

## EL “NUEVO GIRO HISTÓRICO” DE KARL AMERIKS\*

*‘Veritas Filia Temporis’ versus  
‘Philosophia Perennis’.*  
*The “New Historical Turn” of Karl Ameriks.*

José Carlos BERMEJO BARRERA\*\*  
Universidade de Santiago de Compostela

**RESUMEN:** En este trabajo se analizan dos cuestiones fundamentales para comprender la situación presente de la teoría de la Historia. La importancia fundamental que tuvo en la Historia del pensamiento la figura de Kant y la contraposición entre dos concepciones opuestas de la historia del pensamiento: la estática y ahistórica y la concepción historicista. La concepción ahistórica, que se denomina *philosophia perennis*, está encarnada hoy en día por la filosofía analítica anglosajona, que se define como un sistema cerrado y perfecto de preguntas y respuestas y considera que la Historia como tal no posee ningún interés, ni siquiera la propia historia de la filosofía. La segunda concepción, denominada *veritas filia temporis*, es la que se defiende y estaría caracterizada por los rasgos siguientes. Considera que el conocimiento humano es, por su propia naturaleza, limitado y que se construye en el tiempo, dependiendo de circunstancias contingentes. Por esa razón la Historia, comenzando por la historia de la filosofía, debe ser uno, aunque no el único, de los criterios útiles para su comprensión. Esa reivindicación de la Historia es inseparable de la reivindicación de lo contingente y de la idea de que la propia realidad histórica siempre será inabarcable y estará más allá de los límites de cualquier discurso.

---

\* Fecha de recepción del artículo: 2007-09-07. Fecha de publicación: 2008-09-01. Este artículo es original y será publicado en versión inglesa, por invitación al autor, en la revista *History and Theory*.

\*\* Doctor en Historia. Catedrático de Universidad de Historia Antigua. Departamento de Historia I (Area de Historia Antiga), Facultade de Xeografía e Historia, Universidade de Santiago de Compostela, Campus Universitario Norte, 15782 SANTIAGO DE COMPOSTELA (A Coruña) (España). C.e.: [jcbermej@usc.es](mailto:jcbermej@usc.es).

**PALABRAS CLAVE:** Teoría de la Historia. Finitud del conocimiento. Contingencia. Realidad histórica.

**ABSTRACT:** This paper analyses two questions that are critical to our understanding of the current situation in the theory of History. The vital importance of the figure of Kant in the History of Thought and the counterposition between two opposite notions of the History of Thought. The first one, static and ahistorical, is called *philosophia perennis* and is embodied nowadays in the English analytical Philosophy, defined as a closed and perfect system of questions and answers, which considers that History at large does not have any interest, not even the History of Philosophy itself. We defend the second notion, called *veritas filia temporis*, characterized by stating that human knowledge is limited by its own nature and develops in time, depending on contingent circumstances. For this reason History, beginning with the History of Philosophy, must be one of the useful criteria for its understanding, but not the only one. That claim of History is inseparable from the claim of the ultimate and from the idea sustaining that historical reality will be always impossible to comprehend and will be beyond the limits of any discourse.

**KEYWORDS:** Theory of History. Finiteness of Knowledge. Contingency. Historical Reality.

En el panorama histórico-filosófico anglosajón ocurren a veces hechos sorprendentes siguiendo un ciclo más o menos regular en el que periódicamente historiadores y filósofos ingleses y norteamericanos parecen darse cuenta del interés del pensamiento continental. Un pensamiento en el que Alemania y los autores en lengua alemana ocuparon sin duda un lugar fundamental. Otro episodio de este ciclo del eterno retorno ha tenido lugar recientemente cuando un profesor norteamericano ha vuelto a descubrir el interés del pensamiento de Kant. Dedicaremos este trabajo a analizar la validez y la supuesta novedad de su propuesta.

Karl Ameriks nos ofrece en su libro<sup>1</sup> un conjunto de *papers* acerca del idealismo alemán, y más concretamente de su predecesor, Immanuel Kant, articulados en torno a una idea común, según la cual, a partir de Kant y sobre todo gracias a su discípulo Reinhold, se produce lo que Ameriks llama un *Historical Turn* en la filosofía alemana, y quizás en la filosofía en general. A pesar de la aparente diversidad de los temas de cada uno de sus capítulos, su libro posee una clara trama argumental, que él mismo intenta sacar a la luz en su Introducción. Siguien-

---

<sup>1</sup> AMERIKS, K., *Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

do su propia técnica expositiva comenzaremos por estudiar, en primer lugar, la estructura general de la tesis de Ameriks, para pasar a continuación a analizar los principales capítulos del libro.

