

Studies

Pedro Mantas España*

La transferencia del saber. Nuevas estrategias metodológicas para el estudio de la Historia de la Filosofía Medieval

Transfer of Knowledge. New Methodological Strategies for a Study of History of Medieval Philosophy

Abstract

History of Philosophy studies are currently neglected as a marginal division among philosophical studies. A reassessment on the relevance of their contribution requires pursuit of new methodological strategies.

Keywords: Transfer of Knowledge. History of Medieval Philosophy. Methodological strategies.

Resumen

Los estudios de Historia de la Filosofía han quedado relegados a un sector marginal dentro del conjunto de los estudios filosóficos. Una reevaluación del interés que todavía pueden aportar requiere la búsqueda de nuevas estrategias metodológicas.

Palabras clave: Transferencia del saber¹. Historia de la Filosofía Medieval. Estrategias metodológicas.

* Profesor Titular de “Historia de la Filosofía” – Universidad de Córdoba. Facultad de Filosofía y Letras. Dpto. de Ciencias Sociales y Humanidades. Plaza del Cardenal Salazar s/n. 14071 Córdoba (España). Email: fs1maesp@uco.es.

¹ Cuando se emplea la expresión *transferencia del saber*, suele hacerse referencia al proceso de transmisión de conocimientos desde el ámbito de las instituciones, grupos y proyectos de investigación hacia la sociedad. Sin embargo, el sentido que aquí le damos al término “transferencia” se mantiene dentro de su significado original (vd. epígrafe 4).

Si desde hace ya más de un siglo no han sido escasos ni superficiales los intentos por dotar al historiador de un método que le permitiese superar los requerimientos del proceder de las ciencias sociales, este hecho se torna una acuciante necesidad cuando se proyecta hacia una Historia de la filosofía. Tanto el material como los procesos con los que trabaja el investigador de la Historia permiten un más fácil acceso e integración entre las ciencias sociales; no obstante, para el historiador de la filosofía el problema resulta extremadamente complejo al no actuar como un historiador en cuanto tal sino como un estudioso que investiga y reflexiona sobre el proceso histórico en el que se dilucidan ideas, concepciones y argumentos de carácter filosófico, así como la noción misma de historia. Esto último no es, a pesar de todo, uno de los mayores problemas a los que se enfrenta el historiador de la filosofía: desde hace muchos decenios la Historia de la filosofía ha sido insistente y despectivamente puesta en tela de juicio desde algunos sectores de la filosofía, especialmente aunque no sólo, desde la filas de la filosofía analítica. No obstante, esta situación podría reconducirse si fuésemos capaces de, por un lado, leer atentamente algunas de las investigaciones contemporáneas en el campo de la epistemología y la hermenéutica y, por otro, reinterpretar la orientación de algunos estudios contemporáneos producidos en el campo de la Historia de la filosofía.

La investigación que aquí presentamos trata de contribuir al desarrollo de nuevas estrategias metodológicas para el estudio y la interpretación de la Historia de la filosofía que, matizadamente, revaliden la actividad del historiador de la filosofía y ofrezcan una alternativa a los planteamientos metodológicos empleados en el campo de las ciencias sociales e incluso en la crítica textual.

Motivados por las agudas invectivas de algunos filósofos reticentes al ejercicio o la vigencia de una Historia de la filosofía mas, también, estimulados por algunos de sus certeros reproches y su relevancia intelectual, iniciamos nuestro estudio revisando algunos de los razonamientos próximos al ámbito del pensamiento analítico desde dos vertientes: uno, más convencionalmente crítico, el otro, moderadamente vinculado a un pensamiento de formación analítica o próximo a su contexto intelectual, dialogante con algunas de las tradiciones filosóficas del pensamiento continental. Es desde estas últimas, y una vez asumidos algunos puntos de encuentro con dichas tendencias, que nos aproximaremos a ciertas tesis de la hermenéutica contemporánea que pueden dar pie a una reinterpretación de estudios recientes producidos en el campo de la Historia de la filosofía —más concretamente en la Historia de la filosofía medieval en sentido amplio— y que, es de esperar, facilitarán el seguir avanzando en nuestro objetivo de fundamentación.

Los recelos que despierta la Historia de la filosofía en absoluto representan una novedad. El mismo Immanuel Kant no dudaba en afirmar:

Hay sabios cuya filosofía propia consiste en la Historia de la filosofía (de la antigua y de la moderna); para éstos no han sido escritos los prolegómenos presentes. Deben esperar hasta que aquellos que se toman el trabajo de nutrirse de las fuentes de la razón misma hayan terminado su tarea, y entonces será su turno de informar al mundo acerca de lo ocurrido. En caso contrario, no se puede decir nada que según su opinión no haya sido dicho ya; y esto puede también tenerse, efectivamente, por una predicción infalible para todo lo futuro; pues como el entendimiento humano ha divagado de muchas maneras sobre innumerables objetos durante muchos siglos, es difícil que para cada novedad no se encuentre algo antiguo que guarde alguna semejanza con ella².

Para Kant, aquél que conoce un sistema filosófico y posee un conocimiento histórico de dicho sistema partiendo de la lectura y lo aprendido de sus maestros, aborda la filosofía desde dos perspectivas: como un sistema razonado de principios y argumentos, lo que para Kant constituye un conocimiento filosófico “objetivo”; o como un saber “subjetivo” que acepta, sin integrar, la justificación de sus principios y sus relaciones lógicas, es decir, no siendo capaz de profundizar críticamente en aquello que un pensador ha razonado y expuesto, en cuyo caso no estaríamos ya ante un conocimiento filosófico sino histórico.

La interpretación kantiana de lo que hace el historiador de la filosofía queda claramente expuesta en la “Arquitectura de la razón pura” (*Crítica de la razón Pura*, CRP):³ aquel que posee un conocimiento histórico de la filosofía no produce sino que reproduce el razonamiento de otros, su saber es tan sólo producto de una razón subjetiva, es decir, histórica; es un molde de escayola de un ser humano vivo.

Más adelante, en el brevísimo opúsculo “Sobre una historia filosófica de la

² I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción, M. Caimi, Istmo, Madrid 1999, p. 19 (*Ak* IV:255).

³ «[Aquel que posee un conocimiento histórico de la filosofía] No sabe ni juzga más que en la medida de lo que le ha sido dado. [...] y aunque es, desde un punto de vista objetivo, un conocimiento racional, es meramente histórico desde un punto de vista subjetivo. Ha entendido y retenido bien, es decir, aprendido, y es una reproducción en yeso de un hombre viviente. Los conocimientos racionales que lo son objetivamente (esto es, los que no pueden originarse más que a partir de la razón humana propia) solo pueden llevar tal nombre desde un punto de vista subjetivo, además del objetivo, cuando han sido extraídos de las fuentes universales de la razón –fuentes de las que puede surgir la misma crítica e incluso el rechazo de aprendido–, es decir, de principios.» (I. Kant, *Crítica de la razón pura* (CRP), II. Doctrina trascendental del método, III. Arquitectónica de la razón pura, traducción P. Ribas, Alfaguara, Madrid 1978, pp. 650 (*Ak*, 836).

filosofía”, Kant matiza y presenta una Historia de la filosofía como arqueología del saber: una historia filosófica de la filosofía es posible racionalmente –*a priori*, en términos kantianos– si establece hechos de la razón que no toma prestados de la narrativa histórica sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana como una “arqueología” filosófica⁴. Lo que permite suponer una cierta matización en su evaluación sobre el sentido de una actitud más cercana a la labor histórica⁵, pero sin que podamos albergar esperanza alguna hacia un giro que, en realidad, resultaría casi imposible que pudiese producirse a la altura de la época en la que Kant escribe –un giro más reciente hacia una concepción de la Historia de la filosofía como filosofía, de la determinación histórica de toda filosofía.

Si damos un salto en el tiempo y atendemos a los posicionamientos de algunos reconocidos maestros del pensamiento contemporáneo, tenemos la impresión de haber dado un salto en el vacío, que Kant y las secuelas de su pensamiento sobre la Historia de la filosofía en cierto modo todavía siguen muy vigentes –como si Hegel, la escuela historicista o Dilthey, por citar algunos de los clásicos, no hubiesen escrito una sólo línea sobre filosofía e historia.

En nuestra época y en los círculos preponderantes, el modo de evaluar la relación entre Filosofía e Historia de la filosofía sigue planteándose de un modo tan litigante como despreciativo. Las raíces que han motivados estos desencuentros tal vez haya que buscarlos en una conflictiva asimilación crítica de la conciencia histórica, de modo distinto a quienes se han formado en una tradición de filosofía continental no analítica, suelen asumir que la relación del filósofo con la Historia de la filosofía se asemeja a las relaciones entre familiares,

⁴ «Una historia filosófica de la filosofía no es posible a su vez de manera histórica o empírica sino racional [rational], es decir: *a priori*. Pues aunque establezca *facta* de la razón no los toma prestados de la narración histórica, sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana a título de arqueología filosófica. [Eso es] lo que ha permitido que, de entre los hombres, fueran los pensadores quienes razonaran sobre el origen, meta y fin de las cosas del mundo. Pero, ¿cuál ha sido su punto de partida: lo finalístico [presente] en el mundo, o la sola cadena de causas y efectos, o acaso el fin propio [Zweck] de la humanidad misma?» (I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, «De una historia filosofante de la filosofía», traducción F. Duque, Tecnos, Madrid 1987, p.158-159 (Ak 341).

