

Alain de Libera: Arqueología e historia de la filosofía medieval

Alberto Quiroz Ávila
Universidad Iberoamericana
alberto.quiroz@correo.uia.mx
orcid.org/0000-0001-5166-2539

¿Por qué filosofía medieval?

Escribir sobre la filosofía medieval se vuelve un reto en una época donde la agenda de investigación filosófica se centra en cuestiones que parecen lejanas a las tratadas por autores cuyos textos abordan la relación entre Dios, el hombre y el mundo. Los métodos contemporáneos también parecen disímiles de aquellos donde la *quaestio*, la *disputatio* o la *lectio* formaron parte central de su actividad académica.

Varias formas de acercarse a estos autores, o incluso a este periodo, son posibles. La exposición de los sistemas filosóficos es bastante común en los cursos y los manuales de historia de filosofía: con mucha facilidad se hacen generalizaciones como colocar a San Agustín o Santo Tomás como contemporáneos, habiendo ocho siglos de distancia entre ellos —los mismos que hay entre el Aquinate y nosotros— o reducir la filosofía medieval al pensamiento cristiano de esos siglos (Xirau, 2009: 120-187).

Otro modo de acercarse es localizar en estos autores las raíces o los antecedentes de nuestros conceptos o formas de hacer filosofía. Esta lectura teleológica se ha multiplicado, especialmente entre la tradición analítica, que identifica en las cuestiones lógicas de los autores medievales antecedentes de las posiciones en disputa de la actualidad (Beuchot, 1992: 135-137). Inclusive, llega a afirmarse que “muchos de los problemas y teorías del Medioevo renacen hoy y se puede aprovechar la enseñanza que los medievales nos dan, después de mucho tiempo de no haber querido atenderlo” (Beuchot, 2004: 7).

Uno de los principales temas que se han abordado en este *renacimiento* de la filosofía medieval es la cuestión de los universales. Los manuales ya consignan la primacía de esta cuestión: las disputas

entre realistas (moderados o extremos) y nominales, el modo en que recuperan a Aristóteles y a Platón para plantear sus posiciones respecto del universal. Incluso, esta proyección se extiende en algunos para hablar de realistas y nominales entre los filósofos de la Modernidad o de la filosofía analítica actual (Beuchot, 1997).

El método arqueológico

Ante este escenario, ¿qué puede decirnos la filosofía medieval, o mejor aún, un medievalista, sobre nuestro abordaje sobre este periodo y sus autores? Alain de Libera se ha propuesto un programa completo en un texto publicado en 1992: *¿Retorno a la filosofía medieval?* En él, hace el mismo cuestionamiento con el que hemos iniciado este ensayo: ¿qué interés despierta la Edad Media? Hace más de tres décadas de esta propuesta, pero existen elementos que siguen siendo vigentes: el de la lectura no teleológica de las obras y los autores, la necesidad de traducir y editar el *archivo* medieval, examinar los vínculos entre filosofía y teología, reconocer las tradiciones árabes y judías como parte integral de la filosofía medieval, así como la relación intrínseca entre el contenido del *corpus*: su lenguaje, su estructura y sus prácticas (Libera, 1992: 153-155).

Sobre este punto, vale la pena traer a la discusión el libro *La cuestión de los universales*, donde de Libera desarrolla su propuesta metodológica para abordar la Edad Media. Publicado en 1996, este texto explora cómo se construyó el problema a partir de la recepción de las *Categorías* en la Alta Edad Media, por mediación de Porfirio y su *Isagoge* escrita en griego y traducida al latín por Boecio. Esta investigación busca revisar cómo los diversos autores medievales se acercaron a esta obra aristotélica y su comentario neoplatónico, así como a las diversas traducciones que hubo en circulación —del griego al latín y del griego al siríaco, de ahí al árabe y de vuelta al latín— lo que marcó el acercamiento a la cuestión de los universales en diversos momentos, al hacer parte de sus reflexiones tanto la lectura de las obras en cuestión como de las diversas interpretaciones que se

acumularon, ya en forma de comentarios, ya en forma de agregados a los textos (Libera, 2015b).

En este libro, el autor clarifica uno de los elementos centrales de su propuesta: “La tarea del historiador consiste en describir, tanto como sea posible, el juego complejo de los trasposos, de las transformaciones y de las rupturas que modelan la apariencia del *desarrollo* histórico” (Libera 2015b: 28). En ese sentido, hace un llamado para rechazar tanto el *finalismo*, que reduce diez siglos de especulación filosófica a un acontecimiento del pensamiento supuestamente dominante, como cierta *práctica nemotécnica* que determina que cada siglo haya una sola postura filosófica representada por un solo autor y por una sola obra. Con ello, el objetivo metodológico se presenta de esta forma:

Lo que cuenta para nosotros es de orden *arqueológico*: queremos explicar cómo el pensamiento medieval ha encontrado la red de conceptos, de objetos teóricos y de problemas de los cuales ha extraído, como una de sus figuras posibles, el problema de los universales: cómo se constituyó aquello que la historiografía llama el “nominalismo” y el “realismo”; sobre qué esquemas conceptuales recurrentes los filósofos medievales han edificado su comprensión del pensamiento aristotélico y forjado su representación del platonismo (Libera 2015b: 29-30).

De Libera plantea que su método es *arqueológico*, aunque en esta palabra apenas insinúa la cuestión. El debate surgido por su método lo aborda en dos publicaciones posteriores. En 1999 publica el artículo *Le relativisme historique: Théorie des “Complexes Questions-Réponses” et “traçabilité”*, donde reconoce como elemento distintivo de su propuesta los “trasposos, transiciones y rupturas” de los que hablaba en su texto de 1996, reconociendo vínculos tanto con la arqueología de Foucault como con el trabajo de Collingwood: de este último retoma la noción de *complejos de preguntas y respuestas*, como construcciones históricas que establecen las condiciones de posibilidad en un periodo específico en el cual fue posible plantear y responder una serie de preguntas filosóficas, a partir tanto del *corpus* existente

como de las prácticas, lecturas y tradiciones alrededor de ese corpus (Libera 1999: 485-494).

