendo de su origen en cuanto cuestión explícita en la Alemania de finales del siglo XVIII. En este sentido, se optará inicialmente por la aproximación de Santinello.

Se esquematizará la génesis de la discusión académica alemana desde esa fecha hasta los primeros años del siglo XX y, en ese recorrido, se diferenciarán cuatro perspectivas fundamentales que constituyen el “debate histórico” al que se opone la perspectiva hermenéutica de Heidegger. Así, se espera mostrar una panorámica de la dinámica de un debate todavía presente y que, pese a conocer desarrollos ulteriores, todavía hoy delimita los cauces de la discusión⁴. Además, en el recorrido propuesto aflorarán ciertos problemas o interrogantes que en la actualidad han adoptado la forma de preguntas fundamentales de la historia

⁴ Por motivos de concreción, este estudio se limitará a pasar lista de las diferentes posiciones dentro de la misma tradición alemana, a partir de las cuales surge el planteamiento hermenéutico. De este modo, es inevitable dejar de lado importantes autores de la tradición anglosajona, como Nussbaum, Skinner, Pocock, o de la francesa, como Deleuze, Derrida, Foucault, Nancy. La decisión de focalizar nuestra atención en la tradición alemana nace de dos convicciones sobre las que quizá cabría una discusión ulterior que no puede ser desarrollada aquí. Por un lado, el enfoque hermenéutico que se busca entender surge desde la dinámica propia de la academia alemana, por lo que es esta última a la que se debe prestar atención (GRONDIN 2008); por otro lado, la discusión germana entre los siglos XVIII y XX representa la base de los debates posteriores, por lo que su estudio supone un primer acceso sistemático al problema que, en el fondo, se quiere encarar mediante el tratamiento de la hermenéutica: la cuestión relativa al sentido y la función de la historia de la filosofía (SANTINELLO 1974).

de la filosofía y que, sin embargo, están ligados a una determinada dinámica histórica que es necesario acentuar.

Con todo ello, se espera plantear de forma adecuada el significado de la hermenéutica, para, desde ahí, comprender, de manera analítica, cuáles son las bases del quehacer hermenéutico y en qué medida estas pueden ser entendidas como causa de la situación actual. Nuestro objetivo, por tanto, no se limita a seguir una aproximación histórica, sino que pretende analizar, mediante ella, la legitimidad, puesta en cuestión por Schnädelbach, de la posición de Heidegger y de la hermenéutica en general.

3. CUATRO POSICIONES CARDINALES DEL DEBATE ALEMÁN EN TORNO A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

La problemática relación entre la filosofía y su pasado viene de lejos. Presumiblemente Aristóteles tendría conciencia de ella al pasar lista de las doctrinas precedentes en el “Libro A” de la *Metafísica* o del *De Anima* (siglo III a.C.), como muestra el hecho de que se refiera a sus predecesores como “los antiguos” [οἱ παλαιοί] (MET. A, 986b10). Frente a ellos, a sus errores y a sus aciertos, desarrolla él su propio filosofar.

La conciencia tácita de esta relación con el pasado también estaría presente en los comentaristas posteriores del Estagirita que determinaron el rumbo del pensar occidental. Todos ellos, desde Alejandro de Afrodisias (siglo II), pasando por los *Commenta* de Boecio (siglo VI) e Ibn Bayyah (siglo XII), hasta Francisco Suárez (siglo XVII), al analizar las obras de Aristóteles, entablaban un diálogo con su pasado; sin embargo, esa relación no se había vuelto problemática, no era tema explícito de disquisición alguna. Esto, en cambio, es lo que sucede en el siglo XVIII, especialmente en el debate que se origina en Alemania durante sus últimos años (GELDSETZER 1989).

Es en este momento cuando la historia de la filosofía, su sentido y su función, se convierte en una perplejidad, tal y como muestra la obra de Dietrich Tiedemann (1791, v), uno de los primeros autores en realizar un estudio de la historia de la filosofía que luego será usual encontrar en las aulas de las Facultades. Las páginas inaugurales de su obra, *El espíritu de la filosofía especulativa* [*Geist der speculativen Philosophie*] —publicada en seis volúmenes de 1791 a 1796— plantean los problemas al que se enfrenta cualquier autor al escribir una “historia de la sabiduría [*Weltweisheit*]”⁵.

⁵ Desde luego, existieron historias de la filosofía previas al siglo XVIII, como la famosa *Vida, opiniones y sentencias de filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio. También existen tratados de “historia de la filosofía” en los albores de la Modernidad, como la *Historia philosophiae* de Tho-

Por un lado, la historia se presenta al filósofo como una multiplicidad de convicciones, contradictorias entre sí y sin una aparente unidad. Esta ofrece la imagen de un conjunto de “sectas” [*Sekten*] o “partidos” [*Partei*] filosóficos. Por otro lado, sin embargo, la filosofía consiste en el conocimiento de la verdad, y, por consiguiente, de una única doctrina. La primera pregunta que se plantea, entonces, es *si* hablar de una “historia de la filosofía” *es tan siquiera posible* o si, más bien, este concepto no representa un oxímoron. En el siglo xx, Ortega y Gasset ha sabido recoger perfectamente esta sensación que ofrece el pasado filosófico al describir la historia de la filosofía como una empresa demente:

La historia de la filosofía tiene, en efecto, y no hay por qué ni para qué ocultarlo, un divertido aspecto de dulce manicomio. La filosofía que, si algo parece prome-ternos, es la máxima sensatez se nos muestra, por lo pronto y tomada en su conjunto histórico, con rasgos muy similares a la demencia (ORTEGA 1933/32, 378)

Pero aun aceptando que tuviera sentido hablar de una “historia de la filosofía”, el debate de la época estaba articulado en torno una cuestión ulterior nada baladí: *cómo* llevar a cabo esta empresa. En 1774, Steinacher Nikolaus había ya escrito un *Esbozo de una historia filosófica* [*Grundriß der philosophischen Geschichte*], en cuya “Introducción” indicaba las “exigencias” [*Erfordernisse*] de cualquier “método de la exposición histórica filosófica” [*Methode der philosophischen Geschichtskunde*] (STEINACHER 1774, 2). Tanto vale para los tratados de otros famosos autores de la época, hoy desconocidos, como Johann August Eberhard, Christoph Adelung, Christoph Gottfried Bardilii o Georg Gustav Füllerborn (sobre estos, véase DI BELLA 2008; SANTINELLO 2000⁶).

Por último, en todos ellos se plantea una tercera cuestión relativa a la *función* de la filosofía. La misma idea de una “historia de la filosofía”, en cuanto conjunto de doctrinas *pasadas*, está cargada de interrogantes, pues no resulta obvia su función para una doctrina *presente*. Muestra de ello es el subtítulo de algunos manuales de la época, como el del aludido Eberhard (1788), que parecen ofrecer una respuesta clara a la cuestión: «para su uso en lecciones académicas» [*zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*]. El mismo problema se pone de manifiesto en Johann Gottfried Pfannenbergs (1792), quizá el primero

mas Stanley. Sin embargo, el sentido de estas primeras historias de la filosofía difiere considerablemente del actual (SANTINELLO 1974; GUSTAVO BUENO SÁNCHEZ 2015). Aquí, por razones de espacio, no se puede entrar en la cuestión que suscita esta afirmación, a saber, ¿qué sucede en la concepción de la historia en el siglo xviii que vuelve a esta objeto de perplejidad y estudio problemático? Sobre ello siguen siendo imprescindibles los estudios de Koselleck (1975).

⁶Para una lista, todavía parcial, de las historias de la filosofía del siglo xvii y xviii en Alemania, véase <https://www.uni-hildesheim.de/fr/histories-of-philosophy/philosophiegeschichten/deutsch/15-18-jh/>.

en proponer el estudio de la historia de la filosofía en las escuelas como “Introducción a su estudio”.

En suma, a la altura de finales del siglo XVIII la “historia de la filosofía” aparece reconocible como un problema específico y, con ella, surgen tres cuestiones fundamentales que los filósofos posteriores buscarán responder hasta hoy:

- (i) ¿es posible hablar de una historia de la filosofía?,
- (ii) ¿cómo es posible su estudio?, ¿qué “método” utilizar? y
- (iii) ¿qué función reviste dicha empresa?

Estas tres cuestiones pueden servir de hilo conductor en el recorrido histórico que nos proponemos realizar a continuación. Cabe resaltar una vez más que en este intento no nos guía la pretensión de exhaustividad; su fin consiste en trazar las *posiciones cardinales* del debate histórico que permitan orientarnos en el problema y situar, en última instancia, el enfoque hermenéutico que buscamos esclarecer.