⁵ Para una lectura bien contextualizada sobre la reflexión kantiana en torno a la Historia de la filosofía, su precedentes y secuelas, resulta esencial la lectura de una referencia ineludible como la obra de Santinello y Piaia, vd. G. Santinello y G. Piaia, *Models of the History of Philosophy*, Springer, Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2015, vol. III, pp. 697-963, especialmente el capítulo de G. Micheli, «Philosophy and Historiography: The Kantian Turning-Point», pp. 697-786.

tan deseadas como discutidas, tan afectuosas como odiosas, nunca fáciles, pero casi siempre indulgentes. Las palabras de Diego Sánchez Meca reflejan bien la necesaria aunque difícil relación entre la Filosofía y la Historia de la filosofía:

[La relación entre Filosofía e Historia de la filosofía] responde obviamente a una intrínseca necesidad teórica y metodológica en cuanto que, por una parte, el filósofo no puede sustraerse a la exigencia de confrontar su quehacer con la Historia de la filosofía y, por otra, el historiador de la filosofía, por muy objetivo que quiera declararse, no puede trabajar sin una idea de filosofía y del significado y el carácter de las teorías de las que se ocupa⁶.

Estas palabras, que sintetizan la difícil asimilación crítica de la conciencia histórica con la que habitualmente todo historiador ha de convivir, sirven de contrapunto a todo un conjunto de posicionamientos filosóficos que, en mayor o menor grado, asumen de manera compleja una relación provechosa entre la filosofía y la Historia de la filosofía. Revisaremos de manera sumaria algunos casos representativos que, desde la perspectiva analítica, rechazan o asienten con dificultad los términos de esta relación; los agrupamos en función de su nivel de mayor a menor confrontación con la Historia de la filosofía.

1. Del antagonismo al dialogo

Partiendo del comentario apuntado por Tom Sorell dentro de una obra que en este estudio mencionaremos en más de una ocasión, y apuntando un ejemplo de nítido posicionamiento dentro de las tesis del viejo antagonismo entre Filosofía e Historia de la filosofía, ninguno mejor que el adoptado por Gilbert Harman, quien en el frontal de la puerta de su despacho mantenía colgada una nota donde se leía: “Di *no* a la Historia de la filosofía”⁷. Para Harman, siguiendo una línea compartida por otros muchos analíticos, la filosofía sólo aborda cuestiones de primer orden acerca de la verdad, no cuestiones de segundo orden como las doxográfico-exegéticas –que él literalmente identifica con el trabajo desempeñado por la Historia de la filosofía. La Historia de la filosofía no tiene que ver con la actividad desempeñada por el filósofo, sus disciplinas son distintas y se diferencian del mismo modo que, p. e., la Biología y la Historia de la biología.

⁶ D. Sánchez Meca, *La Historia de la filosofía como Hermenéutica*, Universidad Nacional a Distancia, Madrid 1996, p. 9.

⁷ Véase T. Sorell, «On Saying *No* to the History of Philosophy», in T. Sorell - G.A.J. Rogers (eds.), *Analytic philosophy and history of philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 43-60.

Sin embargo, desde las propias filas del pensamiento analítico este decir “no” a la Historia de la filosofía se matiza con argumentos en ocasiones bien estructurados, que se manifiestan desde posiciones más dialogantes; aunque toman la perspectiva histórica y la sistemática como dos ejercicios intelectuales muy diferentes que habrían de mantenerse separados: aceptan que la Historia de la filosofía puede considerarse legítimamente como una actividad propia del campo de la filosofía. Esta es, por ejemplo, la posición de Ryan Nichols, que no duda en “explorar argumentos, al creer que hacer Historia de la filosofía es algo valioso, en tanto su actividad no reduzca el valor de hacer filosofía”⁸ –y aunque Nichols crea que una buena parte de los argumentos expresados por los historiadores de la filosofía resultan fallidos, enfatiza su valor instrumental, poniendo el acento en las distintas contribuciones que estos estudios pueden aportar: la traducción y edición comentada de textos históricos, y su contribución para que el filósofo contemporáneo comprenda los argumentos que tienen su origen en figuras históricas; la contribución al desarrollo de habilidades de pensamiento analítico –p. e., la capacidad de reconstruir argumentos deductivos–, e incluso el capacitarnos para leer textos filosóficos especialmente complejos, facilitando la comprensión de las líneas de pensamiento de un gran pensador. Ahora bien, advierte Nichols, podemos caer en la ensoñación de pensar que, al hacer Historia de la filosofía, formamos parte de un proceso que nos permite ser capaces de conocer el valor de verdad de determinadas proposiciones hechas por un autor cuando alegamos que éste afirma o niega determinadas proposiciones filosóficas, pero el aprendizaje de los valores de verdad de las proposiciones de un autor del pasado no son intrínsecamente objetos de valor –afirmaciones que, sin duda, destilan un cierto aire kantiano. En definitiva, Nichols podría aceptar que hacer filosofía desde la Historia de la filosofía es viable, pero siempre que intentemos: (i) descubrir los valores de verdad de las proposiciones filosóficas estrictamente sobre la base de una evaluación de los argumentos en torno a este tipo de proposiciones –lo cual resulta más que aceptable; y (ii) siempre que la consecución de (i) se produzca a través de la interpretación de las teorías presentadas por figuras filosóficas históricas –lo cual se aproxima a un anacronismo inadmisibile.

Como quiera que muchas investigaciones en la Historia de la filosofía apuntan en esta dirección, Nichols reconoce que la Historia de la filosofía puede

⁸ R. Nichols, «Why is the History of Philosophy Worth our Study?», *Metaphilosophy* 37:1 (2006), p. 34.

resultar valiosa; con todo, su estricta aceptación de una Historia de la filosofía, no deja de recordarnos algunos de los peligros que, él así lo cree, forman parte de la investigación histórica:

Los ensayos históricos normalmente constituyen intentos de corregir un problema filosófico en nombre de un pensador histórico, de tal modo que la solución que aporta satisface mejor las teorías del pensador que algunas interpretaciones anteriores. Así, los ensayos históricos trabajan bajo una limitación: cualquier solución a un problema filosófico en nombre de P debe ser adecuadamente coherente con el sistema de P⁹.

Unas palabras que no pueden sino sorprender, no tanto por su evidente simplicidad como por la ingenuidad con la que se critica el principio de respeto a la coherencia interna del texto o del autor estudiado. En realidad, su objeción no supone una impugnación ante la que hemos de estar prevenidos, pues para el historiador de la filosofía –para cualquier investigador que trabaja con textos históricos–, resulta una condición imprescindible tratar de respetar la coherencia contextual del texto –otra cosa es creer que esto sea posible sin más.

Tanto Nichols como Harman se encuentran bien distantes de aquellos que podrían asumir un enfoque moderadamente favorable al sentido histórico, y que acepten que esta perspectiva puede, a pesar de sus limitaciones, representar a la filosofía –pues si todo concepto y conocimiento es contextualmente dependiente, no puede darse una forma no histórica de hacer filosofía. Es esta última la posición que adopta Anthony Kenny quien, no obstante, intenta prevenir al historiador del error que podría cometer si desconoce el debate filosófico de su propia época, como así lo expresa de un modo nada ambiguo al decir:

Ambos acercamientos a la filosofía [Historia de la filosofía y filosofía sistemática] son legítimos, aunque ambos encierran sus problemas. Los historiadores que estudian la historia del pensamiento sin tomar parte ellos mismo en algunos de los problemas filosóficos en los que se ejercitaron los filósofos del pasado, es probable que pequen de superficialidad. Los filósofos que leen textos antiguos, medievales o de inicios de la modernidad sin un conocimiento del contexto histórico en el que fueron escritos es probable que pequen de anacronismo. Raro es el historiador de la filosofía que puede tratarlos con seguridad sin caer en algunas de sus trampas¹⁰.

No obstante, una visión tan moderada no deja de sorprender cuando va acompañada de una afirmación como esta: “Para todos los que no somos genios, la única

⁹ R. Nichols, «Why is the History of Philosophy Worth our Study?», cit., p. 49.

¹⁰ A. Kenny, «The Philosophers History», in Sorell – Rogers (eds.), *Analytic philosophy and history of philosophy*, cit., pp. 23-24.

manera de luchar a brazo partido con la filosofía consiste en llegar hasta la mente de algún gran filósofo del pasado.” Algo incluso más ingenuo que lo esgrimido por Nichols y que recuerda la peor de las posibilidades esgrimidas por Kant en el texto que citábamos más arriba: cuando no somos capaces de nutrirnos de las fuentes de la razón misma, no aspiramos a hacer otra cosa que Historia de la filosofía.

Si Harman y Nichols representan dos buenos ejemplos de la ya tradicional actitud analítica en su forma de concebir la Historia de la filosofía, como representantes del viejo antagonismo entre la Historia de la filosofía y la filosofía, creo muy pertinente recurrir aquí a las tesis del ya citado Tom Sorell como un interlocutor proclive a una reflexión más comprensiva. Para él, antes que cualquier otra consideración, resulta fundamental señalar que la Historia de la filosofía es relevante y útil porque en ella todavía podemos reconocer viejos problemas que para muchos aún están por resolver, están abiertos a la interpretación o pueden leerse como versiones de viejos problemas más que como novedades recientes – de hecho, antiguas interpretaciones de este tipo de problemas serían inaccesibles sin una mínima formación en Historia de la filosofía. No es sólo que la Historia de la filosofía pueda resultar relevante y que sus problemas posean raíces históricas, sino que la filosofía misma puede ser concebida como un intento metódico para dar respuesta a problemas que poseen raíces históricas; y aunque los supuestos y métodos vayan cambiando, ello no implica que en estos problemas pueda no darse una cierta continuidad, o que los enfoques que han sido desechados u olvidados no puedan resultar esclarecedores cuando son reconsiderados. Por otra parte, aún cuando podamos percibir ciertas discontinuidades, es la historia de la filosofía misma la que puede ayudarnos a tomar conciencia de dicha discontinuidad: incluso a la hora de profundizar en la intuición de que existen o no problemas filosóficos perennes, la Historia de la filosofía nos puede proporcionar una ayuda inestimable¹¹. En la tradición analítica, dice Sorell, a menudo se ha insistido en

