

La búsqueda de la verdad  
a través del tiempo  
Historia de la filosofía

Volumen 1

María Luisa de la Cámara  
Nacho Escutia  
*(Coordinadores)*

Colección Pensar nuestro tiempo

Teresa Oñate, María Luisa de la Cámara & Nacho Escutia  
(Editores)

*Dykinson, S.L.*



**LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD  
A TRAVÉS DEL TIEMPO:  
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**

**Volumen 1**

**Colección Pensar nuestro tiempo**

Teresa Oñate  
M<sup>a</sup> Luisa de la Cámara  
Nacho Escutia  
*(Editores)*

**María Luisa de la Cámara  
Nacho Escutia  
(Coordinadores)**

**LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD  
A TRAVÉS DEL TIEMPO:  
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**

**Volumen 1**

Prólogo de María Luisa de la Cámara

*Dykinson, S. L.*

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial  
Para mayor información, véase [www.dykinson.com/quienes\\_somos](http://www.dykinson.com/quienes_somos)

© Copyright by  
Los autores  
Madrid, 2020

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid  
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69  
e-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)  
<http://www.dykinson.es>  
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1324-975-9

*Maquetación:*  
[german.balaguer@gmail.com](mailto:german.balaguer@gmail.com)

# Índice

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN «PENSAR NUESTRO TIEMPO».....	9
MARÍA TERESA OÑATE Y ZUBÍA	
PRÓLOGO .....	13
MARÍA LUISA DE LA CÁMARA	

## I. *HISTORIA* Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

DE LA <i>HISTORIA</i> A LA HISTORICIDAD. CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA HISTORIA .....	35
IÑAKI MARIETA	

SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: ¿HACEMOS FILOSOFÍA CUANDO ENSEÑAMOS HISTORIA DE LA FILOSOFÍA?.....	67
JOAN LLUÍS LLINÀS	

## II. AL ENCUENTRO DE LA FILOSOFÍA EN LA TRADICIÓN

LA FILOSOFÍA DE LA INDIA EN EL YOGA MODERNO .....	91
JAVIER RIUTORT	
LA DENOMINADA ‘FILOSOFÍA MEDIEVAL’: ARISTOTELISMO Y PLATONISMO .....	125
JESÚS DE GARAY	

**III. LA HISTORIA Y EL DESAFÍO DEL DERECHO**

ESQUEMA Y COACCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA  
KANTIANA.....153  
ALBA JIMÉNEZ

FORMAS GRECORROMANAS DE LA FEMINIDAD EN LA *FE-  
NOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL .....169  
VALERIO ROCCO LOZANO

# Prólogo

MARÍA LUISA DE LA CÁMARA

Simone Weil, quien profesaba auténtica admiración por el mundo griego y su inclinación a la *mesura*, describía con agudeza superlativa su experiencia en una fábrica durante un permiso profesoral y lo hacía en términos de reflexión trágica<sup>1</sup>. Dirigiendo su atención al tipo de movimiento, sencillo y preciso, que se repite incesante en la producción industrial en cadena, la filósofa ponía de manifiesto la modalidad monótona de los automatismos y sus efectos. Así dirigía su mirada hacia el lugar habitado por el hombre, máquina compleja que “obedece a la voz” (*obéit à la voix*), en esa clase de procesos: expulsado de la eternidad y arrojado en el tiempo histórico, el hombre es ese ser capaz de comprender y diseñar el desarrollo del modelo productivo; y, como señor del tiempo técnico que es, puede incluso modificar el ritmo de fabricación disponiendo en cada etapa de la producción industrial los cambios más eficaces. De tal manera que hombre o mujer, el ser humano es una máquina de máquinas, una especie capaz de entablar con las otras máquinas y con el proceso industrial en su conjunto una relación “plenamente satisfactoria” (*pleinement satisfaisant*) de acuerdo a los fines del taylorismo. Esta modalidad productiva resulta rentable en cuanto a las coordenadas materiales: un espacio cercado, un tiempo numérico lineal y un ritmo monótono y no creativo; pero tiene un elevado coste humano: la hostilidad del obrero hacia el trabajo fabril es la justa contrapartida del desprecio temeroso que le dispensa el empresario. El cuadro general de la situación pintado por Simone Weil refleja el tránsito del desinterés a la humillación y de ésta a la indignidad que caracteriza la enajenación humana. El diagnóstico y el remedio llegarían en un texto que data del año siguiente y del cual hemos extraído el pasaje que sigue: “La baja especie de atención exigida por el trabajo taylorizado no es comparable con nada, porque

---

<sup>1</sup> Me refiero al escrito titulado «Expérience de la vie d’usine», de 1941, que forma parte de la obra de Weil, S.: *Condition première d’un travail non servile*, Paris, L’Herme, 2018, pp. 38-80.

vacía el alma de todo lo que no es preocupación por la velocidad. Este tipo de trabajo no puede ser transformado; hay que eliminarlo”<sup>2</sup>.