3.1 La historia de la filosofía como conclusión del sistema (siglos XVIII-XIX)

De acuerdo con los pensadores alemanes recién citados, y otros más conocidos como Immanuel Kant o Karl Leonhard Reinhold, la historia de la filosofía se vuelve objeto de estudio porque, en primer lugar, existe una *Filosofía*, es decir, una actividad específica, diferenciable frente a otras y continua en el tiempo, la cual, además, conoce su expresión en un determinado contenido doctrinal. En todos ellos es innegable la convicción (hoy tan problemática) de que existe la filosofía en mayúsculas, ya esté representada por el sistema leibniziano-wolffiano, el escepticismo o el criticismo kantiano. Sea cual fuere el sistema desde el cual entender la filosofía, su existencia es la premisa desde la cual estos autores abordan el estudio de su historia; y, de este modo, la base de los manuales de historia de la filosofía está anclado en una u otra teoría que defendían con mayor o menor vehemencia.

Por tanto, la “historia de la filosofía” solo tenía *sentido* desde la asunción previa de un conjunto de verdades, que habían adquirido una expresión más o menos sistemática. No es la historia de *las filosofías*, sino *de la filosofía en cuanto sistema* la que resulta tema de investigación —véase para una exposición sistemática de esta condición Radrizzani (2013)—. Así, la *historia* consiste meramente en el “pasado” de dichos sistemas, en sus gérmenes y en los desarrollos ulteriores que han llevado a él. Con esto ya se responde a la primera de las cuestiones antes mencionadas, y, al mismo tiempo, se da una indicación de cómo es posible el estudio histórico en filosofía.

A partir de la idea de la filosofía como sistema, el conocimiento filosófico se impone como condición necesaria (aunque no suficiente) para el estudio de

la historia. Siguiendo a Kant, tal conocimiento estriba en el análisis apriorístico de la “facultad del conocimiento”, filosofía teórica, y “de la apetencia”, filosofía práctica (KANT 1790). Es decir, el estudio del pasado filosófico tiene su anclaje en las coordenadas del estudio filosófico previo y, de hecho, la indagación historiográfica solo puede aparecer como una tarea *posterior* a este. Así se pronuncia Reinhold en una lección realizada en la Universidad de Jena en 1791 con el título “Sobre el concepto de historia de la filosofía”:

Considero, por tanto, que la familiaridad con la naturaleza de la facultad humana de la representación, del conocimiento y de la apetencia [que encarna el sistema de la filosofía crítica] es condición esencial para el estudio de la historia de la filosofía, tanto como lo es el conocimiento de las fuentes antiguas y de los saberes auxiliares de la historia y la filología (REINHOLD 1791, 35)

Por consiguiente, según los autores mencionados, solo desde las bases sólidas del sistema es posible el estudio del pasado, con lo cual, además, se da sentido al aparente caos de opiniones que este supone. La tarea de una historia de la filosofía no es sino una descripción del devenir histórico de aquel. De este modo, para Kant esta se vuelve una “historia de la razón pura” (1781/1787, A852/B880). Con dicho rótulo concluye la *Crítica de la razón pura*, pues resulta una exigencia de toda *revolución* dar cuenta de los eslabones precedentes que culmina. Será Ernst Reinhold —el hijo del recién mencionado Karl Reinhold— quien lleve a cabo con mayor éxito este proyecto en diferentes tratados que han modelado nuestra comprensión de la “historia de la filosofía” —tanto es así que en ellos se creó y popularizó el término “*Erkenntnistheorie*” (epistemología o teoría del conocimiento), el cual hoy parece indisoluble de los grandes nombres de la filosofía moderna pese a no ser usado por estos en ningún momento (DIEMER 1972; KÖHNKE 1981)⁷—.

Por consiguiente, la aparente tensión entre historia y filosofía se resuelve en una exposición de los posibles *progresos* de la “teoría del conocimiento” y de “la filosofía práctica” que el presente filosófico ha hecho frente a los esfuerzos del pasado⁸. Para esta *primera posición*, entonces, la filosofía es independiente de su historia, a la que está vinculada solo por obligaciones relativas a la *completud* del sistema y, en cualquier caso, constituye una empresa posterior a

⁷ Lo mismo vale para el término “ontología” que sí es usado por los filósofos modernos, como Kant, pero no por los griegos a los que normalmente se les asocia (WOLF 1984).

⁸ En este contexto la Academia de Berlín lanzó su famosa pregunta de 1792: “¿Cuáles son los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff?”. Véase para ello el estudio preliminar de Félix Duque al borrador que preparaba Kant para este concurso (DUQUE 2011).

su establecimiento. Su función —tercera y última cuestión de las planteadas anteriormente— puede ser entendida solo en relación a la idea de sistema, su estudio puede ayudar a su consolidación, divulgación y futura ampliación.

Conviene señalar, empero, que los autores de esta época no solo se dedican a extraer de la historia lo que concuerda con el sistema filosófico presente; también es objeto de interés las “sectas” contrarias, ya sea por mor de la intelección de sus errores. Junto con la dinámica recién mencionada, cabe destacar que, en las primeras indagaciones historiográficas de la filosofía, realizadas en el siglo XVIII, rige también una idea de completud en la reconstrucción del pasado —aunque esta “completud”, obviamente, se refiere solo al pensar occidental, salvo en contadas excepciones (entre las que cabe destacar al denostado WOLFF 1721)—. De ella dependen, por ejemplo, las primeras traducciones y polémicas modernas en torno al poema de Parménides —como las de G. Fülleborn (1797)—, una tarea que quizá en otro momento hubiese resultado pintoresca o extravagante y que, desde ese momento hasta hoy, continúa siendo parte obligada del temario de la asignatura de Filosofía Antigua.

3.2 *La historia de la filosofía como organon (siglos XIX-XX)*

Con todo, la filosofía sistemática del siglo XVIII, en un sentido amplio que abarca también las configuraciones idealistas posteriores de principios del XIX —en las que por motivos de claridad expositiva no nos podemos detener⁹— no se asentó con la fuerza pretendida y la idea de sistema permaneció un fin meramente problemático. No se renunció a la idea de sistema, pero se advirtió el camino que todavía se debía recorrer para lograrlo. De esta forma, el sentido de la filosofía en el que se mueven los autores que desarrollaron su carrera académica en el segundo tercio del siglo XIX, como Kuno Fischer, Adolf Friderich Trendelenburg o Eduard Zeller, resulta muy diferente al de sus precedentes; estos afrontaban lo que algunos autores han denominado la “crisis de identidad” de la filosofía (SCHNÄDELBACH 1984), acrecentada, además, por el valor y rigor que mostraba el avance en las ciencias experimentales (BEISER 2014; 2106).

⁹ Está fuera de dudas la importancia de la historia de la filosofía en el pensamiento de Hegel, cuyas lecciones sobre historia de la filosofía, además, fueron los cimientos de los manuales decimonónicos (TURRÓ 2016). No obstante, no se entrará aquí en la difícil concepción hegeliana de la historia por no considerar este gesto esclarecedor para los fines que perseguimos: dilucidar la posición hermenéutica frente a la historia de la filosofía y, en última instancia, el problema que esta supone. Como muestra *Ser y tiempo*, el enfoque hermenéutico nace en oposición a las concepciones de la historia del momento, dejando pendiente una confrontación exhaustiva con Hegel (HEIDEGGER 1927, §82). Además, la discusión que posteriormente la hermenéutica entrabó con la filosofía hegeliana requeriría una contribución aparte dada su complejidad, como muestran algunos trabajos de los representantes más famosos de la primera (véase HEIDEGGER 1950; GADAMER 1961-1971).

Tal situación, además de ocasionar un desconcierto en la propia investigación en filosofía, afectó también a su indagación historiográfica, pues esta —como se ha indicado anteriormente— dependía de aquel ideal. Sin un sistema filosófico, el estudio de la historia de la filosofía volvía a aparecer como un interrogante abierto. Así, para los autores mencionados, la historia de la filosofía se revistió nuevamente de la problematicidad que hemos apuntado al comienzo. El primer autor de entre los apenas mencionados, K. Fischer, inicia su famosa *Historia de la filosofía moderna* (1854) del siguiente modo:

Ya el concepto de una historia de la filosofía contiene ciertas dificultades que hacen poner en duda la posibilidad de semejante asunto [...] De hecho, entre el concepto de historia y el de filosofía parece existir una contradicción: la historia no es pensable sin una línea temporal de acontecimientos; la filosofía no lo es sin el conocimiento de la verdad (FISCHER 1854, 1-2)

No obstante, estos pensadores, lejos de clausurar la empresa de una historia de la filosofía, la rehabilitaron, dándole un sentido y una función diferente a la de Kant o Tiedemann, todavía más radical y presente hoy en buena parte de los historiadores. En ellos, la historia de la filosofía pasó de ser un requisito para la completud del sistema a una exigencia para su propia fundamentación.

La convicción operativa de esta *segunda posición* cardinal surge de la necesidad de orientarse en la pluralidad de propuestas filosóficas, excluyentes entre sí, que reinaba en el momento de crisis identitaria. Así, el sentido de la historia de la filosofía quedaba subordinado a su funcionalidad. La historia de la filosofía pasó a ser “*organon*” de la filosofía, en clara referencia al título con el que era usual conocer la lógica en general.