¹¹ Confirmar o negar la idea de una *filosofía perenne* implica una toma de postura en torno a problemas vinculados a la relevancia e influencia del contexto histórico y la idea de continuidad. Algo que sólo es posible desde dos enfoques opuestos que, no obstante, siguen atendiendo al contexto como un factor determinante –si bien es cierto que desde perspectivas bien distintas: un principio que postule alguna variante de la continuidad, puede asumir una aportación de la Historia de la filosofía que no implique un gran riesgo epistemológico –ya sea que dicha continuidad se conciba como hilo conductor de una serie de preguntas y respuestas a problemas históricamente reconocibles, o como fuente de una reflexión filosófica legítima. Por su parte, la negación de la continuidad puede darse en una versión donde se asuma una exclusividad del

que la filosofía consiste en un método de clarificación o reconstrucción lógica que emplea el mismo método de reconstrucción ahistórico que se practicaba en muchos otros campos. Pero esta concepción de la filosofía nunca ha sido fiel a la práctica real de la materia:

La Historia de la filosofía podría resultar innecesaria e incluso irrelevante si, como una vez se pensó desde la filosofía analítica, la filosofía consistiese en un método de reconstrucción o de clarificación lógica, con el mismo método ahistórico de reconstrucción o clarificación practicado en distintas materias. Pero esta concepción de la filosofía nunca ha sido verdadera en la práctica real de la materia, incluso en el mundo de habla inglesa. La Historia de la filosofía también resultaría irrelevante si la filosofía sólo consistiese en la interpretación de resultados científicos, o sólo se emplease para determinar cómo podrían sintetizarse algunos de estos resultados. Pero esta concepción tampoco ha logrado implantarse más allá del sector de la filosofía anglosajona de la mente que ahora se conoce como ciencia cognitiva¹².

Por otra parte, no parece sensato pensar que una actitud hacia la Historia de la filosofía como la que Harman adoptó –al responder con un “no” a la inclusión de esta materia en el curriculum de los estudios de filosofía–, pueda implicar una negación de toda posibilidad a la lectura y el estudio de textos no contemporáneos. ¿Cómo si no podría un alumno hoy acceder a los textos de figuras tan memorables para la filosofía analítica como Frege o Wittgenstein?, ¿dónde, de qué modo o en función de qué podría trazarse una línea que sirviese para delimitar la relevancia textual de una figura histórica del pensamiento, sea ésta del s. XIX o del s. XX? Baste poner un ejemplo: el trabajo de investigación textual que algunos estudiosos han realizado en torno al conjunto de la obra de Wittgenstein no dista mucho, en su metodología y estrategia, del que se ha podido llevar a cabo en relación con la obra de algunos pensadores que le preceden. Por otro lado, si se pretende evaluar la relevancia de los textos no contemporáneos en función de su vinculación con cuestiones recientes, en cierto modo se estará argumentado a favor de una vía de continuidad o, como mínimo, de ciertos atisbos de una continuidad filosófica. Pero, en este caso, ¿de qué o de quién dependerá el establecimiento de dicha continuidad, de un criterio de autoridad intelectual en torno a la actualidad de un problema, o de la relevancia con la que una cuestión pueda ser interpretada hoy?

contexto, i.e., donde éste actúe como una *circunstancia* concebida como factor determinante que contribuya a la inconmensurabilidad de los hechos. De este modo, se reconoce un valor decisivo al contexto, pero sin aceptar línea de continuidad alguna.

¹² Sorell, «On Saying *No* to the History of Philosophy», cit., p. 45.

No resulta nada extraño encontrarnos con un curso de filosofía moral, dirá Sorell, donde en el temario aparezcan nombres que comprenden un extensísimo período histórico que abarque pensadores tan distantes en el tiempo como Aristóteles, Kant o Hume, junto a nombres como John Rawls o Bernard Williams. Lo cual no implicaría, necesariamente, un abordaje histórico sobre cuestiones de pensamiento moral, sino que podría ser un ejemplo de “actualidad” de un conjunto de textos no contemporáneos, o de disconformidad de enfoques en cuestiones clásicas todavía hoy vigentes.

Que no existan problemas perennes en la filosofía puede ser entendido en el sentido de que no existe un único problema de escepticismo que pudiese preocupar a filósofos como Sexto Empírico, René Descartes o Hilary Putnam – por citar tres pensadores muy distantes entre sí. Pero, a pesar de sus enormes diferencias, ello no tiene por qué implicar que el pensamiento o la actitud escéptica de alguno de ellos *nada* tenga que ver con los otros; tal vez una larga lista de versiones de un problema extendidas en el tiempo pudiese acercarse a lo que podría entenderse como un problema perenne. Si la edad de un problema se midiese por su “profundidad de campo” histórico, la Historia de la filosofía podría resultar más que justificada para explicar a los estudiantes el sentido de “profundidad” o “densidad” histórica de un problema. Así, el mismo Sorell cree que la historia de la filosofía podría considerarse tanto un depósito de respuestas sistemáticas a toda una serie de cuestiones –incluyendo algunas que todavía permanecen vivas–, como una fuente que nos permite conocer distintas estrategias de resolución y respuesta a preguntas de índole muy diversa. Con ello contribuiríamos a poner de manifiesto la capacidad de la Historia de la filosofía en su intento por aportar sentido a la persistencia de algunos problemas filosóficos, así como las perspectivas de sentido que pueden integrarse en determinadas respuestas.

Al mismo tiempo, la Historia de la filosofía ha de servir para inculcar habilidades de lectura e interpretación que amplíen la gama de referencias que se pueden emplear para responder tan constructivamente como se pueda a problemas actuales bien reconocidos. Ello no implicaría centrarse en aquello que necesaria o exclusivamente interese al debate actual pues, precisamente, puede resultar muy útil poner de relieve las diferencias de intereses y perspectivas entre pensadores contemporáneos y figuras del pasado: tratando de reconstruir lo que han escrito, identificándolo como algo que forma parte de su espacio y su tiempo, desarrollando unas técnicas que permitan decidir al estudioso si los textos están bien fundamentados, si son consistentes en relación con su tiempo y son asimilables hoy. Así, Sorell ha insistido en perseguir la coherencia referencial

con respecto al propio autor y su contexto dialógico, dentro de un enfoque que puede abarcar distintas estrategias. Una de ellas es la llamada *polinización cruzada*¹³ donde, partiendo de una cuestión actual, se favorece el descubrimiento de preguntas o respuestas que no hemos podido descubrir en obras del contexto filosófico presente, pero que pueden suscitarse desde textos históricos y, a su vez, pueden ser capaces de “provocar” al pensamiento contemporáneo.

Si revisamos las posiciones analíticas que hemos comentado, e incluso si nos hubiésemos detenido en otras de similar carácter comprensivo¹⁴, no apreciaríamos sino observaciones muy genéricas y argumentaciones que, en el mejor de los casos, tan sólo subrayan obviedades del proceder en la investigación histórica o la hermenéutica contemporánea. Pues la reflexión de una filosofía analítica dispuesta a entrar en diálogo no alcanza, he de reconocerlo, la profundidad, los matices, las intuiciones y la riqueza de todo el trabajo filosófico desplegado en torno a determinación de la conciencia histórica acometido en los últimos dos siglos. Su mayor problema, no percibido como tal, consiste en la ligereza con que la reflexión analítica en torno a la Historia de la filosofía se sirve de grandes maestros y obras del pasado para fundamentar conexiones o disrupciones en relación con sus argumentos, partiendo de un notable desconocimiento de lenguas, de las más elementales técnicas de la crítica textual y una lectura superficial, si es

¹³ Sorell emplea *cross-fertilization*. Se trata de una expresión alternativa a *cross-pollination* (*polinización cruzada*), ésta última mucho más usada en campo de estudio del intercambio del saber, vd., C. Burnett - P. Mantas-España (eds.), *Mapping Knowledge. Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*, (Arabica Veritas 1), CNERU – The Warburg Institute – Oriens Academic, Córdoba – London 2014.

¹⁴ Entre algunos de los textos ineludibles, pueden consultarse obras clásicas como: W. Stegmüller, *Collected Papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy*, 2 vols, (Synthese Library, 91), Reidel, Dordrecht – Boston 1977; J. Rée – M. Ayers, *Philosophy and its Past*, Harvester Press, Hassocks (Sussex, UK) 1978; D. Lewis, «Radical Interpretation», in D. Lewis (ed.), *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 108–121; R. Rorty – J.B. Schneewind – Q. Skinner, *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge: 1984; P. Grice, «Reply to Richards», in R. Grandy – R. Warner (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends*, Clarendon, Oxford 1986 (reprinted 2004), pp. 45-108. Para trabajos más recientes, vd. D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 2001 (2ª ed.); J. Annas, «Ancient Philosophy for Twenty-First Century», in B. Leiter *The future of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – New York 2004, pp. 25-43; D. Føllesdall, «Analytic Philosophy: What is it and why should one engage in it?», in H.-J. Glock (ed.), *Rise of Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1997; D. Føllesdall, «Analytic Philosophy and History: A mismatch?», *Mind* 117 (2008), pp. 885-897; M. Van Ackeren – T. Kobusch – J. Muller, (eds.), *Warum noch Philosophie?: historische, systematische und gesellschaftliche Position*, Walter de Gruyter, Berlin 2011.

que se produce, de la obra de los grandes maestros del pensamiento continental en torno a la historia.