A quien desee conocer las razones que nos llevan a invocar las reflexiones de la filósofa francesa en un contexto aparentemente alejado de los intereses socio-económicos de la producción industrial, hemos de responder alegando la pertinencia de tal comparación. En efecto, determinados *tics* de la investigación filosófica (entre los cuales se cuentan la repetición acrítica, inercial y perezosa de ciertos tópicos; el establecimiento de jalones temporales según etapas y períodos clausurados sobre sí mismos; o la falta de atención del investigador hacia los detalles) justifican sobradamente la mimética analogía entre la forma técnica de la producción industrial y una historia de la filosofía en modo reproductivo. De manera que, a partir de ese mimetismo, cabe hacer valer también las palabras con que Simone Weil finalizaba su “Expérience de la vie d’usine”, las cuales transcribimos como sigue:

“Mucho mal viene de las fábricas que es menester corregir en las fábricas. Aunque es cosa difícil, con todo no resulta imposible. Y, ante todo, es preciso que los especialistas, ingenieros y demás, hayan aprendido por lo menos no sólo a construir objetos sino a no destruir a los hombres. No volverlos seres obedientes, menos aún querer hacerlos felices, sino simple y llanamente no forzar a ningún hombre a envilecerse”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> La reflexión, de 1942: «Condition première d’un travail non servile», está incluida en el volumen del mismo título ya citado anteriormente, véase *Ibid.*, p. 34.

<sup>3</sup> “Il est venu beaucoup de mal des usines, et il faut corriger ce mal dans les usines. C’est difficile, ce n’est peut-être pas impossible. Il faudrait d’abord que les spécialistes, ingénieurs et autres, aient suffisamment à cœur non seulement de construire des objets, mais de ne pas détruire des hommes. Non pas de les rendre dociles, ni même de les rendre heureux, mais simplement de ne contraindre aucun d’eux à s’avilir.” («Expérience de la vie d’usine», en *Ibid.*, p. 80) [\*La traducción al español del pasaje citado en el cuerpo del texto es nuestra]. En Nietzsche hay una reflexión similar a la de Weil, que reproducimos por su evidente analogía: “La máquina es impersonal, hurta a cada pieza del trabajo su orgullo, esas *bondades* y *defectos* individuales adheridos a cualquier trabajo no maquinal: su pizca de humanidad, por tanto. Antes, cualquier pieza hecha a mano que se compraba lucía la *marca de una persona* que en ella *se señalaba*, con cuyas señas se rodeaba uno: de esa forma ajuar y vestuario se volvían símbolos de mutua estimación del trabajo y de pertenencia a algo común, mientras ahora parecemos vivir tan sólo entre esclavitudes anónimas e impersonales: no es forzoso pagar tan caro la simplificación del trabajo.” (Nietzsche, F.: «Hasta qué punto humilla la máquina», en *El paseante y su sombra*, § 288, trad. al español de José Luis Arántegui, Madrid, Siruela, 2003, p. 127).

Así pues, evitar el envilecimiento del hombre, lector benevolente, es precisamente el principal objeto de este proyecto de historia de la filosofía en clave de hermenéutica contra la violencia<sup>4</sup>. En ella y a su *través* los filósofos del pasado y sus textos son puestos a prueba no en tanto que objeto de estudio pulido, perfectamente acotado y clausurado sobre sí mismo, sino en tanto que son apelados como testigos de una epocalidad de la que ellos son *hístores*. Mas también forman parte de ese objeto filosófico dialógico las personas firmantes de los capítulos del presente volumen, los investigadores del presente que dirigen su mirada plena de actualidad sobre determinados aspectos de la tradición, abriendo con ello el espacio de sentido a un horizonte nuevo donde lo indisponible adviene y se manifiesta.

Nuestro compromiso con el lector comienza poniéndole sobre aviso acerca de lo que pueden y no pueden estos trabajos de historia de la filosofía que presentamos: con total seguridad no constituyen un relato cronográfico de los filósofos en sus textos, ni se proponen como un discurso atemporal autorizado sobre ciertas autoridades paradigmáticas. El proyecto que se materializa en este libro tampoco anhela ser la expresión nostálgica de una verdad perdida entre las líneas de una filosofía perenne, felizmente reencontrada siglos después. Ni es una vía poética que partiendo de los misterios eleusinos conduzca inexorable al escepticismo. En una palabra, los autores de los textos –diferiendo entre sí por su plural forma de hacer tanto como por su alejamiento de una ficticia historia universal de la filosofía– de ninguna manera ven en esa historia al caballo de Troya vengativo y justiciero para el advenimiento de una humanidad nueva. Entonces, los escritos sobre las manifestaciones de la verdad en la historia que tienes entre las manos, querido lector, no se ajustan a la modalidad reproductiva propia del trabajo servil, ni integran