Cabe destacar en primer lugar la importancia del hecho de que en el mundo filosófico anglosajón vuelva a analizarse la figura de Immanuel Kant. La Historia de la Filosofía ha sido, y todavía lo sigue siendo en muchas ocasiones, el reflejo de las rivalidades entre naciones o culturas, e incluso se han podido apreciar en ella los prejuicios que muchos hablantes tienen a favor de su propia lengua. Es un hecho bien conocido el desprecio mutuo que alemanes y anglosajones muestran a veces con respecto a otras tradiciones filosóficas. Karl S. Popper, aunque austriaco de nacimiento, fue un gran representante de lo que se llamó la filosofía analítica. En muchas de sus obras se pueden hallar afirmaciones como las que sostienen que obras enteras de filósofos como Hegel o Heidegger carecen simplemente de sentido gramatical, quizás porque Popper pensase que la claridad del pensamiento tenía que tener un necesario reflejo en la claridad de la exposición. Compartiendo esta última idea, aunque sin llegar a los extremos de Popper, Bertrand Russell<sup>2</sup> minimizó el papel de Kant o Hegel en el desarrollo de la filosofía occidental a favor de la propia filosofía anglosajona, con lo que dio muestras de compartir esos mismos prejuicios en contra de la supuesta oscuridad del pensamiento alemán. Con estos prejuicios querría acabar Ameriks, superando así lo que hoy en día se llama el conflicto entre analíticos y continentales, que ha sido estudiado por Luis Sáez Rueda<sup>3</sup>.

La reivindicación por parte de Ameriks de la importancia del pensamiento alemán y de su máximo representante, I. Kant, está además directamente unida a dos de sus principales tesis, más afines a la “tradicón continental” que a la “tradicón analítica”. La primera de ellas, formulada con el lema de *Historical Turn*, señala el papel esencial que la Historia de la Filosofía ha de tener para un filósofo. Y la segunda, consecuentemente, plantea el problema del lugar y el momento desde el que se filosofa, cuestiones directamente relacionadas con la definición del propio status del filósofo y la filosofía.

Analizaremos la primera de estas cuestiones: el papel de la Historia de la Filosofía.

---

<sup>2</sup> RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental. Tomo II. La filosofía moderna*, Madrid, Espasa Calpe, 1947 (London, 1946-1961).

<sup>3</sup> SÁEZ RUEDA, L., *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, Crítica, 2002.

Aunque un gran filósofo analítico— Bertrand Russell fue autor de una popular Historia de la Filosofía— debemos reconocer que en su pensamiento la Historia de la Filosofía no desempeñó un papel fundamental. Muchos analíticos parecen considerarla una disciplina secundaria, hasta el punto de que un filósofo, también austriaco, que se formó en esta tradición, Paul Feyerabend, pretendió sorprender a sus lectores con un título supuestamente provocativo: ¿Por qué no Platón?<sup>4</sup>, en el que reivindicaba el interés de este maestro para cualquier filósofo.

La Historia de la Filosofía plantea un importante problema metodológico para filósofos e historiadores. No se trata de otra Historia sin más, sino de algo diferente. Algunos autores han intentado plantear claramente el problema, como el propio Ameriks, y otros filósofos a los que no cita. *History and Theory* dedicó en 1965 su Beiheft 5 al estudio de este problema<sup>5</sup>. Filósofos como R. Rorty y Q. Skinner consideraron interesante coordinar un volumen acerca del problema<sup>6</sup>. Y varios autores de lengua española han dedicado monografías a este tema que anunciaban parte de las conclusiones de Ameriks.

Entre ellos cabría destacar a Félix Duque Pajuelo<sup>7</sup> o Adolfo P. Carpio<sup>8</sup>, dos autores que se sitúan en la tradición hermenéutica de Hans Georg Gadamer<sup>9</sup>, al que Ameriks sí conoce, pero que completan en muchos puntos los propios planteamientos del filósofo hermeneuta alemán.

El estudio de la historiografía de la Historia de la Filosofía podría completar algunos puntos de la argumentación de Ameriks, sobre todo si hubiese tenido en cuenta cuál era el grado de desarrollo de esa historiografía en la época de Kant y Reinhold, lo que explicaría cosas como la irrupción de la Historia de la Filosofía en Hegel, un filósofo que no comenzó en este campo desde la nada, sino partiendo de la bibliografía de su época, que Lucien Braun<sup>10</sup> estudió, de modo que muchos de sus datos podrían haberle sido útiles a Ameriks.

---

<sup>4</sup> FEYERABEND, P., *¿Por qué no Platón?*, Barcelona, Tecnos, 1985 (1980).

<sup>5</sup> «The Historiography of the History of Philosophy», *History and Theory*, 1965.

<sup>6</sup> RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

<sup>7</sup> DUQUE PAJUELO, F., *Los destinos de la tradición. Filosofía de la Historia de la Filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1989.

<sup>8</sup> CARPIO, A. P., *El Sentido de la Historia de la Filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1977.

<sup>9</sup> GADAMER, H. G., *Truth and Method*, London, Sed and Word, 1975.

<sup>10</sup> BRAUN, L., *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*, Strassbourg, Editions Orphys, 1973.