2. Nuevas perspectivas

Aunque más reconocido entre los pensadores anglosajones de la segunda mitad del s. XX dentro del campo de la ética y los estudios de pensamiento clásico y la filosofía moderna, Bernard Williams también se detuvo en la cuestión sobre la Historia en algunos de sus ensayos más reconocidos¹⁵. Con ellos trató de propiciar una reflexión sobre el pasado volviendo la mirada hacia los grandes pensadores, contribuyendo a una mejor comprensión de los debates filosóficos actuales por medio de un enfoque que, rememorando a Nietzsche, Williams denominó la “perspectiva intempestiva”. Una perspectiva donde aquello que reconocemos como familiar puede llegar a resultar muy extraño y, a su vez, lo extraño resultar mucho más familiar de lo que pueda pensarse –un proceso que propicia la sensación de extrañeza necesaria para provocar el hiato que nos ayudaría a suspender momentáneamente nuestro juicio y dar un paso atrás ante el cuerpo a cuerpo en la inmediatez de las disputas filosóficas contemporáneas –y que, tal vez, podría contribuir a una reevaluación de los presupuestos que a menudo y de manera inconsciente ejercemos sobre dichas controversias. Como quedará expuesto en un trabajo dedicado a las tesis de John Marenbon en torno a Historia de la filosofía medieval y su vinculación con la perspectiva de Williams: “Muy a menudo, la Historia de la filosofía, no hace mucho por liberarnos de nuestras preconcepciones, por la simple razón de estar construida sencillamente a partir de nuestras preconcepciones¹⁶.”

Para Marenbon, hoy más que nunca los historiadores de la filosofía demandamos una reevaluación del papel ejercido por nuestra disciplina en el conjunto de la filosofía. Por ello, resulta imprescindible asumir la necesidad de un diálogo e interrelación con distintos campos de filosofía sistemática. En este sentido, es necesario que el historiador de la filosofía esté al tanto del debate filosófico con-

¹⁵ Vd. B. Williams, *The sense of the past: essays in the history of philosophy*, Princeton University Press, Princeton (NJ) – Oxford 2006.; B. Williams, «Philosophy as a Humanistic Discipline», *Philosophy* 75 (2000), pp. 477–496; B. Williams, «Descartes and the Historiography of Philosophy», in J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 19-28.

¹⁶ Vd. Williams, «Descartes and the Historiography of Philosophy», cit., p. 23.

temporáneo para, por un lado, contribuir a matizar dicho debate desde la perspectiva que le aporta su saber histórico y, de otro, para dejarse permear por ideas y reflexiones contemporáneas que pueden matizar e incluso reorientar dicho saber.

Las tesis actuales de Marenbon se inspiran en la reflexión de Williams a la que acabamos de aludir, y se encuentra expresamente formulada en su “Why Study Medieval Philosophy?”¹⁷. En dicho estudio, Marenbon se cuestionaba y argumentaba a cerca de las razones por las que todavía hoy una respuesta a su pregunta podría asumir positivamente el sentido de nuestros estudios históricos. En principio, las razones más convencionales aducidas están próximas a lo planteado en su breve introducción al pensamiento medieval¹⁸, a las ya esgrimidas por Sorell, o las posiciones analíticas menos intransigentes: conocer la filosofía medieval, lo mismo que cualquier filosofía de pasado, permite conocer mejor el modo en que las investigaciones realizadas en el pasado “han sido adaptadas, absorbidas e integradas dentro de la presentación estándar de los problemas [actuales]”, transmiten y ofrecen una perspectiva bien documentada sobre los textos del pasado¹⁹; el estudio de la filosofía medieval es un buen recurso que ayuda a conocer mejor en qué consiste la filosofía misma, y constituye un saber desarrollado a lo largo de 1500 años, imprescindible para cualquier intelectual que desee conocer el mundo y su pasado; el estudio de la Historia de la Filosofía Medieval permite constatar que el pensamiento y la cultura occidental no es “eurocéntrica [...] y culturalmente monolítica, y no excluye a los que vivieron en los márgenes de Europa; [investigar el pensamiento medieval] pone de manifiesto que la filosofía occidental es una tradición unificada, pero no monolítica: es cultural, [geográfica] y religiosamente diversa”²⁰. Al mismo tiempo, el estudio de la Historia de la Filosofía Medieval “muestra que la historia de la filosofía no puede ser comprendida al margen de la historia de las religiones, no sólo porque ello es verdad para el milenio y medio en el que ésta se prolonga, sino porque muestra cómo la filosofía y la religión ya antes estaban entrelazadas, y hasta mucho tiempo después²¹.”

¹⁷ J. Marenbon, «Why Study Medieval Philosophy?», in Van Ackeren – Kobusch – Muller, (eds.), *Warum noch Philosophie?*, cit, pp. 65-78.

¹⁸ J. Marenbon, *Medieval Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2016.

¹⁹ Marenbon, *Medieval Philosophy*, cit., p. 118.

²⁰ *ibid.*, p. 119.

²¹ *ibid.*, p. 120.

Junto a estas y otras razones, generalmente compartidas y asumidas por las versiones menos extremas representativas del “viejo antagonismo”, Marenbon va incorporando los argumentos Marenbon-Williams a través de un análisis que volveremos a encontrar en su “Relations and the Historiography of Medieval Philosophy”: el principal valor de un estudio que se adentre en la investigación de los procesos medievales (o históricos) en torno a un tema, no consiste tanto en estudiar su contribución a la discusión filosófica actual, por el contrario:

[debe intentar sugerir] cómo los historiadores de la filosofía pueden hacer un mejor uso de los debates contemporáneos para sus propios fines históricos. Aunque la filosofía contemporánea es tratada demasiado reverencialmente como un cuerpo fijo de doctrinas que configura un estándar frente al que juzgar a los antiguos filósofos; en realidad, su valor podría consistir en convertir en extrañas las asunciones que los especialistas inmersos en períodos específicos han convertido, a nivel superficial, en demasiado familiares. Pero sólo cuando los historiadores se implican en los debates actuales en tanto que filosofía –como argumentos e ideas abiertos a la disputa y la refutación– es entonces que pueden servirse de éstos para ayudarlos a vincularse con los textos históricos también como filósofos y, de este modo, empeñarse en hacer familiar lo que de aquéllos, a un nivel más profundo, aún resulta extraño incluso para el consumado especialista²².

Por tanto, se trata de hacer que lo extraño pueda hacerse familiar y, al mismo tiempo, hacernos percibir cuán extraños pueden resultar algunos sobreentendidos que, aunque percibidos como muy próximos, pueden no serlo en absoluto. El ejemplo que Marenbon aporta es resultado de la edición del volumen dedicado al problema de la relación en el pensamiento medieval cuya introducción corrió a su cargo. Con ejemplos muy bien traídos, descubrimos cómo la mayor parte de los análisis sobre el concepto de relación y su aplicación, siguen indefectiblemente la pauta de lo que podremos caracterizar como un *Método histórico habitual* –

²² J. Marenbon, «Relations and the Historiography of Medieval Philosophy», *British Journal for the History of Philosophy*, 24:3 (2016), p. 401. He realizado un traducción muy libre del texto original. El fragmento completo dice así: «*The main value for investigation into medieval (or other historical) treatments of a topic [...] lies in how its points to suggest how historians of philosophy can best make use of contemporary debates for their own historical ends. Where contemporary philosophy is treated too reverentially, as a fixed body of doctrine that sets up a standard against which earlier philosophers must be judged, it may indeed have the value of making strange assumptions that specialists' immersion in their chosen period have rendered, on a superficial level, too familiar. But it is only when the historians come to engage with today's discussions as philosophy – as arguments and ideas open to attack and refutation – that they can use them to help engage with the historical texts as philosophy too, and so strive to make familiar what, on a deeper level, remains strange about them even to the consummate specialist.*»

Marenbon ha hablado de *Normal Historical Method*. En la presentación del problema y su aplicación temática, el método empleado en las investigaciones histórico filosóficas habitualmente se conduce de dos modos: tan sólo presta una atención incidental al tratamiento contemporáneo del tema que se estudia, o dicha consideración es totalmente obviada.

En el primer caso, la contrastación con la vigencia del problema puede ser circunstancial²³ aunque, la mayor de las veces, irrelevante y anacrónica –se produce un salto en el tiempo y una atención poco cuidada hacia las diferencias contextuale²⁴, algo que lamentablemente propicia o refuerza un rechazo por parte de algunos historiadores ante las posiciones del presente. Lo aparentemente familiar no se cuestiona, el pasado resulta un “extraño” que, aun carente de vigencia, puede poseer un enorme interés que vendrá determinado por el contexto, la historia del problema, y lo que supone en tanto que aportación a dicha historia. Pero se puede dar el caso, y la enorme paradoja, de una consideración con respecto a dicha vigencia de un problema que no haga sino propiciar una recaída en anacrónicas posiciones analíticas: aunque se estudie y valore la posible vigencia de lo tratado, la formulación contemporánea del problema puede llegar a convertirse en la referencia desde la que evaluar la coherencia y la posible validez de sus razonamientos²⁵.

En el segundo caso, los investigadores suelen dar muestras de una desatención²⁶ o un total desconocimiento del abordaje moderno del problema, o de las

²³ No obstante, esta vertiente del primer caso permite algunos de los acercamiento más próximos a nuestro enfoque. Por un lado, atiende a la tesis contemporáneas, aunque sin convertirlas en paradigma con respecto a lo que el pasado representa, vd. S. Ebbesen, «*Tantum Unum Est*. 13th-Century Sophistic Discussions Around the Parmenidean Thesis», *The Modern Schoolman* 72:1 (1995), 175–99. Por otro lado, no se contentan con la lectura estándar de las tesis históricas sino que intentan saltar por encima de algunos modelos interpretativos tradicionales; como ejemplo de este tipo de investigaciones en el contexto del problema de la *relación*, véase S. Penner, «Why Do Medieval Philosophers Reject Polyadic Accidents?», in A. Marmorodoro – D. Yates, *The Metaphysics of Relations*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 55–79.

²⁴ M.G. Henninger, *Medieval Theories 1250–1325*, Oxford University Press, Oxford 1989. J. Weinberg, *Abstraction, Relation, and Induction. Three Essays in the History of Thought*, The University of Wisconsin Press, Madison 1965. H. Hansen, «Strange Finds, or Nicholas of Paris on Relations», in J. Fink – H. Hansen – A. M^a Mora-Márquez *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Brill, Leiden 2013, pp. 139–54.

²⁵ Esa era la orientación del trabajo ya clásico de M. McCord Adams, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1987.