---

<sup>4</sup> Tal es el objetivo del Proyecto de Investigación HERCRITIA-Santander (UNED) y de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA, presidida por Gianni Vattimo y Ángel Gabilondo; y dirigida por Teresa Oñate, Ángela Sierra, Antonio Pérez Quintana y Francisco José Martínez. Como botón de muestra bastan las encendidas palabras de Teresa Oñate: “Ojalá pueda la *Verwindung*, la dis-locación, de la razón hermenéutica, abrir vías no-violentas a la disolución del dogmatismo vaticano, encerrado en la legislación de las costumbres y el cuidado puritano de los hábitos, sancionado directamente por ese dios que –al parecer– pretenden tener metido en *su bolsillo*.” (Oñate, T.: «Mi querido Doctor Vattimo, ¡Feliz 70 Cumpleaños!», en *Estética y Paideia (Hermenéuticas contra La Violencia I)* [Ed y Coord.: T. Oñate & N. Escutia], Madrid, Dykinson, 2019, p. 49).

un relato monolítico y uniforme fabricado mecánicamente desde un bajo nivel de atención. Antes bien, el espíritu *debolista* que mueve este volumen aspira a rebajar el nivel de violencia y malestar propios de las historias tayloristas de la filosofía. No hace mucho, un familiar cercano que cursaba estudios de filosofía en una facultad española de primera fila, al ser interrogado acerca de las razones por las cuales había abandonado sus estudios, confesó que se sentía enormemente decepcionado: él había confiado en que allí iban a enseñarle “la filosofía”, pero, en lugar de ello, los profesores le invitaban a leer textos, a interrogarse sobre cuestiones reales de la vida y a debatir con los demás compañeros. En mi opinión, este familiar hizo bien en dejar inconclusos sus estudios en aquella facultad cuyos métodos no pueden sino ser elogiados. Pero la cuestión aquí es más bien esta otra: mostrar que una expectativa fallida no sólo conduce al hombre a la decepción sino también lo envía cruelmente a un escepticismo desesperanzado.

En esto de la ‘deshumanización’ Hanna Arendt<sup>5</sup> es una maestra consagrada. Varios de sus libros han dado curso libre al clamor que avisa a la humanidad del peligro de automatismo que encierran el estado burocrático y los gobiernos totalitarios al hacer de los hombres, en el curso de los procesos sociales, ruedecillas de un pesado engranaje administrativo. La discípula de Heidegger denunciaba de forma cuidadosamente precisa la complicidad de política y pensamiento, evidenciada en el comportamiento “funcionario” de los nazis durante el Holocausto. Y de forma análoga nosotros denunciarnos los propósitos supuestamente “puros” de algunos intelectuales que ven en la historia de la filosofía el escenario donde pueden exhibirse revestidos del esplendor de sus propias teorías, cuando en realidad dichas teorías hacen pasar por ideas puras un puñado de intereses espurios defendidos por ciertos grupos de presión. Por ello, cuando de evitar se trata esos modelos de historia universal del pensamiento que desembocan en el envilecimiento del hombre y en la indignidad, nos sentimos obligados a rendir cuentas de nuestra modesta contribución a una hermenéutica no violenta de historia de la filosofía.

---

<sup>5</sup> “Desde luego para las ciencias políticas y sociales tiene gran importancia el hecho de que sea esencial en todo gobierno totalitario, y quizá propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa y en consecuencia deshumanizarlos” (Arendt, H.: *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Penguin Random House, 2015 [5ª reimpr.], p. 420).

Así pues no está de más insistir en que no es objeto de un proyecto tal la exposición ficticiamente neutral de los sistemas de pensamiento en su artificiosa linealidad cronológica; ni resulta tampoco crucial presentar los textos filosóficos a la luz cegadora de su literalidad o discutir un abanico de problemas y cuestiones selectas canonizadas para la eternidad por la tradición. Todo, absolutamente todo: interrogantes y problemas, conceptos y argumentos, autores y escuelas, textos y contextos, errores y verdades; todo ello deviene co-protagonista de nuestras páginas en la medida en que estimulen al lector de hoy a una conjetura genuina acerca de la realidad limitada que habita, acerca de los diversos lenguajes donde se refugia el ser de las diferencias, o acerca de la pluralidad de lugares y formas de relacionarse los hombres entre sí. No quieras ver en estas páginas de historia de la filosofía, querido lector, un texto monolítico que ansía roturar una nueva parcela en el terreno cultivable del pensamiento, pero tampoco las consideres como la aventura azarosa de un grupo de exploradores que se adentran en una selva ignota.