Wilhelm Windelband, alumno del recién citado Fischer, fue quien popularizó esta perspectiva, pues él pudo apreciar y llevar a concepto el esfuerzo de sus predecesores (WİNDELBAND 1905). Para él, la historia de la filosofía no dejaba de ser una “abigarrada multiplicidad de diversas opiniones sobre diversas cosas” (WİNDELBAND 1897, 30), pero eso no era óbice para dedicarle una necesaria atención, al menos inicial; en ella residían las causas de tal situación presente y, por consiguiente, el objeto sobre el que hacer luz para una futura indagación apriorística. De hecho, fueron los autores mencionados aquellos que establecieron, mediante su tratado, los contenidos fundamentales de la actual historiografía en filosofía¹⁰, creando, por ejemplo, la sucesión histórica

¹⁰ Sus estudios más famosos son Trendelenburg, A., *Historische Beiträge zur Philosophie* (3 vol., 1846-1867), Fischer, K., *Geschichte der neuern Philosophie* (inicialmente 6 vol., 1854-1877) y Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1876-1882).

hoy “obvia” de la filosofía moderna entre “empirismo” y “racionalismo” que vendría a clausurar “filosofía crítica” (TURRÓ 2016¹¹).

No obstante, conviene enfatizar que, pese a este nuevo valor atribuido a la historia, todos los filósofos recién mencionados distinguían netamente la investigación historiográfica de la *philosophia perennis*, a la que aspiraban, en sintonía con Reinhold o Kant. Muestra de ello son sus tratados de carácter más sistemático, dedicados principalmente a la lógica o metafísica. K. Fischer, por ejemplo, publicó un *Sistema de lógica y metafísica o Doctrina de la ciencia*, Trendelenburg unas *Investigaciones lógicas* y Zeller un tratado sobre la entonces reciente “epistemología” [*Erkenntnistheorie*]. Así pues, la distancia con Kant radicaba de forma exclusiva en la función que la historiografía adquirió; ella pasaba a ser órgano, *herramienta para* y no *producto* de la filosofía (WINDELBAND 1905, 175). El estudio histórico era una propedéutica fundamental para el saber filosófico sistemático, “parte integrante del sistema de la filosofía” — como decía Windelband—, aunque no su última palabra (para más detalles sobre esta posición, PÁEZ 2020).

De este modo se respondía a las cuestiones relativas al sentido y la función de la historia de la filosofía que estamos utilizando como hilo conductor. Esta nueva forma de comprender la historia, al mismo tiempo, conllevó una nueva forma de acceder al pasado, es decir, de responder a la pregunta por el método.

El pasado ya no debía ser encorsetado en la linealidad de una suma de eslabones que culminase en un sistema, dado que se carecía todavía de uno. Este también podía representar, por ejemplo, el recorrido de un error que acaba en la decadencia del presente —en este momento, de hecho, se consolida el mito historiográfico de Grecia como el momento prístino del filosofar, como se anuncia en Trendelenburg, pero sobre todo en su alumno Teichmüller¹²—. Además, esa carencia inicial desde la que observar el pasado acentuaba la preocupación de buscar hilos conductores en ella, por lo que la historia de la filosofía comenzó a denominarse con diferentes sobrenombres que daban carácter de

¹¹ Para la diferente concepción de la filosofía moderna de la época, véase la “Introducción” de Wolff a su *Metafísica alemana* (1719). Todavía queda por hacer mucho trabajo historiográfico a este respecto, pues las críticas de diversos autores de la época, por ejemplo, Nietzsche, en ocasiones no dependen tanto de la lectura minuciosa de los textos de la tradición filosófica, sino de estas primeras historias de la filosofía que ofrecían una imagen de conjunto del pensamiento occidental (SOMMER 2012).

¹² Véase para ello el divertido texto de este último, *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel* [*Informe fidedigno sobre mi viaje al cielo*], en el cual Teichmüller, haciéndose pasar por Kant, relata su viaje al cielo después de morir. En él el filósofo de Königsberg se vería ridiculizado por los diferentes pensadores griegos de la Antigüedad, pues la filosofía crítica solo habría repetido lo ya dicho por los filósofos clásicos, oscureciendo, además, sus doctrinas (TEICHMÜLLER 1877).

unidad: historia de los problemas, de los conceptos, de las ideas, etc. (ONCINA 2010; SGARBI/POZZO 2011; MULSOW/MAHLER 2014). Como enfatizó Nicolai Hartmann ya en el siglo XX, si no se podía percibir unidad en las respuestas dadas por los filósofos, al menos era innegable la asunción de problemas eternos a los cuales esta diversidad respondía (HAUBOLD 1987).

3.3 *El historicismo y la filosofía como cosmovisión [Weltanschauung] (siglos XIX-XX)*

En cualquier caso, con los estudios de los autores recién comentados se apuntaló la idea de que en la historia se jugaba el *primer paso* consecuente del filosofar, ímpetu que implicó un desarrollo de la historiografía único en el pensamiento occidental. Por primera vez, a finales del siglo XIX y principios del XX la historia de la filosofía se normalizó institucionalmente en la Academia, se crearon cátedras para esta y proliferaron los manuales y las ediciones de las obras de pensadores clásicos (BEISER 2014), como sucedió de manera ejemplar con Kant, a la par que se creaban revistas y asociaciones especializadas sobre el tema (LEHMANN 1956; TERUEL 2016).

La profundidad de los estudios historiográficos decimonónicos coadyuvó al nacimiento de otra convicción, según la cual el problema no residía tanto en *cómo* fundar *el* sistema de filosofía, sino en la pretensión de querer hacerlo. El mismo examen historiográfico revelaba, cada vez con mayor detalle, la íntima vinculación de cada enfoque filosófico con su época, con las preguntas sociales y políticas de su tiempo o con las necesidades de un pueblo, como señala Wilhelm Dilthey (1931, 25). De nuevo, bajo esta advertencia, parecía ingenua la empresa historiográfica de Trendelenburg o Fischer es decir, la empresa de una reconstrucción unitaria de la historia de la filosofía. La historia volvía a aparecer como un conjunto de opiniones sin orden ni concierto; pero esta vez el problema se situaba en la pretensión de querer hacer de ese conjunto heterogéneo un todo unitario. El estudio del pasado daba cuenta de la imposibilidad del ser humano para formular proposiciones con pretensiones de validez universal, como a las que habían aspirado tanto Kant como Fischer, por lo que el estudio de la historia tampoco debía emprenderse desde semejante actitud.

Así nace la conciencia de que la historia, el ambiente cultural, la formación son elementos fundamentales en la comprensión del ser humano y que, por tanto, toda elaboración conceptual es, de algún modo, relativa, anclada en una u otra imagen del mundo. En suma, diferentes autores, como el mencionado Dilthey, Graf Yorck o historiadores como Gustav Droysen, acentuaron lo que desde entonces se ha venido a denominar conciencia histórica [*historische*

Bewusstsein] (GADAMER 1960). Tal nueva propuesta generó una *tercera forma* de comprender la unión entre la historia y la filosofía, que consistía justamente en disolver la posible conjunción entre ambos términos. Dado que no existe un pensar fuera de la historia, es inútil realizar una distinción entre esta y un ilusorio pensar apriorístico.

Del mismo modo que la fisiología no puede independizarse [*abstrahieren*] de la física, tampoco la filosofía de su historicidad (...) La distinción entre una filosofía sistemática y una exposición histórica es esencialmente incorrecta (DILTHEY/YORCK 1923, 69)

Los estudios de Dilthey dan buena prueba de esta aproximación. Estos no intentarían medir el pasado bajo ninguna *forma apriorística* (como perseguía Kant) ni tampoco esperar de ella la *base* del nuevo pensar sistemático (según pretendía Fischer o Trendelenburg). La misma idea de una *philosophia perennis* que aunaba los intentos precedentes de abordar la historia quedaba cancelada. Lo único que podía hacer el filosofar es dar cuenta de su propia historicidad, reflejando la dimensión pasada de todo presente y denunciando, en su caso, la ambición de sobrepasar estos límites. La filosofía, así, deviene el más extremo de los relativismos, es “filosofía de la cosmovisión”, pues la esencia del ser humano se reduce a esta. Por este motivo, desde la perspectiva de Dilthey, el programa historiográfico no puede consistir sino en realizar una tipología de las diferentes cosmovisiones:

Las cosmovisiones [*Weltanschauungen*] no son productos de nuestro pensamiento. Estas no surgen a partir de la mera voluntad de conocer [...], pues preceden a todo comportamiento y experiencia vital, a la estructura de la totalidad psicológica (DILTHEY 1960, 86)

A partir de esta convicción, el sentido de la historia queda reducido a diferentes formas de ver el mundo; su función, al mismo tiempo, conlleva solo el intento de penetrar en dichas formas para conocer mejor la nuestra propia, pero no para superarla o cambiarla.

Por último, el método no es otro que el riguroso estudio de las fuentes, ya enfatizado por la escuela historicista de Alemania (DROYSEN 1856; SCHNÄDELBACH 1984). Aquí, de hecho, se podrían ver las raíces de aquella filologización que escandaliza a Schnädelbach, pues si la filosofía queda reducida al estudio de la historia y esta es, principalmente, un estudio de fuentes, el filosofar se convierte en un estudio filológico, ya no tanto de los problemas, sino de los conjuntos de elementos que conforman las “cosmovisiones” detrás de los textos.