En 2000, con la publicación del texto *Archéologie et reconstruction*, responde a algunas objeciones sobre su método, expuestas por Pascal Engel y Claude Pannaccio. Establece un marco temporal para hablar de filosofía medieval: del cierre de la Escuela de Atenas por Justiniano, en 529, a la apertura de las primeras cátedras sobre Aristóteles en lengua griega en la Universidad de Padua, en 1490. Y al examinar en detalle las objeciones, concluye:

No se trata de relatar sobre lo que los filósofos del pasado propusieron como respuesta a un problema supuestamente invariable y transhistórico, sino de determinar, para cada uno, cuál ha sido su problemática directriz, o mejor, su horizonte de problematización; de buscar lo que condujo a cada filósofo a plantear las preguntas que efectivamente plantearon (Libera 2000: 567).

Para ello, de Libera recuerda que la filosofía, desde el neoplatonismo, se ha convertido en una actividad exegética. En ese sentido, la actividad filosófica se realiza como una lectura, donde uno de los elementos centrales es eso que se lee, es decir, el texto (2000: 584-585). Este planteamiento dialoga incluso con la propia tradición medieval: al inicio señalábamos la *lectio*, la lectura como una práctica distintiva de esta tradición. De Libera nos recuerda que aún hoy es en la lectura que hacemos de los textos antiguos donde comenzamos a hacer nuestros pininos filosóficos.

Tras la publicación de las obras precedentes, la metodología de Alain de Libera se encuentra perfilada: su *arqueología filosófica* busca reconocer los entramados o redes de conceptos, su transmisión, que denomina *translatio studiorum*, en el doble sentido latino de *traslado* y *traducción* de los corpus textuales formados en la Antigüedad tardía y transmitidos entre los diversos centros intelectuales alrededor del Mediterráneo. A partir de la propuesta collingwoodiana de complejos de preguntas y respuestas (CPR), propone que en cada momento histórico un autor se ha planteado una serie de preguntas que responden a problemas específicos de su tiempo, que implican repensar

o reactivar las conclusiones previas tomadas de sus lecturas para ofrecer respuestas específicas. Si bien el método es relativista, mantiene abierta la conmensurabilidad entre los términos utilizados, al tener como referencia la materialidad del corpus que se transmite.

En este punto, conviene detenerse a mirar la trayectoria del propio Alain de Libera. Las principales escalas en su itinerario intelectual serían: su formación en la Sorbona a finales de la década de 1960; su posición inicial como investigador en el Centro de Estudios de las Religiones del Libro asociado al Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia (CNRS, por sus siglas en francés) entre 1975 y 1985; su nombramiento como Director de Estudios en la *École Pratique des Hautes Études* desde 1985 y hasta 1997, cuando es nombrado profesor titular de la cátedra de Historia de la filosofía medieval en la Universidad de Ginebra. En este tiempo, sus investigaciones giraron en torno al neoplatonismo en el siglo XIII, conectando a Alberto Magno con la teología y mística renana de los siglos XIV y XV, la teología medieval cristiana y la filosofía del lenguaje, una lectura a las tesis psicológicas de Averroes (Ibn Rushd) y la crítica de Santo Tomás a las tesis averroístas sobre el intelecto. Y en el camino, investigaciones sobre el papel de los intelectuales en la Edad Media y un diálogo con Foucault sobre la genealogía como método de historia de la filosofía.

Hacia finales de la década de 1990, sus investigaciones sobre las tesis psicológicas en Alberto Magno y Averroes se extendieron para indagar sobre la cuestión de la *psique* no sólo en el periodo medieval, sino hasta llegar a la controversia en la Universidad de Utrecht en 1640 por las propuestas cartesianas. En el marco de estas investigaciones, mantiene el diálogo con Nietzsche, Heidegger y la tradición anglosajona. Fruto de estas investigaciones es la trilogía sobre la arqueología del sujeto: *Naissance du sujet* (Libera, 2007), *La quête de l'identité* (Libera, 2008) y *La double révolution* (Libera 2014a). En el primer volumen, de Libera recupera en una cita de Heidegger el punto de partida del problema: “[Es con Descartes que] la *mens humana* reivindicará exclusivamente para sí el nombre de «sujeto», de manera tal que *subiectum* y *ego*, subjetividad y yo, se volverán sinónimos” (Heidegger, 2021: 870). La propuesta *arqueológica* consiste en

examinar la prehistoria de la subjetividad, concluyendo que el sujeto pensante, en tanto *sujeto* y *agente* no es ni creación moderna ni de Descartes, sino el resultado del encuentro entre la filosofía griega y la teología trinitaria, en un largo proceso iniciado en la Antigüedad tardía y hasta los comienzos de la Modernidad (Libera, 2007: 343).

Esta trilogía, que aguarda todavía una traducción al español, es un diálogo entre los autores antiguos y medievales con filósofos analíticos anglosajones, mostrando de Libera cómo la historia del sujeto moderno ha tenido más de una vía posible y que no puede reducirse simplemente a la aparición del problema con Descartes, sino a las varias propuestas y aculturaciones surgidas de ese cruce entre la filosofía griega y la teología trinitaria.

La cátedra en el Collège de France y la lección inaugural

En 2012, el *Collège de France* anuncia la recreación de la cátedra de historia de filosofía medieval, eligiendo a Alain de Libera como titular de la misma. El hecho es por sí mismo un hito: la reapertura sucede después de más de sesenta años, tras la renuncia de Étienne Gilson a su cátedra de historia de la filosofía en la Edad Media, en 1950. Conforme la práctica de la institución, los titulares que comienzan su enseñanza deben presentar una lección inaugural que introduce los temas y las líneas de investigación prioritarias. Ésta fue pronunciada el 13 de febrero de 2014, en “un evento discreto pero revelador” (Weill, 2014). La lección se estructuró conforme las reglas habituales: las enseñanzas previas, los nuevos desarrollos, y sobre todo, la visión de quien presenta la lección (Libera, 2014b: 15). El tono utilizado plantea de forma irónica estos elementos, comenzando por el propio título.

