http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.70383

EL "ESTILO" ARQUEOLÓGICO DE ALAIN DE LIBERA

NOTA SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y LA FILOSOFÍA*

JUAN VICENTE CORTÉS CUADRA
Universidad Alberto Hurtado - Santiago de Chile - Chile
juan.vicente.cortes@gmail.com

La publicación de *Archéologie philosophique* (2016) del medievalista y filósofo Alain de Libera (1948) es un acontecimiento importante para el historiador de la filosofía interesado en las diversas maneras de practicar su oficio, así como en las relaciones entre la historia de la filosofía y la filosofía. En lo que sigue, presentaremos la obra, buscando, a un mismo tiempo, dar cuenta de estos dos aspectos y enmarcarla en el proyecto filosófico general del profesor De Libera.

La *Archéologie philosophique* retoma el seminario impartido por De Libera durante el año académico 2013-2014, en el marco de su cátedra de Historia de la filosofía medieval en el célebre Collège de France –cátedra que, no sobra decirlo, estuvo por más de sesenta años cerrada, desde que Etienne Gilson (1884-1978) la dejara en 1950 para migrar a Canadá en una suerte de autoexilio–. El seminario, cuyo objeto principal consistió en esclarecer la metodología propuesta por Alain de Libera para

* El presente trabajo se enmarca en un proyecto de posdoctorado financiado por Coniciyt (Chile), Fondecyt N.° 3160088.
Quisiera agradecer a Jean-Baptiste Brenet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Nicolás Trujillo (Universidad Diego Portales, Chile; Universidad de Leiden, Holanda), Cristián Perucci (Universidad de la Frontera, Chile) y Diego Milos (Dibam, Chile) por sus lecturas, sugerencias y comentarios.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

hacer historia de la filosofía, se distribuyó en diez sesiones, celebradas entre el 20 de marzo y el 26 de junio del 2014. La transcripción del seminario estuvo además acompañada de un verdadero trabajo de edición a cargo de David Simonetta, entonces ayudante del profesor de Libera: se suprimieron algunos pasajes para evitar repeticiones, se añadieron abundantes notas, referencias bibliográficas, un *Index nomimum* y un apéndice de Simonetta sobre la *Archéologie du savoir* de Michel Foucault (*cf.* De Libera 2016 253-258).

Al respecto, es importante señalar que, en su apéndice, Simonetta desclasifica una serie de documentos del "Fondo Foucault" (adquirido el 2013 por la Biblioteca Nacional de Francia), relativos a las notas de lectura que hiciera el filósofo francés entre 1966 y 1968 de las obras que se enmarcan en el "positivismo lógico, la lógica y la filosofía 'analítica'" anglosajona (*cf.* De Libera 2016 254). Tales notas fueron parte del material empleado por Foucault para la redacción de la *Arqueología del saber* (1969). Así las cosas, este apéndice es de suma importancia, en primer lugar, para los estudios foucaultianos mismos, en la medida en que, lejos de todas las caricaturas, revelan el interés de Foucault por el quehacer filosófico de lengua inglesa. En segundo lugar, para la comprensión del "estilo de arqueología" practicado por De Libera (*cf.* 2007 19, n. 1). En efecto, gracias a la desclasificación de estos documentos, se legitima y se funda textualmente una serie de comparaciones y acercamientos conceptuales hechos por el medievalista durante el seminario, en particular, se legitima la comparación de la distinción foucaultiana entre énoncé y *proposition* con la diferencia strawsoniana entre *statement* y *sentence* (*cf.* De Libera 2016 210-215, 222).[1] En tercer lugar, es importante para los lectores del presente volumen, por cuanto señala y deja entrever el horizonte general de la *Archéologie philosophique*.