3.4 La negación del valor de la historia (siglo XX)

Sin embargo, como denunció Husserl en 1911, la negación de la validez universal que afirma la teoría de las cosmovisiones implica una auto-contradicción, por lo que la filosofía no podía reducirse a esta. En clara referencia a Dilthey (MARBACH 2009), declara Husserl: “si la crítica filosófica encuentra algo que refutar con validez objetiva, entonces es que hay también un campo en que se puede fundamentar algo con validez objetiva [es decir, algo fuera de la propia cosmovisión]” (HUSSERL 1911, 64).

Así, a principios del siglo XX, la asunción de una universalidad ahistórica parecía tan inviable como su negación. Si, por un lado, la proliferación de los estudios históricos mostraba la esencial vinculación del pensar al contexto histórico, por otro lado, la pretensión contenida en cualquier afirmación filosófica remitía a una universalidad que desafiaba a toda cosmovisión. A la postre, la experiencia que acompaña a la reflexión crítica no sabe ni de pasados ni de futuros —algo que también parecía asumir Dilthey en algunas ocasiones (1927, 5s)—, por lo que su dimensión atemporal resulta insoslayable. De esta forma, se reafirmó otra vez el problema en torno al sentido y la función de la historia de la filosofía planteado por Tiedemann a finales del siglo XVIII y por K. Fischer en el XIX. Pero esta vez, un conjunto de autores vieron que la única solución a este consistía en la negación, más o menos matizada, de la historia de la filosofía. Si el historicismo buscaba cancelar el problema disolviendo la filosofía en su historia, ahora se buscaba cancelar la pretensión misma de querer unir dos elementos, en principio, diferentes: el conocimiento de la verdad y la ordenación de sucesos en el tiempo.

De ella surge la cuarta y última figura de este recorrido del debate, un movimiento de reacción al incipiente historicismo, consistente en negar la relevancia del problema que lo articulaba. Tal programa está presente en la invitación husserliana a “olvidar la historia y los efectos de ella” (1917, 256), en las reflexiones del primer Wittgenstein (“¿Qué es la historia para mí? [Nada] ¡Mi mundo es el primero y único!”, RODRÍGUEZ 2010) o en el programa de una germinal filosofía analítica. En el manifiesto del Círculo de Viena, por ejemplo, la filosofía aparece como algo radicalmente dissociado de su historia. Las “áreas problemáticas” son los fundamentos de la aritmética, de la física o de la geometría o, en general, de las ciencias (NEURATH, HANH, CARNAP 1929), preocupaciones en las que no se atisba el mínimo interés por el pasado.

Esta otra línea reactiva de pensamiento pervive con fuerza en la actualidad, especial, pero no exclusivamente, en el seno del mundo anglosajón. Muestra de ello la ofrece el famoso eslogan del despacho de Gilbert Harman en Princeton, “*Just say no to the history of philosophy*”, frase en la que, con eco de la

campaña antidrogas del Gobierno Reagan (“*Just say no to drugs*”) se intentaba afirmar la posibilidad de una filosofía sin historia y el carácter contraproducente de su estudio (SORREL/ROGERS 2005); o también en la famosa afirmación de Quine: “Hay dos tipos de personas interesadas en filosofía: a los que les interesa la filosofía y a los que les interesa la historia de la filosofía” (GLOCK 2006, 284). A la luz de esta concepción de la función y el sentido de la historia, la pregunta por el “método” ni siquiera llega a ser un problema. No es que hayamos de dar una respuesta al interrogante que supone la historia de la filosofía; es que sencillamente hemos de dejar de preguntarnos por su valor.

Desde luego, no todos los autores mencionados que reaccionan al historicismo subscribirían un lema tan radical. La indiferencia frente al valor sustantivo de la historia no quiere decir hostilidad a ella. Husserl, por ejemplo, pese a los ataques a Dilthey, nunca dudó del valor de la historia de la filosofía, como ilustran las numerosas lecciones que impartió sobre ella (JARAN 2013)¹³. Del mismo modo, muchos filósofos que se consideran herederos del impulso ofrecido por el Círculo de Viena o Wittgenstein no dejan de conceder un cierto valor a la historia. Muestra de ello es la importante tradición historiográfica analítica, ineludible, p. ej., en los dos grandes ámbitos de la historiografía alemana, el de filosofía antigua (p. ej. ROSS 1924; KIRIK/RAVEN 1957; GUTHRIE 1962; NUSSBAUM 1986) y moderna (p. ej. RUSSEL 1900, especialmente en los estudios sobre la filosofía kantiana PATON 1936; STRAWSON 1966; ALLISON 1983; MCDOWELL 1994; BRANDOM 2002). Ninguno de estos autores negaría la importancia de la historia de la filosofía, y le concederían, al menos, un valor propedéutico, lo que le situaría en una posición cercana, aunque no idéntica, a la de Windelband. Lo mismo vale para algunos autores anglosajones actuales, p. ej. B. Williams (2002), quien ha enfatizado la *necesidad* preliminar del estudio historiográfico para la filosofía, aunque sea principalmente en algunas cuestiones relativas a la ética y la moral, de forma muy cercana a cómo Fischer o Trendelenburg planteaban la relación entre lógica e historia.

Lo interesante de este último grupo de autores, nacidos como reacción al historicismo anterior, no reside tanto en su decantación por una solución concreta al problema, sino en la modificación del planteamiento del mismo. Con su reacción, el ahistoricismo de la filosofía se volvió la posibilidad más evidente y, de esta manera, determinó el horizonte discursivo dentro del cual se colocaría

¹³ Además de un valor propedéutico, al final de su vida concedió explícitamente a la historia una función esencial para el filosofar. Husserl parece defender diferentes posiciones a lo largo de sus trabajos, caracterizados por una primera etapa de su pensamiento (articulado por las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas*), en la cual la historia de la filosofía no resulta elemento de estudio, y una segunda etapa (el escrito de la *Crisis de las ciencias europeas* o *Experiencia y juicio*), en las cuales la “historia” juega un papel esencial en la fenomenología. Sobre el problema y una posible interpretación, véase San Martín (2015).

cualquier otra posición. Si, como vemos, la pregunta hasta inicios del siglo xx era cómo conjugar la filosofía con su historia, dando por hecho una supuesta relación entre estos dos ámbitos, ahora la carga de la prueba parecía caer en el lado del filósofo que asumiese de entada tal convicción. El problema, así, se comenzó a comprender de una manera diferente y se asentaron las bases de una nueva dinámica que llega hasta hoy —a pesar del éxito que, por otro lado, la historia de la filosofía tendría como contenido de estudio en las aulas de institutos y universidades—.

*

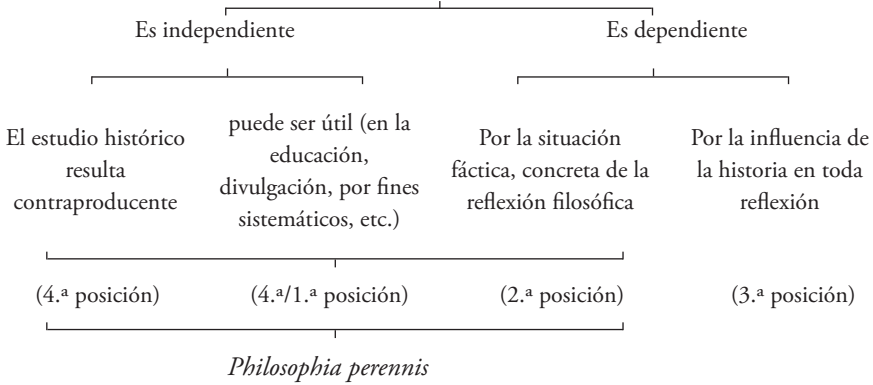
A partir del recorrido realizado, hemos dado con *cuatro posiciones* históricamente cardinales, las cuales están constituidas por diferentes convicciones e implicaciones que hemos intentado diferenciar. No obstante, es posible clasificar estas posiciones en *dos grupos*, de tal modo que se pueda esquematizar todavía con mayor concreción el debate histórico en torno al problema de la historia de la filosofía. Para ello, es interesante entender cómo responderían las posiciones descritas a la siguiente pregunta: ¿*depende* la reflexión filosófica sistemática de su pasado?

A esta cuestión caben dos respuestas en las que encuadrar las cuatro posiciones precedentes. Por un lado, la segunda posición (representada por K. Fischer y su “historia como *organon*”) y tercera (representada por Dilthey, el historicismo) afirmarían la *necesidad* y, por tanto, *dependencia* del estudio de la historia de la filosofía para el filosofar. Ambas posturas afirmarían dicha dependencia por distintas razones: la filosofía sistemática depende de su historia por la situación fáctica de desconcierto en la que se encuentran (segunda posición) o por su propia esencia, que no permite distinguirla de su propio desarrollo histórico (tercera).