Para plantear el estado de la cuestión, la lección abre con dos citas: una de Wilde, para recordar que nuestro único deber con la historia es reescribirla, obtenida de un texto donde el inglés presenta en un diálogo irónico una crítica del arte de su época (Wilde, 2008). La segunda, de André-François Boureau-Deslandes, la cual señala que para quienes ya se han habituado a la filosofía moderna,

los Escolásticos son vistos con “tristeza y obscuridad” (1756: 270). Ambas citas plantean el punto de partida: de manera irónica, revisar, e incluso reescribir, la historia de la filosofía medieval.

A partir de la cita de Boureau-Deslandes, de Libera caricaturiza la percepción de los ilustrados respecto de la filosofía medieval. La elección de la cita misma no es casual: Boureau-Deslandes es un precursor del enciclopedismo ilustrado; incluso su *Historia crítica de la filosofía*, de donde se extrae el texto, es una de las fuentes principales para la elaboración de los textos filosóficos de la *Enciclopedia* de Diderot, e inclusive, es considerado el primer escritor francés en hacer una reflexión sobre el objeto, los fines y la metodología de la historia de la filosofía (Park, 2013: 14-15; König-Pralong, 2012: 668). Aunque este texto pertenezca al siglo XVIII, parece ser un diagnóstico actual sobre el acercamiento a este periodo.

Profundizando en la cuestión, de Libera cita a Le Gendre, marqués de Saint Aubin, para explorar cuál es el contenido de la filosofía medieval: los excesos de la lógica en una disputa entre “dos sectas” que dividen al peripatetismo: los nominales y los realistas (Libera, 2014b: 18). Este segundo paso también está bien calculado, ya que la obra de Le Gendre es relevante en la medida que se preparó no sólo para los especialistas, sino para el gran público (Tedeschi, 1968: 12). La anécdota del encadenamiento de libros, como medida extrema para detener los enfrentamientos entre realistas y nominalistas, resulta parte del mismo argumento: la disputa entre ambos bandos hasta el extremo de limitar la lectura misma del rival como símbolo de triunfo del vencedor; en palabras del propio de Le Gendre: “una invención admirable, [...] ejemplo de las furias excitadas por las disputas más vanas” (1735: 142).

En esta revisión, de Libera nos trae una imagen del estado de los estudios en filosofía medieval en Francia, y probablemente en otros lugares de Europa para el siglo XIX. Recuerda que la comprensión de la filosofía de esta época era, en palabras de Condillac, una mezcla confusa ente teología y filosofía, canonizada junto con Santo Tomás en 1323 (Libera, 2014b: 20). En este escenario, trae a colación las palabras de Boureau-Deslandes: la pena para un espíritu razonable que se vea obligado por el deber a dedicarse a los Escolásticos.

Esta lectura de la filosofía medieval ha tenido cambios. De Libera llama *nuestra* Edad Media —que no una *nueva* Edad Media— a aquella que ha aprendido de sus maestros en la sección V, Ciencias Religiosas, de la *École Pratique des Hautes Études*, y especialmente de Paul Vignaux, que enseñaba Historia de las teologías medievales, y Jean Jolivet, que impartía lecciones sobre Religiones y filosofías en el Cristianismo y el Islam en la Edad Media. Una figura central en este cambio fue Étienne Gilson: de Libera recuerda el trayecto gilsoniano de la sección V a la cátedra de Historia de la filosofía en la Edad Media en el *Collège de France*, tal como él mismo estaba realizando. Aunque reconoce a todos ellos como sus predecesores, logra ver en cada uno lecturas diversas sobre la Edad Media: Gilson y su propuesta de filosofía cristiana; Vignaux y su filosofía de la religión; Jolivet y su rastreo de las fuentes árabes de la filosofía medieval latina (Libera, 2014b: 21. Libera, 2018: V).

Este debate sucede al tiempo que en Francia hay una variedad de autores que cuestionan la práctica filosófica: Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard. Para la historia, los nombres de Duby y Le Goff hacían lo propio con el conocimiento sobre el periodo histórico. En este punto, de Libera recuerda un término de Vignaux: la *diversidad rebelde* como objeto primero que tiene todo historiador con formación filosófica, es decir, evitar unificar y sistematizar demasiado, con la apariencia de encontrar uniformidad en un periodo largo de la historia de la filosofía (Vignaux 2004: 94-95). Como parte de este cambio, destaca que Gilson no fue sustituido por un medievalista en el *Collège de France* tras su partida por el escándalo desatado por sus llamados al neutralismo francés en plena Guerra Fría (Fontaine, 1978; Michel, 2018), sino por Martial Gueroult quien propone un enfoque de *estructura* para abordar la historia de la filosofía; encuentra en esta propuesta y el resto que confluyen en su época de estudiante las claves para visitar la Edad Media de modo distinto a los autores iniciales expuestos de los siglos XVIII y XIX. Con este recorrido a cuestas, de Libera cierra la primera parte de la lección: su propio itinerario que le lleva de estudiante de la Sorbona al Centro de Estudios de las Religiones del Libro del CNRS, a la *École Pratique des Hautes Études*,

en la misma sección V de Gilson, Vignaux y Jolivet, a la Universidad de Ginebra y al final a esta cátedra de filosofía medieval.

En la segunda parte de la lección, aborda la cuestión metodológica: anuncia que tras cuarenta años de docencia e investigación, ha abandonado la mayoría de las propuestas de sus predecesores: filosofía cristiana, teología de la historia, filosofía de la religión. Tras explorar estas propuestas, se pregunta ¿cómo *hacer* historia de la filosofía medieval? Su propia trayectoria profesional le ha llevado a identificar dos condicionantes para responder esta cuestión: el *objeto*, teniendo en cuenta que el pensamiento medieval se debate entre razón y fe; y, el *estatus* de la disciplina, considerando que la historia de la filosofía es cuestionada tanto por los filósofos y los historiadores (Libera, 2014b: 23).