Los firmantes de los capítulos de este libro, en tanto que autores de los textos, son requeridos—igual que son también requeridos los lectores—por algunos de los pasajes y problemas filosóficos más notables de la tradición occidental, llamados a una comprensión que exige la disposición a poner algo de uno mismo. Algo que deja traslucir una formación, que da cuenta de una experiencia (personal y social) de educación y lectura, de los temores y temblores epocales, de las preferencias, omisiones y expectativas de nuestro tiempo: porque siempre comprendemos desde nuestros prejuicios. No creemos en un historiador que no aporta nada al relato<sup>6</sup>. En este sentido, se cumple que los trabajos del presente volumen están atravesados por el deseo de no mentir de los firmantes y, a la vez, por la conciencia de que sus explicaciones no podrán resolver ni borrar definitivamente los obstáculos de la investigación, las resistencias y las

---

<sup>6</sup> Me refiero al conocido debate sobre la neutralidad valorativa de las ciencias sociales, en el cual intervinieron, entre otros, Karl Popper y Theodor Adorno—aquél desde el racionalismo crítico, éste otro desde la teoría crítica—. Los textos están publicados en español en el volumen Adorno, T.W., Popper, K.R., Dahrendorf, R., Habermas, J., Albert, H. & Pilot, A.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. al español de Jacobo Muñoz, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1973. Ambos coincidían (aunque con argumentos diferentes) en asignar una función crucial a los valores en la investigación en Ciencias Sociales (y no sólo en política social, como años antes apuntara Max Weber, en *Por qué no se pueden hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, trad. al español de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2010).

excepciones. Desde esta perspectiva este proyecto puede ser considerado como un memorial del límite, en el sentido de las palabras escritas por Martin Heidegger en un pasaje de *Serenidad* que reproducimos en lo que sigue “Todos nosotros incluso aquellos que por decirlo así son profesionales del pensar, todos somos con mucha frecuencia pobres de pensamiento (*gedanken-arm*): estamos todos con demasiada facilidad faltos de pensamiento (*gedanken-loss*)”<sup>7</sup>. La distinción establecida por el filósofo en este librito entre el pensar calculador y la reflexión meditativa resulta crucial para nuestro propósito: si aquella acontece en la reproducción, esta no puede hacerlo más que en el límite de la creatividad. Por eso: “La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva a un nuevo arraigo”, escribía esperanzado el filósofo alemán<sup>8</sup>. En un diálogo sostenido por tres personajes: el Profesor, el Investigador y el Erudito, Heidegger reflexiona acerca de cuál sea el estatuto de la serenidad en relación con la representación, con la voluntad, con la actividad-pasividad y con el pensar<sup>9</sup>. Frente a todas esas modalidades, la esencia del pensar se halla inserta en la serenidad. Ésta no consiste en ser algo que el hombre pueda poner en obra como resultado de un propósito, sino en ser algo que despierta en nosotros un comprometerse con lo que no es un querer sino una esperanza.

Es pues desde *esta* serenidad como cada uno de los investigadores se presenta en calidad de último testigo (*hístor*) de una fundación filosófica antigua, manantial del que brota una eventual liberación de sentido. Pero en tal caso, ¿cómo entendernos todos? ¿Cómo comunicarnos en este lenguaje de la horizontalidad (*horizontealidad*, si se prefiere) intensiva? ¿Qué sentido tienen los jalones y las etapas en una historia de la filosofía concebida desde esta perspectiva? ¿Cómo evitar el doble escollo

---

<sup>7</sup> Heidegger, M.: *Serenidad* [versión en español de Yves Zimmermann y revisión de F. Duque & Otros], Barcelona, Serbal, 1989, p. 17. Efectivamente Heidegger establece en este pequeño texto una crucial distinción entre el pensar calculador y la reflexión meditativa. Así como entre el uso analítico de las palabras y su uso sintético. Serenidad (*Gelassenheit*) es para Heidegger decir “sí” y a la vez decir “no” a los objetos técnicos. Lo que supone una llamada a usarlos como se debe pero rehusando ser requeridos por ellos de manera que no despedacen nuestra esencia. “Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico con una antigua palabra: *La Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas*” (*Ibid.* p. 27).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>9</sup> *Ibid.*, «Debate en torno al lugar de la Serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino del campo», pp. 31-82.

del tiempo de los relojes y de la necesidad fatal? Sin duda tendremos que navegar sorteando prudentemente<sup>10</sup> la Escala de una reflexión cronográfica lineal hecha de instantes –que se desvanecen bajo una acción mecánica insoportable y acomodados a la historia política. Mas a la vez hemos de prevenir un encuentro fatal con la Caribdis del relativismo escéptico, al que nos lleva un pluralismo escolar individualmente entendido. Con razón Giorgio Agamben<sup>11</sup> cuestiona la posibilidad de llevar a buen término el programa de pensar el ser según *Ser y tiempo*. Pues pareciera que: “La experiencia del ser es experiencia de una Voz que llama sin decir nada, y el pensamiento y la palabra humana nacen solo como ‘eco’ de esa Voz”.