Por otro lado, sin embargo, otros autores *negarían tal necesidad*, señalando la *independencia* del filosofar respecto de su historia, como indicaría la primera posición (representada por Kant, en la cual la historia sería la “conclusión del sistema”) o la cuarta (de Husserl, para quien la historia de la filosofía tendría un valor propedéutico, o la de un joven Wittgenstein o Harman, para quienes su estudio sería incluso contraproducente). En este caso, la razón en la que se funda la independencia de la filosofía respecto a su historia es el mismo: el filosofar depende exclusivamente de “la razón”, de la argumentación apriorística sobre problemas perennes, por lo que la historicidad no juega ningún papel en él. Esto no insta, empero, a que quede abierta la posibilidad de conceder un papel alternativo al estudio de la historia. Sin ser esencial al filosofar, puede ser útil por diversos motivos, como los ya aludidos.

De estas reflexiones surge el siguiente esquema mediante el cual clasificar las posiciones históricas del debate alemán vistas hasta el momento:

¿Depende la reflexión filosófica de su pasado?



Como se ha intentado destacar en el recorrido realizado, es importante acentuar el hecho de que asumir la dependencia del filosofar respecto al estudio de su historia no conlleva la necesaria cancelación de la idea de una *philosophia perennis*, es decir, del carácter ahistórico de la filosofía. De hecho, esta idea es solo negada por la perspectiva historicista (tercera posición) y aceptada con más o menos tensión por el resto. También desde el esbozo realizado es posible determinar la dinámica histórica como la lucha entre dos tendencias que, sin duda, pueden tener desarrollos ulteriores, pero que se basan en *la afirmación o la negación* de la filosofía como *conocimiento* de cuestiones ahistóricas, perennes. Esta tensión, ejemplificada por la discusión de inicios del siglo xx entre Husserl y Dilthey, es la que tiene bien presente Heidegger cuando comienza a desarrollar la propuesta filosófica que después se denominará “hermenéutica” (HEIDEGGER 1920; 1927). Por este motivo, el recorrido realizado nos permite adentrarnos en esta.

4. LA POSICIÓN HERMENÉUTICA: HEIDEGGER Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volvamos ahora a la cuestión en la que queríamos centrar nuestro empeño, al ser esta clave para afrontar el desafío actual de la historia de la filosofía (2.1): ¿dónde emplazar el pensamiento hermenéutico en este esquema? ¿Cómo definir la relación que, según Heidegger, guardaría la filosofía respecto de su historia?

Como ya se ha indicado antes, al referirnos a los trabajos de Schnädelbach, algunos autores optarían por situar a Heidegger en la estela del historicismo. Sin embargo, tal tentativa sería ciertamente un desatino, en la medida

en que el planteamiento hermenéutico nace en reacción al mismo historicismo. La crítica al historicismo y a su “filosofía de las cosmovisiones” [*Weltanschauungsphilosophie*] es una constante de la obra de Heidegger (1919; 1927; 1929). Muchas de las lecciones de su primer período buscan independizar el filosofar de tal perspectiva. Asimismo, *Verdad y método*, que representa una continuación de la obra de Heidegger, resalta esta dimensión crítica, pues su argumento principal consiste en describir cómo el historicismo traiciona la misma conciencia histórica que pretendía atesorar (1960, 177s). Cabe subrayar también que el enfoque hermenéutico siempre va de la mano de un pensar sistemático que no renuncia a la terminología kantiana de trazar las “condiciones trascendentales” o “condiciones de posibilidad” de una u otra dimensión de la existencia humana (HEIDEGGER 1927, 31). Sin ir más lejos, para Heidegger la filosofía se resume en una única cuestión: la pregunta por el ser; aunque tal afirmación no pretende sostener ningún tipo de “*apriorismo*”, sino —paradójicamente— todo lo contrario, busca eliminarlo (HEIDEGGER 1927, 300; GADAMER 1970, 79).

A la luz del esquema realizado anteriormente, determinado por la antinomia entre la *philosophia perennis* y el historicismo, estas afirmaciones adquieren una mayor gravedad, pues dan pie a cuestiones nada fáciles de responder: ¿cómo se conjuga esta aspiración a la universalidad con la defensa de la conciencia histórica?, ¿de qué modo es pensable una lucha contra el historicismo que busque, al mismo tiempo, desvincularse de cualquier *philosophia perennis*?, ¿acaso hemos completado con estas clasificaciones todas las posiciones posibles relativas a la relación de la filosofía con su historia? Y si no es así, ¿dónde situar a Heidegger?

La respuesta a estos interrogantes conlleva una adecuada comprensión de la posición de Heidegger y, por consiguiente, de una determinada justificación del estudio necesario de la historia de la filosofía. Ahora bien, en nuestra opinión, sería un error intentar comprender el enfoque hermenéutico como una posición más del debate comentado, pues este más bien supone el intento de “salir de él”. Según Heidegger, *el planteamiento* de las posiciones antes presentadas *es erróneo*. La posibilidad para inteligir su propuesta estriba, entonces, en entender que esta *no puede* ser encuadrada dentro del esquema tradicional anterior, pues su enfoque consiste *en negar la validez de la antinomia fundamental que lo articula entre apriorismo e historicismo*. O, lo que es lo mismo, la pregunta en torno a la dependencia o independencia del filosofar respecto de su historia (a la que se podrían amoldar las propuestas tradicionales) es una cuestión mal planteada; su *resolución*, por tanto, consistirá en su *disolución* en cuanto auténtica formulación de un problema.

A continuación, se indicarán los motivos que llevan a tal consideración. Para ello, se requiere subrayar la clave con la que juzgar el valor y la función de

la historia de la filosofía; y dicha clave no es otra que el análisis del acto de “comprender”, un acto propio del ente particular que somos nosotros mismos, los seres humanos. *Ser y tiempo*, obra en la que se propone un análisis del modo de existir de la existencia humana [*menschliches Dasein*], podría ser entendida como el intento de ofrecer esta nueva definición de comprensión y, con ello, como una contraposición a las concepciones de la historia de la filosofía previas. En lo que sigue, dividiremos esta última consideración en dos momentos: (4.1) un análisis de la redefinición de “comprensión” ofrecida por Heidegger, relativa a una nueva concepción de la existencia humana; (4.2) la consecuente visión del pasado que trae consigo esa redefinición, la cual permite inteligir de forma alternativa la “historia de la filosofía”. El desarrollo de estos puntos nos permitirá volver, en la conclusión, a la situación actual respecto al problema que esta representa.

4.1 *Comprender e historia*

Cuando se reflexiona sobre el acto de “comprender”, normalmente se considera este como captación de un significado atribuido a un objeto, a una proposición o a cualquier elemento de un texto, de una ecuación matemática, etc. Comprender es, en pocas palabras, aprehender el significado o el sentido de algo. Por ejemplo, podemos decir que comprendemos qué quiere decir un texto cuando somos capaces de atisbar su sentido (su finalidad y contenidos); en la misma acepción general, Newton fue quien comprendió en qué consistía la naturaleza al lograr describir el *sentido* de los movimientos de los cuerpos a partir de ciertas leyes. Y ello es así, se podría pensar, porque se liberó de ciertos *prejuicios* establecidos por sus predecesores sobre qué significaba la naturaleza, porque vio las cosas *tal y como* estas eran. Desde esta convicción, se asume que los errores de comprensión en la lectura de uno u otro texto son debidos a *prejuicios equivocados*; la comprensión auténtica de las cosas, así, queda establecida como la “liberación” de los prejuicios que permite la aprehensión pura de los objetos; la auténtica comprensión, por tanto, es *stricto sensu* aquella que no depende de presupuesto alguno.

A esta idea de autenticidad en la comprensión —que vale tanto para la lectura de un texto como para la “lectura” de la naturaleza—, se opone la hermenéutica. Y se opone porque explícita o tácitamente tal idea va ligada a una incorrecta concepción de la existencia humana; en concreto a aquella según la cual esta sería un ente intramundano, un ente más dentro del mundo que recopilaría datos ofrecidos a sus sentidos por los objetos externos a la conciencia (HEIDEGGER 1927, 52-9). Es justamente tal incorrecta concepción del existir y el comprender lo que comparten *todas* las posiciones antes indicadas en la *sección 3*. Por este motivo, la propuesta de Heidegger no debe ser entendida como

una posición más del debate, sino como una reformulación de la cuestión; una alternativa que no busca contraponerse a las variaciones vistas del problema, sino ir más allá del marco tradicional en el que estas se han desarrollado.