Centrándonos en la cuestión, podríamos afirmar que existen dos concepciones de la filosofía y su relación con su propia historia. La *philosophia perennis*, es decir, una concepción de la filosofía como sistema estable y más o menos cerrado, que puede ser mejorado o matizado, pero no sustancialmente cambiado, y aquella otra concepción según la cual es la *veritas filia temporis*, o lo que es lo mismo, según la cual no existen las verdades eternas, sino que el pensamiento humano y el descubrimiento de la verdad son un proceso continuo, que puede concebirse como inacabable, o como culminado en el presente.

La primera de estas concepciones, como su propia formulación latina parece indicar, se asoció con la filosofía escolástica de la Edad Media, pero también podría serle aplicada en la actualidad a la filosofía analítica, frente a la cual Ameriks reivindica la tradición hermeneútica e historicista.

En el mundo grecorromano existió una concepción dinámica del desarrollo de la filosofía. Se suele considerar a Aristóteles como el primer “historiador de la filosofía” con su libro A de la *Metafísica*, en el que va mostrando cómo sus predecesores fueron gradualmente descubriendo una verdad que sólo se haría plena en su sistema. Un gran historiador judío-italiano de la filosofía griega y romana, Rodolfo Mondolfo<sup>11</sup>, dedicó bastantes páginas a estudiar cómo esa concepción dinámica de la verdad estaba presente en el mundo antiguo, cerrándose sólo la filosofía como sistema en la Edad Media.

La filosofía analítica, a la que parece pretender matizar Ameriks reivindicando el *Historical Turn*, es una *philosophia perennis*, en tanto que se concibe como un sistema más o menos cerrado, dotado de un método estricto y muy similar a lo que se suelen denominar ciencias (y recordemos que cuando hablaba de la ciencia, a Kant le gustaba utilizar la metáfora del “seguro camino de la ciencia”).

Los filósofos analíticos, como analizó brillantemente Ernest Gellner<sup>12</sup>, reflejan un mundo académico cerrado y estable como el de las universidades medievales (como lo fueron las de Oxford y Cambridge), un mundo en el que las disputas académicas no parecen trascender hacia el mundo exterior, y en el que parece que se trata de mostrar la habilidad y el virtuosismo en el manejo de las técnicas de la argumentación. No habría en la filosofía analítica anglosajona, señala Gellner, esa contradicción trágica entre el filósofo, el lenguaje y los límites del mismo, que

---

<sup>11</sup> MONDOLFO, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

<sup>12</sup> GELLNER, E., *Words and Things*, Harmondsworth, Penguin Books, 1954.

tanto afectó a algunos pensadores alemanes que vivieron en el antiguo Imperio Austrohúngaro, como Freud y Wittgenstein, y a los que Gellner dedicó otro libro<sup>13</sup>.

Como señala el propio Ameriks en numerosas ocasiones a lo largo de su libro, la cuestión de la relación del filósofo con la Historia de la Filosofía es indisociable de la propia autodefinición del filósofo y del estudio del papel social que los filósofos y la filosofía han desempeñado a lo largo de la historia. Muy poco tienen que ver, como he señalado en otro lugar<sup>14</sup> un filósofo griego o romano, que es simplemente quien practica algún saber, sea lo que nosotros llamamos filosofía, matemáticas, astronomía, e incluso la geografía, con un eclesiástico medieval, o con un profesor universitario especializado en filosofía en el mundo contemporáneo.

La profesión filosófica tiene una génesis propia, analizada por David W. Hamlyn<sup>15</sup>. E incluso se pueden llegar a establecer tipologías sociológicas de las filosofías, tal y como ha hecho Randall Collins en un conocido libro<sup>16</sup>. Y muchas veces auténticos debates filosóficos pueden resultar más comprensibles si tenemos en cuenta quién habla como filósofo en cada momento, y cuál es el mundo en el que está hablando (una cuestión central para comprender la propuesta de Ameriks). Así, por ejemplo, la autodefinición del filósofo en la segunda mitad del siglo XIX como un profesor especializado en la teoría del conocimiento o la ciencia, o como un mero historiador de la filosofía, tiene mucho que ver con la pérdida de campos que hasta entonces habían sido dominio propio de la filosofía, como la psicología, la antropología, la historia o el arte, que en esos momentos quedaron enmarcados en los límites de nuevas disciplinas académicas, ahora llamadas *ciencias* (*Wissenschaften*, no *Sciences*), dotadas cada cual con su propio método y académicamente definidas.

Da la impresión de que los filósofos de la segunda mitad del siglo XIX en Inglaterra y en Europa comenzaron a sentirse asediados, y por eso va a ser un tema básico de la filosofía el definirse a sí misma, como también en muchas ocasiones señala Ameriks, sin llegar nunca a encontrar un verdadero acomodo en la estructura de las Universidades.

<sup>13</sup> GELLNER, E., *Lenguaje y Soledad*, Madrid, Síntesis, 2002 (Cambridge, 1998).

<sup>14</sup> BERMEJO, J. C., «¿Qué es un filósofo?», *Contextos*, 1993, vol. XI, nº 21-22, pp. 77-109.