Por todo ello los firmantes de los capítulos que integran este volumen, nuevos Ulises del límite y pensadores de la modalidad, intentan eludir los escollos mencionados trazando fugaces estelas en una navegación horizontal (*horizonteal*, si se prefiere) a la busca de las posibilidades efectuales de lo real. Siempre en movimiento incesante hacia regiones náuticas en las cuales puede recibirse el viento de lo indisponible que viene a nuestro encuentro<sup>12</sup>. La lectura receptiva de este libro acerca de

---

<sup>10</sup> *Mesotés, kairós, prudencia* son nociones clave de la ontología estética desarrollada por Teresa Oñate como alternativa a la metafísica óptica. Estas nociones aristotélicas descubren, en el sentido desenterrado por la filósofa española, un enorme potencial teórico-práctico. De forma similar la historia en clave hermenéutica hace frente al infinitismo desde una ontología del límite limitante, mesotérica, prudencial y kairótica. Al respecto se pueden consultar los trabajos de Teresa Oñate: «Por la vía noética del espacio ontológico», en *Estética y Paideia (Hermenéuticas contra La Violencia I)*, *op. cit.*, pp. 65-86; y «¿Por qué la ontología de la historia es el problema de nuestro tiempo?», en *Estética ecológica y filosofía de la historia (Hermenéuticas contra La Violencia III)* [Ed. y Coord. T. Oñate & N. Escutia], Madrid, Dykinson, 2019, pp. 313-335.

<sup>11</sup> Agamben, G.: *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-textos, 2016, p. 95 y ss.

<sup>12</sup> Cfr. Heidegger, M.: «Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino del campo», en *Serenidad, op. cit.*, p. 35 y ss. En el curso del camino de la reflexión sobre el pensar y la serenidad, el investigador, el profesor y el erudito abordan la cuestión de cómo pensar *el horizonte* que viene a nuestro encuentro desde la vista delimitada por él. En este sentido, a propósito de la urgencia de pensarnos y de pensar *el horizonte* de manera no extensional, nos parecen de sumo interés las expresivas palabras de Teresa Oñate que reproducimos en lo que sigue: “Siempre que he visto a Gianni Vattimo enseñarlo en las aulas ha advertido con gestos expresivos ‘que se trata de un paso hacia atrás, hacia adentro y hacia arriba’ pues se trata de incorporarlo tensionalmente hacia atrás para tomar la máxima distancia y luego desde allí tomar impulso para subir muy alto; descender hasta el fondo del mar

la verdad en su historia permitirá a nuestros lectores comprobar que la atención de los autores se ha movido ceñida a los bordes de una reflexión contra la violencia hermenéutica. Esta rúbrica acoge un pensamiento que se inclina por las cualidades que siguen.

La historia en clave hermenéutica es transhistórica en la medida en que renuncia al espíritu de venganza propio de una concepción cuantitativa y homogénea del tiempo diacrónico que devora a sus hijos. Por el contrario, le es adecuado ese ámbito de lo eventual característico del futuro anterior, es decir, de un pasado no recibido aún (un pasado no pensado ni dicho); rechazando así el nihilismo destructor propio del peor espíritu ilustrado, a la vez que promueve una historia ecológica de las diferencias. En ella se apuesta por la pluralidad lingüística y dialógica sin rendirse a los imperativos de un discurso monológico. Teresa Oñate ha escrito al respecto:

“[es] la Historia Unitaria, tal y como la concebíamos desde Roma (concretamente desde las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona) hasta aquí, lo que ha saltado por los aires, arrastrando consigo al espacio extenso homogéneo, pretendidamente ‘realista’ o ‘a-lingüístico’, junto con el tiempo lineal sucesivo o cronológico...”<sup>13</sup>.

Según esto, la historia en clave hermenéutica no se somete a los imperativos del tiempo espacializado, porque es una ontología estética que apuesta por el ser de las diferencias en un espacio-tiempo del sentido según una ontología modal específica<sup>14</sup>. La historia de la filosofía hermenéutica es pues una historia diferencial apropiada para todos nosotros, lectores críticos y esperanzados de un futuro anterior<sup>15</sup>. Es así un replie-

---

para saltar hasta las cumbres nevadas que rozan las estrellas o la lava de los volcanes” (Oñate, T.: «¿En qué se reconoce el logos de la era hermenéutica?», en *Estética Ecológica y Filosofía de la Historia (Hermenéuticas contra La Violencia III)*, *op. cit.*, p. 102).

<sup>13</sup> Oñate, T.: «¿Por qué la ontología de la historia es el problema de nuestro tiempo?», en *Ibid.*, pp. 325-326.

<sup>14</sup> El lector puede hallar una presentación convenientemente justificada de la tabla de la modalidad del ser en Teresa Oñate: «¿Qué quiere decir cuidar de sí mismo?», en *Ibid.*, pp. 341-342.