Y es que, felizmente, el tiempo tiene horror de sí mismo e irremediablemente se aleja día a día de lo que alguna vez fue su imagen presente. Así, cada vez más lejos están los días en que Ryle, a la pregunta de Merleau-Ponty acerca de si acaso creía que podría haber una convergencia de los programas de las filosofías analítica y continental, respondía que él "esper[aba] que no".[2] Hoy, tanto "analíticos" como "continentales" cruzan la Mancha y el Atlántico (y otros océanos) de ser necesario, para discutir y leerse los unos a los otros con cada vez

1 La carpeta IV, en efecto, contiene una extensa sección sobre "On referring" de P. Strawson con 10 fichas de notas; otro tanto se podría decir de las fichas en torno a "On denoting" de B. Russell.

2 Véase la "discusión" entre los representantes (en su mayoría) oxonienses de la "filosofía analítica" y los representantes parisinos (en su mayoría) de la "filosofía continental" en el Coloquio de Royaumont (en 1958), cuyas actas fueron publicadas en *La philosophie analytique* (*cf.* Rée 1997).

mayor frecuencia e interés. Es el caso de Adrian W. Moore en Oxford (2012) o de Alain de Libera en Paris.[3]

Pero volvamos a lo nuestro. En *L'archéologie philosophique*, Alain de Libera retoma y desarrolla su investigación relativa al método en historia de la filosofía. En efecto, desde la publicación, en 1996, de la *Querelle des univeraux. De Platon à la fin du Moyen* Âge (2014), el profesor De Libera dedicó dos importantes artículos al método arqueológico (*cf.* 1999 y 2000a), con los que intentaba esclarecer las principales objeciones que le habían sido formuladas al respecto.[4] Sin embargo, a diferencia de sus anteriores esfuerzos, que restringían el método arqueológico al estricto ámbito de la historia de la filosofía medieval, *L'archéologie philosophique* corresponde a un grado de teorización mucho más ambicioso y acabado de dicha metodología, no solo por la envergadura de la obra, sino porque en ella se elabora una doble discusión, que va en dos sentidos distintos: primero, relativa a la arqueología misma, en cuanto esta se vuelve también objeto de arqueología;[5] segundo, relativa a la extensión del campo de aplicación de la arqueología, por cuanto el profesor De Libera busca intervenir en el campo *filosófico* actual.[6]

Se podría decir, para comenzar, que los diferentes problemas teóricos que surgen de la aplicación del método arqueológico provienen de una tesis filosófica general. Esta tesis, que consiste en afirmar que no hay problemas filosóficos eternos, sino que todo problema depende de condiciones históricas sin las cuales no tiene sentido *como problema*,[7] tiene dos caras. La primera es una exigencia y se puede resumir en una feliz fórmula de Bergson, que es o debiera ser de extrema importancia para la reflexión sobre la historia de la filosofía: es imprescindible,

3 Para una presentación bio-bibliográfica del profesor de Libera, véase http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/index.htm. Señalemos además que existe en castellano una traducción (parcial) del ensayo *Pensar en la Edad Media* (Barcelona, Anthropos, 2000), así como una traducción (íntegra) del primer trabajo de arqueología conceptual del profesor De Libera, *La cuestión de los universales. De Platón a fines de la Edad Media* (2016). Por nuestra parte, estamos trabajando en la traducción de una serie de artículos.

4 Estas objeciones se encuentran en Engel (1997) y Panaccio (1994).

5 Arqueología de la arqueología que será retomada en los cursos de los años 2016-2017 y 2017-2018 (https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/_course.htm).

6 Esto principalmente en su trabajo monumental *Archéologie du sujet*, del que ya ha publicado tres volúmenes (aunque del tercero, solo ha aparecido el primer tomo) y del que se han anunciado cinco más (contando el segundo tomo del tercer volumen).

7 Desde este punto de vista, se podría acaso decir de A. de Libera lo que Paul Veyne decía de Foucault, a saber, que "ontológicamente hablando […] Foucault es nominalista como Max Weber y como todo buen historiador". Pero más vale atenerse a los términos con los que el propio autor calificaba (en 1999) su trabajo: "La concepción que defiendo en historia de la filosofía es holista, relativista y discontinuista" (De Libera 1999 482).