<sup>15</sup> HAMLIN, D.W., *Being a Philosopher. The History of a Practice*, London, Routledge, 1992.

<sup>16</sup> COLLINS, R., *Sociología de las filosofías*, Barcelona, Hacer, 2005 (Harvard, 1998).

La filosofía parece ser algo diferente a otras especialidades académicas (*Fachen*), en primer lugar porque, aunque algunos filósofos analíticos se esfuercen en decirlo, y a pesar de que las revistas académicas de filosofía siempre estén intentando (lo que es inevitable) fijar los límites de las especialidades filosóficas, sin embargo las especialidades filosóficas se superponen y a veces se confunden. Además no hay una forma única y correcta de escribir filosóficamente. Un diálogo platónico es filosofía, al igual que los aforismos de Nietzsche, las *Summas* de los escolásticos, o las cristalinas arquitecturas kantianas. No existe un “estilo filosófico”, como muy bien ha analizado Berel Lang<sup>17</sup>, y deberíamos reconocerlo así con el fin de evitar afirmaciones como las de Karl S. Popper sobre Hegel y Heidegger, o las del propio Heidegger sobre la filosofía analítica, o sobre la superioridad de las lenguas griega y alemana para la tarea de pensar (aunque siempre hemos de agradecer a un filósofo que escriba con claridad).

Estos temas (la historicidad de la filosofía, la posición que el filósofo ha de tomar frente a ella, la definición de la filosofía y la autodefinition del filósofo) constituyen, por usar una metáfora kantiana que seguramente gustaría a Ameriks, la “desconocida raíz común de su libro”, o también ese “hilo rojo” de la filosofía, según metáfora muy querida del filósofo español José Ortega y Gasset, que siempre aludía a un común hilo rojo que llevarían todos los cables de la marina inglesa (y por lo tanto anglosajona), cuando hablada de las ideas que estructuran el pensamiento.

Una vez sacada la raíz a la luz, pasaremos a examinar el contenido de nuestro libro.

Centra su estudio Ameriks en la figura de I. Kant, filósofo al que, con razón, considera como un punto de inflexión en la historia de la filosofía, tanto por sí mismo, como porque a partir de él comenzarían a desarrollarse lo que Rüdiger Safranski denominó como los *Wilde Jahren* de la filosofía, unos “años salvajes” en los que nace y se desarrolla el idealismo alemán y en los que la filosofía avanza como las notas de la *Novena Sinfonía* de Beethoven, quien también vivió estos momentos.

Kant se forma en el marco de una *philosophia perennis*, el racionalismo wolffiano, en muchos aspectos similar a la escolástica medieval, puesto que ambas pretendían poder explicar racionalmente a Dios, el mundo y el alma. Para comprender a Kant no sólo debemos partir de su formación filosófica, sino también de su autodefinition como ser humano, como ciudadano y como pensador.

---

<sup>17</sup> LANG, B., *The Anatomy of Philosophical Style*, London, Blackwell, 1990.

Kant fue profesor de Lógica y Metafísica en la ciudad prusiana de Koenigsberg. Sin embargo, como sabemos por sus biógrafos, impartió clases de materias tan distintas como mecánica, geografía, antropología...<sup>18</sup>. Kant no sólo partió de la filosofía académica de su tiempo, sino también del estadio de desarrollo de las distintas ciencias, como las matemáticas, que condicionaron sus ideas del espacio y el tiempo en la Estética trascendental de la *Kritik der reinen Vernunft*<sup>19</sup>. Y sus nociones del hombre, la sociedad, la religión y el mundo son inseparables del momento en el que vivió, puesto que nadie puede saltar por encima de su propia época, como diría luego Hegel.

Kant, afirma Ameriks, no es el autor del *Historical Turn*, pero sí quien creará las condiciones para que se lleve a cabo. Kant conocía la Historia de la Filosofía por los tratados de su época, analizados por Lucien Braun en su libro citado. Sin embargo para él la filosofía anterior era casi una mera rapsodia de opiniones, como puede verse en las escasas páginas que le dedica en la *Kritik der reinen Vernunft*.

Kant da poco protagonismo a la Historia de la Filosofía, al igual que a la Historia como disciplina académica, una disciplina inexistente en las Universidades de su época, en las que la Historia se enseñaba en las Cátedras de Retórica como un género literario más. A Kant le interesaba la Historia Universal como parte de la filosofía, como dejó ver en sus escritos de Filosofía de la Historia. Kant se interesó por la Filosofía de la Historia porque compartía las ideas de la Ilustración, de la *Aufklärung*, y porque vivió hechos históricos que cambiaron el rumbo de la historia, como la Revolución Francesa, a la que dedicó sus reflexiones al hablar del Entusiasmo.

