

* Este texto es la lección inaugural de Alain de Libera, pronunciada en el *Collège de France* el 13 de febrero de 2014. Fue publicada con el título *Où va la philosophie médiévale?* por el *Collège de France / Fayard* en 2014 y reeditada por *Éditions du Collège de France* en 2024. Está igualmente disponible en acceso abierto en su lengua original en <https://books.openedition.org/cdf/3615>.

¿A dónde va la filosofía medieval?*

Alain de Libera
Collège de France

A Jean Jolivet

El único deber que debemos a la historia es el de volver a escribirla.¹

Cuando uno ha probado la filosofía moderna es difícil acercarse a los Escolásticos. Se respira en ellos rudeza y barbarie. Las cuestiones más abstractas y las más inútiles que no debieron realizarse se acumulan unas sobre otras; lejos de que estas expresiones alcancen el fondo de las cosas, le añaden desencanto por su tristeza y obscuridad. La desdicha de un viajero que atraviesa un país árido y yermo no es más grande que el de un espíritu razonable obligado por el deber a dedicarse a los Escolásticos, de leer [...] los veintiún volúmenes en folio de Alberto el Grande [...] o los diecisiete atribuidos a Santo Tomás de Aquino.²

Señor Administrador,
Señoras y señores profesores,
Queridos colegas,
Queridos amigos,

Esto es lo que les espera. O, más bien, esto es lo que será a partir de hoy nuestro destino común; nosotros, que al menos una vez hemos “probado la filosofía moderna”; yo, que “obligado” por el deber de mi encargo, debo “dedicarme a los Escolásticos”; ustedes, que por el deseo de saber concurren nuevamente a este venerable recinto. Esto es lo que nos reunirá si el diagnóstico hecho en 1737 por

1 O. Wilde, “La critique est un art”, *Intentions*, trad. de P. Néel, Paris, Le Livre de Poche, 2000, pp. 145-146. [O. Wilde, “El crítico como artista con algunas observaciones sobre la importancia de no hacer nada”. En *Intenciones*. Traducción de E. Rebollo. Editorial Verdehalago, 2008, pp. 95-145].

2 A.-F. Boureau-Deslandes, *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*. Amsterdam, Chez François Changuion, 1756, pp. 269-270. [Ver <https://nubis.bis-sorbonne.fr/ark:/15733/1k74>].

André-François Boureau-Deslandes, Comisario General de la Marina y miembro de la Academia de Berlín, estuviese fundado. *Obscuridad, tristeza y aburrimiento*: un trío formidable que por desgracia resume bien la opinión que se ha tenido desde hace mucho tiempo, y continúa hoy, de la filosofía en la Edad Media.

La advertencia del autor de *El arte de no aburrirse* y de las *Reflexiones sobre grandes hombres que murieron de buen humor* no puede cerrar el asunto, sin duda.³ Aunque no está solo: en 1735 en su *Tratado sobre la Opinión*, el marqués Le Gendre de Saint-Aubin retrata un cuadro idéntico de una edad filosófica irremediabilmente estropeada por el abuso de la lógica.⁴ Ciertamente, bajo su pluma uno se aburre menos que bajo la de Boureau-Deslandes: se observan las dos “sectas” que dividen el peripatetismo, los nominales y los realistas, que se hacen “la guerra hasta la extravagancia”; se libran “verdaderas batallas” que “excitan el furor por las disputas más vanas”, al punto que para hacer cesar el “desorden en Francia”, Luis XI debe “encadenar los libros de los Nominales con prohibición de abrirles”. Le Gendre comenta: “¡Un triunfo para el partido vencedor! [...] este encadenamiento en las bibliotecas fue una invención admirable para festejar su victoria. Los Escotistas, libres, ostentosos y llenos de honor, vieron junto a ellos a sus enemigos vergonzosamente encadenados”. Un libro mide a otro; uno está en un sitio de honor mientras que otro está encadenado. Aunque se sabía escribir en 1700, parece que no eran buenos historiadores: el relato de Le Gendre sobre la crisis parisina de 1474 y sobre el edicto de Senlis que le puso fin provisoriamente, es aproximado,⁵ impreciso en lo que respecta a los “libros

3 En el libro *Nouveau Dictionnaire historique ou histoire abrégée de tous les hommes qui se sont fait un nom par des talents, des vertus, des forfaits, des erreurs etc. ; depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours* (tomo III, Caen, G. Le Roi, 6ª edición, 1786, pp. 158-159), Louis Mayeul Chaudon (1737-1817) pinta un retrato matizado del hombre [Bureau-Deslandes] y su obra.

4 G. C. Le Gendre de Saint-Aubin, *Traité de l'opinion ou mémoires pour servir à l'histoire de l'esprit humain*, t. I. Paris, Briasson-Vienne, Briffaut, 1735, pp. 141-142.

5 Z. Kaluza, “Les étapes d’une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482”. En A. Le Boulluec (ed.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, pp. 297-317.

encadenados”,⁶ e incompleto: olvida el desenlace, la abrogación de la medida siete años después; ignora, sobre todo, las burlas provocadas en los contemporáneos. El 25 de febrero de 1475, Roberto Gaguin (1433/34 – 1501), Ministro General de los Trinitarios, escribió a Guillaume Fichet (1433 – después de 1476):

[...] el rey Luis ha ordenado que los libros [de los Nominales] se conserven bajo llave y encadenados en las bibliotecas para que no se les mire [...] ¿No dirías que estos pobres libros están locos o poseídos por el demonio, los cuales hubo que atar para que no se liaran con los lectores?⁷

Liar en lugar de *leer*: bello anagrama. Aunque diría que después de las burlas de los humanistas viene la abrogación: estamos en Francia. El preboste de París, Jean d’Estouteville escribe al “Señor Rector y señores de nuestra madre la Universidad de París” que el rey le ha encargado “desclavar y liberar todos los libros de los Nominales” y de hacer “saber” en los colegios que cada uno estudiara “a quien quisiera”.

Uno de los primeros historiadores modernos de la Universidad de París, Eugène Dubarle, comenta en 1829:

6 V. Le Clerc, en su “Discours sur l’état des beaux-arts” (V. Le Clerc y E. Renan, *Histoire littéraire de la France au quatorzième siècle. Discours sur l’état des lettres*. Paris: Michel-Lévy, 1865, pp. 358-359) nos recuerda que el encadenamiento era a la vez una precaución general contra el robo “con fuertes cerraduras y anatemas” y, “en ocasiones”, un “castigo inflingido a obras sospechosas”. Sobre los *libri incatenati* véase M. H. Jullien de Pommerol, “Livres d’étudiants, bibliothèques de collèges et d’université”. En A. Vernet (ed.), *Histoire des bibliothèques françaises*. t. I *Les bibliothèques médiévales du VI^e siècle à 1530*. Paris, Promodis, 1989, pp. 93-111.

7 Cito la traducción de Amable-Guillaume-Prosper Brugière de Barante (1782-1866). En *Histoire des ducs de Bourgogne de la maison de Valois*, t. XII, Paris, 1824-1826, pp. 167-168. Jean-Baptiste-Louis Crévier (1693-1765), (*Histoire de l’Université*, t. IV, Paris, 1761, p. 364) se acerca más al original latino, que puede leerse editado por L. Thuasne en *Roberti Gaguini Epistole et orationes*, t. I, Paris, Émile Bouillon, 1903, pp. 248-249. [N.d.T. Hemos modificado el final de la cita de Gaguin que en el original dice: “qu’il a fallu lier pour qu’ils ne se jettent pas sur les passants” lo que podría traducirse como “que debieron atar para que no se lanzaran sobre los transeúntes”. Sin embargo, al iniciar el siguiente párrafo, de Libera hace un juego de palabras entre *lier* (atar) y *lire* (leer). Para mantener la cercanía y el campo semántico, traducimos *lier* por *liarse* y *passants* por *lectores* para dar paso al comentario del autor, aunque se pierde el anagrama entre *lire* y *lier*].

Esta nueva disposición del rey fue recibida con aclamación, y produjo los efectos habituales: los nominales, al no ser ya perseguidos, pronto cayeron en el olvido.⁸

Podríamos agregar: con *ellos*, todos los escolásticos. La adhesión al mundo social, cultural y político nuevo, cualquiera que sea el nombre que le demos: *humanismo*, *Renacimiento*, *Reforma*, había sellado el rechazo a la antigua forma de pensar, el abandono de los falsos saberes medievales en favor, dirán, de la verdadera ciencia o vana teología en beneficio de la verdadera fe. El problema es que no todo el mundo está de acuerdo sobre el fin de la Edad Media, y no basta con que su tiempo se considere terminado para que consideremos que por fin se le haya abandonado. “Somos más escolásticos de lo que pensamos” escribe en pleno siglo XVIII el abad de Condillac en su *Curso de estudios* redactado para Fernando de Borbón, nieto de Felipe V,⁹ antes de precisar que “por escolástica, entendemos esa mezcla confusa de filosofía y teología”, canonizada al mismo tiempo que “santo Tomás” por Juan XXII el 18 de julio de 1323.