La razón que esgrime Heidegger para rechazar tal idea de “comprensión auténtica” estriba en que esta aparece siempre como un presupuesto injustificado. Aceptarla implicaría asumir que el ser humano es un ente capaz de comprender a partir de “puros datos sensibles” o de “sentidos simples” ofrecidos por los objetos (HEIDEGGER 1927, 59-62), datos desde los cuales “atribuiríamos” significados a las cosas; sin embargo, semejante asunción entraría en contradicción con la experiencia más inmediata que tenemos del mundo:

Los objetos de un mundo, los objetos pertenecientes al mundo son vividos en el carácter de la significatividad. (...) No es que los objetos en primer lugar existan como realidades desnudas, p. ej., objetos de la naturaleza, los cuales son revestidos en el transcurso de la experiencia de un *carácter de mundo* [es decir, de significado] (HEIDEGGER 1922, 90-1)

Como hace Heidegger en sus lecciones, se podría indicar un ejemplo concreto para la mejor comprensión de esta tesis fundamental:

Al entrar en el aula, veo la mesa del profesor. [...] ¿Qué veo? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? De ningún modo [...] Veo la mesa *desde* la cual debo hablar. Ustedes ven la mesa *desde* la cual se les va a hablar, *desde* la cual he hablado [...] No la veo aislada del resto, veo el pupitre *como algo demasiado alto para mí* [para poder dar la clase]. Veo un libro sobre él, inmediatamente como *algo que me molesta* (HEIDEGGER 1919, 70-1)

Cualquier experiencia a la que se pueda apelar, muestra que el sentido no es algo que “generemos”, sino aquello con los que ya siempre nos encontramos. Comprendo que el objeto que tengo delante, por ejemplo, es “una botella”, no porque haya algo así como un objeto físico que yo pudiera percibir al que, posteriormente, adjudico el significado “botella”, fijando así su sentido. No es así porque ese momento “originario” de percepción pura (*simplex apprehensio*) se remite a algo indemostrable, pues la remisión de mi experiencia de la botella a experiencias más simples siempre irá acompañado de experiencias significativas. No hay un momento “0” en el que cual la significación de las cosas esté vacía y deba ser “completada” o “producida” (este aspecto ha sido enfatizado por algunos intérpretes como RODRÍGUEZ 1997, 2014). Por eso, Heidegger considera refutar el mito filosófico según el cual el ser humano existe como un ente más “dentro del mundo” que recibe *inputs* de los objetos externos a él.

La consecuencia de todo ello es, en suma, que el ser humano no es capaz de comprender sin prejuicios, sin un sentido previo ya dado; estos forman parte constituyente del mismo comprender. Y con ello, obviamente, no se quiere decir que, entonces, todo “sea relativo”, pues “prejuicio”, en la definición del comprender heideggeriana, deja de significar algo que se puede quitar o poner. “Prejuicio” [*Vorurteil*] pasa a ser la condición de posibilidad de la misma comprensión, de tal modo que no hay algo así como comprensión sin “prejuicios” o, si se prefiere, sin una “pre-comprensión” ya previa (HEIDEGGER 1927, 190-203; GADAMER 1960, 281-310).

No es importante entrar aquí en la cuestión que se plantea ulteriormente en torno al significado de las cosas en nuestra experiencia primaria, si como objetos significativos respecto a un fin, es decir, como objetos que sirven para algo (para aprender, distraerme, etc...) o como objetos cuyo significado está determinado por un conjunto de características (trasparente, líquido, etc.) (véase HERRMANN 2020). La cuestión relevante que inaugura la hermenéutica es la inevitable ligación de la comprensión a un acervo previo de comprensiones previas, de pre-comprensiones sin las cuales, directamente, no habría comprensión alguna. Los prejuicios son la condición de posibilidad de la experiencia.

Aceptado esto, el paso ulterior dado por Heidegger estriba en ofrecer una redefinición de la “historia” y la “tradicición”. Normalmente, y así lo han hecho de manera más o menos explícita los autores aludidos anteriormente en la sección 3, la historia se considera un conjunto de elementos previos en el tiempo a los cuales el ser humano *puede* tener acceso. Antes, se ha mostrado cómo para Kant o Reinhold (primera posición) o para Wittgenstein (cuarta posición) la filosofía se bastaba por sí misma para lograr producir un sistema cerrado de verdades, de tal modo que, desde ellas, se *podría* acceder y juzgar la historia (los hechos y tradiciones pasadas).

El descubrimiento realizado por Heidegger en *Ser y tiempo* consiste en entender que la historia no es tal conjunto de hechos acaecidos que yacen en el pasado con independencia de nuestra existencia; la historia, desde la perspectiva hermenéutica, representa más bien el ineludible peso de convicciones y de creencias (precomprensiones) *en* y *desde* las cuales nos movemos continuamente. Por esto, la historia tampoco es algo que esté detrás nuestro y que uno pueda “dejar de lado”, algo a lo cual “podamos” acceder cuando “se concluya el sistema”, sino algo que constituye la misma posibilidad de la comprensión del mundo, es decir, de cualquier elemento significativo del mundo.

A partir de lo dicho se logra inteligir el párrafo del *Ser y tiempo* que hemos citado en 2.2 siguiendo a José Gaos, el cual, en una versión más cercana al lector hispanohablante, se podría traducir del siguiente modo:

La existencia humana, en cada momento de su existir fácticamente, es como y “lo que” ha sido. De manera explícita o no, la existencia humana es su pasado. Y esto no es solo así de tal modo que el pasado sea algo que la existencia humana arrastre “consigo” y, en cuanto todavía existente como algo que está ahí detrás suyo, posea la capacidad de ejercer algún influjo sobre ella (HEIDEGGER 1927, 20)

La existencia humana y, por tanto, el acto de comprensión asociado a ella es ininteligible sin su pasado. Y si el *sentido* de la historia (de la filosofía) consiste para Heidegger en constituir el acervo de creencias que permiten la comprensión (filosófica), su *función* no es otra que la de aclarar con mayor precisión nuestra situación presente. Para la hermenéutica, el estudio histórico no tiene ningún fin erudito, sino que se realiza solo con vistas a esclarecer mejor el conjunto de precomprensiones que subyacen implícitamente a nuestra comprensión de problemas filosóficos.

De esta forma, Heidegger ofrece también una redefinición de la noción de “tradicición”, una tal que coincide con la etimología de la palabra: *traditio*, de *trans-* (a través) y *-do* (dar). La tradición es aquello dado a través de nuestra experiencia, lo que llevamos con nosotros mismos y sin lo cual es impensable el acto de comprender que nos caracteriza como existentes. Gadamer, de una forma algo provocativa, tituló uno de sus textos más fundamentales: “La rehabilitación del prejuicio y la tradición” (GADAMER 1960, 281). Semejante título, lejos de querer reivindicar el prejuicio o las tradiciones en el sentido usual del término, busca redefinir tales nociones, en línea con Heidegger, a partir de la noción hermenéutica de “comprensión”.

Por este motivo, la posición hermenéutica consiste, por un lado, en la afirmación de que no existe algo así como un “momento 0” de la comprensión” y, a partir de ahí, por otro lado, en la resemantización del término “historia” como el poso del que parte toda comprensión del mundo, del acervo de creencias y convicciones en el cual ya siempre estamos.

4.2 *Filosofía e historia de la filosofía*

De lo anterior se infiere fácilmente cuál es la posición de Heidegger: cualquier acto del comprender es indisoluble de la historia, pues afirmar lo contrario sería idéntico a admitir un “momento 0” en la comprensión. Por este motivo, la filosofía es impensable sin la historia de la filosofía. Pero esto —y aquí reside la enjundia de la cuestión— no es algo típico de la filosofía, sino de cualquier “actividad cognoscitiva” del ser humano: como la ciencia o

cualquier otro quehacer; p. ej., la lectura de un texto o el diálogo con una persona. En esta convicción yacen los motivos que llevan a Heidegger a afirmar la inseparable unión entre la filosofía y su historia que tan problemática aparecía en el debate histórico recorrido. El planteamiento hermenéutico, así, consiste en el intento de cambiar nuevamente el planteamiento de la cuestión que había ocasionado la perspectiva ahistoricista (cf. 3.4). A partir de la noción de comprensión recién expuesta, la carga de la prueba no estaría, entonces, en el filósofo que quisiese unir la reflexión filosófica con la historia, sino, justamente, en aquel que quisiese negar tal unión¹⁴.

Sin embargo, de esta conclusión pueden surgir dos últimos interrogantes con los que cerrar este recorrido: si Heidegger afirma la necesidad de la historia de la filosofía para el filosofar, ¿en qué se diferencia de las posiciones segunda y tercera de la sección 3? Y, ¿cómo se conjuga la pretensión de validez de la filosofía con el estudio de su historia? ¿no se afirma de este modo un relativismo absoluto?

Ante todo, es fácil indicar por qué Heidegger no sería parte de un componente más de los defensores de la historia de la filosofía *qua organon* (segunda posición, 3.2). Como se ha indicado, estos autores —de Trendelenburg a Windelband— consideraban que el estudio de la historia era el momento previo para la construcción de un sistema filosófico; con ello, de algún modo apuntaban a una cierta necesidad de la historia, pero no acababan de certificar semejante necesidad al admitir, en última instancia, un momento de comprensión posterior que sería equivalente a la cancelación de “prejuicios” históricos; algo que en ningún momento, por definición, admite la hermenéutica inaugurada por Heidegger.