Para comenzar, afirma tajantemente: *no se puede hacer historia de la filosofía medieval sin hacer filosofía medieval* (Libera, 2014b: 23). Es decir, no se trata de exhumar las ideas del pasado, sino reconocer la viveza del pensamiento medieval: oponerse a la visión de la Ilustración —representada aquí por Boureau-Deslandes o Le Gendre— de ver a este periodo como un largo paréntesis del pensamiento. La duración se convierte en un hecho a determinar, pues de Libera considera que los hitos que delimiten el inicio y fin de la Edad Media filosófica deben ser ellos mismos hitos filosóficos y no políticos o históricos. En esa medida, evalúa dos propuestas: la de la historiografía clásica, que ve el inicio con la caída de Roma en el 476 y el fin con la caída de Constantinopla en 1453, sendos eventos políticos, el fin del Imperio Romano de Occidente y del Imperio Romano de Oriente. Con estos criterios, de Libera recuerda que se ha construido el relato del *Renacimiento*, especialmente desde Michelet. Pero este relato no es el único: Condillac, que se expresa sobre ese periodo en términos cercanos a Michelet, aunque cien años antes, habla del traslado (*translatio*) de los intelectuales bizantinos hacia Italia como una nube que intercepta la luz de autores como Dante, Petrarca o Boccaccio, no como la difusión o el renacimiento de las letras (Libera, 2014b: 24).

La segunda propuesta es la expuesta por Gilson en su *Filosofía de la Edad Media*. En ella, afirma que este periodo comenzaría en el

siglo II con el contacto entre la religión cristiana y la filosofía, cuando hubo conversos griegos. Esta conclusión es debatida por de Libera señalando que limita al periodo a sólo el papel de los cristianos y su encuentro con la filosofía en términos de “condenación”, “absorción en la nueva religión” o “uso para fines apologeticos” (Gilson, 2014: 17; Libera, 2014b: 24). En este punto, se detiene para señalar que aunque podría argumentar en contra de esta propuesta, por cuestión de tiempo, prefiere concentrarse en su propia propuesta. Años atrás, ya había escrito algunas líneas respecto de su posición frente a la propuesta gilsoniana de hacer intercambiable a la filosofía cristiana con la filosofía medieval (Libera, 1992).

¿En qué consiste la propuesta deliberiana? La filosofía medieval debe tener como punto de inicio y término acontecimientos específicos para la filosofía. Con ello en mente, identifica como punto de partida del periodo un movimiento triple: el cierre de la Escuela de Atenas en 529 por el emperador cristiano Justiniano; el exilio a Persia de los últimos filósofos paganos; el viraje de Juan Filopón y el resto de la escuela neoplatónica de Alejandría hacia el cristianismo. Así, la filosofía medieval comienza con tres hechos: cierre, exilio y conversión. Para el cierre del periodo, su propuesta identifica el año de 1497 con la apertura de la primera cátedra de Aristóteles que se imparte en griego por Nicolás Leónico Tomeo. Con estos dos acontecimientos busca identificar un proceso de sucesivas *aculturaciones* del pensamiento filosófico: el exilio de los filósofos paganos en Persia se traduce en la percepción de la filosofía como una ciencia extranjera, tal como la llegada de los bizantinos a Italia, o el “redescubrimiento” de Aristóteles en el Occidente latino a través de los árabes. Este movimiento, que de Libera identifica como la *translatio studiorum*, “significa a la vez traslado o traducción: quien dice «aculturación» dice también concurrencia, competencia, rivalidad, rechazo, negativa” (Libera, 2014b: 25). Esto nos lleva a plantear que esta *translatio* tiene una dimensión geográfica, un *giro espacial*.

Para abordar estos traslados/traducciones, es necesario incorporar el estudio de la producción y circulación de saberes:

Hacer historia de la filosofía medieval es, ante todo, hacer historia de los textos filosóficos de la Antigüedad, de sus formas y sus géneros, de su supervivencia, su difusión, transmisión, su reproducción y su lectura. Se trata de interesarse por las traducciones y por los traductores, por la constitución del *corpus*, por la formación de cánones, por las instituciones, por las comunidades, por los grupos sociales, por las individualidades que de alguna manera contribuyeron a ellos (Libera, 2014b: 26).

Este es el método de Alain de Libera: no una historia lineal que aborde los problemas perennes de la filosofía, sino el estudio de estas transiciones/traducciones que formaron el *corpus*: el ejemplo es que aunque un alumno de Olimpiodoro en el siglo VI o un escolar parisino del siglo XIII estén separados por los siglos y sus interpretaciones, les une la lectura de las mismas obras, la *Isagoge* de Porfirio o las *Categorías* de Aristóteles. Y esa misma apreciación puede hacerse de nosotros, no importa qué lejos estamos temporalmente, pero cerca del mismo *corpus*.

Si estamos ante ese mismo *corpus*, la pregunta a responder es cómo suceden las transiciones: es en este punto donde la propuesta deliberiana comienza. La relevancia de las formas y los géneros, las diferentes ediciones: la ecdótica, en palabras de Cortés (2020: 134). La forma en que las traducciones circularon, se leyeron e interpretaron en cada lugar. Donde de Libera habla de la “geografía histórica de los saberes” está incluyendo no sólo la mera traducción en un momento dado, sino también la forma en que esas traducciones circularon. La misma circulación es un elemento que considerar: cómo se trasladan los textos en su materialidad como en su interpretación.

Planteados los elementos materiales sobre la transición, de Libera nos pone frente al dilema: “reconstrucción histórica” o “reconstrucción racional” (2014b: 27). Enfrentarse al texto no sólo por el texto mismo, sino considerar su contexto, desmontando cuatro mitos.

El primer mito es el de las *doctrinas*, que impone al autor las cargas teóricas del historiador. Sobre este punto, en un trabajo previo había expuesto cómo la visión de ciertos autores de la Ilustración, específicamente Condillac, reducían la filosofía medieval a sólo las

disputas sobre los *universales*, sin ningún impacto en la historia de la filosofía; la conclusión del filósofo ilustrado es que en estas disputas se buscó interesar al Estado, y al perder el favor de los poderosos, ésta desapareció (Libera, 1992: 146-147). Esta lectura habría predominado en los círculos intelectuales franceses para caracterizar al periodo como la disputa sobre los *universales*, perdiendo de vista el conjunto de corrientes, autores, temas y debates presentes.