Desde el siglo XVIII, la historia ha progresado. Nuestra Edad Media no es más la de Condillac, y menos aún que la de Deslandes o Le Gendre. Es menos *obscura*, menos *confusa*, menos *triste*, menos *aburrida*. Pero ¿qué es en realidad la Edad Media? ¿nuestra Edad Media? Ciertamente no una “nueva Edad Media”, ni el objeto rápidamente nombrado y aún más rápidamente olvidado de una *corriente de aire* de un tiempo que llamaríamos “nuevo medievalismo”. La Edad Media que llamo “nuestra” es aquella que obtuve de mis profesores en la sección V de la *École Pratique des Hautes Études*: Paul Vignaux,

8 E. Dubarle, *Histoire de l'Université, depuis son origine jusqu'à nos jours*, t. I. Paris, J. L. J. Brière, 1829, p. 311. En su ya citado “Discurso sobre el estado de las Letras” [nota 6] (en el primer tomo de la *Histoire littéraire de la France au XVe siècle*, escrito con Ernest Renan), Victor Le Clerc bromea diciendo “sólo en la universidad la nación alemana recibió con gran alegría esta autorización para leer [los libros de los nominales]; pero quizá se leyeron menos que cuando fueron prohibidos y encadenados” (p. 359).

9 É. B. de Condillac, *Histoire Moderne*, libro VIII, capítulo VII: “De la scholastique, et par occasion, de la manière d'enseigner les arts et les sciences”, en *Œuvres complètes*, Tome XII, Paris, Lecoq & Durey & Tourneux, 1822, pp. 279-303. [Ver: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k69882>].

que enseñaba Historia de las teologías medievales; Jean Jolivet, Religiones y filosofías en el cristianismo y el islam en la Edad Media. Es también la del predecesor de Paul Vignaux en la sección de ciencias religiosas, Étienne Gilson, director de estudios de Historia de las doctrinas y los dogmas, antes de ser elevado a la cátedra de Historia de la filosofía de la Edad Media en el *Collège de France*, donde pronunció el 5 de abril de 1932 una lección inaugural titulada *La Edad Media y el naturalismo antiguo*, rindiendo homenaje a dos estudiosos a quienes “el espíritu «propio» de enseñar no dejaría —diría él— de dejar marca”, aunque ninguno fuera medievalista: el filósofo, sociólogo y etnólogo Lucien Lévy-Bruhl y Henri Bergson.¹⁰

La Edad Media, o más bien, *las* Edades Medias que un estudiante podía descubrir a finales de la década de 1960 en los libros de Étienne Gilson, que había dejado el *Collège de France* en la década de 1950, o en los seminarios de Paul Vignaux sostenidos en la Sorbona hasta 1976, eran muy distintos. Gilson, envuelto desde la década de 1920 en el debate sobre la “filosofía cristiana”, suscitada por la célebre fórmula de Émile Bréhier: “no podemos hablar de una filosofía cristiana, como de una matemática cristiana o de una física cristiana”,¹¹ consideraba que “el progreso hacia la verdad metafísica muchas veces descrito por Tomás de Aquino encuentra su lugar en la economía divina de la salvación”. Sin dejar de trabajar sobre los vínculos entre filosofía cristiana y teología de la historia,¹² Vignaux había tomado su distancia desde la década de 1930 del universo gilsoniano, proponiendo a sus estudiantes dejar de lado la *teología de la historia de la filosofía*, expresada en la noción gilsoniana de “filosofía cristiana” y postulando una reflexión sobre el “ser histórico del hombre”, que

10 É. Gilson, “Le Moyen Âge et le naturalisme antique”, en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, n. 7, 1932, pp. 5-37.

11 É. Bréhier, “Y a-t-il une philosophie chrétienne?”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 38, n. 2, 1931, pp. 133-162. [Ver: <https://www.jstor.org/stable/40896893>]. Sobre la controversia, puede verse G. B. Sadler, *Reason fulfilled by revelation: The 1930s Christian philosophy debates in France*. Washington, Catholic University of America Press.

12 Para una visión precisa del debate Vignaux-Gilson —su génesis, naturaleza y retos— véase P. Vignaux, *De saint Anselme a Luther*, col. “Études de philosophie médiévale”. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, pp. 55-68.

“implica una filosofía de la religión concerniente al cristianismo mismo”. Filosofía cristiana o filosofía de la religión: la brecha entre las dos Edades Medias era *máxima*, pero fue esta diferencia la que resultó instructiva, y más aún, si la medimos con el criterio de la filosofía “en ciernes”. La época fue, hay que reconocerlo, generosa: Derri-da, Foucault, Deleuze, Lyotard, pero también Vuillemin, Granger y otros ofrecían a los historiadores de la filosofía emergentes algo que les permitiera cuestionar su práctica: la historia misma no se quedó atrás, con Duby o Le Goff, la Edad Media se abrió para ellos, hacia cualquier flanco que abordaran, en el horizonte de esta “diversidad rebelde” que Vignaux asignaba como objeto primario al “historiador que ha recibido formación filosófica”.¹³

Diversidad rebelde: la unión de ambos términos era agradable al oído. Pero ¿era la palabra final de la historia? Gilson tuvo un sucesor no medievalista en el *Collège de France*: Martial Gueroult. En su lección inaugural titulada *Historia y tecnología de los sistemas filosóficos*, pronunciada el 4 de diciembre de 1951, el autor de la *Evolución y estructura de la ciencia en Fichte* (1930) rechazaba las categorías historiográficas habituales entonces, como “realismo”, “idealismo” o “crítica”, caracterizando toda la filosofía con la idea de “estructuras”, entendidas a la vez como un monumento singular y como un sistema individual de pruebas demostrativas de verdades; estructuras no generales sino “individualizadas”, “inseparables de los contenidos a los que estaban adheridas”.¹⁴

Estructura: era un concepto que parecía abrir un nuevo camino, permitiendo liberar los estudios mediales de los esquemas historiográficos heredados contradictoriamente de los siglos XVIII y XIX. La suma teológica erigida, en un gesto panofskiano, en catedral del saber, el formalismo escolástico, su tecnicismo, ¿no se prestaba mejor

13 “El historiador que ha recibido una formación filosófica debe tener cuidado de no unificar demasiado, de sistematizar demasiado; debe permitir que se vea la diversidad rebelde”. P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, pp. 94-95.

14 M. Gueroult, *Leçon inaugurale au Collège de France. Chaire d'histoire et technologie des systèmes philosophiques*. Paris, Collège de France, 1952, pp. 24 y 33. Véase también C. Giolito, *Histoires de la philosophie avec Martial Gueroult*. Paris, L'Harmattan, 1999, p. 136.

que cualquier descripción que Gueroult hiciera sobre la realización del doble fin de la filosofía “construir un monumento, demostrar una verdad” cuando hablaba de una “sumisión a leyes inmanentes e inherentes de las formas en que se confina el pensamiento filosofante al instituir [...] leyes y formas que se le imponen al sujeto a pesar suyo”.¹⁵ A finales de la década de 1960, parecía el momento para que un joven medievalista volviera a visitar la Edad Media con las herramientas conceptuales de su generación, para confrontar la diversidad, sea o no rebelde, y la estructura, sea general o individualizada.

Esto es lo que emprendí en 1975, fecha de mi ingreso al CNRS en el Centro de Estudios de las Religiones del Libro, fundado por Paul Vignaux, medievalista, Georges Vajda, hebraísta, y Henri Corbin, islamólogo. Continué este camino en la *École Pratique des Hautes Études* y en la Universidad de Ginebra, mi segunda patria filosófica, hasta que la Asamblea de profesores del *Collège de France* me concedió en 2012 el gran honor de elegirme para esta cátedra de Historia de la filosofía medieval, que retoma casi exactamente —un adjetivo en lugar de un sustantivo— el título que era la de Étienne Gilson.