Tal momento teórico “neutral” es lo que también negaba el historicismo de Dilthey; pero, nuevamente, entre este autor y Heidegger hay una diferencia abismal que es importante subrayar. Como se ha indicado, Dilthey se veía obligado a asumir la ligazón de la filosofía a la historia por lo que aquella debía consistir en un estudio de las cosmovisiones (cf. 3.3). Con ello, de algún modo se renunciaba a la pretensión de universalidad, como se ha apuntado mediante Husserl (cf. 3.4). Esta comprensión, de nuevo, es cercana a la Heidegger, pero se diferencia de ella en el hecho de que este último nunca concede que haya algo así como “diferentes cosmovisiones” inconmensurables. Sin duda, la comprensión siempre se remite a precompresiones previas, pero solo una persona que considere que hay un “afuera” de esta precompresión puede ver en tal noción un ápice de relativismo. A ellos apunta la otra parte del párrafo de *Ser y tiempo* citado en 2.2, que de nuevo traducimos alejándonos de la versión de José Gaos:

¹⁴ Agradecemos al prof. François Jaran (Universidad Complutense de Madrid) las discusiones al respecto que nos han ayudado a entender la cuestión en estos términos.

La existencia humana, en la manera de ser que desarrolla en cada caso, y, por tanto, en la comprensión del ser que le es propia, está siempre en una interpretación previa, recibida de la existencia, una interpretación en la cual crece. A partir de esta, se comprende primeramente y en un cierto límite. Esta comprensión [previa] abre la posibilidad de su ser y la regula. Su propio pasado —y esto quiere decir el pasado de su “generación”— no *le persigue por detrás*, sino que le antecede [pues, según lo dicho, solo es posible la comprensión a partir de la comprensión ya previa] (HEIDEGGER 1927, 20)

El motivo por el cual se emparenta a Heidegger con Dilthey reside en la famosa idea de la “circularidad de la comprensión”, también denominada “círculo hermenéutico”, que aquí se anuncia por vez primera en la obra heideggeriana. Esta idea del círculo, empero, debe ser bien entendida. No se trata de que toda comprensión se remite a algo previo, eso previo a algo anterior, etc., de tal modo que sea imposible salir de la circularidad subjetiva. No se trata de eso porque en esta teoría no se plantea tan siquiera la pretensión de “estar fuera” o “dentro” del círculo. De hecho, Heidegger —quien primero usa esta expresión de “círculo”— siempre indica el peligro que conlleva tal formulación (HEIDEGGER 1927, 153). El acto de comprensión solo es posible desde los prejuicios, que, a su vez, son aquellos que nos acomuna como interlocutores y permite la inteligibilidad mutua.

La idea del “círculo hermenéutico”, por tanto, no pretende negar la posibilidad de la *simplex apprehensio* de las cosas para afirmar su contrario, sino que, en su negación, intenta desmarcarse también de la posición contraria, del relativismo. Es decir, lo hace para cancelar también la idea del relativismo en el que cae Dilthey (sección 4.4). De esta forma, la redefinición de la comprensión y la historia ofrecida por *Ser y tiempo* se distingue frente a cualquiera de los enfoques antes mencionados.

Y, entonces, ¿qué ha de hacer la filosofía? ¿y en qué medida su estudio implica el saber del pasado? La filosofía es, para Heidegger, una actividad consistente en plantear interrogantes y responderlos. La teoría de la comprensión por él esgrimida no afecta a esta naturaleza. Simplemente se ha de considerar que la auténtica realización de la actividad filosófica conlleva necesariamente el estudio no solo de los objetos o los problemas que tenemos delante, sino también *el estudio de las precompresiones que determinan el acceso a esos objetos y problemas*. Este elemento permite liberarnos, por ejemplo, de precompresiones equivocadas y acentuar aspectos ocultos u olvidados por la tradición precedente, como, de hecho, sucede con el problema de la historia de la filosofía. Pero, en cualquier caso, asumir tal posición no conlleva en ningún momento la idea de un momento “prístino” en el cual se den las cosas sin precompresiones. Así,

según Heidegger, el estudio de la filosofía conlleva el estudio de su historia, del mismo modo que el estudio de la historia de la filosofía implica, necesariamente, un estudio filosófico. Ambas solo son dos caras de la misma moneda diferenciables solo en un nivel puramente analítico. Ese nivel “analítico” es el que se puede vislumbrar en la explicación ofrecida en las primeras páginas de este artículo y que determina, en buena medida, la discusión actual.

5. CONCLUSIÓN

Desde esta última observación se coligen dos conclusiones. En primer lugar, se ha intentado mostrar por qué, en nuestra opinión, no habría de entenderse la hermenéutica como el origen de una enfermedad (*cf.* 2.2); en segundo lugar, se han indicado los motivos por los cuales podría ser legítimo comprender la historia de la filosofía como parte constituyente y necesaria del propio filosofar (*cf.* 2.1); o, en cualquier caso, por qué una ingenua aproximación al tema puede ser fruto de un planteamiento equivocado. La formación filosófica debe, según la hermenéutica, consistir en un estudio del pasado, aunque no se agote en este.

Ahora bien, de estas advertencias no se colige el estudio de la historia de la filosofía que *de facto* se realiza en muchas ocasiones en las aulas; tampoco que la introducción de sus contenidos deba constituir los pilares de la formación primaria en filosofía.

Como se ha indicado, una de las ideas fundamentales relativas a la hermenéutica es su contraposición a la concepción según la cual los diferentes autores ofrecen “formas de entender el mundo”, convicción que, en cambio, parece ser la base del sentido usual de filosofía. A partir del recorrido realizado hasta aquí, se puede advertir que es esta convicción la que subyace a la filologización que sufre en muchas ocasiones la filosofía. La lucha necesaria contra tales prácticas, por tanto, no se remite a la concepción de la hermenéutica, sino a la posición refutada por esta: la filosofía de la cosmovisión (*cf.* 3.3). Con todo, la hermenéutica no solo resulta que no es la causa, sino que, en última instancia, constituye su única solución. En cualquier caso, se podría indicar que, más allá del sustento en una teoría u otra, la práctica filosófica filologizante hunde sus raíces en otros motivos que habrían de ser estudiados a otros niveles, como, p. ej., el sociológico.

Cómo organizar los planes para la formación en filosofía sigue siendo una cuestión abierta (*cf.* 1). Ahora bien, su esclarecimiento depende de un correcto planteamiento del problema que supone la historia de la filosofía y de cómo la hermenéutica se posiciona al respecto. Esto es lo que se ha inten-

tado demostrar en las páginas anteriores; el fin de estas era volver accesible el fenómeno escurridizo de la historia de la filosofía, para ayudar a una mejor intelección del desafío que supone. Con todo ello, se espera haber ofrecido al lector una orientación en el problema, indicando una panorámica que permita, a su vez, el estudio de otras ramificaciones ulteriores de las posiciones aquí esbozadas.

BIBLIOGRAFÍA

- ADELUNG, J. C. 1786-1787, *Geschichte der Philosophie für Liebhaber*. 3 Bde, Leipzig.
- ALLISON, H. E. 1983, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press.
- ANGEHRN, E. 2002, "Wozu Philosophiegeschichte?", *Studia Philosophica*, 61: 37-65.
- BECKER, O. 1927, "Mathematische Existenz", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 8: 439-809.
- BEISER, F. 2014, *THE GENESIS OF NEO-KANTIANISM, 1796-1880*, Oxford University Press.
- BEISER F. 2016, *WELTSCHMERZ: PESSIMISM IN GERMAN PHILOSOPHY, 1860-1900*, Oxford University Press.
- BRANDOM, R. 2002, *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press.
- BRAUN, L. 1973, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Ophrys.
- BUENO SÁNCHEZ, G. 1992, "Historia de la 'Historia de la filosofía española'", *El Basilisco*, 13: 21-48.
- BUENO SÁNCHEZ, G. 2015, "La institucionalización de la historia de la filosofía en España". Conferencia 23.02.2015. Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=l-drYvX2-j28>.
- DI BELLA, S. 2008, *La storia della Filosofia Nell'Aetas kantiana*, Liguori.
- DIEMER, A. 1972, "Erkenntnistheorie", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schawbe.
- DILTHEY, W. 1924, *Gesammelte Schriften VII. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DILTHEY, W. 1931, *Gesammelte Schriften VIII. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DILTHEY, W. y Wartenburg, P. 1923 [1995], *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Hildesheim.
- DROYSEN, J. G. 1856 [1977], *J. G. Droysen – Historik*. Textausgabe von Peter Leyh. Frommann Holzboog.
- DUQUE, F. 2011, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, Tecnos.
- EBERHARD, J. A. 1788, *Allgemeine Geschichte der Philosophie, zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Halle.
- FISCHER, K. 1854, *Geschichte der neuern Philosophie. Vol.1: Descartes und seine Schule*, Carl Winter.
- FÜLLEBORN, G. G. 1797, *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, Züllichau/Freystadt, Frommannsche Buchhandlung.
- GADAMER, H.-G. 1960 [2010], *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck,.