El segundo mito es el del *anacronismo por anticipación*, que confunde el sentido que adquirió la obra a lo largo del tiempo con el propósito específico de su tiempo. En el caso de la filosofía medieval, existen varios ejemplos: el llamado *problema de los universales* es uno de ellos. Ya de Libera analizaba en otra obra cómo este problema en la Edad Media surge sobre la lectura neoplatónica de la obra de Aristóteles:

La problemática de los universales es el resto de ese quiasma – un resto él mismo recubierto por el trabajo de confusión operado, más o menos conscientemente en las primeras líneas del *Isagogé* de Porfirio. A la pregunta ¿qué es lo que es verdaderamente? Platón respondía: “Las Ideas”, las formas separadas; Aristóteles: “Las sustancias dotadas de una forma” – una forma “sustancial”. Separada de lo sensible o presente en él, la “forma” constituía la realidad de lo real. Al plantear, para diferirlo o remitirlo a una ciencia más alta que la lógica, el problema del estatuto de las realidades que corresponden a los términos como “género” o “especie”, Porfirio, en su enunciado, ha reavivado la controversia Platón-Aristóteles, haciéndolo a la vez ininteligible para quién solo conociera el *Isagogé*, debido al platonismo del cual él llenó las definiciones “aristotélicas” (Libera 2015b: 68).

La exposición de este texto nos remite al problema fundamental de este mito: el influjo que tiene cierta lectura de una obra del *corpus* sobre la interpretación posterior. En este caso, la lectura platonizante de la llamada *vetus logica* aristotélica por Porfirio generó enredos que llevaron a interpretaciones distintas sobre los mismos textos. El propio de Libera resume esto como los síntomas de la larga enfermedad de un aristotelismo indefinidamente (re)platonizado,

expresado, entre otros, en la continuación de la teoría platónica de la causalidad eponímica de las Formas en la interpretación antigua y medieval de la noción aristotélica de paronimia (Libera, 2015b: 472).

El tercer mito es el *de la coherencia*. En este, los intérpretes, sin importar la época, buscan neutralizar las antinomias dentro de las obras de los autores del canon, mediante un método interpretativo sinfónico o concordista. Un ejemplo clave es la lectura sobre la obra de Aristóteles: tras la aparición de la monografía clásica de Werner Jaeger a principios del siglo XX (2013) se han multiplicado las obras exegéticas que abordan el método *evolutivo* para dar sentido a los textos de la *Metafísica*: Oñate (2001) y Aubenque (2018) son dos ejemplos que buscan explorar los cambios y las continuidades en un texto fundamental del canon. Entre los autores medievales, aún puede explorarse este método: tal es el caso de la obra de Tomás de Aquino, donde en general predominan los estudios que abordan sus obras desde una perspectiva coherentista. En contraste, hay algunos textos que abordan estos cambios y continuidades a lo largo de sus obras: Ventimiglia ha realizado investigaciones sobre la influencia de autores neoplatónicos en la obra del Doctor Angélico (2018), aunque hay otros temas y otros autores que pueden explorarse.

El cuarto mito es el *de la influencia*, que reduce el trabajo arqueológico a la mera identificación de las fuentes previas leídas por los autores revisados. Para ello, de Libera remite a un texto de 1999 donde opone a este mito las nociones de rastreo (*traçage*) y de trazabilidad (*traçabilité*): en él señala que el objetivo no es revelar las influencias, ni reducir el desarrollo del pensamiento a una serie de préstamos entre un periodo y otro. Lo importante sería aquello que permite, al mismo tiempo, constreñir o abrir las posibilidades del pensamiento: las redes de conceptos, de esquemas y de argumentos que forman el horizonte, el campo de presencia en términos foucaultianos, de una discusión filosófica (Foucault 2010: 86-94). Un elemento que caracteriza al pensamiento medieval es el modo de producción *colectivo* que apela a la descripción del “universo de discurso” y del “universo epistémico”, todo ello dentro de una institución o en un espacio social (Libera, 1999: 485n).

En este punto, de Libera presenta su propuesta metodológica: la *arqueología filosófica*. El texto citado antes es una de sus presentaciones más sintéticas. En la lección inaugural, hace un breve recuento del origen del término de Kant a Foucault, el primero como introductor de la expresión en *Los progresos de la filosofía*, el segundo como referencia primera que problematiza el acercamiento deliberano a la historia de la filosofía. Conecta a ambos autores con la expresión del *a priori* histórico: En el caso de Kant, al señalar las condiciones para una historia filosofante de la filosofía, indica que ésta no puede ser posible ni histórica ni empíricamente, sino sólo racionalmente. Es decir, que extrae hechos de razón no de la narración histórica sino de “la naturaleza de la razón humana como arqueología filosófica” (2011: 104).

En el caso de Foucault, establece un diálogo con este autor en sus obras previas, así como en las sesiones que seguirán a la lección inaugural. En ese sentido, reconoce que en *La arqueología del saber* existe un programa de investigación derivado del *a priori* histórico: la búsqueda de una forma de positividad, es decir, de las condiciones de ejercicio de la función enunciativa, que definen un campo en el que pueden eventualmente desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, translaciones de conceptos, e incluso, juegos polémicos (Foucault, 2010: 167; Libera, 2018: 10). Los programas de ambos, la kantiana historia filosofante de la filosofía y el *a priori* histórico foucaultiano son unidos por de Libera al considerar que no sólo se trata del trazado de las influencias, en el modo de la historia de las ideas, sino en la exploración de las “condiciones de realidad” del hecho histórico en filosofía como símil de las “condiciones de posibilidad” del conocimiento en Kant (Libera, 2018: 15).