Esta comparación es abrumadora, también estilísticamente: en tiempos en que los idiolectos y las manías sintácticas devastaban la prosa francesa, Gilson había mantenido, en aquel entonces totalmente solo, las exigencias de la frase bien formada, del pensamiento claro y del *color rhythmicus*, inculcado a Chateaubriand en Duns Scoto, donde tantos otros se contentaban con poner a Trissotin en Vadius. Por abrumadora que pueda ser, esta comparación me obliga, tanto como demanda la confianza y el generoso apoyo que me brindó Claudine Tiercelin, titular de la cátedra de Metafísica y filosofía del conocimiento, a quien los estudios medievales tienen una doble deuda, por sus trabajos innovadores sobre el propio Duns Scoto y sobre Duns Scoto y Peirce,¹⁶ por el papel que desempeñó en la recreación de esta cátedra. Es un gran privilegio para mí poder contribuir ahora, junto con ella, en la defensa de cierta idea de filosofía rigurosa y

15 Gueroult, *op. cit.*, p. 23.

16 C. Tiercelin, “L’influence scotiste dans le projet peircien d’une métaphysique comme science”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 83, n. 1, 1999, pp. 117-134.

metafísica. Mis agradecimientos también para Pierre Corvol, Michel Zink, Antoine Compagnon y Jean-Noël Robert, a Paul Veyne, en fin: sus consejos y su amistad me han ayudado, en varios momentos, a superar meses difíciles.

Señoras y señores, llegamos a la Edad Media con preguntas, sólo para descubrir otras. Tras más de cuarenta años de docencia e investigación, admito haber abandonado a la mayoría de mis predecesores: filosofía cristiana, teología de la historia, filosofía de la religión. Otra pregunta, en cambio, se me imponía cada vez con mayor agudeza: ¿cómo hacer historia de la filosofía medieval? La dificultad surge, en primer lugar, por la naturaleza del objeto: el pensamiento medieval que se dice dividido entre la razón y la fe, esto que Durkheim llamó el “drama de la escolástica”; y, en segundo lugar, el estatus de la disciplina misma: la historia de la filosofía, cuestionado tanto por filósofos como por historiadores.

A ello, respondería hoy simplemente que *no se puede hacer historia de la filosofía medieval sin hacer filosofía medieval*. La cátedra que se ha recreado no es un cenotafio. El objeto existe, esperando cobrar vida. Adentrándonos en la filosofía, con el debido respeto a Deslandes o Le Gendre, la Edad Media no es el más largo paréntesis en la historia del pensamiento humano. Es verdad que es un periodo largo: es incluso más largo de lo que se podría pensar;¹⁷ es verdad también que, aun siendo central, está relativamente lejos de todo: pero sus límites son, precisamente, variables, o más bien, dependen de la visión que se tenga y de la historia y de la filosofía.

¿Cuándo comienza la filosofía medieval? ¿Cuándo termina? Podríamos decir que todo comienza y termina con la Edad Media. Y esto sería falso, o más bien, depende de la respuesta que se dé a otras preguntas. La Edad Media del historiador, si se me permite decirlo, comenzó hace mucho tiempo, con la caída de Roma en el año 476, con la abdicación de Rómulo Augústulo, último emperador romano de Occidente, para concluir en 1453 con la toma de Constantinopla por Mehmet II y la caída del imperio romano de Oriente. Este final

17 J. Le Goff, *Un long Moyen Âge*. Paris, Tallandier, 2004. [J. Le Goff, *Una larga Edad Media*. Traducción de A. F. Rodríguez Esteban, Barcelona, Paidós, 2008].

de la Edad Media, un acontecimiento político y religioso interno tanto para la romanidad (*Romanitas*) como la cristiandad (*Christianitas*), también marcó culturalmente el inicio de un periodo de renovación, de “Renacimiento”, atizado por el exilio de los humanistas bizantinos, según el escenario construido por Michelet —entre un duelo y un rayo— en sus cursos en el *Collège de France* de 1840-1841.¹⁸ Condillac, quien no emplea nunca la palabra *Renacimiento* en mayúsculas sino las de *nacimiento*, de *renacimiento* y de *revolución*, que basta oír las juntas con sus minúsculas para llegar a Michelet, juzga de manera muy distinta a él la intrusión de los griegos, cuyo influjo tiene la fortuna de las lenguas muertas en detrimento de las vivas, arruinando las esperanzas que habían suscitado mucho antes un Dante, un Petrarca o un Boccaccio: “Los griegos —escribió en su curso de lógica— estos griegos a quienes les atribuimos el renacimiento de las letras, se extendieron en Italia como una nube e interceptaron la luz que acababa de aparecer”.¹⁹

Vemos que no hay periodización histórica pura: la historia política está estrechamente vinculada con la historia cultural, y también con la historia literaria, que, en la misma trama, pueden tejer dos historias en sentido opuesto. Lo mismo ocurre también con la

18 J. Michelet, *Cours au Collège de France*. Editados por P. Viallaneix, con la ayuda de O. A. Haac y I. Tieder, Paris, Gallimard, 1995 (2 vols.). Sobre las circunstancias, el sentido y alcances de la invención del “Renacimiento”, ver el libro de Lucien Febvre, *Michelet et la Renaissance* (Paris, Flammarion, 1992), que retoma las lecciones impartidas en 1942-1943 en el *Collège de France*. Ver también C. Gaspard, “Les cours de Michelet au Collège de France (1838-1851)”, *Le Cours magistral XV^e-XX^e siècle. Histoire de l'éducation*, n. 120, 2008, pp. 99-112. [N.d.T. No tenemos versión en español ni de los cursos de Michelet, ni de los textos de Febvre o Gaspard aquí citados. Sin embargo, tenemos una traducción de un texto publicado por Febvre en una recopilación de estudios en homenaje a Gino Luzzatto en 1950, que nos permite acercarnos a su interpretación sobre las lecciones de Michelet respecto del Renacimiento. Véase L. Febvre, “Cómo Jules Michelet inventó el Renacimiento”. Traducción de L. A. Palau, *Sociología: Revista de la Facultad de Sociología de Unaula*, n. 15, 1992, pp. 7-13. [Ver <https://publicaciones.unaula.edu.co/index.php/sociologiaUNAULA/article/view/806>].

19 É. B. de Condillac, *Cours d'études* (VI, XX, 1), en *Œuvres philosophiques*, Tome II. Paris, PUF, col. “Corpus général des philosophes français”, 1948, p. 173. En el mismo sentido, É. B. de Condillac, *Histoire Moderne* (livre IX, *De l'Italie*, chapitre IX, “De l'état des arts et des sciences en Italie, depuis le X^e siècle jusqu'à la fin du XV^e siècle”), en *Œuvres complètes*, Tome XII. Paris, Leconte & Durey & Tourneux, 1822, pp. 431-432. [Ver <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k69882>].

historia de la filosofía. En la segunda edición de la *Filosofía en la Edad Media*, Gilson establece el primer límite al “contacto de la religión cristiana con la filosofía en el siglo II de nuestra era, tan pronto como hubo conversos de la cultura griega”.²⁰ El relato que sigue toma tres caminos disponibles *a priori* —retengamos el término— a los cristianos tan pronto como han entrado en contacto con la *philosophia*: “condena”, “absorción en la religión nueva” o “uso para fines apolo-géticos”. Este escenario ameritaría largos comentarios, pero el tiempo me impone ir directamente al mío.

La filosofía medieval sólo puede abrirse con un acontecimiento para la filosofía: en este caso, el cierre de la escuela neoplatónica en Atenas en 529 por el emperador cristiano Justiniano, que provoca el exilio a Persia de los últimos filósofos paganos, de Damascio y Simplicio a Isidoro de Gaza. El mismo año, la escuela de Alejandría, la otra escuela neoplatónica todavía activa, comienza con Juan Filopón un viraje hacia el cristianismo que será rápidamente completado por sus sucesores. Clausura, exilio y conversión: he ahí el primer episodio. ¿Cuál sería el último? Para Ernest Renan, el mundo cambió cuando “el 4 de abril de 1497, Nicolás Leónico Tomeo tomó posesión de la cátedra en Padua para enseñar a Aristóteles en griego”:²¹ la creación de una cátedra de filosofía emancipada de la tutela del latín arabizado de los escolásticos, de sus “categorías demacradas” y de su “jerga salvaje”. Esto marcaría el fin de la Edad Media en filosofía. La tesis es precisa —sólo falta el programa del curso— aunque excesiva; llama la atención sobre un punto esencial: la entrada del griego y

20 É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*. Paris, Payot, 1999, p. 9. [É. Gilson *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Traducción de A. Pacios y S. Caballero, Madrid, Gredos, 2020, p. 11]. Sobre los mismos problemas de periodización, según el filósofo o el historiador (esta vez sobre la continuidad /ruptura de los siglos XIII y XIV), véase L. Febvre, “Histoire des idées, histoire des sociétés. Une question de climat”. En *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, n. 2, 1946, pp. 158-161 [Ver https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1946_num_1_2_3203].