cuando consideramos algo completamente nuevo (una tesis, un concepto, un descubrimiento científico), no dejarse llevar por el "movimiento retrogrado de lo verdadero" (*cf.* Bergson 14-18). La otra cara consiste en el modo de satisfacer la anterior exigencia y está condensada en otra fórmula, esta vez de Foucault. Mientras comenta un pasaje de *Los progresos de la metafísica* de Kant, Foucault le recuerda a un crítico severo que la *philosophische Archäologie* consiste en una "historia filosofante de la filosofía" (Kant 2008 104; Ak XX 340), lo que el filósofo francés interpreta como la historia "de aquello que hace que una cierta forma de pensamiento se vuelva necesaria" (Foucault 1994 221).[8] De hecho, no por azar el profesor De Libera se refiere implícitamente o comenta de manera explícita ambos textos.[9] Lo "verdadero", al proyectar su sombra en el pasado, crea un "espejismo de lo presente en el pasado", con lo que pone a la historia, por así decirlo, "de cabeza". Es por esta razón que se cree ver en autores y obras del pasado no solo a los "precursores" y "gérmenes" de los descubrimientos del presente, sino a los defensores de tesis que darían respuesta a nuestras propias preguntas, esto es, a cuestiones que pertenecen a nuestro propio campo epistémico. De ahí la exigencia bergsoniana: un historiador debe esforzarse por no ceder a este "movimiento retrógrado", en el que lo verdadero o, en todo caso, lo que se considera como paradigma en un momento dado tiende a presentarse, bajo la forma de un enunciado, como el fin hacia el que necesariamente avanzaba la historia entera. De ahí también la respuesta foucaultiana: la arqueología permite al historiador no caer en el movimiento retrógrado, porque le entrega los instrumentos que le permiten descubrir las condiciones que hacen que una forma de pensamiento, un discurso, se vuelva necesario.

No queremos con ello caer en la caricatura que suele oponer filosofía analítica-sistemática a filosofía continental-historicista, como dos elementos contrarios que se repelen.[10] Por ejemplo, Pascal Engel (1954), importante representante de la filosofía analítica en Francia,

8 Este texto es una respuesta de Foucault a la reseña crítica de G. Steiner: "The Mandarin of the Hour. Michel Foucault" en *The New York Times* (1971)

9 De Libera cita y comenta la fórmula de Bergson (*cf.* 2014 26-27). Así mismo, se refiere a ella en distintos pasajes, *v.gr.*: "La arqueología filosófica sirve para poner en cuestión y en perspectiva, histórica y filológicamente, las matrices [*grilles*] de interpretación impuestas retrospectivamente por los historiadores a la 'materia' medieval" (2016a 182). Por su parte, la respuesta de Foucault a Steiner es comentada en *L'archéologie philosophique* (2016a 14).

10 Para retomar a Franco Burgersdijk (1590-1635), profesor de lógica y metafísica de la Universidad de Leyden: "*Contraria se mutuo destruunt* […] *Horum alterum alterius contagione remittitur, atque iterum intenditur; cum à suo contrario liberatur*" (Liber I cap. XVI th. 11).

defiende una visión "analítica" de la historia de la filosofía, del uso, función e importancia que la historia de la filosofía tiene para la filosofía "sistemática" (*cf.* Engel 1997 y 1999). Lo que está en juego entre estos dos modos de hacer historia de la filosofía es, más bien, el método, es decir, cómo proceder, cuál es su alcance y cuál su finalidad. Así, Engel "reivindic[a] el derecho a preguntar, a propósito de un autor del pasado, si sus tesis son verdaderas o si sus argumentos son correctos –vale decir, reivindic[a] el derecho de filosofar en primer grado–"(1999 455), lo que, según el mismo filósofo, "no implica que se suscriba a una forma de naturalismo radical, según el cual se podría hacer filosofía sin interesarse por su historia, como quien hace química sin interesarse por la historia de la química" (*ibd.*).