²⁶ P. King, «Scotus on Metaphysics», in T. Williams (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 15–68.

razones por las que éste dejó de ser considerado relevante; de este modo, el pasado queda referenciado por el contexto de dicho pasado y sus precedentes históricos, la línea de presente la marca el contexto histórico de la obra y su pasado es el tiempo previo a su existencia. No hay un traer el pasado al presente sino como un pasado auto-referenciado, la familiaridad del pasado es, así, la familiaridad con una memoria bien documentada del pasado²⁷.

¿Qué necesidad tiene el historiador de la filosofía de hacer que lo familiar pueda ser percibido como algo extraño y lo extraño como algo familiar? La exigencia de replantear el paradigma del presente como norma para la evaluación del pasado, ineludiblemente arrastra la actividad del historiador de la filosofía hacia la práctica irrelevancia dentro de la filosofía pues su contribución, más allá de ser asumida como una tradición más o menos exótica, se devalúa progresivamente con el paso del tiempo. Enriquecer el pasado desde la perspectiva del presente y aportar a nuestro tiempo nuevas perspectivas del pasado, ello requiere ir más allá de un *Método histórico habitual*.

3. La perspectiva hermenéutica

La hermenéutica de Gadamer ha representado un notable esfuerzo por redefinir la noción de método dentro del campo de las humanidades. Precisamente, son algunos de sus postulados los que nos aportan una base desde la que plantear una alternativa al *Método histórico habitual*, dentro de un planteamiento muy próximo a una historia de la filosofía como hermenéutica²⁸. En los párrafos siguientes sintetizamos algunas nociones y conceptos de especial relevancia para nuestra formulación.

Si hay algo que Nietzsche nunca dejó de criticar a Hegel es “esa forma de historia que reintroduce (y siempre supone) el punto de vista suprahistórico²⁹.” Muy alejado del espíritu que anima el conocidísimo pasaje de Nietzsche –más próximo en el tiempo al *Zarathustra* que a la segunda *Intempestiva*. Aquí se proclama:

Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos “sólo hay hechos”, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* “en

²⁷ R. Schönberger, *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, Brill, Leiden 1994.

²⁸ Vd. Sanchez Meca, *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, cit.

²⁹ M. Foulcault, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, traducción J. Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia 2008, p. 12.

sí”: quizás sea un absurdo querer algo así. “Todo es subjetivo” decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el “sujeto” no es algo dado, sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. – ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis.

En la medida en que la palabra “conocimiento” tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, “perspectivismo”.

Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos³⁰.

Afirmar que no hay hechos sino sólo interpretaciones, es perfectamente compatible con la concepción de lo intempestivo, en tanto que el extrañamiento nos aproxima más a un espacio de interpretaciones que al *continuum* del tiempo. Que el conocer como interpretación encierra una estrechísima vinculación con los “intereses” que determinan la perspectiva del intérprete, esto es algo perfectamente asimilable para una hermenéutica contemporánea. Pero, ¿es posible vincular ambas concepciones (intempestivo e interpretación/intereses) con una historicidad atravesada por una línea de tensión ensamblada a dos polos contrapuestos, la tradición y la vivencia del presente? El problema consiste aquí en resolver la difícil compatibilidad entre lo intempestivo y la historicidad. Para una resolución, aunque provisional, a este dilema y persiguiendo una respuesta coherente, consideramos necesario esclarecer algunas nociones previas.

Como ha escrito Luis Enrique Santiago Guervós, la hermenéutica más actual todavía no ha encontrado una respuesta adecuada que aclare algunos de los interrogantes de la relación Nietzsche-Gadamer³¹. Un interrogante que no pocos estudiosos se han hecho a sí mismos cuestiona las inexplicables circunstancias que han propiciado el que Gadamer, tan próximo a Heidegger –uno de los mejores intérpretes y receptores de Nietzsche–, haya ignorado casi por completo las tesis de la interpretación de Nietzsche. En parte, algunas razones habría que buscarlas en la particular lectura que Gadamer hace sobre la recepción heideggeriana de Nietzsche, más ambivalente y crítica de lo que suele explicarse³². Aunque hoy se

³⁰ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Vol. IV (1885-1889)*, 7 [60], traducción, introducción. y notas J. L. Vermal – J. B. Llinares, Tecnos, Madrid 2008 (2ª ed.), p. 222 (KSA 5, p. 48).

³¹ L. E. de Santiago Guervós, «¿Nietzsche contra Gadamer? La interpretación infinita», en J. J. Acero et al., *El legado de Gadamer*, Publicaciones Universidad de Granada, Granada 2004, pp. 171-190.

³² Refiriéndose a Heidegger y cómo su relación intelectual con Nietzsche fue creciendo y haciéndose más insistente, Gadamer llega a decir que «un interrogador obsesionado por su propio preguntar,

reconoce abiertamente que para Nietzsche la interpretación es un principio básico y un elemento de crítica radical frente a la historia de la metafísica³³: no es sólo que el mundo, el sujeto y los valores son fruto de las interpretaciones, también incluso “la historia es un arte de la interpretación pues se reduce a poner límites, a establecer épocas, fines, horizontes, prospectivas³⁴.” Pero, a pesar de la distancia que separa a Gadamer de Nietzsche, entre ambos existen elementos en común que pueden ayudarnos a dilucidar el problema que aquí abordamos.

En primer lugar, ambos coinciden en reivindicar otras formas de experiencia distintas de aquellas que se alcanzan a través del método científico; la crítica de Nietzsche al positivismo, y la crítica a la deriva tecnológica de la ciencia moderna por parte de Gadamer; así mismo, el diagnóstico que ambos manifiestan en cuanto a la práctica imposible de la ciencia moderna para comprender la experiencia humana del mundo y de la vida. Pero si hay algo compartido por ambos que aquí nos interesa particularmente eso sería: por un lado, la crítica al historicismo, al relativismo contextualista³⁵, y a una filología considerada como ciencia del espíritu trabajando por lograr una objetividad textual definitivamente alcanzable; por otro, Gadamer cree que ya en la segunda *Intempestiva*, Nietzsche toma como punto de partida la pregunta por los límites de la autoconciencia histórica, algo que en el pensamiento de Gadamer también constituye una cuestión fundamental.

¿No preguntamos por la esencia de la historia si preguntamos por los límites de la autoconciencia histórica? Nietzsche tomó esta pregunta como punto de partida. En la segunda *Consideración intempestiva* «[...] esboza una imagen tremenda de la enfermedad histórica que atacó a su época. Nietzsche muestra cómo todos los instintos vitales promotores de la vida se corrompen profundamente con esa

se había buscado desde siempre sus interlocutores y finalmente encontró a uno tan poderoso como Nietzsche, al que llevó a sus consecuencias metafísicas, enfrentándose él mismo a éstas como a su mayor desafío», vd. H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, traducción A. Ackermann, Herder, Barcelona 2003, pp. 128-129. También J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, «Carta de Gadamer a Karl Löwith (12-12-1937)», traducción A. Ackermann – R. Bernet – E. Martin-Mora, Herder, Barcelona: 2000 p. 211. H.-G. Gadamer *Verdad y Método II (VM II)*, «Texto e interpretación», traducción M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca 1992, p. 323. Gadamer VM II «Destrucción y deconstrucción», p. 359.

³³ A. D. Schrift, *Nietzsche and the question of Interpretation, Between hermeneutics and deconstruction*, Routledge, London 1990.

³⁴ De Santiago Guervós, «Nietzsche contra Gadamer?», cit., p. 7

³⁵ O. Bilen, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Research in Values and Philosophy, Washinton DC 2000.

enfermedad, cómo todas las pautas y valores vinculantes se diluyen cuando se miden con unas normas ajenas y arbitrarias y con tablas axiológicas en constante cambio. [...] Pero la crítica de Nietzsche tiene su lado positivo, ya que proclama la normatividad de la vida, que calibra las dosis de historia que una cultura puede tolerar sin perjuicio»³⁶.

De hecho, para Gadamer, la ceguera axiológica propia del objetivismo histórico desemboca en un conflicto entre un mundo histórico enajenado y las fuerzas vitales del presente. Algo que, tanto para Nietzsche como para Gadamer, requiere de una indeseable autodisolución del sujeto que, no obstante, resultó fundamental para el historicismo. Estas afinidades pueden ser de ayuda en nuestro intento de responder a la posible compatibilidad entre lo intempestivo y la historicidad. Si embargo, tal vez pueda resultarnos aún más útil detenernos en aquello que claramente diferencia ambos: su concepción de la mediación hermenéutica.

Para Gadamer y también para Nietzsche, la verdadera dimensión de la realidad depende de la *interpretación*, lo dado no se puede separar de la interpretación: postular que no hay hechos independientes de la interpretación —con todas las consecuencias que esta idea provoca en la hermenéutica contemporánea— facilitará el camino para que Gadamer llegue incluso a identificarse con la concepción heideggeriana según la cual “la interpretación constituye la estructura originaria del ser-en-el mundo³⁷.” No obstante, hay algo en lo que Gadamer marca una distancia muy relevante con respecto a Nietzsche; esta distancia es resultado de la respuesta a una pregunta formulada por Gadamer en el mismo pasaje que acabamos de citar: ¿[la interpretación] es una *posición* [inserción, *einlegen*] de sentido y no un *hallazgo* [*finden*] de sentido? El interpretar, ¿es descubrimiento o creación?

Para Gadamer, el concepto nietzscheano de interpretación como *posición* implica un grave riesgo: la interpretación sería una “proyección de sentido” sobre las cosas que podría derivar en una apoteosis de *subjetivismo* —algo que la hermenéutica ha de evitar por todos los medios. Si la oposición que, según

³⁶ Gadamer, VM II, p. 38.

³⁷ «La crítica de Heidegger desenmascaró aún más radicalmente como dogmático el concepto de conciencia de la fenomenología y —como Scheler— el concepto de “percepción pura”. Así se descubrió en la percepción misma la comprensión hermenéutica de “algo como algo”. Pero esto significa en definitiva que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del ‘ser-en-el-mundo’.” (Gadamer, VM II, p. 328).