<sup>15</sup> Teresa Oñate apunta en referencia al efecto producido por Hans-Georg Gadamer: “La exigencia de racionalidad hermenéutica se centra por eso desde entonces en la contextualización y el vínculo con los pasados posibles, a favor de abrir el futuro anterior. Es decir: de enlazar el presente con lo no-dicho y no pensado (dentro de lo dicho y pensado) de los pasados documentales, inagotables para cualquier in-

gue de la historia lineal en donde se esboza el límite y la apertura a la esperanza. María Zambrano augura bellamente: “A la historia *de hechos* tendrá que suceder la historia de las esperanzas, la verdadera historia humana”<sup>16</sup>. Nuestra filósofa deja manifiesto cómo el hombre moderno, preso del temor ante todo aquello que trasciende los acontecimientos mismos, rehúye e ignora el sistema de esperanzas y desesperaciones que caracteriza lo humano. Pero, ¿dónde cabe hallar tales esperanzas? Y responde a renglón seguido: allí donde se “manifiestan para captarlas, pues si recurrimos a nosotros mismos nada más fácil será que el quedarnos con su sombra al intentar apresarlas, pues rara vez sabemos a punto fijo qué hemos de esperar y menos en tiempo de confusión y crisis”<sup>17</sup>.

En esta senda de crítica a la modernidad ilustrada resulta bien oportuno reflexionar *con* Félix Duque acerca del sentido de las palabras pronunciadas por Heidegger en el curso de una conferencia celebrada en Friburgo en 1938:

“El acontecimiento fundamental de la edad moderna es la conquista (*Eroberung*) del mundo como imagen... en ésta el hombre pugna por (*Kämpf*) alcanzar el emplazamiento (*Stellung*) desde el cual puede llegar a ser el ente que dicte la medida para todo lo ente, trazándole sus líneas conductoras (*Richtnmur*)...”<sup>18</sup>.

El diagnóstico heideggeriano suscita en el filósofo español una reflexión crítica acerca del sentido del viraje protagonizado por Heidegger y por Lévinas:

“Ambos pensadores pues deciden realizar una *vuelta* no tanto a un modélico momento histórico perdido más actualizable, cuanto a un ‘pasado’ por así decirlo inédito, un pasado *potencial* y *potenciador* que insta, resiste y persiste en las incitaciones de textos y tradiciones literalmente pre-

---

interpretación dada históricamente” (Oñate, T.: «Mi querido Doctor Vattimo, ¡Feliz 70 Cumpleaños!», en *Estética y Paideía*, *op.cit.*, p. 46). Recomendamos también la lectura del texto de Oñate, T.: «¿En qué se reconoce el lógos de la era hermenéutica?», en *Estética ecológica y filosofía de la historia*, *op. cit.*, pp. 99-118.

<sup>16</sup> Zambrano, M.: «Más sobre La Ciudad de Dios», en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 2019, p. 171.

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> Duque, F.: *Residuos de lo Sagrado: Heidegger-Lévinas-Celan (Tiempo y escatología)*, Madrid, Abada, 2010, p. 19.

históricas, es decir, que nos interpelan más acá de los arcos triunfales y rocines enjaezados de la «Historia Universal»<sup>19</sup>.

La historia de la filosofía en clave hermenéutica es también, por último (lo primero para nosotros), una crítica del paradigma del poder político que ha marcado la historia heredada; pues ésta se interesa por un balance dominado por el deseo de lucro y el beneficio tal como se practica en el *in-mundo* de hoy, mientras que aquella experimenta la atracción del *debolismo*<sup>20</sup>, es decir, de hacerse cargo de aquellos que no podrían vivir sin la comunidad: los más débiles.

En el marco de estas referencias de carácter general se inscriben los trabajos del presente volumen, que presentamos en las páginas que siguen. «De la *Historía* a la *Historicidad*. Consideraciones filosóficas sobre la Historia», por Iñaki Marieta, pone en práctica una reflexión desde la pluralidad de métodos y su combinación. «Sobre la historia de la filosofía: ¿hacemos filosofía cuando enseñamos historia de la filosofía?» es una reflexión en la cual Joan Lluís Llinàs dirige una mirada bifocal –cronológica y topológica– a la historia de la filosofía. Tres orientaciones acercarán por su parte al lector al pensamiento de la India, tal como Javier Riutort señala en su aportación «La Filosofía de la India en el Yoga Moderno»: en la primera, la tradición la India aparece como objeto pasivo del pensador occidental; mientras que en la segunda las tradiciones autóctonas se presentan como sujeto activo que imita los modelos modernos de pensamiento. El autor propone una tercera vía más allá de la separación entre occidente y oriente favorecida por la rígida dualidad sujeto-objeto. «La denominada “filosofía medieval”: aristotelismo y platonismo», recoge la propuesta de Jesús de Garay acerca de una periodización más elástica de la filosofía medieval que conecta con la tradición griega y cristiana, así como con la modernidad. Alba Jiménez es la autora del capítulo «Esquema y coacción en la filosofía de la historia kantiana». En él lleva a cabo una reflexión sobre el estatuto intermedio de la filosofía de la historia kantiana entre la idea racional que determina sus movimientos y los mecanismos empíricos de su realización efectiva. Una especie de esquematismo de orden práctico que hace intervenir