De igual modo, otro filósofo "analítico" francés, Frédéric Nef (1947) anota que es completamente legítimo preguntarse si, como pretende Spinoza, es verdad que hay una sola substancia (*cf.* 54-57).[11] Sin embargo, esta versión de la historia de la filosofía –que es una historia de las respuestas, no de las preguntas– presupone o bien que hay problemas filosóficos trans-históricos, atemporales o incluso eternos (versión fuerte), o bien que un filósofo del presente puede entablar una discusión con los filósofos del pasado a partir de los problemas actuales de la filosofía, poniendo a la historia entre paréntesis –no solo su propia historia, sino sobre todo la historia del filósofo del pasado (versión débil)–. En ambos casos, se presupone que todo "verdadero problema filosófico" podría ser planteado a partir de una "experiencia *naïve*". Pero con ello, no solo se desconoce la historicidad de los problemas y la adecuación de cada respuesta a su propia pregunta, sino, ante todo, el hecho de que la supuesta inmediatez de la experiencia es un mito. Al contrario, tanto la experiencia como las preguntas y respuestas filosóficas son construcciones que requieren ciertas condiciones y que implican una compleja historia de transformaciones por las que algunos aspectos salen, en determinados momentos, a la luz mientras que otros son oscurecidos. Así, todo "problema" (v.gr. "el" problema de los universales) y toda "respuesta" (nominalista frente a realista) esconden y ocultan, por una ilusión retrospectiva, una *serie* de "problemas" y una *serie* de "respuestas" epistémicamente diferentes entre sí (*cf.* De Libera 1999 488).

11 Esta "suma" (como la llama A. de Libera) de más de mil páginas es una exposición brillante de las principales corrientes de la metafísica analítica del siglo XX (desde este punto de vista, comparable a la empresa de A. W. Moore en lengua inglesa), así como de la tradición metafísica en Occidente latino desde Aristóteles, Juan Escoto Erígena y Avicena hasta Suárez, Leibniz y Wolff. Nef establece su exposición sobre la base de una crítica radical de la tesis heideggeriana relativa a la estructura "onto-teológica" de la metafísica.

En un esfuerzo por precisar y reevaluar las continuidades y discontinuidades relativas a la "invención del sujeto moderno" en la historia del pensamiento en Occidente latino, Alain de Libera articula las herramientas de la arqueología foucaultiana con los instrumentos conceptuales del historiador de la filosofía, filósofo y arqueólogo de profesión, R. G. Collingwood (*cf.* De Libera 2016a 17-21). Este aspecto es de particular interés, pues el punto de articulación de estos dos métodos tan disímiles es también el punto de ruptura desde el cual el medievalista francés redefinirá su propio estilo de arqueología. Además de los instrumentos propios de la arqueología foucaultiana ("*a priori* histórico", "archivo", "*episteme*" o "campo de presencia"), el profesor De Libera retoma de Foucault la tesis fundamental de que el material al que el historiador de la filosofía se ve confrontado no es ni la proposición (objeto de la lógica) ni la oración (objeto de la gramática): es el enunciado (*cf.* Foucault 1969 118-119).[12] No es este el lugar para entrar en detalles que exigirían un trabajo mucho más elaborado.[13] Bástenos marcar aquí la principal bifurcación tomada por De Libera relativa a su estilo de arqueología, que él mismo califica como "conceptual" o "filosófica".

En efecto, contrario a Foucault, el profesor De Libera piensa el enunciado no en el seno de un *discurso*, sino en al interior de la *pregunta* a la que dicho enunciado *responde* (*cf.* De Libera 2016a 222). Con ello, De Libera retoma la tesis de los "complejos [o conjuntos] de preguntas y respuestas" (CPR) expuesta por Collingwood en su *Autobiografía* (*cf.* 30; cit. en De Libera 2016a 20). Como bien señala Martine Pecherman, es precisamente en este punto donde De Libera se separa de la arqueología foucaultiana: la arqueología deliberana se distingue de la foucaultiana al sustituir, al modo de análisis de las figuras discursivas reivindicada por Foucault, el lenguaje de las redes y de los textos y, "en última instancia, de los complejos de preguntas y respuestas" (Pecherman 2014 s.p.).[14]

12 Mediante esta triple distinción, Foucault busca mostrar la especificidad del objeto de la arqueología del saber (*cf.* De Libera 2016a 210 y 222). Como dijimos, la desclasificación de los archivos de Foucault prueba que él elaboró esta distinción a partir de una discusión con el texto de P. Strawson mencionado más arriba. Por su parte, el profesor de Libera se refiere también al trabajo de Q. Skinner (1969) para desarrollar la discusión sobre la distinción strawsoniana entre "*sentence*" y "*proposition*" (Skinner 37-39; cit. en De Libera 2016a 222 y 239, n. 3).