Kant creía en el progreso, en el poder de la razón, en la capacidad de liberación social y personal que puede tener el conocimiento, y también creía en Dios. Todo ello es fundamental para comprender su filosofía, que va analizando Ameriks a lo largo de su libro. Sin embargo no historizó a la filosofía, como hará luego Hegel, el máximo defensor de la *veritas filia temporis*, quien completó su *Phänomenologie des Geistes* y su *Logik* con su amplias *Vorlesungen* acerca de la propia filosofía, de la Historia Universal, de la religión y del sistema de las artes, siempre bajo la perspectiva de que el proceso histórico encuentra su sentido en el presente, que es cuando se realiza plenamente.

---

<sup>18</sup> Para comprobarlo todavía es útil la clásica biografía de STUCKENBERG, J. H. N., *The Life of Immanuel Kant*, Bristol, Thoemmes, 1990 (1882), pero debe ser completada con la de KUEHN, MANFRED, *Kant. Una biografía*, Madrid, Acento, 2003 (Cambridge 2001).

<sup>19</sup> Véase sobre este tema el libro de FRIEDMAN, M., *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

Al contrario que Kant, Hegel historiza todos los saberes, pero en su respeto por el devenir parece esconderse una pequeña trampa, ya que Hegel no es un mero cronista del devenir de los saberes que escribe desde ninguna parte, sino alguien implicado en el propio devenir histórico, no sólo personal y políticamente, como ha señalado Terry Pinkard en su biografía<sup>20</sup>, sino también intelectualmente. La historicidad de cada saber es un elemento constituyente del saber mismo. El filósofo no es un observador imparcial, sino alguien que dialoga con sus antepasados, no como en los *Diálogos de los muertos* del satírico griego Luciano, ni estableciendo esos “Diálogos en el limbo” que una vez narró el filósofo norteamericano-español George Santayana<sup>21</sup>, sino de una manera viva, tal y como luego establecerá la tradición hermenéutica de Gadamer, defendida por Duque y Carpio, y asumida también por Ameriks.

Veamos a continuación cómo va desarrollando Ameriks su análisis. En el capítulo 2 analiza la concepción kantiana del sujeto, a la que diferencia de la concepción cartesiana del *cogito* en tanto que Kant no tendría una concepción sustancialista del sujeto, puesto que diferencia claramente el sujeto epistémico y la unidad sintética de la apercepción del sujeto existente, y en tanto que también establece que la distinción entre fenómeno y noúmeno también es aplicable al propio sujeto. Un filón filosófico que luego explotará su autoproclamado discípulo más fiel, Arthur Schopenhauer, al establecer la distinción entre el Mundo como representación y como voluntad, a pesar de que Ameriks no lleve hasta este punto la argumentación.

En el capítulo 3 se estudia la relación entre el idealismo de Berkeley y la filosofía de Kant, señalando una diferencia fundamental que el propio Kant reivindicaría en su refutación del idealismo de la *Kritik der reinen Vernunft*, y que explicaría, como señala el propio Ameriks, posibles lecturas posteriores del pensamiento kantiano de la primera Crítica como un anuncio del positivismo como filosofía de la ciencia (en cierto modo cultivado por alguno de los neokantianos), e incluso la apelación a Kant como precursor de las ciencias cognitivas, reivindicada por neurocientíficos actuales, que destacan el valor de su análisis del espacio y el tiempo en la Estética Transcendental como intuiciones puras y no como meras idealidades.

El diálogo entre Kant y la filosofía anglosajona, un *leit motiv* del libro, como habíamos señalado, continúa a lo largo de los capítulos 4 y 5, en los que la

---

<sup>20</sup> PINKARD, T., *Hegel*, Madrid, Acento, 2001 (Cambridge Univ. Press, 2000).

<sup>21</sup> SANTAYANA, G., *Diálogos en el limbo*, Madrid, Tecnos, 1996 (1948).

comparación pasa a Escocia con Hume y Reid. En el capítulo 4 analiza Ameriks la diferencia entre Hume y Kant en lo referente a la teoría de la motivación moral, que parece no poder ser más opuesta, en tanto que Hume proclamó que la Razón es y debe ser esclava de las pasiones y Kant señaló que precisamente la misión básica de la razón es dominar a esas mismas pasiones. Sin embargo Kant no estableció esa formulación por fidelidad a la tradición pietista (en la que estaba), sino básicamente porque para él la conducta humana debería estar regida por una ley universal, al igual que el mundo físico lo estaba por otra (la ley de la gravitación), y en la búsqueda de esa ley le fue necesario utilizar la tradicional idea de deber, frente a la utilidad reivindicada por Hume y toda la tradición utilitarista y pragmatista anglosajonas posteriores.

En el capítulo 5 se estudian las semejanzas entre Kant, Reid y su filosofía del *common sense*. De acuerdo con Ameriks, radicarían en que ambos son racionalistas y antidogmáticos; en que creyeron que la filosofía no era más que una justificación de ese *common sense*, sin caer en el realismo ingenuo; en que pensaron que no podían darse percepciones sin conceptos, o sin imaginación.