Gadamer, existe entre ambas concepciones es real, entonces, efectivamente, tanto él como Derrida tendrían razón al afirmar que la interpretación como proyección de sentido recaen en un subjetivismo inadmisibles³⁸. Si embargo, si tenemos en cuenta la relación circular existente entre las anticipaciones del intérprete y la obra, así como el desvelamiento (generación) de significados –junto al papel que en dicho proceso juega la historia efectual–, entonces es posible que entendamos que, también aquí, las pretendidas diferencias son tan sólo aparentes³⁹. Para Nietzsche: “[...] el hombre finalmente no vuelve a *encontrar* en las cosas nada que no haya *introducido* él mismo en ellas: el volver a *encontrar* se llama ciencia, el *introducir* arte, religión, amor, orgullo⁴⁰.” Que alcancemos a descubrir el significado sustancial, o que el significado sea puesto (insertado) por el intérprete, no tiene ninguna incidencia sobre la objetividad del descubrimiento. Gadamer, por su parte y ante este mismo pasaje, habría podido afirmar que cualquier

³⁸ Para el contexto de la posición de Derrida, véase P. Mantas España, «La posibilidad de diálogo y sus límites en la Hermenéutica de Hans-Georg Gadamer», *Ámbitos Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades* 25 (2011), 53 y ss.

³⁹ «La oposición que Gadamer percibe entre el descubrimiento hermenéutico como opuesto a la proyección perspectivística de sentido puede verse vista no como una oposición sino como una mutua dependencia. Nietzsche y Gadamer están mucho más vinculados a la posición del otro de lo que podría esperarse.» (N. Davey, «Hermeneutic passions: Gadamer versus Nietzsche on the subjectivity of interpretation», *International Journal of Philosophical Studies* 2:1 (1992), 45).

⁴⁰ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), cit., 2 [174], p. 130 (KSA 12, 2 [174] p. 154). La cursiva es mía. Para un trabajo donde pueden encontrarse las concordancias entre la paginación de los *Fragmentos póstumos* editados por Diego Sánchez Meca (cit, vol. IV de la edición que estamos utilizando), la dos ediciones de Colli-Montinari, la KSA (que es la estamos empleando en este trabajo), la KGW (*Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, basada en Giorgio Colli und Mazzino Montinari, seguida por V. Gerhardt – N. Miller – W. Müller-Lauterund – K. Pestalozzi, Berlin, Walter de Gruyter, New York 1967-... (en algunos casos incluye la referencia a ediciones previas: *Vorstufe*, Vs. recogidas en KSA 14), vd. A. Morillas, «Concordancias. *La Voluntad de Poder* – Edición Colli-Montinari», *Estudios Nietzsche*, 4 (2004), 193-208. Como Morillas advierte: de las dos versiones en español, «la de Eduardo Ovejero y Maury (Aguilar, Madrid, 1932, volúmenes IX y X de la edición de las *Obras completas de Federico Nietzsche*; y 1967, quinto y último volumen de la edición que de las obras de Nietzsche se publicaron en Buenos Aires) y la de Aníbal Froufe (Edaf, Madrid, 1981, 2001 (10ª ed.), publicada por vez primera en F. Nietzsche, *Obras inmortales*, Edaf, Madrid, 1968, pp. 1143-1671). Estas dos ediciones, además de juntar y separar en algunas ocasiones los fragmentos de forma arbitraria (la primera numera hasta el §1066 y la segunda hasta el §1060), contienen graves errores de traducción.» (Morillas, «Concordancias», cit., p. 194). Para un estudio sobre la recepción de *La voluntad de poder* por parte de los grandes exégetas de esta obra, vid. W. Müller-Lauter, «*Der Wille zur Macht* als Buch der “Krisis” philosophischer Nietzsche-Interpretation», *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 223-260.

descubrimiento de carácter subjetivo de una cosa no invalida la reivindicación de un significado pleno que trasciende dicho carácter. Sin el carácter de lo personal y vital de toda *posición*, de lo que nosotros *ponemos*, la pasión del descubrimiento se vendría abajo; pero sin el poder de eso que la hermenéutica descubre, sería la *posición* misma la que quedaría al descubierto, así “no habría nada ante lo que resistir o sobrepasar en esta hermenéutica del *pathos*. Y así, sin la innovación creativa del *pathos*, ni la tradición ni la hermenéutica de la *passio* podrían ser renovadas⁴¹.”

Que todo sea interpretación en modo alguno implica que todo sea subjetivo pues, para Nietzsche, tanto la interpretación como la perspectiva se sitúan en un horizonte interpretativo particular, en una forma de vida; éste horizonte actúa como un conjunto de *valores* (aquí *valores*, en Gadamer *anticipaciones*) que se mueven desde el nivel de los afectos hasta el nivel de nuestras experiencias culturales, políticas, etc. Así, el individuo se constituye como una configuración de perspectivas –recordemos que, para Nietzsche, el “sujeto” no es nada dado, sino algo añadido, fabricado.

Pero, si no hay sujeto ni objeto, ¿quién interpreta, qué es lo que se interpreta? Para Nietzsche, son nuestros afectos los que interpretan, el sujeto son las perspectivas –de hecho, el sujeto queda privado de función trascendental alguna, mientras que para Gadamer, la interpretación la constituye el conjunto de componentes que intervienen en el proceso mismo del círculo hermenéutico. Pero, entonces, volvemos a preguntar, ¿quién interpreta? La respuesta que ambos muy bien podrían compartir sería esta: el *acontecer*, pues “la interpretación misma, como una forma de voluntad de poder, tiene existencia en cuanto afecto, pero no como un ‘ser’, sino como un proceso, un devenir⁴².” O tal vez, como un ser en tanto “ser como interpretación”.

En cualquier caso, en todo lo que acabamos de apuntar alcanzamos una conclusión que puede ayudarnos a responder la cuestión que estamos tratando de dilucidar: por encima de las diferencias evaluativas que se han realizado en torno la hermenéutica perspectivista de Nietzsche y la hermenéutica de Gadamer, ambas vienen a poner de manifiesto que la afinidades y matizadas diferencias que puedan darse entre ambos enfoques dependen mucho más de sus decisiones intelectuales y experiencia vital que de un desacuerdo esencial: por un lado, la proyección

⁴¹ Davey, «Hermeneutic passions», cit., p. 57.

⁴² Nietzsche, *Fragments póstumos*, vol. IV, 2 [151] cit., p. 123 (KSA 1, 2 [151] p. 140).

artística, creativa, que impulsa el pensamiento de Nietzsche, radicalmente crítico con la herencia metafísica como postulador incansable de la creación como superación del nihilismo intelectual; por otro, el erudito pausado, dialogante y culto que Gadamer representa, y para quien resulta esencial la recuperación de una cultura y una actitud intelectual que hunde sus raíces en la excelencia del mundo clásico.

Si el *descubrimiento* y la *posición* no sólo no se oponen, sino que pueden concebirse como procesos y conceptualizaciones complementarias, ¿podríamos considerar complementarios lo *intempestivo* y la *historicidad*?

La respuesta es afirmativa: la *historicidad* en modo alguno se impone a la voluntad de extrañamiento que tan necesaria puede resultar cuando, por un lado, sabemos que todo es interpretación pero, al mismo tiempo, aspiramos a distanciarnos de un relativismo historicista que cree poder justificar nuestra existencia en base a los contextos y los determinantes históricos de la época que a cada uno le toca vivir. No obstante, las preguntas nunca quedan respondidas del todo:

Todavía resuena en nuestros oídos la crítica que Friedrich Nietzsche hiciera a la historia en la celebre segunda *Consideración intempestiva*. ¿Es realmente el sentido histórico esa espléndida ampliación de nuestro mundo que el siglo XIX vio en él? ¿no es más bien señal de que el hombre moderno no posee ya un mundo propio desde que ha aprendido a mirar al mundo con cien ojos a la vez? ¿no se disuelve el sentido de la verdad cuando se hacen conscientes las perspectivas cambiantes en las que ésta aparece⁴³ ?

Ahora el reto consiste en intentar abordar una Historia de la filosofía elaborada desde una perspectiva hermenéutica.

En Gadamer, la crítica al método pasa por un replanteamiento radical sobre su sentido. En general, un método agrupa un conjunto de técnicas y procedimientos que operan como una instancia que facilita un orden y la exposición de unos determinados contenidos. Desde Descartes, el método no sólo realiza una estructuración formal sino que, además, introduce unos principios desde los cuales se origina dicho conocimiento. Como ha señalado Sanchez Meca, en el esbozo de una concepción de la Historia de la filosofía, hay que advertir que ésta se inicia como un conjunto de prácticas o técnicas dispersas que evolucionan hasta ir unificando dichas técnicas para, finalmente, “[...] llegar a la teoría de la disciplina misma, una vez se tiene ya un determinado grado de

⁴³ Gadamer, VM II, p. 33.

conciencia reflexiva capaz de plantearse el problema crítico de sus condiciones de posibilidad⁴⁴.” La historiografía filosófica se va constituyendo a medida que va tomando conciencia de su propio objeto, pero su punto de partida estuvo mucho más vinculado al conjunto de técnicas relacionadas con su función ordenadora y expositiva. La culminación de este proceso consiste en la autoconciencia disciplinar que es característica de la referencia de la Historia de la filosofía a su propia teoría, es decir, al momento en que, desde la filosofía, se comienza a tomar conciencia de su historia no ya como historiografía sino como filosofía. Así, la Historia de la filosofía va integrando paulatinamente unos principios desde los cuales irá orientando su generación de conocimiento. Por esto mismo, la pregunta en torno al método de la Historia de la filosofía no puede desvincularse de la noción de sí misma que asume en su ejercicio; su método no puede ser externo ni independiente del concepto teórico al que se acoge como disciplina.