13 Y que esperamos poder presentar en un trabajo en preparación.

14 "Se trata de un Foucault repensado más que de un Foucault imitado, pues De Libera se interesó en la arqueología para el análisis de su propio archivo por cuanto la arqueología recela de 'filosofía de la relación'" (la expresión es de Paul Veyne, cit. en De Libera 2014a 27). En efecto, "este estilo, que ahora nos muestra que no solo es válido para la historia de la filosofía medieval, sino mucho más generalmente para la historia filosófica de un concepto, se distingue por la transposición del modo de análisis de las figuras discursivas, tal como Foucault lo teorizaba en la *Arqueología del saber* […], en uno que pone

Todo enunciado debe ser considerado bajo la perspectiva del complejo de preguntas y respuestas al que pertenece. Con ello se evita la "ilusión retrospectiva" denunciada por Bergson. Pero no se trata solo de entender un pensamiento "en su contexto", ya sea su contexto conceptual inmanente, ya sea su contexto social, político o ideológico extrínseco aun si estos contextos son, de hecho, de radical importancia para la comprensión de una formación discursiva (*cf.* De Libera 1999 y 2004)–. Más precisamente, De Libera afirma que la tarea fundamental del arqueólogo filósofo consiste en la descripción de las "reglas de paso" de un "complejo de preguntas y respuestas" a otro. Con ello se busca justamente determinar cómo una cierta forma del pensamiento filosófico se vuelve necesaria.

El instrumento collingwoodiano se adaptó, en un primer momento, particularmente bien a la historia de la filosofía y de la teología medieval, en la medida en que estas formaciones discursivas se constituyeron bajo la forma general de la *quæstio*. Pero sería erróneo creer que la filosofía dejó de operar a partir de preguntas bien definidas. Ejemplo de lo contrario son los cuestionarios de Amélie Rorty o de Alan Montefiore sobre los que Alain de Libera se detiene en detalle para trazar la historia crítica de los problemas de filosofía de la mente relativos a la identidad (*cf.* 2010 72-83). Así, será en estos conjuntos (CPR) que el arqueólogo irá a buscar las "reglas de transformación" y de paso, es decir, la descripción paciente y detallada de la articulación, desarticulación y rearticulación de las redes de principios (enunciados) que determinan una cierta forma discursiva. Para ello, debe además tener siempre presente dos hechos determinantes para la filosofía: la historia de los *corpus* como historia de una serie de migraciones –la "*traslatio studiorum*"– y la historia de las recepciones de una obra, la historia del estado en que se hallaba dicha obra en el momento de su recepción, del marco institucional de esa recepción, de sus diferentes ediciones, de su eventual olvido y de su reactivación; historia de las versiones de esos *corpus*, de las traducciones a las diferentes lenguas filosóficas y de las traducciones de esas traducciones, del griego al siriaco y al árabe, del árabe al latín, de Atenas a Bagdad, de Bagdad a Córdoba, Toledo, Paris, Oxford, Praga, etc.[15]

de relieve 'la lengua de las redes, dicho de otra forma, en última instancia, los complejos de preguntas-respuestas collingwoodianos'" (*id.* 353).

15 "Las distinciones conceptuales, las reglas, los principios, los teoremas puestos en obra en la recepción y la discusión de los textos fundadores son los primeros objetos del arqueólogo, si bien no son los únicos; diríamos que son los más inmediatos, pero también que son los detonantes, los orientadores, los incitadores de las nuevas investigaciones o, si se prefiere, los guardagujas, *aquello que cambia las vías conceptuales* con vistas a nuevos recorridos [les échangeurs *conceptuels* pour de nouveaux parcours]" (De Libera 2016a 182-183, énfasis agregado).