Del mismo modo ambos autores señalaron la variedad de las fuentes del conocimiento, a pesar de que consideraban evidente que no puede haber percepción si no hay conciencia o “unidad sintética de la apercepción”, lo que no bastaría para que la percepción fuese también objetiva. Y es precisamente ese equilibrio entre ambos polos lo que explicaría su antisensacionismo y sus semejanzas en el análisis metafísico de la conciencia.

El capítulo 6 está dedicado a la crítica kantiana de la metafísica, crítica que estableció los límites de la Razón y abrió paso a todo el idealismo alemán, de modo que “a supposedly childless professor, Kant the metaphysician, left behind a fertile family of illegitimate heirs”<sup>22</sup>.

La crítica kantiana de la metafísica puede ser leída en sentido positivista. Sin embargo, si analizamos el devenir del propio pensamiento kantiano en la *Kritik der praktische Vernunft* y en la *Kritik der Urteilskraft*, así como en su *Opus Postumum*, veremos que Kant sólo limitó los poderes de la Razón para dejar un lugar a la fe, y que nuestro filósofo murió intentando escribir esa nueva metafísica reconstruida, con lo que a lo mejor deberíamos matizar la idea de que sus hijos filosóficos fuesen tan bastardos. Los capítulos 7 y 8 están dedicados al casi héroe del libro de Ameriks, Reinhold, el gran divulgador de la filosofía kantiana, y del que Ameriks además es editor.

---

<sup>22</sup> AMERIKS, *op. cit.*, p. 160.

Reinhold sería el responsable del *Historical Turn*. Casi parece que se quiere atribuir al propio Reinhold la creación de la Historia de la Filosofía<sup>23</sup>. A él se debería la idea de la Historia de la Filosofía como desarrollo de una tradición y su definición como conversación, de las que ya habíamos hablado<sup>24</sup>. Sería él quien conseguiría plasmar el *Historical Turn*, sintetizando el historicismo, el idealismo especulativo, para hacer nacer, de este modo la visión de la Historia de la Filosofía que suele ser atribuida a Hegel.

A Hegel y su *Estética* se les dedica el capítulo 9, en el que se establece el contraste entre la concepción romántica del arte, presente en Hegel, y la concepción más ilustrada de Kant, un contraste que se basaría en la contraposición entre el “juicio de gusto” de la *Kritik der Urteilskraft*, que es básicamente estático y la apreciación hegeliana del papel del sentimiento. Un papel que no sólo será fundamental en el pensamiento hegeliano en el terreno del arte, sino en los campos de la ética, con su crítica del “imperativo categórico”, de la religión (que ya no concebirá como una ética pura) y del propio devenir del Espíritu, descrito en la *Fenomenología*.

El capítulo 10 está dedicado a tres seguidores de Hegel: Feuerbach, Marx y Kierkegaard. Con respecto a Marx y su papel de continuador de Hegel, aunque fuese “poniéndolo con la cabeza para arriba”, Ameriks da la versión desarrollada por G. A. Cohen, que es sólo una de entre las muchas posibles, aunque Ameriks refuerza más la fidelidad de Marx al idealismo, en tanto que afirma que “his philosophy can be read as taking over the most fundamental philosophical project of German Idealism: the glorification of human history as having a thoroughly dialectical shape in its development as the complete and immanent fulfilment of self-consciousness”<sup>25</sup>. S. Kierkegaard, por su parte, tal y como es tradicional en las historias de la filosofía, aparece como el liquidador de la tradición idealista.

Los capítulos 11, 12 y 13 se centran en el estudio de otras interpretaciones del idealismo alemán, y culminan centrándose en la idea básica del libro: el *Historical Turn* y la definición de la filosofía.

En el capítulo 11 se analiza la interpretación de Frederik C. Beiser<sup>26</sup>, que puede ser definida como una interpretación anglosajona, como señala Ameriks, y

---

<sup>23</sup> ID., *Ibid.*, p. 206.

<sup>24</sup> ID., *Ibid.*, p. 188.

<sup>25</sup> ID., *Ibid.*, p. 247.

<sup>26</sup> BEISER, F. C., *German Idealism. The Struggle against subjectivism, 1781-1801*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002.

que consecuentemente está determinada por la necesidad de demostrar al público de lengua inglesa el interés del idealismo alemán, a pesar de la supuesta falta de claridad y excesivas pretensiones que se les han venido atribuyendo a los idealistas alemanes por parte de algunos filósofos anglosajones, sobre todo tras el fin de los hegelianismos británico y norteamericano y el triunfo de la filosofía analítica a comienzos de siglo XX.

Besier intenta demostrar, como indica Ameriks, que el idealismo alemán no es subjetivista y que debe ser exculpado de los siguientes cargos filosóficos: 1) primar excesivamente la epistemología; 2) centrarse demasiado en el autoconocimiento; 3) caer en un excesivo representacionismo fenomenológico; 4) practicar la pasividad gnoseológica; 5) creer en el creacionismo del sujeto, algo parecido a lo que Freud llamaría la omnipotencia del pensamiento, propia de los modos de pensar de los niños, los primitivos y los neuróticos (de hecho Freud comparó la neurosis y la paranoia con el desarrollo de los sistemas filosóficos); y 6) caer por lo tanto en el triunfalismo filosófico, según el cual el filósofo puede saber y explicarlo todo. En este último punto suelen citarse en contra de los idealistas todos los desarrollos de la *Naturphilosophie* en la que, por ejemplo, los dos polos de un imán eran interpretados “dialécticamente”, provocando la justa ira de cualquier buen empirista anglosajón.