21 E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*. Paris, Michel Lévy, 1865, p. 385. En 1497, el Senado veneciano creó, de hecho, una cátedra para Tomeo, para que enseñara Aristóteles a partir del texto griego. Véase D. de Bellis, “La vita e l'ambiente di Niccolò Leonico Tomeo”. En *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*, n. 13, 1980, pp. 37-75. Hay que recordar que, en esa época, Padua era, en palabras de Renan, el “barrio latino de Venecia”.

al mismo tiempo de Grecia, entonces oriental, en Europa. Otro episodio posible sería la creación de cátedras en griego y hebreo —sin olvidar una en matemáticas— en el *Collège de France* en 1530. Uno tercero, con dataciones variables: el auge del poder científico de las lenguas vernáculas. Un último factor, que las une a todas, es el abandono conjunto del latín, de Aristóteles y de la Ley religiosa: Giordano Bruno lo intenta en 1584 en *La expulsión de la bestia triunfante*.²² La quema del Campo de' fiori le respondió el 17 de febrero de 1600.

Regresemos al inicio. ¿Por qué el cierre de la Escuela de Atenas es un acontecimiento? Para nosotros, no para los cristianos orientales o los latinos. *No para los cristianos orientales*, que desde hace mucho tiempo habían bautizado a la filosofía, haciendo de la “filosofía según Cristo” la verdadera filosofía, ya sea la vida cristiana como tal, o su forma perfecta, la vida monástica.²³ *Tampoco para los latinos*, quienes desde hace tiempo pueden decir junto con Agustín: “*Verus philosophus est amator Dei*” [El verdadero filósofo es el que ama a Dios].

Toda frontera es porosa. Todo acontecimiento esconde un proceso. La filosofía, para los bizantinos, y por ende para los judíos y los musulmanes, era “ciencia extranjera” —extraña al “nosotros” de la comunidad religiosa. Escribir la historia de la filosofía medieval es hacer historia de una serie de *aculturaciones filosóficas*. Con este término, decimos “apropiación”, asimilación activa, en una palabra: *translatio*, que significa a la vez traslado o traducción: quien dice “aculturación” dice también concurrencia, rivalidad, rechazo, negativa.

22 G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, en *Œuvres complètes* (V/1-2). Paris, Belles Lettres, 1999. Edición de G. Aquilecchia e introducción de N. Ordine [G. Bruno. *Expulsión de la bestia triunfante* / *De los heroicos furores*. Traducción de I. Gómez de Liaño, Madrid, Siruela, 1999].

23 A. M. Malingrey, “Philosophia”, *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV^e siècle après J.-C.* Paris, Klincksieck, 1961 [ver <https://archive.org/details/philosophiaetudeooooomali/page/n8/mode/1up>], con el comentario de A. Guillaumont, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 164, n. 2, 1963, pp. 244-246. [Ver https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1963_num_164_2_7944].

El “giro espacial” (*spatial turn*) que opera en la historia²⁴ es tan importante para el medievalista como el “giro lingüístico” o el “giro cognitivista” en la filosofía.²⁵ La geografía histórica de los saberes debe prevalecer sobre las divisiones tradicionales de la historia de la filosofía. Lo que actualmente se está desarrollando entre los historiadores con el título de *Lugares de saber*, en este caso, y entre otros, el estudio de la producción y circulación de saberes, el de las “prácticas de sociabilidad” o de las condiciones materiales de trabajo intelectual tampoco pueden quedar fuera del ámbito de estudio. A esto es a lo que me refiero en mis libros con la expresión carolingia *translatio studiorum*. 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, su 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. Es interesarse por las relaciones que mantienen estos actores; por su función en la sociedad o en las iglesias; por su ideología. Entre la Escuela de Atenas y el ascenso de Leónico Tomeo a su cátedra, no hay más que una “Edad Media”. Hay *varias* continuidades de la Antigüedad tardía, varios cambios de idioma: del griego al latín, del griego al siríaco, del siríaco al árabe, del árabe al hebreo, del árabe al latín, del hebreo al latín, pero también del griego y del latín al hebreo. Hay varias fases de rupturas, de reordenamientos o rediseños, varios renacimientos, retornos o interrupciones, en todo tipo de entornos o espacios geográficos, culturales, religiosos, institucionales, en Oriente, en Occidente, en la tierra del Islam, en

24 A. Torre, “Un «tournant spatial» en histoire? Paysages, regards, ressources”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, año 63, n. 5, 2008, pp. 1127-1144. [Ver <https://www.jstor.org/stable/40376788>].

25 El “giro lingüístico” ha tenido una importancia capital para los medievalistas: inaugurada por la obra pionera de J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard* (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969), sigue siendo uno de los principales ejes de investigación en filosofía medieval. Ver I. Rosier-Catach, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, col. “Des travaux”. París, Seuil, 2004.

el país de la Cristiandad cuyas características específicas el historiador de la filosofía debe a la vez preservar sus características propias y captar los parecidos familiares: un alumno de Olimpiodoro o de Esteban de Atenas en el siglo VI no es un escolar parisino del siglo XII, pero más allá de la diversidad de lugares, entornos y de idiomas, ambos tienen un punto en común formidable: ambos leen los mismos textos filosóficos: las *Categorías* de Aristóteles, el *Isagoge* de Porfirio. Están filosóficamente más cerca entre ellos que nosotros de aquellos que consideran “inútil leer cualquier artículo filosófico de más de diez años”.

La tarea impuesta al historiador de la filosofía medieval puede parecer exorbitante. Una cosa es segura, no es posible llevar a cabo plenamente esta tarea simplemente oponiendo la “reconstrucción histórica” a la “reconstrucción racional” o el “textualismo” al “contextualismo”.²⁶ En relación con la distinción operada por Quentin Skinner en 1969,²⁷ la historia de la filosofía medieval, tal como la concibo, ocupa un lugar original. Se ocupa de textos, pero no es un textualismo en el sentido skinneriano del término —una “teoría del texto solo” (todo el texto, nada más que el texto)—, ya que no se acerca al texto sin su contexto; ni es un contextualismo puro y sin matices, para el cual el estudio de las “condiciones contextuales de la producción de enunciados” sería suficiente para reconstruir su significado original. Coincido con Skinner en este punto, como también con su análisis de los diversos “mitos” a los que, según él, está expuesto el historiador del “texto solo”: primero, el mito de las doctrinas, que impone retrospectivamente a un autor una especificación teórica definida por un conjunto de temas obligatorios, fijados por el historiador: *un montón de trucos que le jugamos a los muertos*. Segundo, el anacronismo por anticipación (*la mitología de la prolepsis*), que confunde el significado que una obra podría tener para su autor con

26 Sobre estas nociones, véase R. Rorty, “Quatre manières d’écrire l’histoire de la philosophie”. En G. Vattimo (ed.), *Que peut faire la philosophie de son histoire?* Paris, Seuil, 1989, pp. 58-94.

27 Q. Skinner, “Meaning and understanding in the history of ideas”. En *History and Theory*, vol. 8, n. 1, 1969, pp. 3-53.

el alcance que tuvo después de su elaboración. Tercero, el “mito de la coherencia”, que obliga al intérprete a neutralizar las antinomias, las contradicciones o divergencias que afectan a una obra, una práctica que me recuerda el método de exégesis sinfónica o concordista que los filósofos de la Antigüedad tardía aplicaron a la lectura de Aristóteles y de Platón, que la escolástica aplicó sólo a Aristóteles, y luego la escolástica tardía y la neoescolástica aplicaron a Tomás de Aquino. Cuarto, el mito de la influencia, al cual, en 1999, opuse las nociones de rastreo [*traçage*] y de trazabilidad [*traçabilité*].²⁸

El mismo año, en el *Arte de las generalidades*, un libro dedicado a las teorías de la abstracción, utilicé por primera vez la expresión “arqueología filosófica”,²⁹ con el cual ahora defino todo mi trabajo, anteriormente presentado bajo los nombres relacionados de “historia de los corpus” o de “historia de las redes”.³⁰ La palabra *arqueología* implica una referencia a Foucault que exige una explicación. Es Kant quien introduce la expresión en su respuesta a una pregunta planteada en un concurso por la Academia de Berlín: “¿Cuáles son los reales progresos que ha hecho la metafísica en Alemania desde la época de Leibniz y de Wolf?”. Se arriesgó con este oxímoron, una “historia a

28 A. de Libera, “Le relativisme historique. Théorie des «complexes questions-réponses» et «traçabilité»”. En *Les Études philosophiques*, n. 4, 1999, pp. 479-494. [Ver <https://www.jstor.org/stable/20849297>].