Ahora bien, la propuesta deliberana no se centra en los campos que describe Foucault: en la lección inaugural reconoce que mientras se debatía entre seguir a Foucault o a Gueroult, se encontró con la obra de Collingwood, lo que lo impulsó a una lectura complementaria sobre el estudio de la historia de la filosofía, en especial al enfrentarse a la noción de los problemas perennes:

tomé prestada del filósofo inglés lo que yo creía era una versión pragmática del estructuralismo en historia, caracterizado en primer lugar por el abandono de los problemas perennes y generales en favor de complejos de preguntas y respuestas particulares y transitorias. En segundo lugar, por la adopción del método del *constructive reenactment*, sintetizado en la expresión: “Toda historia es una recreación”, a *reenactment* donde, como traduce Ricoeur, la “reefectuación” de “un pensamiento pasado expresado en tanto acción pasada” (Libera 2014b: 28).

Es con estos elementos que de Libera se separa de la arqueología en clave foucaultiana: no sólo el análisis de las formas discursivas, con sus reglas para encontrar *isomorfismos arqueológicos* (Foucault, 2010: 205-210), sino un modo para identificar más que regímenes, *complejos de preguntas y respuestas* (CPR), es decir, enunciados que plantean ciertas preguntas y respuestas a partir de un contexto *material* determinado: tanto las redes conceptuales, como de prácticas intelectuales específicas. Para ejemplificar este método, recuerda que los textos medievales, sean filosóficos o teológicos, se componen de un conjunto de cuestiones con respuestas que reflejan el estado del *corpus* filosófico y teológico en el momento en que se elaboraron, articulándose sobre estructuras argumentativas que corresponden a prácticas pedagógicas específicas, como las cuestiones disputadas, que son el reflejo escrito de una práctica académica. Esta situación, señala en forma irónica, haría a los autores medievales los más antiguos discípulos de Collingwood, considerando que el método expuesto correspondería al contenido que tendrían los CPR (Libera 2014b: 30).

Además de los CPR, de Libera retoma la noción de reeffectuación (*reenactment*) de Collingwood. Para el filósofo inglés, la tarea del historiador sería reeffectuar (*reenact*) el pasado en su propia mente, que en el caso de un historiador de la filosofía implicaría conocer el lenguaje en un sentido filológico, así como tener la capacidad de interpretarlo. Esta acción se complementa cuando el historiador tiene ante sí el problema filosófico al que el autor en revisión presentó una respuesta: no sólo se trata de describir el problema sino de

planteárselo él mismo, ver qué soluciones posibles se presentaron, y ver por qué se seleccionó la solución preservada en sus obras (Collingwood, 1974: 272-273). Con esto en mente, de Libera vincula ambas aportaciones de la propuesta collingwoodiana: se busca traer al presente en la mente del *arqueólogo* el CPR, no para expresarlo en términos del presente, sino traerlo con los elementos propios de su pasado. Por ello, la reeefectuación y los CPR van de la mano: sólo puede reeefectuarse el pensamiento si se tiene claro los elementos propios de cada CPR. Con ello, no sólo se distingue esta propuesta de otras formas de arqueología, sino también de historiografía e historia de la filosofía.

Esta tarea, que se antoja por lo menos difícil, de Libera la encuadra en el trabajo del medievalista, quien realiza esta operación al menos tres veces: primero, cuando edita los textos, considerando que hasta tres cuartas partes de las obras del periodo se mantienen como manuscritos inéditos (Libera, 1999: 481); segundo, cuando traduce los textos a lenguas modernas, considerando que el latín cuenta con cada vez menos lectores; y tercero, cuando analiza o comenta los textos, pues con ello el ejercicio se replantea para analizar cómo esos CPR respondieron a situaciones históricas determinadas, aunque conmensurables entre sí. Esta actividad encuadra con los niveles que Collingwood ha expuesto para la tarea de reeefectuación, agregándole de Libera la dimensión material tanto del contenido del *corpus* como de las prácticas pedagógicas y académicas que hicieron posible (las condiciones de realidad, en términos foucaultianos) el planteamientos de las preguntas y las posibles soluciones en cada CPR.

Esta acumulación de datos e información resulta en una ventaja: “el archivo no es un depósito muerto, es energía fósil” (Libera, 2014b: 31). Es en esa energía que el historiador de la filosofía medieval encuentra su motivación para analizar no sólo actores, grupos, clases o fuerzas en conflicto, sino también los principios, las distinciones, los esquemas conceptuales o argumentativos. Es decir, el peso de los actores convencionales de la narración histórica puede compartirse con el de las estructuras conceptuales que se transmiten, traducen, interpretan y se cuestionan a lo largo del periodo.

Con el método expuesto, la lección continúa con el tema central que será abordado durante los cursos del *Collège de France* entre 2014 y 2016: la articulación moderna de las nociones de sujeto, de agente, de yo (*moi*) y de persona. Esto conecta directamente con la investigación iniciada a finales de la década de 1990, como señalábamos en la sección inicial, cristalizada en tres obras: *La naissance du sujet* (Libera 2007), *La quête de l'identité* (Libera 2008) y *La double révolution* (Libera 2014a). Ya hemos señalado que se echa de menos la traducción al español de estos textos que integran una lectura sobre cómo los debates teológicos sobre la naturaleza de Cristo reinterpretan las nociones griegas de intelecto, yo, alma y persona, y establecen el marco conceptual con el cual los autores medievales construyen sus propias teorías sobre alma / intelecto. La transición a la que se refiere de Libera es pasar del sujeto como sustrato pasivo al sujeto de la acción identificado con el yo (Libera, 2014b: 32).

El autor es consciente de que el camino propuesto ya ha sido recorrido por otros: Nietzsche y Heidegger aparecen en la lección para hablar de la destrucción / deconstrucción, el proyecto heideggeriano de liberación de la filosofía en clave fenomenológica para separarse de tradiciones inauténticas para ir a las cosas mismas (Heidegger, 2008: 124-128). De Libera encuentra en Heidegger el centro de su pregunta de investigación releando un fragmento de la *Lógica*:

La determinación del ser-hombre como yo = *subiectum* es la base de las concepciones idealistas del siglo XIX. Se había objetado si nosotros no estamos haciendo del tiempo algo subjetivo cuando decimos que la temporalidad es el poder fundamental del ser humano. Esto es así ciertamente, si el hombre es sujeto. Nosotros no hemos considerado nunca al hombre como un yo separado (Heidegger, 1991: 96-97).