En estos cargos, además de ciertas posibilidades de interpretación filosófica a veces exageradas, hubo también mucho de estereotipos nacionales, de los que nunca se liberó la historia del pensamiento occidental, en la que alemanes abstrusos y charlatanes parecen convivir con refinados franceses, orgullosos españoles y prácticos ingleses guiados por el sentido común. Tanto el libro de Beiser como el del propio Ameriks suponen un gran intento de superar esos estereotipos, ahora escondidos bajo la tensión entre analíticos y continentales y sus mutuas Incomprensiones.

Los capítulos 12 y 13 se centran en dos interpretaciones germánicas del idealismo: la de Manfred Frank, en algunos de sus libros, y las del Proyecto Constelación.

Frank reivindica el uso del concepto de *Selbstgefühl* o sentimiento de sí mismo, tras ya varias décadas en las que se predica la “muerte del sujeto” por parte de estructuralistas, postestructuralistas y deconstruccionistas; ahora aparentemente arrinconados por el decurso de la historia occidental.

Este “sentimiento de sí mismo” es analizado actualmente por los neurólogos bajo la etiqueta de la “sensación de lo que ocurre”, una sensación que algunas enfermedades mentales y neurológicas logran destruir dramáticamente en sus

pacientes, que dejan de ser “sujetos”, y que supone trágicas consecuencias para sus familiares. Sensación que también fue trágica para algunos de los más radicales predicadores de la muerte del sujeto, como Gilles Deleuze, que muere suicidándose, Louis Althusser, que fallece internado en un sanatorio psiquiátrico tras asesinar a su esposa, o Michel Foucault, cuya vida personal fue enormemente atormentada.

No se trata de juzgar moralmente las doctrinas filosóficas apelando a las desgracias sufridas por sus autores, sino, siguiendo a Beiser, de reivindicar ese *Historical Turn* en el que la filosofía aparece, como veremos, integrada en el mundo social e histórico.

El *Historical Turn* es paralelo al *Aesthetic Turn*, demandado por Frank y otros muchos autores. En él la relación de la filosofía con su pasado aparece configurada de una nueva forma. Al contrario que en las ciencias, que parecen matar constantemente su pasado, incluso el más próximo, y en las que sus especialistas carecen de información acerca de la historia de su disciplina, en la filosofía el pasado debe estar vivo porque la noción de progreso no puede aplicarse a la filosofía, ni tampoco al arte.

Ya decía Paul Feyerabend, en el artículo citado, que no hay progreso en la Historia del Arte. Una catedral gótica puede ser más compleja que una catedral románica, pero no por ello es estéticamente superior. De ello deducía Feyerabend que no hay progreso en la Historia de la Ciencia, de acuerdo con su lema de “todo vale”. En ese caso sería discutible, pero por supuesto no en el terreno de la filosofía, a menos que se pretenda estar en posesión de la *philosophia perennis*, como la Iglesia católica con su Papa infalible, o alguna tradición analítica que pretende igualar excesivamente la filosofía y las ciencias exactas. En este sentido también destaca Ameriks el valor de un filósofo de la ciencia como Thomas S. Kuhn, por su reivindicación del estrecho lazo de unión entre historia y filosofía de la ciencia, un lazo que muchos filósofos analíticos actuales pretenden romper al atacar la epistemología histórica en nombre de una filosofía estática.

El último capítulo del libro analiza el Proyecto Constelación y sus análisis del idealismo alemán, coincidentes en muchos puntos con los de Ameriks. De acuerdo con los criterios de ese grupo, al estudiar un filósofo se deben analizar: 1) la influencia del grupo; 2) las implicaciones metafilosóficas de su teoría; y 3) las distorsiones subjetivas que puedan tener.

Incluir a un filósofo en su constelación no quiere decir simplemente contextualizarlo política, social o psicológicamente, haciendo de su biografía la clave de su pensamiento (aunque muchas veces esas conexiones no se puedan negar). Ni

mucho menos se trata de llevar a cabo interpretaciones reduccionistas o mecánicas, a través de la “ideología” o las “estructuras ausentes”.

De lo que se trata es de comprender que la filosofía, sea entendida como una mera forma de hablar, o como algo más profundo, es decir, como el desarrollo del pensamiento humano, forma parte de un sistema en el que las palabras, las ideas, las personas y las circunstancias objetivas se entremezclan de modo complejo.

Por mi parte, junto con Pedro Piedras Monroy<sup>27</sup>, he intentado analizar cómo se institucionalizó la historiografía en Europa, lo que sería indisoluble de este *Historical Turn*.