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>20</sup> Para una comprensión de la noción de *debolismo*, cfr. Oñate, T.: «¿En qué se reconoce el *lógos* de la era hermenéutica?», en *Estética ecológica y filosofía de la historia (Hermenéuticas contra La Violencia III)*, *op. cit.*, p. 100 y ss.

la coacción violenta que acompaña al Derecho con la salida del estado natural hacia el estado civil. Éste, como estado jurídico, se asienta en el límite trazado entre la libertad y la coacción, haciendo viable el paso desde el soberano invisible del que cada individuo forma parte al soberano efectivo al cual cada uno está obligado a obedecer. Por último, «Formas grecorromanas de la feminidad en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel» es el capítulo de Valerio Rocco en el cual se desvelan algunas claves del poderío romano frente al helenismo desde una perspectiva de género perfectamente in-actual.

Acompañemos en las páginas que siguen a los autores mencionados en su recorrido interpretativo y crítico por las sendas del pensamiento: La contribución de Iñaki Marieta en «De la *Historía* a la Historicidad. Consideraciones filosóficas sobre la Historia» reflexiona a propósito del ‘gran inicio’ a partir de un pasaje recogido en *Preguntas fundamentales de la filosofía* de Martin Heidegger. Desde aquí el texto transita hasta una pormenorizada reflexión filológico-filosófica sobre la noción misma de historia: “Lo futuro, escribía el filósofo alemán, es el origen de la historia. Pero lo más futuro es el inicio, aquel que –retrayéndose constantemente– alcanza lo más lejos hacia atrás y a la vez lo más lejos hacia adelante”. El lector podrá acompañar al profesor español en su recorrido genealógico por el término *historia*, a partir de la dualidad heideggeriana *Geschichte* / *Historie*, resultando de ello una gran atención a la primera voz en detrimento de *Historie* (comprendida por su parte como debilitación de aquella otra noción, más fundante). Al hilo de esta distinción, el autor sugiere que Heidegger podría haber incurrido en una trampa similar a la detectada por él mismo en la metafísica occidental, desvelada como historia del olvido del ser. Genealogía y reflexión son pues los dos pilares de la reflexión de Iñaki Marieta.

La genealogía: en el principio fue el *hístor*. Desde Homero (*Iliada*, cantos XVIII y XXIII), pasando por Heráclito (Diels-Kranz, Frag. 129 y 35), *hístor* significa el investigador que hace presente lo ausente. Heródoto y Tucídides fueron los primeros *hístores* conscientes de su tarea, autores de una obra histórica importante; aunque sus contemporáneos no llegaron a fundar epistémicamente su actividad. En Platón no hay un desarrollo específico acerca de la esencia de lo histórico, aunque sí una concepción de la historia que no se parece en nada a la nuestra (un acontecer lineal en el tiempo). Pues la presencia de lo presente requiere habitar

el Ser permanentemente presente de las Ideas, dejando fuera tanto el pasado como el futuro. Encontramos un modelo catastrofista y cíclico en *Timeo*, *Critias* y *Político*, donde los cataclismos quedan integrados en una unidad de sentido que deja a salvo las Ideas eternas con las cuales la mente humana puede, sin embargo, tener familiaridad. En *Fedro* y *Crátilo* la historia aparece como ese saber que suspende el flujo temporal para hacer posible el conocimiento verdadero, mientras que en *Sofista*, se presenta como opinión erudita. Tras este recorrido por los textos platónicos, el *hístor* deja entrever un significado asociado a una modalidad de conocimiento e investigación no especificada temporalmente. Aristóteles no fue historiador de la filosofía ni pudo serlo, por carecer de una idea de historia científica o filosófica que permitiera unificar *tà genómēna* (lo sucedido). Por una parte, la concepción aristotélica de *ciencia* (*Analíticos segundos* I) como conocimiento universal y necesario por causas (concepción heredada de Platón) impide una filosofía de lo histórico (*historiké*); mientras que en la *Poética* se subraya la superioridad de la poesía, por tratarse de un decir de lo general frente a las particularidades de la historia. De otra parte, en *Metafísica* E, el macedonio propone una ontología incompatible con la cronografía, pues al conceder el primado a la *presencialidad* de lo que existe el sistema expulsa fuera tanto al pasado (que queda devaluado) como al futuro. En *Historia de los animales* el término equivalente a “investigaciones empíricas” no tiene ya que ver con el sentido que habitualmente damos a historia.