Al partir de una Historia de la filosofía como hermenéutica de las distintas tradiciones filosóficas necesitamos determinar cómo, a partir de esta concepción, puede surgir una metodología apropiada a un ejercicio real como disciplina. Adviértase, no obstante, que a lo largo de nuestro estudio, ha quedado claro que la apelación al método que se destila a todo lo largo de la obra de Gadamer es, justamente, una reivindicación crítica contra el método tal y como ha venido siendo empleado por la modernidad. Por tanto, una Historia de la filosofía orientada desde una hermenéutica de las tradiciones filosóficas debe tener muy presente la idea misma de tradición como *transmisión* (*Überlieferung*) y todo lo que ésta implica: un encadenamiento que permita la continuidad de la recepción del pasado en el presente donde, por un lado, la historia es una historia efectual que nos permite ser afectados por el pasado; transmisión también como pluralidad de tradiciones lingüísticas y textuales que nos permiten recibir lo transmitido dentro de un orden filosófico como concepciones contextuales; y transmisión en cuanto instancia de legitimidad, en cuanto que cada tradición filosófica posee una pretensión provisional de verdad.

Se descarta, pues, una historización basada en una periodización no

⁴⁴ Sánchez Meca, *Una Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, cit., p. 256. En la idea de una disciplina y los medios que le son propios, el concepto debe estar regulado por el sentido que constituye su contenido, por la sistematicidad del principio de la disciplina; así, Sánchez Meca recuerda el pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* donde Kant insiste en que, conforme a la idea, el esquema unificador de una disciplina debe contener el esbozo y la distribución del conjunto de sus miembros (Kant, CRP, p. 648 [A 833]).

justificada; en un encadenamiento que persiga algún tipo de culminación doctrinal, o dicho de otro modo, que se manifieste con un carácter teleológico, ya sea como producto de una dialéctica que apunte a tipo alguno de culminación concluyente. Por el contrario, la Historia de la filosofía que proponemos podría concebirse como una historia de la recepción de obras filosóficas, sus interpretaciones y reinterpretaciones desde su origen rastreable hasta llegar a nosotros. Pero también, desde un historizar que, simultáneamente, permita que se vislumbre la perspectiva desde la que surge nuestra investigación en torno a dichas obras. Los autores del pasado pueden ser nuestros interlocutores, tener algo que decirnos y enriquecer el debate contemporáneo, pero con cuidado. Como ya veíamos en epígrafes anteriores, al hacer esto corremos un serio peligro de caer en un burdo anacronismo.

Pero además del extrañamiento, el diálogo con el pasado desde el presente y hacia nosotros es posible por la idea misma de tradición como transferencia, de la historia efectual y las tesis de la recepción. Ahora bien, es necesario insistir en el “momento” del extrañamiento donde advertimos que presente y pasado son categorías muy, digámoslo así, escurridizas; tomar distancia no es una actitud escéptica sostenida, aunque sí puntualmente dubitativa, motivada por la extrañeza y la perplejidad en que nos sumerge el presente.

4. Transferencia del saber como transmisión e intercambio

En las páginas precedentes se han recopilado e interpretado algunos elementos conceptuales, así como una serie de problemas planteados en el seno de la hermenéutica filosófica, que pueden aportar el soporte conceptual para nuevas estrategias orientadas hacia la reformulación de un método adaptado a las investigaciones en el campo de los estudios de Historia de la filosofía medieval. La estrategia de nuestro planteamiento consiste en abordar dichos estudios desde una perspectiva que dé cuenta de la historia intelectual de las culturas medievales, a través de una mejor adaptación al modelo de la transferencia del saber como transmisión e intercambio. Es decir, perseguimos afianzar un modelo interpretativo –expuesto en el epígrafe precedente– que permita explicar con más fidelidad una historia que, en sí, se configura como un proceso de transmisión e intercambio. Lo cual no significa que dicho modelo no pueda ser aplicado a otros momentos de la historia intelectual de Occidente –aplicable, sin duda, a la Antigüedad Tardía o los inicios de la modernidad.

En los ámbitos de estudio de las humanidades centrados en el análisis de los tres grandes procesos culturales e intelectuales que conformaron nuestra civilización, la idea misma de transmisión e intercambio del saber se ha convertido en un tema de análisis gradualmente estudiado a lo largo del siglo XX –aunque haya sido en los últimos decenios cuando las investigaciones en este campo se ha desarrollado de forma extraordinaria⁴⁵. Paulatinamente hemos ido percibiendo la importancia y el papel fundamental que juega la transferencia del saber en ámbitos tan diversos como el filosófico, lingüístico, religioso, político o económico dentro del proceso histórico; cómo la transmisión del saber puede ser estudiada como un proceso de *intercambio*.

No se trata tanto de un estudio sobre transferencias del saber en el sentido actual del término (como ya hemos mencionado en n. 1) cuanto de una estructura conceptual que nos ayuda a interpretar el proceso o el movimiento que conforma la generación y las constantes modificaciones culturales y textuales. En este sentido, hoy no resulta difícil aceptar que los conceptos de transmisión, traducción y transformación pueden ayudar a descifrar una gramática cultural histórica compartida.

Sólo en parte la civilización medieval se construyó sobre herencias transmitidas desde la Antigüedad y Antigüedad Tardía, a través de múltiples

⁴⁵ Para un trabajo introductorio tan sintético como comprensivo, vd. C. Burnett, «Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom», in D. C. Lindberg – M. H. Shank (eds.), *The Cambridge History of Science*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 341-364. Entre las numerosas obras y ediciones colectivas recientes, baste citar como ejemplos: S. Steckel, N. Gaul – M. Grünbart (eds.), *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200*, Lit Verlag, Münster 2014. C. Burnett – P. Mantas-España (eds.), *Mapping Knowledge*, cit. S. Torallas Tovar – J. P. Monferrer-Sala (eds.), *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context*, CNERU – CEDRAC, Córdoba 2013. Robert Wisnovsky et al. (eds.), *Vehicles of transmission, translation, and transformation in medieval textual culture*, Brepols, Turnhout 2012. D. M. Freidenreich – M. B. Goldstein, *Beyond religious borders: interaction and intellectual exchange in the medieval Islamic world*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia: 2012. C. Mews – J. N. Crossley (eds.), *Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, Brepols, Turnhout 2011. A. Speer – L. Wegener (eds.) *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2004. F. Jamil Ragep – S. P. Ragep – S. Livesey (eds.), *Tradition, transmission, transformation*, Brill, Leiden – New York – Köln 1996. Del impulso que en la actualidad han adquirido estos estudios son un buen ejemplo dos revistas académicas como *Mediterraena. International Journal on the Transfer of Knowledge* (12 Octubre 2017), URL = <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/mediterranea/index>; así como *Journal of Transcultural Medieval Studies*, editado por De Gruyter.

procesos activos de irradiación o retransmisión. Estas herencias se verían transformadas en los modismos literarios y eruditos de la cultura receptora pudiendo resultar en nuevas creaciones culturales. Si algo así ocurrió en el contexto del cristianismo griego, arameo y latino, el mundo árabe islámico y las distintas comunidades y tradiciones hebreas medievales, escribir una “Historia intelectual de la Edad Media” estructurada por medio de los procesos a los que hemos aludido –en lugar de haberse configurado en torno a los períodos históricos, la geografía, los géneros, las lenguas o las divisiones religiosas– requiere de nuevas metodologías y estructuras conceptuales. Siguiendo con el ejemplo de las culturas medievales, puede decirse que la cultura textual de algunos períodos que forman parte del Medioevo se comprenden mejor cuando se analizan como un proceso dinámico de transmisión, traducción y transformación de un legado. Este legado es el resultado de lo cosechado por una civilización profundamente entrelazada e interdependiente que se desarrolló en la Cuenca del Mediterráneo y Oriente Próximo, en el largo período que va desde aproximadamente dos milenios a. c. hasta las primeras décadas del siglo sexto de nuestra era.

La obra de transmisión, intercambio y traducción fue activa e interactiva. No estudiamos, pues, una serie de fenómenos culturales e intelectuales particulares que habrían actuado como simples vehículos de transmisión de formas clásicas hacia el Occidente europeo ni, en consecuencia, consideramos otras culturas medievales como receptores pasivos de dicha transmisión. Dicho proceso implicaba un comercio o intercambio multilateral de textos, comentarios, así como nuevas creaciones e ideas; en este sentido, la transmisión fue transformación, un acto creativo de recepción. Lo cual resulta determinante, pues si hablamos de transmisión a través del tiempo, el viejo paradigma de la supervivencia, el resurgimiento o el renacimiento de la tradición clásica va cediendo lugar a los análisis que enfatizan la intervención de las comunidades textuales en la creación y recreación de dicha tradición: en este sentido, el punto de vista instrumental que confinaba el papel histórico del Islam a la preservación del saber de la Antigüedad y su transmisión al Occidente Latino está siendo abandonado.

En la actualidad estamos comenzando a comprender mucho mejor los complejos mecanismos a través de los cuales las reformulaciones árabes interactuaron con una cultura medieval latina, que se encontraba equipada de sus propios modos de seleccionar y reconvertir aquello que consideraba que estaba disponible para la transmisión y a la que, por tanto, le resultaba muy costoso poder asimilar cambios de enfoque tan distintos de los propios. No obstante, en la Edad Media tanto los intelectuales cristianos medio orientales y latinos,

como árabes y judíos se embarcaron en procesos similares de selección de textos, ideas, información, formas y contenidos literarios de la Antigüedad y Antigüedad Tardía –traduciendo dichos materiales directa o indirectamente, y transformándolos en algo útil para un contexto cultural e intelectual particular. Estos procesos se enriquecieron, volviéndose aún más complejos cuando, por un lado, el intercambio intelectual afecta posiciones teológicas expuesta mediante argumentos filosóficos⁴⁶; cuando se trata de complejos procesos de transmisión filosófica y científica con implicaciones institucionales⁴⁷; y cuando, por otro lado, las culturas complementan experiencias; un intercambio que activó un segundo nivel de selección, traducción y transformación de los materiales recibidos. Dicho enriquecimiento aumentó por el hecho de que en ninguna de las civilizaciones medievales el legado de la Antigüedad permaneció homogéneo, p. e., los debates dentro de las comunidades cristianas, judías e islámicas en torno a la relación de la filosofía griega con sus tradiciones religiosas. Es más, cada cultura aportó sus materiales, enfoques y las expectativas que se derivaban de culturas no mediterráneas o que no procedían de Oriente Próximo pero que habían sido absorbidas a su ámbito, p. e., Persia en el caso del Islam.