- GADAMER, H.-G. 1961-1971 [1983], "Hegel", *Gesammelte Werke III. Neuere Philosophie I*, Mohr Siebeck, 3-104.
- GADAMER, H.-G. 1970 [1993], "Begriffsgeschichte als Philosophie", *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Mohr Siebeck,.
- GADAMER, H.-G. y GRONDIN, J. 1996 [1997], "Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte", *Gadamer Lesebuch*, UTB.
- GALZACORTA MUÑOZ, I. 2011, "¿Morbus hermeneuticus? Heidegger y la historia de la filosofía", *Revista de Filosofía*, 36 (2): 133-56.
- GELDSETZER, L. 1996, "Allgemeine Hermeneutik" (disponible en <https://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/geldsetzer/herm.htm>)
- GONZÁLEZ, M. C. y STIGOL, N. 2012, "La filosofía y su historia. Un debate abierto", *Revista de filosofía*, 37 (2): 151-70.
- GRONDIN, J. 1991, "Ist die Hermeneutik eine Krankheit? Antwort auf Herbert Schnädelbach?", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45 (3): 430-8.
- GRONDIN, J. 2008, *¿Qué es hermenéutica?*, Herder.
- GUEROULT, M. 1984-1988, *Histoire de l'histoire de la philosophie* (3. vol.), Aubier.
- GUTHRIE, W. K. C. 1961, *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1, Cambridge University Press. En los años sucesivos Guthrie alargará esta historia de la filosofía griega hasta Aristóteles (vol. VI, 1981).
- HAHN, H., NEURATH, O. y CARNAP, R. 1929, *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Veröffentlichen des Vereines Ernst Mach.
- HARTUNG, G. y PLUDER, V. (ed.) 2015, *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*, De Gruyter.
- HEIDEGGER, M. 1919 [1999], *Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe 56/57*. M.: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1920 [1993], *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, *Gesamtausgabe 59*, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1922 [1994], *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*. *Gesamtausgabe 61*, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1927, *Sein und Zeit*. Niemayer, 1958. Traducción de José GAOS 1971. *El ser y el tiempo*, F.C.E.
- HEIDEGGER, M. 1929 [1993], *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe 2*, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1950 [2003], *Holzwege. Gesamtausgabe 5*, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1954 [2000], *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe 7*, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1966 [2000], "Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger", *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. *Gesamtausgabe 16*, Klostermann.

- HERRMANN, VON F.-W. 1990, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Klostermann.
- HERRMANN, VON F.-W. 2000, *Hermeneutik und Reflexion*, Klostermann.
- HERRMANN, VON F.-W. 2020, *Intentionalität und Welt in der Phänomenologie Edmund Husserls. Zwei Freiburger Vorlesungen*, Königshausen&Neumann.
- HÖLSE, V. 2004, “Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben?”, *Philosophisches Jahrbuch*, 111 (1): 140-47.
- HUSSERL, E. 1911 [1979], “Die Philosophie als strenge Wissenschaft”. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke XXV. Aufsätze und Rezensionen (1911-1921)*, Springer.
- HUSSERL, E. 1917 [1979], “Das Verhältnis des Phänomenologen zur Geschichte der Philosophie”. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke XXV. Aufsätze und Rezensionen (1911-1921)*, Springer.
- JARAN, F. 2011, “Cómo la tradición continental y la tradición analítica se enfrentan con la tradición filosófica”, *Revista de filosofía*, 36 (1): 171-92.
- JARAN, F. 2013, *Phénoménologies de l'histoire: Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, Peeters.
- KANT, I. 1781/1787 [1998], *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner.
- KANT, I. 1790 [1902 ss], *Kritik der Urteilkraft. Gesammelte Schriften V*, ed. por la Academia de las ciencias de Berlín-Brandenburgo, Berlín.
- KIRK, G.; RAVEN, J. y SCHOFIELD, M. 1983, *Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press.
- KOSSELLECK, R. 1975 [2016], *historia/Historia*, Trotta.
- KÖHNKE K. C. 1981, “Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie – und dessen vermeintliche Synonyme”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 25 (2): 185-210.
- MARQUARD, O. 2000, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam.
- MCDOWELL, J. 1983, *Mind and world*, Harvard University Press.
- MULSOW, M. y MAHLER, A. (ed.) 2014, *Texte zur Theorie der Ideengeschichte*, Stuttgart, Reclam.
- NUSSBAUM, M. 1986, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press.
- ONCINA, F. 2010, *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*, Herder.
- ORDEN JIMÉNEZ, R. 2000, “Los orígenes de la Cátedra de Historia de la filosofía”, *El Basilisco*, 28: 3-16.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1933/1934 [2009], “Principios de la metafísica según la razón vital”, en *Obras Completas. Tomo IX (1933-1948)*, Taurus/Santillana Ediciones Generales/Fundación José Ortega y Gasset.
- PATON, H. J. 1936, *Kant's metaphysic of experience*, Methuen and Co.

- PÁEZ BONIFACI, J. 2020, "Wilhelm Windelband como pensador sistemático e historiador de la filosofía", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (2): 269-80.
- PFANNENBERG, J. C. 1892, *Über den Vortrag und Nutzen der philosophischen Geschichte, besonders auf Schulen, als Einleitung zu diesem Studium*, Dessau.
- POZZO, R. y SGARBI M. 2011, *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte im 21. Jahrhundert*, Harrassowitz Verlag.
- RADRIZZANI, I. 2013, "Reflexiones sobre el estatuto de la historia de la filosofía", ONCINA, F., *Tradición e innovación en la historia intelectual*, Biblioteca Nueva, 123-130.
- RAGA ROSALENY, R. 2015, "Historia y filosofía. Sobre el carácter contingente o necesario de la historia de la filosofía", *Revista de filosofía*, 71 (1): 113-25.
- REINHOLD, K. L. 1791, "Über den Begriff der Geschichte der Philosophie", FÜLLEBORN, G. G., *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, vol. 1, Züllichau/Freystadt, Frommannsche Buchhandlung.
- RICŒUR, P. 1969, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Le Seuil.
- RICŒUR, P. 1986, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Le Seuil.
- RODRÍGUEZ, R. 1996, "Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13: 57-74.
- RODRÍGUEZ, R. 1997, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos.
- RODRÍGUEZ, R. 2010, *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid, Trotta.
- RORTY, R. 1984, "The historiography of philosophy: four genres", *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, 49-75.
- ROSS, W. D. 1924, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press.
- RUSSELL, B. 1900, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SAN MARTÍN, J. 2015, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta.
- SANTINELLO, G. et al. (ed.), *Storia delle storie generali della filosofia*. Comprende siete tomos:
 1981 (vol. 1). *Dalle origini rinascimentali alla historia philosophica*, La Scuola.
 1979 (vol. 2): *Dall'età cartesiana a Brucker*, La Scuola.
 1988 (vol. 3.1): *Il secondo illuminismo e l'età kantiana I*, Antenore.
 1988 (vol. 3.2): *Il secondo illuminismo e l'età kantiana II*, Antenore.
 1995 (vol. 4.1): *L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area tedesca*, Antenore.
 2004 (vol. 4.2): *L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area neolatina, danubiana e russa*, Antenore.
 2004 (vol. 5): *Il secondo Ottocento*, Antenore.

- SAPORITI, K. 2017, "Wozu überhaupt Geschichte der Philosophie?", *Studia Philosophica*, 76: 115-36.
- SCHNÄDELBACH, H. 1987, *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Suhrkamp.
- STEINACHER, N. 1774, *Grundriß der philosophischen Geschichte*, Würzburg.
- SORREL, T. y ROGERS, G. A. J. 2005, *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford University Press.
- STRAWSON, P. F. 1966, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen and Co.
- TEICHMÜLLER, G. [Kant, I.] 1877, *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel*, Friedrich Andreas Berthes.
- TIEDEMANN, D. 1791-1797, *Geist der speculativen Philosophie. Band 1: von Thales bis Sokrates*, Neue Akademische Buchhandlung.
- TRENDELENBURG, F. 1846, *Die Geschichte der Kategorien*. G. Betghe.
- TURRÓ, S. 2016, "Genealogia de la Modernitat com a 'època'", *Filosofia i Modernitat*, Universitat de Barcelona, 21-50.
- VATTIMO, G. 1971, *Introduzione ad Heidegger*, Laterza.
- VATTIMO, G. 1981, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli.
- WINDELBAND, W. 1894, *Geschichte der neueren Philosophie*, Mohr.
- WINDELBAND, W. 1904, "Die Geschichte der Philosophie", *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Band II. C.* Winter: 175-200.
- WINDELBAND, W. 1912, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr. [Trad. cast. Barcelona, El Ateneo, 1970.]
- WILLIAMS, B. 2002, "Why Philosophy needs History?", *London Review of Books*, 24 (20): 7-9.
- WOLF, U. 1984, "Ontologie", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe.
- WOLFF, CH. 1719, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Rengerische Buchhandlung.
- WOLFF, CH. 1721, *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Meiner, 1985.