En efecto, la arqueología filosófica como "historia epistémica", implica y despliega de manera paralela, por un lado, la "historia de los *corpus*", historia material de la literatura, de la letra, de los textos, de sus traducciones, recepciones y marcos institucionales de su recepción; por otro lado, la "historia de las redes", de las redes de preguntas y respuestas, de tesis, de principios, conceptos, *auctoritates* (*cf.* de Libera 2016a 56). De estas historias, el arqueólogo debe extraer los dispositivos textuales y conceptuales que constituyen los *a priori* históricos que determinan tanto la formulación efectiva de una pregunta como las condiciones de corrección de toda respuesta posible.

Desde este punto de vista, y para ejemplificar su método, De Libera retoma en su seminario el trabajo efectuado en su libro sobre la querella de los universales (*cf.* de Libera 2014b).[16] Recordemos que este problema tuvo un significativo *revival* durante el siglo XX en el interior de la "tradición analítica". Al mismo tiempo, historiadores de la filosofía medieval de orientación analítica creyeron poder mostrar que este debate no tenía un origen medieval sino griego. Desde este punto de vista, el problema de los universales es un objeto simple, traslúcido, por cuanto puede ser "ingenuamente" planteado desde la experiencia misma: ¿el negro de la tinta de este lápiz es el mismo que el negro de la tinta de este otro lápiz?[17] A partir del momento en el que la pregunta se plantea de este modo, las dos respuestas posibles son: el nominalismo y el realismo. Acaso el historiador sea concienzudo y nos haga saber que también existió el conceptualismo, pero esto más como prueba de su capital cultural que para satisfacer una verdadera necesidad de trabajo. Evidentemente, así planteada la pregunta, la única respuesta sensata parece ser el nominalismo.

Es por esta razón que De Libera comienza la presentación de dicha "querella" con la siguiente constatación: en el momento en el que la historia de la filosofía medieval aparece como forma discursiva del saber, esto es, en el siglo XIX, sus representantes (liderados por Victor Cousin en Francia y por Dugald Steward en Gran Bretaña) proceden a la reducción de la filosofía medieval a esta sola "querella". El historiador de la filosofía debe, en principio, interrogar el objeto que se le presenta como un hecho y ver hasta qué punto este no es él mismo una construcción o, más bien, un mito.[18] Esto es precisamente lo que descubre en primer lugar, a saber, que hay una larga y compleja historia que se condensa y se oculta en el enunciado: "lo único que filosóficamente

16 Se trata de las seis sesiones que van del 27 de marzo al 5 de junio del 2014.

17 Según la presentación del problema de los universales dada por V. Spade (John Wyclif XV-XVII; cit. en De Libera, 2014a 18, n. 1).

18 Alain de Libera retoma y reelabora (la crítica de la mitología filosófica a partir de la "mithology of prolepsis" (*cf.* 2016a 74-75) señalada por Q. Skinner (*cf.* 22).

importa en el Medioevo es la querella entre los realistas, los nominalistas y los conceptualistas" –discusión que, por cierto, no consistiría sino en retomar, bajo una nueva figura, la interminable querella entre Platón, Aristóteles y los estoicos–. Pero hay dos maneras de entender esta figuración: o bien decimos que ella no hace más que representar y repetir por enésima vez las posiciones de los escolarcas griegos, de suerte que, desde este punto de vista, la filosofía fue, es y será griega; o bien decidimos "hacer historia" (*faire de l'histoire*), lo que implica enfrentarse al problema desde varios frentes.

Según lo anterior, se deberá interrogar cómo surgió *ese modo* de concebir la "filosofía medieval" como exclusivamente centrada en "el" problema de los universales, cuáles son los "esquemas narrativos" puestos en obra "por los filósofos, siguiendo los pasos de los historiadores de la filosofía; pero también por los historiadores de la filosofía siguiendo los pasos de los filósofos" (De Libera 2016a 102). Además, para hacer la historia de los universales, se deberá ir más allá e interrogar las interpretaciones filosóficas que guían este esquema narrativo. Es por esta razón que será imprescindible detenerse en las *lecturas* de las que dichos esquemas dependen. En este nivel, es necesario describir los dispositivos conceptuales que determinan dichas lecturas. Por último, es fundamental detenerse en la historia del *corpus* de los textos fundadores de la "querella de los universales", pues ella sustenta, define y explica en última instancia tanto los dispositivos textuales y conceptuales como los esquemas narrativos.