Toda transmisión y traducción del saber implica una transformación. Algo que podemos justificar, al menos en parte, porque las categorías históricas son interpretativas y éstas, a su vez, se encuentran sometida a un fundamento interpretativo. Es decir, la recepción de una obra o una idea se produce en el tiempo, dentro de un período histórico y de un contexto cultural y lingüístico que se manifiesta por medio de las *anticipaciones* a través de los cuales expresamos e interpretamos la realidad. Ello determina tanto el proceso de la transferencia como la asimilación de lo transferido, pues las *anticipaciones* influyen radicalmente en la evaluación y adaptación de lo que percibimos y pensamos sobre nuestra realidad. Transformamos porque interpretamos, pues nuestra forma de concebir

⁴⁶ Un buen ejemplo lo constituyen los estudios recientes sobre polemismo religioso en la Península Ibérica en los siglos X al XII. Véase, T. Burman, «Ramon Martí. The *Potentia-Sapientia-Benignitas* Triad and Thirteenth-Century Christian Apologetic», in C. Burnett y P. Mantas-España (eds.), *Ex Oriente Lux*, UCOPress – CNERU – The Warburg Institute, Córdoba 2016, pp. 217-234.

⁴⁷ Véase P. Mantas-España, «Interpreting the New Sciences: Beyond the Completion of the Traditional Liberal Arts Curriculum», in A. Fidora – N. Polloni (eds.), *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, FIDEM - Brepols, Barcelona-Roma 2017, pp. 51-92. N. Polloni, «Tolendan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problem of Gabirolian Hylomorphism», en Fidora – Polloni (eds.), *Appropriation, Interpretation and Criticism*, cit., pp. 19-49.

la realidad está configurada de modo que no podemos evitar transformar lo que captamos.

Si nos detenemos en una determinación más detallada de los tres procesos citados (transmisión, traducción, transformación) que intervienen en el intercambio del conocimiento, hemos de comenzar con una de las categorías que mejor explican el fenómeno de las transferencias: la categoría de movimiento y cambio. Tanto la transmisión (*transmittere*) como la traducción (*translatio, transfero*): tienen su origen en la acción de transportar; toda transferencia, todo transferir implica movimiento, movilidad. Se trata de una de un traslado físico (movilidad geográfica de los textos) e intelectual, cuando, p. e., se aborda el traslado de las viejas a las nuevas generaciones, del maestro al discípulo; pero, también, del acto de acercar, de dar expresión a algo. Por otra parte, la transmisión textual no sólo implica una transferencia de textos sino, también, las formas de afrontarlos y comprenderlos es decir, unas prácticas textuales que incluyen toda una variedad de formas de lectura e interpretación. La mayoría de los casos de transmisión textual tenían en común el compromiso de permanecer tan fieles al texto original como les fuese posible en la letra o en espíritu pero, evidentemente, ninguna de ambas posturas era pasiva.

Desarrollado a partir del participio del *transfero* latino (i. e., *translatum*) –y de ahí el sustantivo *translatio*–, el sentido clásico abarcaba la acción de transportar o transferir algo de un lugar a otro (como acto de transmisión); metamorfoseando algo en un nueva forma (i. e., transformando); trasplantando (injertando) la transcripción de un texto, la traducción de un idioma; posponiendo o difiriendo algo; vertiendo la materia hacia fuera; convirtiendo lo literal en figurativo; aplicando algo a un nuevo propósito y, gramaticalmente, transponiendo unidades lingüísticas en nuevas y distintas combinaciones. Pero la labor medieval de la traducción daba forma a mucho más que textos:

[...] cuerpos enteros de aprendizaje y sedes de poder político se “traducían” por medio de la conocida abreviatura conceptual medieval de la *translatio imperii et studii*, una cadena de legitimación cultural, mediante la cual gobernantes e intelectuales dotaban de autoridad desde lo antiguo hasta lo contemporánea, y del Este al Oeste. El conocimiento en la Edad Media fue preservado, comunicado, apropiado, dilucidado, comercializado, disputado y reclamado a través de programas de traducción que iban desde la fiel transcripción de la traducción a la adaptación creativa. El resultado serían las complejas y a veces saturadas redes de intercambio textual que se expandían alrededor de la Cuenca del Mediterráneo y estaban formadas por las lenguas que dominaban el aprendizaje: griego, árabe, latín y hebreo, así como sus siempre permeables descendientes vernáculos⁴⁸.

⁴⁸ Wisnovsky et al, *Vehicles of transmission*, cit, p. 14.

Así, la traducción medieval no puede considerarse un simple mecanismo funcional de transmitir conocimiento, sino un vehículo dinámico con el que se expresan grandes cuestiones de diferencia cultural: el vertido diacrónico de las antiguas enseñanzas dentro de nuevas vasijas lingüísticas se produjo conjuntamente por medio de un intercambio multicultural y plurilingüístico sincrónico.

La “transformación” de los materiales se fue produciendo con el proceso de integración de los textos entre las distintas culturas medievales. Pero al mismo tiempo, y vinculado con este proceso, podremos descubrir cómo la noción de un mundo Antiguo que proporciona materiales al mundo medieval no es fidedigna, pues tal vez sea más razonable hablar de un *continuum* de apropiaciones creativas, que se extienden desde la Antigüedad Tardía hasta los inicios de la modernidad –algo que, indudablemente, encierra un problema de interpretación histórica de gran interés. Un ejemplo es el que se produce en el contexto de la transformación que soporta el judaísmo en el período islámico y que, según suele afirmarse, se produjo como consecuencia de su encuentro con la cultura árabe –algo que habría sido posible debido a la relación simbiótica entre los judíos y sus vecinos no judíos en el espacio cultural compartido de la sociedad medieval mediterránea. Sin embargo, recientemente esta explicación ha sido cuestionada de forma explícita por una de las investigadoras que mejor conocen el mundo de lo que hoy denominamos las relaciones judeo-árabes en la Edad Media, me refiero a Sarah Stroumsa⁴⁹. En su trabajo *Prolegomena as Historical Evidence*, incluido en el proyecto sobre transferencias del saber y en la obra de conjunto que hemos citado en reiteradas ocasiones (pp. 129-142)⁵⁰, Stroumsa nos muestra cómo el marco de relaciones del judaísmo en el período islámico suele simplificarse excesivamente y aporta un buen ejemplo con el que poder ilustrar su análisis: en su forma y contenido, los comentarios sobre la Biblia que se desarrollaron como un género literario central de la cultura judía en la Edad Media muy probablemente se configuraron a partir de comentarios bíblicos realizados por cristianos siríacos. La adopción de este género literario nos habla de un proceso de doble transferencia: de una transferencia lingüística del siríaco al árabe y de una transferencia religiosa

⁴⁹ En realidad, Stroumsa suele afirmar que la expresión “relaciones judeo-árabes en la Edad Media” obedece más a unas categorías políticas y culturales contemporáneas de marcado carácter anacrónico. Vd. «An Interview with Prof. Sarah Stroumsa», Woolf Institute: *Studying Relations between Jews, Christians and Muslims*, URL = <https://www.youtube.com/watch?v=USD3NxvDYUU> (01/09/17).

⁵⁰ Wisnovsky et al. (eds.) *Vehicles of Transmission*, cit..

del cristianismo al judaísmo. Pero resulta particularmente interesante que, al mismo tiempo que se producían estos procesos de transferencias, el mundo judío estaba reconfigurando este género a partir de las formas literarias derivadas de otras tradiciones culturales, por ejemplo de la exégesis coránica y de algunos comentarios filosóficos griegos. A su vez, esto hizo que tal género resultase útil para algunos fines judíos concretos, como los debates polemistas entre rabbanitas y caraítas en la interpretación bíblica. En este sentido, el trabajo de Stroumsa ha proporcionado una valiosa información sobre este proceso de transformación plurilingüístico, y de múltiples capas, que dio lugar a una práctica literaria en el corazón mismo del judaísmo medieval. Además, nos muestra un principio operativo que podemos hacer extensible a nuestro análisis sobre las estructuras de la transferencia del saber: el anacronismo de los conceptos, en muchas ocasiones delata una extraordinaria incapacidad para pensar “los sentidos múltiples de la identidad y la diferencia”. Es decir, pone de manifiesto algo que, aunque muy razonable y fácilmente extrapolable a nuestras prácticas culturales habituales, suele ser difícil de asumir, a saber: que las relaciones multilaterales lingüísticas y culturales constituyen una parte esencial de nuestra existencia y aprendizaje social.

* * *

Hemos visto cómo las críticas a los estudios de Historia de la filosofía, y a la pervivencia misma de obras que se presentan bajo la cubierta de una *Historia de la Filosofía* no son algo reciente y unívoco. Incluso entre los sectores actuales más reacios a considerar los estudios históricos como parte del curriculum filosófico, siempre queda una puerta abierta a su reconsideración. Por nuestra parte, no creemos que dicha actitud “permisiva” y un tanto displicente sea permeable a una reconsideración de mayor nivel, si antes no se produce un cambio de estrategia metodológica que permita exponer nuestro trabajo de un modo más reconocible para los investigadores inmersos en los problemas del pensamiento contemporáneo. Al mismo tiempo, hemos de ser capaces de interpretar nuestra historia intelectual desde una perspectiva más acorde con la estructura misma que dicha historia conforma y desvela, en tanto que una compleja red de procesos de transferencia del saber concebidos como transmisión e intercambio.