29 Ya había utilizado en 1996 el término *arqueológico* para definir el método y el objetivo de mi investigación sobre los universales: “No por ello, nuestra concepción de la historia seguirá la corriente del «movimiento retrógrado de lo verdadero». 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 construyó 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”. En A. de Libera, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris, Seuil, 1996, pp. 26-27. [A. de Libera, *La cuestión de los universales*. Traducción de M. Miccio, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016, pp. 29-30].

30 A. de Libera, “Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale”. En K.-O. Apel (ed.), *Un siècle de philosophie: 1900-2000*. Paris, Gallimard, 2000, pp. 552-587.

priori”,³¹ que Foucault sin duda recordó, cuando en el prefacio de *Las palabras y las cosas*, planteó su propio “a priori histórico”³² en el sentido en que, según admitirá más tarde, era “un tanto disonante [criant]”.³³ Fue él, en todo caso, quien, en la polémica con George Steiner³⁴ revivió la idea kantiana de una “historia filosofante de la filosofía” entendida como *philosophische Archäologie* [arqueología filosófica], en otras palabras, en su interpretación, es como la “historia de lo que hace necesaria una cierta forma de pensamiento”. Este es el sentido que doy a mi propia obra.

¿Hasta dónde podemos seguir conceptual y narrativamente a Gueroult y a Foucault? La pregunta me atrapó y me sigue atrapando. Por eso, mientras seguía buscando estructuras históricas en París, comencé a mirar hacia otros lugares: hacia el país del rugby, Inglaterra, Oxford en este caso, donde entre 1935 y 1941 enseñó un filósofo que era también, en sentido propio del término, un arqueólogo; me refiero a Robin George Collingwood. Mientras dejaba para el futuro la confrontación de, por un lado la teoría de las “presuposiciones absolutas” con las “leyes” y las “formas” de Gueroult, y por otro, la *episteme* de Foucault, cuyo resultado temía entonces (pero ya no), tomé

31 I. Kant, *Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, en *Gesammelte Schriften*. Berlin, Walter de Gruyter, t. XX, 1942, p. 341. Traducción francesa: *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf?*, en *Œuvres philosophiques*, t. III. Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1986, p. 1284. [I. Kant. *Los progresos de la metafísica*. Traducción de M. P. Caimi, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 104].

32 Sobre esta noción, véase J. F. Courtine, “Foucault lecteur de Husserl. L’a priori historique et le quasi-transcendental”. En *Giornale di Metafisica: Rivista bimestrale di Filosofia*, n. 29, 2007, pp. 211-232.

33 M. Foucault, *L’archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, pp. 167-168. [M. Foucault, *La arqueología del saber*. Traducción de A. Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2010, p. 167].

34 Foucault responde al texto de G. Steiner, “The Mandarin of the Hour Michel Foucault”. En *The New York Times*, Book Review, n. 8, 28 de febrero 1971, pp. 23-31. [Ver <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/00/12/17/specials/foucault-order.html>]. Para todo esto, ver: “Foucault répond”, en M. Foucault, *Dits et écrits*, t. II: 1976-1988. Paris, Gallimard, 2001, pp. 239-240. [N.d.T. En la traducción parcial publicada por Paidós de los *Dichos y escritos* de Foucault no se encuentra este texto].

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,³⁵ la “reefectuación” de “un pensamiento pasado expresado en tanto acción pasada” (“*All history is a reenactment of past thought as expressed in past action*”).³⁶ La *reenactment* es la versión inglesa arqueológica de lo que Heidegger llama fenomenológicamente “objetivación en un entendimiento viviente” (*in lebendigem Verstehen*). Volveré sobre esto. La reeefectuación constructiva tiene una dimensión estructural original, que un estructuralista identificará como débil, mientras que un no-estructuralista como fuerte: esto es el *complejo de preguntas y respuestas* [*complex of questions and answers*]. Nos

35 P. Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, Col. “L’Ordre philosophique”, pp. 366 y 495-496 (sobre Collingwood y la reeefectuación del pasado en el presente). [P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de A. Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 491-492].

36 W. H. Dray, *History as Re-Enactment: R. G. Collingwood’s Idea of History*. Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 150. La fórmula de Dray combina las dos ideas principales de Collingwood: el *reenactment* [reefectuación] y la tesis recurrente según la cual “All history is history of thought” [Toda historia es historia del pensamiento]. Sobre la génesis de esta tesis, ver R. G. Collingwood, *An Autobiography*. Londres / Oxford / New York, Oxford University Press, 1970; trad. francesa de G. Le Gaufey, *Toute histoire est histoire d’une pensée. Autobiographie d’un philosophe archéologue*. París, EPEL, 2010, col. “Des sources”. [R. G. Collingwood, *Autobiografía*. Traducción de J. Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, pp. 113-115]. [N.d.T. La traducción de esta sección de la lección resulta compleja por los cruces presentados por de Libera de sus lecturas de Dray y Ricoeur para interpretar el pensamiento de Collingwood. La explicación que da Ricoeur es mucho más elocuente: habla de desdiciamiento del historiador frente al pasado como una manera de repensar lo que fue pensado una vez; es decir, que el acontecimiento histórico “surge en el presente” y su supervivencia depende del acto mismo de “reefectuación” en el pensamiento del historiador (Ricoeur, *op. cit.*, p. 492). La frase que aquí reorganiza en francés de Libera y luego cita en inglés es de Dray y no de Collingwood: lo que busca es sintetizar la argumentación sobre el campo del pensamiento histórico descrita en *Idea de la Historia*. La referencia directa al texto de Collingwood expresa con mayor claridad la propuesta: *La historia del pensamiento, y por lo tanto, toda historia, es la reeefectuación de pensamientos pasados en la propia mente del historiador*. R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*. Traducción de E. O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 272].

permite evitar inclinarnos con Lévi-Strauss ante “la potencia y la inanidad del acontecimiento”,³⁷ como en una fila de condolencias, apresurándose hacia la salida: la estructura. Del acontecimiento del pensamiento, en tanto acontecimiento, no podemos decir, como sugería cierta lectura de juventud sobre *De la miel a las cenizas*, que no hay nada que decir, excepto que ya sucedió.³⁸ Podemos, de hecho, poner el pensamiento en acto, y por tanto, pensarlo de nuevo; lo interesante es que este no regresa solo. Si seguimos a Collingwood, puesto que todo pensamiento pertenece a un complejo de preguntas y respuestas, la tarea del filósofo-arqueólogo, *en tanto que arqueólogo*, no puede limitarse a exhumar una tesis para estudiarla, evaluarla y discutirla de manera atomista. Debe “reefectuar” su cuestionario original de forma integral, y literalmente, *repensar este pensamiento en y con el todo al que pertenece*.³⁹ La arqueología filosófica reclama hacer suya no sólo el vocabulario y las preguntas de un filósofo, sino también algo más, su organización, su “estructura” (el término es de Collingwood).⁴⁰ ¿Qué es exactamente un *complejo de preguntas y respuestas* (CPR)? No es más que un cuestionario de opción múltiple (COM): la diferencia es que en lugar de responder sí o no marcando casillas con una cruz, como un creyente sin firma, uno responde con dos conjuntos

37 “Para ser viable, una indagación del todo enderezada hacia las estructuras comienza por inclinarse ante la potencia y la inanidad del acontecimiento”. C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres* (*Mythologiques*, t. II), Pars, Plon, 1966, p. 408. [C. Lévi-Strauss. *De la miel a las cenizas*. Traducción de J. Almela, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 394].

38 C. Backès-Clément, “L’événement: porté disparu”. En *Communications*, n. 18, 1972, p. 154.

39 Sobre la “reefectuación” (*reenactment*), R. G. Collingwood, *The Idea of History*. Edición y traducción de J. Van der Dussen, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 282-302 [R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*, *op. cit.*, pp. 272-289]. Sobre la filosofía de la historia de Collingwood, el relativismo histórico y la reeefectuación, ver C. Kobayashi y M. Marion, “La philosophie de l’histoire de Collingwood: rationalité, objectivité et anti-réalisme”. En C. Nadeau, (ed.), *La Philosophie de l’histoire au XX^e siècle. Hommages offerts à Maurice Laguerre*. Québec, Presses de l’Université Laval, 2007, pp. 119-164.