En ese proceso hubo circunstancias externas e internas. Entre las primeras habría que destacar el nacimiento de los Estados-nación. Los Estados-nación se crean tras el hundimiento de la teología política y parten de una concepción de la soberanía. El sujeto de la soberanía es el pueblo de cada país y ese pueblo sólo puede ser definido históricamente. Cada pueblo es singular y su vida transcurre en el tiempo. Por esa razón será necesario un nuevo saber que dé cuenta de su origen, su evolución y su situación presente.

Ese nuevo Estado presupone una nueva reformulación del derecho, y consecuentemente de la moral, razón por la cual filósofos e historiadores tendrán que interesarse fuertemente por la ética, el derecho y la política, como ocurrió en los casos de Kant, Hegel, Fichte y los demás idealistas alemanes.

El Estado contemporáneo nace a la vez que se desarrollan las ciencias mecánicas, y luego químicas y biológicas. Por esa razón las ciencias, las técnicas y las nuevas formas de producción industrial tendrán que atraer la atención de filósofos como Comte, Mill, Spencer, o Marx.

El mundo contemporáneo se hizo muy complejo económica, social, política e intelectualmente. En él los cambios externos trajeron consigo cambios internos en las personas, en su conducta económica, afectiva y sexual, y en él surgirán nuevos saberes como la psicología y el psicoanálisis que intentarán explicarlos. Es en esa constelación, en la que nosotros todavía vivimos, en la que se produce el *Historical Turn*.

¿Cuál puede ser en esa constelación el papel del filósofo y la filosofía? Ameriks insiste numerosas veces en que eso parece haberse convertido en el tema

---

<sup>27</sup> BERMEJO, J. C., y PIEDRAS MONROY, P., *Genealogía de la Historia*, Madrid, Akal, 1999.

central de la propia filosofía, razón por la cual algunos científicos parecen no tomársela en serio, puesto que los filósofos les parecen un poco narcisistas.

Sigue habiendo dos formas básicas de definir la filosofía. O bien como sistema, como *philosophia perennis*, es decir, como un conjunto de problemas a resolver con unos medios y unas técnicas argumentales en un contexto académico definido, o cerrado. O bien como un sistema inacabado en el espacio y en el tiempo.

La filosofía es inevitablemente un saber académicamente definido. Jacques Derrida habló por eso de la filosofía como institución<sup>28</sup>. Pero es en esa institución, y fuera de ella, donde se pueden desarrollar estas diferentes posibilidades.

Innumerables son los libros que han intentado definir lo que es la filosofía. Para algunos filósofos, como Edmund Husserl, debía ser una *Strenge Wissenschaft*, y por lo tanto ahistórica, continuando así la tradición número uno. Más recientemente filósofos totalmente opuestos a Husserl, por su poca simpatía hacia el sujeto cognoscente, como Gilles Deleuze y Félix Guattari<sup>29</sup> han reivindicado para la filosofía la función de ser la auténtica creadora de conceptos (misión de la que las ciencias serían incapaces), continuando así la tradición ahistórica.

Frente a ellos, muchos otros, junto con Ameriks, continuamos reivindicando el giro histórico. Entre ellos estaría el gran filósofo español José Ortega y Gasset<sup>30</sup>. Decía Ortega que “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”, por ello para él fue necesario también dar un Historical Turn a la filosofía. Y también en su caso partiendo de Kant, puesto que se formó en Alemania, nada menos que con Hermann Cohen, uno de los grandes filósofos del neokantismo.

Tanto en el caso del *Historical Turn*, como en el del “giro estético”, también compartido por otros filósofos españoles como Daniel Innerarity<sup>31</sup>, la apelación al juicio del tiempo es indisociable, como señala Ameriks, de la apertura de la filosofía, no sólo al devenir, sino al conjunto de los demás saberes, y a la supera-

<sup>28</sup> DERRIDA, J., *La filosofía como institución*, Barcelona, Granica, 1984 (Paris, 1984).

<sup>29</sup> DELEUZE, G., y GUATTARI, F., *¿Qué es filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993 (Paris, 1991).

<sup>30</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 1980, cuyas ideas desarrolló en este campo su discípulo NICOL, E., *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, y más recientemente y en lengua alemana también reivindicaría el giro histórico WEINISCH, F., *La filosofía y su método*, México, FCE, 1987 (Salzburg, 1976).

<sup>31</sup> INNERARITY, D., *La filosofía como una de las bellas artes*, Barcelona, Ariel, 1995.

ción de unas barreras académicas que a veces parecen intentar aislar la realidad en compartimentos estancos.

El *Historical Turn*, pues, ha de presuponer la apertura de la filosofía hacia la realidad, de la que siempre ha intentado dar cuenta, aunque tantas veces haya caído en el esquematismo, como Tales de Mileto cayó en el agujero ante la risa de la muchacha tracia en la anécdota contada por Platón<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Véase BLUMENBERG, HANS, *La risa de la muchacha tracia*, Valencia, Pretextos, 2000.