A partir de este texto, de Libera nos presenta tres preguntas que guiarán el desarrollo de sus lecciones en el *Collège de France*: ¿Qué significa que el hombre sea un sujeto? ¿Qué significa “sujeto”? ¿Cómo llegamos a postular el ser del hombre de esta manera?

(Libera, 2014b: 33). Siguiendo a Heidegger, recuerda que la Modernidad presenta una inversión en los términos de *subiectum* / *obiectum*: en la Edad Media, el primero se refería al objeto extramental, mientras que el segundo sería la representación mental. Para el filósofo alemán, este cambio es parte de la mutación por la cual lo mecánico deviene determinante: el cuerpo transformado en máquina, el hombre en fundamento de la sociedad y el Estado como contrato social (Heidegger 1991: 94-95). El punto de partida de este cambio en filosofía sería Descartes en quien, en términos heideggerianos, encontramos *por primera vez*, *subiectum* y *ego*, subjetividad [*subjectité*] y egoidad (*Ichheit*) como significados idénticos (Heidegger, 2000: 164; Heidegger 2021: 869-870).

Para de Libera, este proceso pasa por encontrar todas las vías posibles en la filosofía medieval para la comprensión de la historia del sujeto pensante. Para ello, presenta el denominado *cuadrilátero medieval*, compuesto por cuatro preguntas: 1) ¿quién piensa?, 2) ¿quién es el sujeto del pensamiento?, 3) ¿quién soy yo?, y 4) ¿qué es el hombre?, las cuales son el centro de su investigación en los tres libros ya citados (Libera, 2007: 188-208; Libera 2008: 22-31). Con este esquema, pretende introducirnos realmente en el contenido de las lecciones: las preguntas del cuadrilátero permiten cuestionarnos cómo se realizó la inversión que Heidegger identifica con la Modernidad, para encontrar que la problematización de estas preguntas y las posibles respuestas en el marco propio de la Edad Media develarían respuestas más complejas que irían más allá de reducir el periodo a los antecedentes histórico-filosóficos del sujeto cartesiano-kantiano.

Junto con el cuadrilátero, de Libera nos presenta un panorama que invita a multiplicar las posibles respuestas a partir de los diversos modelos de la *ψυχή* (alma) surgidos a partir de las controversias sobre la unidad del intelecto o sobre la pluralidad de las formas sustanciales, la sustitución de intelecto por percepción sensorial de acuerdo con una lectura del *De Anima* de Aristóteles, así como el análisis de las emociones a partir de ese libro para centrarlas en el compuesto entre cuerpo-alma. Con esto en mente, de Libera puede conectar incluso a Averroes con Descartes: las controversias del filósofo árabe sobre la unidad del intelecto con las controversias suscitadas contra

Descartes por los aristotélicos calvinistas de Utrecht en 1641 (Libera, 2014b: 35).

Así, la respuesta a la pregunta inicial, más que cerrar la lección inaugural, abre la puerta a la discusión sobre a dónde va la filosofía medieval: esta “va a donde está la filosofía” (Libera, 2014b: 36). En esta lección, muestra cómo la problematización contemporánea sobre el sujeto puede revisarse para evitar la versión teleológica que considera que todos los pasos previos fueron el camino necesario para la *aparición* del sujeto cartersiano-kantiano. El propio de Libera propone otros itinerarios para explorar las otras vías que surgen del cuadrilátero medieval y la revisión de la noción de $\psi\upsilon\chi\eta$ / alma, como ir de Thomas Reid a Franz Brentano. La apuesta es poder ir desde el Concilio de Calcedonia (451) hasta la filosofía escocesa del siglo XVIII, pasando por la filosofía austriaca del siglo XIX. La meta final es un proyecto de *deconstrucción de la deconstrucción*, el cumplimiento de la obra averroísta del *Tahafut-at-Tahafut* (*Destructio destructionis*).

La primera parte de este itinerario se completaría en los tres primeros años de la cátedra en tres ciclos: la *Inventio subjecti* (2015a), *La voluntad y la acción* (2017) y *El sujeto de la pasión* (2021). La segunda parte, en cambio, en un segundo ciclo de tres años: *Destructio destructionis: Heidegger, Foucault y el pensamiento medieval*, impartida en el año 2017; *Destructio destructionis (II): Existencia y verdad*, impartida en el año 2018 y *Destructio destructionis (fin): Reescribir la historia de la filosofía medieval*, impartida en el año 2019. Sólo del primer curso hay traducción al español (Libera, 2020). En francés, sólo se han editado los tres primeros cursos, esperando en los siguientes años puedan editarse los correspondientes a la *Destructio destructionis*.

Nuestra traducción

Para la traducción de esta lección inaugural hemos seguido la edición del *Collège de France* publicada por Fayard en 2014. Se ha obtenido la autorización tanto del *Collège de France* como del autor para la publicación de esta versión al español. El autor de esta traducción desea

dejar constancia de su agradecimiento tanto a la institución como al profesor Alain de Libera por dicha autorización.

Se han cotejado los términos técnicos, especialmente con la traducción hecha por Victoria Ocampo de las lecciones del año 2013-2014 (Libera, 2020), así como por el artículo de Juan Vicente Cortés (2020), que explora la propuesta filosófica de Alain de Libera. En el caso de los términos técnicos de otros autores, especialmente Collingwood y Heidegger, se han seguido las traducciones al español de las obras citadas de estos autores. Un caso particular ha sido el término *reenactment* que en las obras consultadas puede aparecer como recreación o reefectuación. Hemos decidido utilizar la segunda, pues es más cercana al término en francés que utiliza de Libera, siguiendo a Ricoeur, para traducir a Collingwood.

Respecto de las notas al pie de página preparadas por de Libera para la publicación de la lección, se ha decidido mantener el formato original dispuesto por su autor para respetar la introducción de comentarios y acotaciones marginales al contenido propio de la lectura, por lo que no se presentan en formato APA como es convencional en esta revista. Las fuentes utilizadas por el profesor francés incluyen desde obras editadas en el siglo XVIII hasta artículos de autores contemporáneos franceses: se ha realizado un ejercicio de verificación de aquellas disponibles en español, las cuáles se incluyeron entre corchetes en las respectivas notas al pie cuando fue posible encontrarlas.