40 El término *estructura* aparece en la descripción canónica de los *complejos de preguntas y respuestas* (CPR) y el establecimiento de la distinción entre “lógica proposicional” y “lógica de preguntas y respuestas”, en Collingwood, *Autobiography*, p. 37 (traducción de Le Gaufey, p. 60-61). [Collingwood, *Autobiografía*, *op. cit.*, p. 44].

de argumentos: el textual (*per auctoritatem*) y el racional (*per rationem*). Así, el propio conjunto de preguntas y respuesta debe reefectuarse por completo, por complicado o intrincado que parezca, para luego, si procede, ser objeto de una posición, una refutación o un crítica específica, o bien global.

Cualquiera diría: ¡es imposible! Sin embargo, eso es lo que hace un medievalista la mayor parte del tiempo, al menos *tres veces*, por cada idea que recupera: primero editando el texto que contiene todo el complejo de preguntas y respuestas; el archivo medieval se encuentra mayormente inédito. Segundo, traduciendo: el número de lectores de latín tiende a disminuir. Tercero, analizando conceptualmente, que es el objetivo principal, a pesar de quienes se oponen, en mi opinión con demasiada rigidez, a la *cultura del comentario* y a la *cultura de la argumentación*: la filosofía (o historia) “continental” y la filosofía (o historia) “analítica”.⁴¹ Las tres actividades, editar, analizar y traducir son mentalmente inseparables, y las tres son necesarias. Editar es, ante todo, copiar. Transcribir un manuscrito es como leer una partitura invisible entre la concatenación de signos y abreviaturas escritas en el pergamino. También es considerar la *duración* de una obra. Hay invariables en la historia: aunque el teléfono móvil haya reemplazado a la pluma de caña, no transcribimos un folio de 25 x 16 centímetros más rápido que ayer. El trayecto del ojo a la mano es el primer paso de la “reefectuación”: no se puede editar una frase sin repensar un pensamiento, lo que incluye cometer errores.

Los medievales son los más antiguos discípulos de Collingwood. Basta ojear un texto filosófico y teológico de la Edad Media para comprobar que, con frecuencia, se compone de un conjunto de preguntas y respuestas, articuladas sobre la base de estructuras argumentativas precisas que corresponden a prácticas pedagógicas bien

41 Para un punto de vista más equilibrado, ver P. Engel, “Retour aval”. En *Les Études philosophiques*, n. 4, 1999, pp. 453-463; C. Panaccio, “Philosophie analytique et histoire de la philosophie”. En P. Engel (dir.), *Précis de philosophie analytique*. Paris, Presses universitaires de France, 2000, pp. 325-344; K. Mulligan, “Sur l’histoire de l’approche analytique de l’histoire de la philosophie: de Bolzano et Brentano à Bennett et Barnes”, en J.-M. Vienne (ed.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, pp. 61-103; y, más recientemente, T. Sorell y G. A. J. Rogers (dir.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2005.

definidas, dando lugar a géneros literarios relacionados pero variados: las cuestiones disputadas, por ejemplo, o las cuestiones cuodlibetales, la forma universitaria del torneo: la pregunta dirigida al maestro que se atreve a que cualquiera la formule (*a quolibet*) sobre cualquier cosa (*de quolibet*), y la lista para ello sería larga. Surge así un formato disputativo y agonístico, “las dinámicas de conflicto y de alianza” entre actores concretos y actuantes abstractos que asemejan el avance de un concepto en un movimiento social.

Los últimos treinta años hemos visto el incremento vertiginoso del archivo, amplificado por los nuevos medios de reproducción, almacenamiento y circulación de datos. ¿Esta acumulación formidable de textos, autores, temas y acontecimientos es todavía conceptualmente útil? Podemos dudarlo. Hay un punto en donde *googlear* datos ya no permite pensar la “diversidad rebelde”: termina por saturar la vista.

La cuestión no es nueva: un defensor de la denominada “construcción de la trama” [*mise en intrigue*], quien en palabras de Ricoeur, “introduce una primera brecha epistémica entre el acontecimiento tal como ocurrió y el acontecimiento tal como se relata, se registra y se comunica”,⁴² dirá que el campo de eventos objetivos en el cual el narrador traza un itinerario, es en cualquier caso “divisible infinitamente”: el peligro para el historiador de la filosofía medieval no es muy diferente hoy de lo que era hace uno, o mejor dicho, dos siglos: era y sigue siendo, en palabras de Paul Veyne, “ser absorbido por el abismo de lo infinitesimal” si uno “deja de ver los acontecimientos en sus tramas [*intrigues*]”.⁴³ Otros cuestionarán la diversidad misma, siguiendo a Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962) en *La gran cadena del ser* (*The Great Chain of Being*), la obra que en 1933, sentó las bases de la “historia de las ideas”.⁴⁴ En este “magnífico libro”, siguiendo

42 P. Ricoeur, “Le retour de l'événement”. En *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 104, n. 1, 1992, p. 29. [Ver https://www.persee.fr/doc/mefr_1123-9891_1992_num_104_1_4195].

43 P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Paris, Seuil, 1996, p. 53.

44 A. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Las “William James Lectures” (Cambridge Mass. / Londres, Harvard University Press, 2001) fueron impartidas en la Universidad de Harvard, en 1933. [A. O. Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Traducción de A. Desmonts, Barcelona, Icaria, 1983]. En 1940, Lovejoy funda el *Journal of the History of Ideas* (Revista de Historia de las Ideas).

el comentario de Pierre Bordieu en su curso sobre el Estado,⁴⁵ el filósofo estadounidense retoma las “ideas-unidad” [*unit-ideas*], es decir, las unidades elementales que integran la constitución de los sistemas filosóficos (*the elements, the primary and persistent or recurrent dynamic units, of the history of thought*) explicando que “los incrementos de novedad absoluta son más raros de lo que uno podría suponer”. La tarea del historiador es, ante todo, identificar los “factores dinámicos constantes, las ideas que dan lugar a consecuencias en la historia del pensamiento” —hipótesis, presuposiciones implícitas o incompletamente explícitas, hábitos mentales más o menos inconscientes, “motivos dialécticos” que operan en el pensamiento de un individuo o una generación, y sobre todo, principios— que deben buscarse en “los campos de la historia donde revisten alguna importancia, se llamen esos campos filosofía, ciencia, arte, literatura, religión o política”.⁴⁶ La historia de la filosofía es una cuestión de PRINCIPIOS, esta es la premisa que la ARQUEOLOGÍA filosófica toma prestada de la tan denostada historia de las ideas.⁴⁷

Ya sea que uno se centre en la construcción de la trama o la búsqueda de las ideas elementales, o ambas cosas, la acumulación de datos no constituye, en ningún caso, una dificultad en sí misma: el archivo no es un depósito muerto, es energía fósil. Es aquí donde debemos buscar “lo que hace posible”, o incluso si seguimos a Foucault, “necesaria, una determinada forma de pensamiento”. La historia-narración impuesta, en mi opinión, por *la energía del archivo* medieval es una historia de “tercer tipo”, donde, más allá de actores, de individuos, de grupos, de clases y de “fuerzas en conflicto”, intervienen también, a título de actantes, los principios, las distinciones,

45 P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*. Paris, Seuil, 2012, pp. 472-473. [P. Bourdieu, *Sobre el Estado: Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Traducción de P. Champagne y edición de P. González Rodríguez, Barcelona, Editorial Anagrama, 2014, p. 470].

46 A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 15 [Lovejoy, *La gran cadena del ser*, pp. 10-23], con la crítica de Skinner, “Meaning and understanding in the history of ideas”, p. 9.

47 Una defensa de Lovejoy puede leerse en C. Knight, “Unit-ideas unleashed: a reinterpretation and defense of Lovejoyan methodology in the history of ideas”. En *Journal of the Philosophy of History*, n. 6, 2012, pp. 1-23. [Ver <https://doi.org/10.1163/187226312X650746>].

los esquemas o estructuras conceptuales y argumentativas. Los invariantes tienen una historia. Las estructuras se transforman. Los acontecimientos mismos tienen una duración.