No podemos resumir aquí los innumerables y complejos caminos de las enmarañadas historias de los *corpus* y de las redes conceptuales. El lector podrá consultar todo esto en la vasta y erudita obra del medievalista francés. Bástenos mencionar un último punto. La arqueología filosófica tiene una *función crítica o deconstructiva*: consiste en movilizar todos los medios de la historia (filología, historia de las instituciones, de las universidades, de las censuras, del material de los *corpus* y de las redes conceptuales) con el fin de hacer una crítica de las mitologías filosóficas, de desmontar mitos filosóficos (*v.gr.* "la querella de los universales", "el sujeto cartesiano", etc.). De suerte que el "filósofo arqueólogo" es capaz, a un mismo tiempo, de re-efectuar un modo de pensamiento, una red de conceptos, un conjunto de preguntas y respuestas (*cf.* "*Constructive Re-enactment*" de Collingwood cit. en De Libera 2016a 18), y de entender cómo ese modo de pensar que se hace llamar filosofía se constituye, plantea sus problemas, a partir de ciertos mitos historiográficos (*cf.* De Libera 2016a 182). Pero la arqueología conceptual tiene también una *función filosófica afirmativa*: responder a ciertas preguntas que son propiamente filosóficas. Responder por ejemplo a la pregunta por la libertad o el grado de libertad que incumbe a un filósofo en cuanto que hace

filosofía, es decir, también la relación entre la libertad y el pensamiento (*cf.* De Libera 2016a 21). La arqueología filosófica prueba, en efecto, que:

> Al tirar de un hilo –aquí, el de los universales– se saca a luz toda una red en la que pensamos y que, de cierto modo, nos constriñe. Las preguntas que nos hacemos no caen del cielo; son tejidas, trenzadas en redes de nociones, de ejemplos, de preguntas, de problemas, de tesis, de distinciones que desde siempre ya nos preceden. Entramos en este campo creyendo que somos soberanamente libres de hacer las preguntas que hacemos y responder de la manera que respondemos. Pero, en realidad, no hacemos más que tomar un itinerario que está ya muy ampliamente construido y que nos prescribe un cierto número de recorridos. (De Libera 2016b 203)

No hay acceso inmediato a los problemas filosóficos, ni a la experiencia, ni al pensamiento, ni a la "experiencia del pensamiento". Solo se puede acceder a un problema filosófico haciendo la historia de su gesta y de su gestación.[19] Hacer filosofía es contar, bajo un cierto número de reglas, un tipo bien particular de historias. Hacer historia de la filosofía es describir estas reglas, la serie de dispositivos textuales y conceptuales, las diferentes funciones que adoptan estos dispositivos en cada red de preguntas y respuestas –sin olvidar jamás, claro está, que se trata de un relato posible entre otros, de un "*récit*" entre otros, como dice De Libera retomando esta concepción de la historia de Paul Veyne (1978)–. Es necesario pensar "la filosofía como historia" (*cf.* De Libera 2016b 178). Esto significa algo muy preciso: hay un elemento propiamente histórico de la filosofía, constitutivo del quehacer filosófico, elemento por medio del cual la filosofía determina sus posiciones, sus tesis, sus argumentos. Pero este elemento histórico no es exterior a la filosofía, sino *propiamente filosófico* y requiere, por lo mismo, una "historia filosofante de la filosofía", lo que acaso podría llamarse una "historia trascendental" de la filosofía.