Adicionalmente, se hace notar que de Libera cita frecuentemente a los autores en su lengua original, lo que implica la aparición en el texto original de citas continuas en inglés, alemán, latín o griego. Se han traducido todas ellas al español para facilitar su lectura, conservando únicamente algunos términos técnicos entre corchetes.

Considerando el extenso apartado crítico introducido en notas al pie por el propio autor de la lección inaugural, se ha decidido reducir al mínimo las notas del traductor: se han incluido algunas en las mismas referencias al calce con la indicación N.d.T, especialmente en aquellos casos donde se requiere clarificar términos o realizar alguna precisión sobre la traducción que se presenta al español.

■ Referencias

- Aubenque, P. (2018). *El problema del ser en Aristóteles*. Traducción de V. Peña. Escolar y Mayo.
- Beuchot, M. (1992). *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1997). *El problema de los universales*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2004). *Manual de historia de la filosofía medieval*. Editorial Jus.
- Boureau-Deslandes, A. F. (1756). *Histoire critique de la philosophie, ou l'on traite de son origine, de ses progrès, & des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems. Tome III*. Chez François Changuion. <https://nubis.bis-sorbonne.fr/ark:/15733/1k74>.
- Collingwood, R.G. (1974). *Idea de la Historia*. Trad. E. O'Gorman. Fondo de Cultura Económica.
- Cortés, J. V. (2020). La arqueología filosófica: de la historia de la filosofía a la filosofía. *Síntesis. Revista de Filosofía*. 3(1): 125-155. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss1a314>.
- Fontaine, A. (22 septembre 1978). L'«affaire Gilson”. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/archives/article/1978/09/22/l-affaire-gilson_2986535_1819218.html.
- Foucault, M. (2010). *La arqueología del saber*. Traducción de A. Garzón del Camino. Siglo XXI Editores.
- Gilson, E. (2014). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Traducción de A. Pacios y S. Caballero. Gredos.
- Heidegger, M. (1991). *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Traducción de V. Farías. Anthropos.
- (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927*. Edición de F.-W. von Herrmann. Traducción de J. J. García Norro. Trotta.
- (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de J. J. García Norro. Síntesis.
- (2021). *Nietzsche*. Traducción de J. L. Vermal. Ariel.
- Jaeger, W. (2013). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducción de J. Gaos. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2011). *Los progresos de la metafísica*. Traducción de M. Caimi. Fondo de Cultura Económica.

- König-Pralong, C. (2012). Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730-1850). *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 96(4) : 663-701. <http://www.jstor.org/stable/44626507>.
- Le Gendre, G. C. (1735). *Traité de l'opinion ou mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain*. Tomo I. Briasson. <https://books.google.com/books?id=rLg8xQEACAAJ>.
- Libera, A. de (1992). Retour de la philosophie médiévale? *Le Débat*. 5(72): 145-158. <https://shs.cairn.info/revue-le-debat-1992-5-page-145>.
- (1999). Le relativisme historique: Théorie des “Complexes Questions-Réponses” et “traçabilité”. *Les Études philosophiques*, 4: 479-494. <https://www.jstor.org/stable/20849297>.
- (2000). Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale. En K.O. Appel, J. Barnes, E. Bellone, C. Chevalley, G.A. Cohen, J. Cournut, V. Descombes, P. Engel, P. Guenancia, J. Habermas, A. de Libera, K. Mulligan, F. Recanati, P. Ricœur, J.B. Schneewind, J.R. Searle, S. Veca, M. Walzer y D. Widlöcher *Un siècle de philosophie 1900-2000*. Gallimard: 552-587.
- (2007). *Archéologie du sujet I: La naissance du sujet*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2008). *Archéologie du sujet II: La quête de l'identité*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2014a). *Archéologie du sujet III: La double révolution*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2014b). *Où va la philosophie médiévale? Leçon inaugurale prononcée le jeudi 13 février 2014*. Fayard / Collège de France. <https://doi.org/10.4000/books.cdf.3615>.
- (2015a). *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014* Librairie Philosophique J. Vrin
- (2015b). *La cuestión de los universales: de Platón a finales de la Edad Media*. Traducción de M. Miccio. Prometeo Libros.
- (2016). *L'archéologie philosophique. Séminaire du Collège de France 2013-2014* Librairie Philosophique J. Vrin
- (2017). *La volonté et l'action. Cours du Collège de France 2015* Librairie Philosophique J. Vrin
- (2018). *In Memoriam Jean Jolivet. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 85 : III-VI. <https://www.jstor.org/stable/45135059>.
- (2020). *La invención del sujeto moderno. Curso del Collège de France 2013-2014*. Traducción de V. Ocampo. Manantial.
- (2021). *Le sujet de la passion. Cours du Collège de France 2015-2016*. Librairie Philosophique J. Vrin.

- Oñate, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el Siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Dykinson.
- Park, P. K. J. (2013). *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. State University of New York Press: 11-30. <http://www.jstor.org/stable/jj.18252100.8>.
- Tedeschi, P. (1968). *Saint-Aubin et son œuvre: prémices d'une science de l'opinion*. Éditions A.-G. Nizet. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3387035w>
- Ventimiglia, G. (2018). Aquinas on Being: One, Two or Three Senses of Being? *Quaestio*. 18(1): 509-538. <https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.5.118132>.
- Vignaux, P. (2004). *Philosophie aux Moyen Âge: Précédé d'une Introduction autobiographique et suivi d'Histoire de la pensée médiévale et problèmes contemporains*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Weill, N. (27 febrero 2014). Alain de Libera dans l'escalier à double vis de l'histoire des idées. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/livres/article/2014/02/27/alain-de-libera-dans-l-escalier-a-double-vis-de-l-histoire-des-idees_4374233_3260.html.
- Wilde, O. (2008). El crítico como artista con algunas observaciones sobre la importancia de no hacer nada. O. Wilde, *Intenciones*. Traducción de E. Rebolledo. Editorial Verdehalago.
- Xirau, R. (2009). *Introducción a la historia de la filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México.