La forma de pensamiento que me interesa es la articulación moderna de las nociones de sujeto, de agente, de yo (*moi*) y de persona. El tema principal de mi docencia en el *Collège de France* será, por lo tanto, esta “arqueología del sujeto”, de la cual la publicación del *Nacimiento del sujeto* en 2007, de la *Búsqueda de la identidad* en 2008 y, esta misma mañana, de la *Doble Revolución*, sirven como base.⁴⁸ ¿Cómo y por qué el “sujeto”, la sustancia, el sustrato pasivo, la cosa portadora de accidentes en la ontología de Aristóteles, se convierte, bajo el nombre del yo [*je*] en el sujeto humano de la acción? Esa es mi pregunta fundamental planteada por la crítica de Nietzsche a la “superstición lógica” y a la “rutina gramatical”, lo cual nos lleva a atribuir nuestras acciones, como nuestros predicados a un *sujeto que supuestamente se conoce a sí mismo* (siguiendo a Lacan, ligeramente retocado). Es también este punto donde la arqueología filosófica se cruza con lo que Heidegger elaboró bajo el título de “destrucción crítica” (*kritische Destruktion*) y de “deconstrucción” (*Abbau*), la deconstrucción cuya historia algún día habrá que escribir para que, como los hermanos Lumière de hoy en día, podamos deconstruirla a su vez.⁴⁹ A decir verdad, esto no es nuevo. Fue el curso de Friburgo del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, el que ofreció la primera elaboración real de la noción “deconstrucción”, la cual ha conquistado el mundo, después de haber

48 A. de Libera, *Archéologie du sujet*, t. I: *Naissance du sujet*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007; t. II: *La Quête de l'identité*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008; t. III/1: *La Double Révolution*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2014. [N.d.T. ninguno de los tres tomos se ha traducido al español. En la presentación de la editorial Vrin del libro *La double révolution*, se indica que este es el primer tomo de dos que iría de Aristóteles a Reid con Averroes, Siger de Brabante, Tomás de Aquino y Pedro de Juan Olivi. Un segundo llevaría el título de *L'Empire du sujet* que volvería a la Edad Media desde la perspectiva de la modernidad. Este segundo tomo no ha visto la luz hasta la fecha].

49 La primera película de los hermanos Louis y Auguste Lumière presentada al público fue *L'Arroseur arrosé* (“El aspersor rociado”) y duró 49 segundos: una deconstrucción de la deconstrucción será más apasionante.

conquistado los departamentos de *Estudios Franceses* (*French Studies*) estadounidenses y luego los ministerios parisiños.⁵⁰

Partiendo de un diagnóstico sobre la “situación filosófica contemporánea” para elaborar fenomenológicamente una “teoría de formación de los conceptos filosóficos” (*eine Theorie der philosophischen Begriffsbildung*), Heidegger ofrece una descripción precisa del *Abbau* como *liberación*, lo que indica una cierta concepción de la historia y las condiciones de posibilidad de la *Geistesgeschichte* o “historia intelectual”. Las filosofías *históricas*, como los acontecimientos *históricos*, sólo tienen el estatuto de “hechos” dentro de “una comprensión histórica viva” (*in lebendiger philosophischer Erfassung*). Esta comprensión, que responde al deseo de “ir más allá” [*aller au large*], “*ins Freie*”, de liberarse de la historia *epigonal* que adiciona los “sistemas” y “puntos de vista”, se realiza por el *Abbau*. La deconstrucción busca “liberarnos de una tradición inauténtica que se nos impone”,⁵¹ para devolver los “conceptos obstructivos” a su *origen*, con el fin de “desbloquear” el camino que conduce a “las cosas mismas”.⁵² Se trata de un acto

50 “Destruction” aparece por primera vez en *Grundprobleme der Phänomenologie*, curso impartido por Heidegger en Friburgo en el semestre de invierno 1919/1920. Edición de Hans-Helmuth Gander, Francfort, Vittorio Klostermann, 1993, *Gesamtausgabe* (GA) 58, p. 139. [M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920). Traducción de F. de Lara, Madrid, Alianza Editorial, 2014, pp. 248-256]. Para el término “*Abbauen*”, p. 147. [N.d.T. Un resumen respecto de la controversia por la *French Theory*, base de los *French Studies* en las universidades estadounidenses, puede verse en F. Cusset, *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & cia. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Traducción de M. S. Nasi, Tenerife, Melusina, 2005].

51 M. Heidegger. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Edición de Claudius Strube, Francfort, Vittorio Klostermann, 1993, *Gesamtausgabe* (GA) 59, p. 5. [N.d.T. No hay traducción al español de este curso impartido por Heidegger en Friburgo en el verano de 1920. De Libera señala que en este curso se hace alusión por primera vez a la noción de *destrucción fenomenológica*, que se vincula con la tradición posestructuralista de la *deconstrucción*. Hay traducción francesa: M. Heidegger, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression: Théorie de la formation des concepts philosophiques*. Traducción de G. Fagniez, Paris, Gallimard, 2014].

52 Según las expresiones utilizadas en el curso de Marburgo del semestre de invierno de 1923-1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, § 20. Edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, Francfort, Vittorio Klostermann, 1994, *Gesamtausgabe* (GA) 17, p. 118. Traducción francesa, *Introduction à la recherche phénoménologique*. Traducción de A. Boutot, Paris, Gallimard, 2013, p. 135. [M. Heidegger. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de J. J. García Norro, Madrid, Síntesis, 2008, pp. 124-128].

filosófico que se inscribe dentro del horizonte práctico de una determinada forma de filosofía: la fenomenología.

Entre los años 1930 y 1940, la ruptura con la fenomenología se consumaba: la destrucción de la ontología tradicional dio paso a la “historia del ser” (*Geschichte des Seins*). El término clave ya no era *retorno al origen* sino *cambio, mutación, permutación, transformación: Wandeln y Verwandlung*. El curso del semestre de verano de 1934, *La lógica como pregunta sobre la esencia del lenguaje* (*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*), anunciado inicialmente como *El Estado y la Ciencia* (*Der Staat und die Wissenschaft*) clama (¡quién tenga oídos, que oiga!):

¿Qué significa que el hombre sea un sujeto? ¿Qué significa “sujeto”? ¿Cómo llegamos a postular el ser del hombre de esta manera? (*Was heißt, der Mensch sei Subjekt? Was bedeutet “Subjekt”? Wie kommt es zu dieser Ansetzung des menschlichen Seins?*).

Esta cuestión corresponde a la arqueología del sujeto. La respuesta de Heidegger se refiere a la transformación (*Verwandlung*), la inversión completa de significado que en el umbral de la modernidad sufrieron las palabras de *subiectum* y *obiectum*, a la inversión (*Umkehrung*) que les dio un significado exactamente opuesto al que tenían en la Edad Media. Los escolásticos llamaban *subiectum* a la cosa extramental, lo que nosotros llamamos ahora “objeto”; y *obiectum* a la representación mental, que ahora llamamos “subjetivo”. De ahí, surge una segunda pregunta:

¿Cómo y por cuál camino llegamos a esta inversión de los conceptos fundamentales de la filosofía, y esto qué significa? (*Wie und auf welchem Wege kam es zu dieser Umkehrung der Fundamentalbegriffe der Philosophie, und was bedeutet sie?*)⁵³

53 M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Edición de G. Seubold, Francfort, Vittorio Klostermann, 1998, *Gesamtausgabe* (GA) 38, p. 145. Traducción francesa, *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*. Traducción de F. Bernard, Paris, Gallimard, 2008, p. 172. [M. Heidegger. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Traducción de V. Fariás, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 92-93].

Esto es nuevamente lo que la arqueología del sujeto se interroga. ¿Qué respuesta ofrece? El curso de este año, titulado *Inventio subiecti*. La *invención del sujeto moderno* proporcionará una primera aproximación, al tiempo que iniciará una crítica arqueológica de la tesis propuesta en 1941 por Heidegger en *La metafísica como historia del ser*, según la cual, es con Descartes que, por primera vez, *subiectum* y *ego*, subjetividad [*subjectité*] y egoidad (*Ichheit*) adquieren un significado idéntico.⁵⁴

Stat Roma pristina nomine, nomina nuda tenemus: la Roma de antaño no es más que un nombre. Sólo conservamos nombres vacíos, escribía hacia 1140 Bernardo de Cluny en su *Desprecio del mundo* (*De contemptu mundi*). No lo creo. Roma, o de Eco, Rosa, la rosa, ciertamente conserva sus nombres, pero este nombre no está vacío. Hay pensamientos entre las palabras y las rosas.