Si la filosofía consiste en escoger al azar uno de los "problemas eternos" e "instanciarlo", entonces ciertamente la historia de la filosofía pierde toda relevancia filosófica real, pero al mismo tiempo la filosofía misma se vuelve una estolidez. Si, en cambio, se reconoce que todo trabajo filosófico implica una cierta reflexión sobre los presupuestos de su propio discurso, entonces la historia de la filosofía es una disciplina plenamente filosófica y consubstancial al quehacer filosófico mismo.[20]

19 "Nuestra tarea es definir las redes conceptuales que, en el largo trabajo histórico de reapropiación del platonismo y del aristotelismo durante el Medioevo dieron a luz las figuras medievales del debate Aristóteles-Platón. No se puede acceder al problema de los universales sin pasar por su gesta y su gestación" (De Libera 2014a 12).

20 Esta es la razón principal por la que la arqueología se desmarca del "historicismo extremo" criticado por Glock (2008). En efecto, si bien el historicismo radical también

Bibliografía

Bergson, H. *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. [1934]. Ed. Frédéric Worms. Paris: PUF, 2009.

Collingwood, R. G. *An Autobiography*. [1939]. Londres; Oxford; New York: Oxford University Press, 1970.

De Libera, A. *La philosophie médiévale*. [1993]. Paris: PUF, 2004.

De Libera, A. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. [1996]. Paris: Éditions du Seuil, 2014a.

De Libera, A. "Le relativisme historique. Théorie des 'complexes questions-réponses' et 'traçabilité'." *Les Etudes philosophiques* 4 (1999): 479-494.

De Libera, A. "Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale." *Un siècle de philosophie, 1999-2000*. Eds. K.-O. Apel, J. Barnes, E. Bellone. Paris: Gallimard-Centre Pompidou, 2000a. 552-587.

De Libera, A. *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos, 2000b.

De Libera, A. *Archéologie du sujet. II. La quête de l'identité*. [2008]. Paris: Vrin, 2010.

De Libera, A. *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*. [2007]. Paris: Vrin, 2014b.

De Libera, A. *L'archéologie philosophique. Séminaire du Collège de France 2013-2014*. Paris: Vrin, 2016a.

De Libera, A. *La cuestión de los universales. De Platón a fines de la Edad Media*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016b.

Engel, P. *La Dispute. Une introduction à la philosophie analytique*. Paris: Éditions de Minuit, 1997.

Engel, P. "Retour aval." *Les Etudes philosophiques* 4 (1999): 453-463.

Foucault, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

Foucault, M. "Les monstruosités de la critique." *Dits et écrits, II, 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994. 219-223.

Glock, H. J. "Analytic Philosophy and History." *Mind* 117 (2008): 867-897.

Kant, I. *Gesammelte Schriften*. [Ak.]. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: de Gruyer, 1900.

Kant, I. *Los progresos de la metafísica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

cree que la historia es consubstancial a la filosofía, a diferencia de la arqueología, el historicismo radical considera la historia como algo *ajeno* a la filosofía, que determina a la filosofía desde afuera, y no como algo constitutivo a su propio quehacer. Además, esta es también la razón por la que, en nuestra opinión, la versión pragmática del papel de la historia para el quehacer filosófico queda completamente desmentido. Agradezco a Nicolás Trujillo por haberme señalado este artículo.

Moore, A. *The Evolution of the Modern Metaphysics. Making Sense of Things*. New York: Cambridge University Press, 2012.

Nef, F. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard, 2004.

Panaccio, C. "De la reconstruction en histoire de la philosophie." *La philosophie el son histoire*. Ed. Gilbert Boss. Zurich: Editions du Grand Midi, 1994. 173-195.

Pecherman, M. "Alain de Libera, archéologue du sujet. Compte rendu de l'ouvrage d'Alain de Libera." *Archéologie du sujet.* Paris, Vrin, 2008."

Rée, J. *La philosophie analytique*. [1962]. Paris: Minuit, 1997.

Skinner, Q. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8.1 (1969): 3-53.

Steiner, G. "The Mandarin of the Hour. Michel Foucault." *The New York Times*, 28 de febrero, 1971.

Veyne P. *Comment on écrit l'histoire?* Paris: Éditions du Seuil, 1978.

Wyclif J. *On Universals (Tractatus de universalibus)*. Trad. Anthony Kenny. Oxford: Clarendon Press, 1985.