La historia del *sujeto pensante* se inscribe dentro del cuadrilátero medieval donde se componen, se convocan o se vinculan cuatro preguntas. Dos tratan directamente con el pensamiento: 1. ¿Quién piensa?, en otras palabras, ¿quién es el que piensa dentro de mí? Yo mismo (*my self*), como diría Locke, o “eso” (ça) o “ese” (il); en alemán: “él” (*es*), como dirán Lichtenberg, y después Schelling, reformulando el *cogito* cartesiano en la forma impersonal “*Es denkt in mir*”: piensa en mí, como decir “*Es regnet bei mir*”, llueve sobre mí. 2. ¿Cuál es el sujeto del pensamiento?, en otras palabras, ¿qué es eso, la cosa, la *res*, *das Ding*, el *aliquid* que piensa en mí?⁵⁵ Estas dos formulaciones, que

54 M. Heidegger. “Die Metaphysik als Geschichte des Seins”, en *Nietzsche*, t. II. Edición de B. Schillbach, Francfort, Vittorio Klostermann, 1997, *Gesamtausgabe* (GA) 6.2, p. 434. Traducción francesa, “La métaphysique en tant qu’histoire de l’être”, en *Nietzsche*, t. II. Traducción de P. Klossowski, París, Gallimard, 1971, p. 348. [M. Heidegger. *Nietzsche*. Traducción de J. L. Vermal, Barcelona, Ariel, 2021, pp. 869-870]. Para una formulación más fina de esta tesis, que engloba a la vez a Kant y a Leibniz, ver M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*. Edición de F.-W. von Hermann, Francfort, Vittorio Klostermann, 1975, *Gesamtausgabe* (GA) 24, p. 178. Traducción francesa, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Traducción de J.-F. Courtine, París, Gallimard, 1985, p. 159. [M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología: Curso de Marburgo del semestre de verano de 1927*. Traducción de J. J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000, p. 164].

55 En otras palabras, “este «yo» o «este» (la cosa) que piensa”, este “sujeto trascendental de los pensamientos = x”, que según Kant, “solo conocemos por los pensamientos que son sus predicados”. [N.d.T. La cuestión planteada en la segunda pregunta es identificar

pueden o no considerarse equivalentes, están vinculadas a las dos cuestiones del cuadrilátero, que son tan antiguas como la filosofía: 3. ¿Quién soy yo? 4. ¿Qué es el hombre? En su interdependencia, las cuatro pueden servir como fórmula para interrogar por “la” cuestión del sujeto del pensamiento, y definir su “*a priori* histórico”.⁵⁶ Esta estructura, o mejor dicho, este “esquema teórico” no surgió de forma espontánea e inmediata. La cuestión del sujeto del pensamiento ha cambiado varias veces de significado, al igual que las nociones designadas por el término *sujeto*. Lo mismo aplica a otras tres preguntas. A lo largo de la Baja Edad Media, este *cuestionario* fue expandido. Evolucionó en paralelo a la evolución de los modelos de la ψυχή (alma). ¿Por qué? Porque: 1. Surgieron nuevas preguntas durante las dos grandes controversias de los siglos XIII y XIV: las “controversias averroístas” sobre la unidad del intelecto y las “controversias tomistas” sobre la unidad o pluralidad de las formas substanciales.⁵⁷ 2. La psicología experimentó cambios profundos, como la sustitución de la noción “intelecto” o de “conocimiento intuitivo de lo singular” por la noción aristotélica de “percepción sensorial”. 3. La ciencia del alma, centrada por el *De anima* en el intelecto, el ejercicio del pensamiento y el conocimiento, vió aumentar el análisis a la sección dedicada a las “emociones” (atribuidas por Aristóteles al “compuesto” cuerpo-intelecto, el κοινόν).⁵⁸

al sujeto de la expresión “quién piensa”. Para ello, de Libera utiliza como ejemplos frases impersonales como *llueve sobre mí*, que son reformulaciones de los argumentos de F. Schelling, *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*. Edición de I. Falgueras Salinas; traducción de L. de Santiago Guervos, Málaga, Edinford, 1993, p. 116. El contenido de esta nota al pie, que busca explicar el sentido de la segunda pregunta, sigue a I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. Ribas, Madrid, Gredos, 2014, pp. 141-144].

56 Este esquema se introduce en A. de Libera, *Naissance du sujet*, pp. 188-208 y se retoma en A. de Libera, *La Quête de l'identité*, pp. 22, 31, 199, 253 y 367.

57 A. de Libera, *La Quête de l'identité*, pp. 202-225. Sobre las intervenciones del Magisterio contra la unidad de la forma substancial en los años 1270-1280, ver L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Belles Lettres, 1999, pp. 21-52.

58 Sobre este tema, ver H. Lagerlund y M. Yrjönsuuri (eds.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*. Dordrecht / Boston / Londres, Kluwer, 2002 y S. Knuuttila (ed.), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

Ahí surge un nuevo problema: ¿existe un único sujeto del pensamiento, de la percepción y de las emociones? Una versión alternativa es: ¿quién dice “yo” en “yo pienso”, “yo percibo”, “yo experimento”?⁵⁹ ¿Es el mismo sujeto el que dice “yo” en “yo pienso”, “yo veo” y “yo me siento mal”? ¿Es siempre el mismo yo? ¿A quién o a qué se refiere en cada caso? ¿Al alma? ¿Al cuerpo? ¿Al conjunto? ¿A la persona como sujeto de la unión del alma y el cuerpo? Este nuevo problema vincula la Baja Edad Media con la época clásica, conectando las controversias averroístas con un nuevo conjunto de debates: las polémicas cartesianas. Este es el problema de la unidad del hombre. Con ello, el *cuestionario expandido* crece aún más.

Al preguntarse si el hombre, cuerpo y alma, es un ser (uno) por accidente (*ens per accidens*) o un ser (uno) por sí mismo (*ens pers se*), los maestros del siglo XIV formularon la cuestión que estaría en el centro de las controversias suscitadas contra Descartes por los aristotélicos calvinistas de Utrecht en 1641.⁶⁰ El eje Averroes-Descartes es capital para la historia del sujeto-agente. Seguir este eje implica construir varias “tramas”. La autopista heideggeriana de la historia del ser no es el único camino que debe seguir la arqueología. Hay otros itinerarios. La arqueología del sujeto no puede ser simplemente el acto de narrar la (pre)historia del sujeto cartesiano-kantiano en la “tradición” escolástica o incluso en la “antigua y medieval”. Si hay otros itinerarios, es porque hay otros destinos: Reid, en lugar de Descartes, Brentano, en lugar de Kant, y por lo tanto, también otras tradiciones, que iremos descubriendo conforme avancemos.

¿A dónde va la filosofía medieval? Va a donde está la filosofía. Ella va a donde se dirige la filosofía. Se volvió medieval, después de la Edad Media: era simplemente filosofía cuando la Edad Media era todavía *saeculum modernorum*, “siglo”, es decir, “era” “de los Modernos”, para quienes la vivían. Hoy, ella va a ahí donde cualquiera

59 Ver J.-B. Brenet, “Moi qui pense, moi qui souffre. L’identité du composé humain dans l’anti-averroïsme de Pierre d’Auriose et Grégoire de Rimini”. En O. Boulnois (ed.), *Généalogies du sujet, de saint Anselme à Malebranche*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, pp. 151-169. Sobre el averroísmo latino, ver J.-B. Brenet, *Les Possibilités de jonction. Averroès – Thomas Wylton*. Berlin / Boston, De Gruyter, 2013.

60 Sobre la querella de Utrecht, ver A. de Libera, *La double révolution*, pp. 87-133.

(*celle ou celui*) quiere relatar, es decir poner en relación, su historia: a Córdoba o a Viena, pero también a París o a Edimburgo, las dos nuevas Atenas, una francesa bajo los Valois, y otra británica durante la Ilustración escocesa (*Scottish Enlightenment*).⁶¹ La investigación sobre la “dinámica espacial de la filosofía moderna”, realizada en el marco de la Sociología de las Filosofías (*Sociology of Philosophies*),⁶² puede ser retomada, *mutatis mutandis*, por el medievalista. La arqueología del sujeto nos llevará a través del espacio y del tiempo: desde el Concilio de Calcedonia (451) hasta la filosofía escocesa del siglo XVIII, pasando por la filosofía austriaca del siglo XIX, y finalmente, espero, a la *deconstrucción de la deconstrucción*, un *Tahafut-al-Tahafut*, una *Destructio destructionis* del tercer milenio, un proyecto averroísta para el post-posmodernismo. El viaje será largo. Viajar abre la mente: el viajero, a pesar de todo, tiene poco tiempo.

Su entusiasmo por comenzar sólo se ve igualado, señor Administrador, señoras y señores, queridos colegas, queridos amigos, por el deseo de servir dignamente a la institución que, sesenta y cuatro años después de la partida de Étienne Gilson, tomó la inesperada pero estimulante decisión de recrear en el *Collège de France* una cátedra de Historia de la filosofía medieval.

61 Sobre Edimburgo como “Atenas británica” y “ciudad-mundo”, ver S. Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*. Paris, Seuil, 2014, pp. 163-169 y 173-195.

62 R. Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.