Y una reflexión: Heidegger («La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*) señala que, el marco ontológico griego, regido por una comprensión del ser como presencia, impide el historicismo nacido de Vico y Voltaire. En *Ser y tiempo* § 76 habría resituado sin embargo el problema desde una perspectiva novedosa, donde la cuestión no es ya el enfrentamiento entre los singulares y las leyes comunes sino la “posibilidad que ha sido fácticamente existente” (*Ser y tiempo*, GA 2, 395), lo cual permite precisamente pensar la apertura historiográfica desde el futuro (*aus der Zukunft*). Mientras que en «Superación de la metafísica» (*Conferencias y artículos*) muestra que la condición humana buscará siempre fuera lo que sólo a través de la torsión del paradigma metafísico dominante podría permitir una sacralidad no justiciera ni vengativa; de lo contrario tanto el desprecio por el pasado como las expectativas delirantes de futuro serán el puro resultado de la incompreensión de la

muerte, del resentimiento y de la venganza. El pensar de la diferencia ontológica descubre que la *Historie* no es objeto de atención por parte de Heidegger en la misma medida en que otras palabras del pensamiento occidental lo son. Heidegger habría pasado por alto la importancia de considerar que el *histor* está en la raíz de *Historie*, deteniéndose así en la historia como *Geschichte* (acontecimiento) sin adentrarse en las posibilidades que aquella tiene como apertura que propicia la entrada de luz para dejar ver mejor las cosas presentes. *Historie* es sólo un sentido débil y derivado de *Geschichte*; y esto es lo futuro que habita en la voluntad, en las expectativas humanas y en la preocupación (cfr. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* y conferencia «Ciencia y meditación» de 1953, en *Conferencias y artículos*). Al insistir en esta distinción Heidegger –propone Iñaki Marieta– podría estar cayendo en lo mismo que critica.

Joan Lluís Llinàs en el capítulo titulado: «Sobre la historia de la filosofía: ¿hacemos filosofía cuando enseñamos historia de la filosofía?» reúne las posiciones más relevantes sobre la historia de la filosofía con vistas a determinar lo que ésta como actividad tiene de filosófico. A diferencia de lo que sucede con otras disciplinas, la relación entre la filosofía y su historia es muy estrecha. Se trata pues de precisar en qué consiste. La tarea ha ocupado a los filósofos desde la segunda mitad del siglo XX, distinguiéndose analíticos y continentales en cuanto al tipo de respuesta dada frente a dicho problema. Aquellos perciben a los filósofos continentales como cronistas perdidos en una maraña de informaciones relativas al contexto, al tiempo que son acusados de adoptar una perspectiva inactual sobre la filosofía. Esquivando la tentación de elaborar una historia completa de la historia de la filosofía, el autor se detiene en lo que considera son sus momentos más significativos: su “nacimiento” en el siglo XVII (con la historia crítico-filológica de Thomas Stanley y la historia apologética de Theophilus Galeus) o las aportaciones capitales del siglo XVIII con C. August Heumann (quien determina la problemática, el marco de reflexión y el método en su *Einleitung zur Historia philosophica*, sentando con ello las bases de una historia de la filosofía tal como se entiende hoy). Llinàs subraya el papel desempeñado por Brucker (cuya historia crítica concilia el progreso de la razón con la fe y el eclecticismo) y por Kant (*Idee zu einer allgemeinen geschichte in weltbürgerlicher Abschtit*). El filósofo ilustrado consideraba de manera análoga que la verdadera historia de la filosofía, a diferencia del relato contingente de los hechos, es la

historia crítica y que su objeto es el progreso del pensamiento humano. Lo interesante son entonces los problemas, así como la arquitectura de los sistemas filosóficos propuestos como solución a éstos a lo largo del tiempo extenso. Será Hegel quien lleve esta consideración a su punto más elevado al identificar la filosofía con su propio devenir, haciendo de ella un sistema en constante evolución y de su consideración histórica (la historia de la filosofía) la expresión más alta de una época. De este modo las diversas filosofías singulares habrían ido concretando la verdad, una y eterna, en el decurso de los siglos. En todo caso parece claro que la historia de la filosofía que se haga dependerá de la idea previa que se tenga acerca de qué sea la filosofía misma. Pues esta idea condiciona no sólo el objeto de aquella, sino también el método a seguir.

Ahora bien, ¿de qué objeto se trata? Para unos es la vida y el pensamiento de los filósofos (doxografía); mientras que, a partir de la modernidad, se trata más bien de la historia de los sistemas de pensamiento. Y desde el siglo XX –con origen en el contexto anglosajón, particularmente con Russell y Moore– se tratará de una historia temática: la historia de los problemas. Conviene además tener en cuenta todas las combinaciones posibles entre estas perspectivas. Sea como fuere hemos de comprender que la filosofía no es una especie natural entre otras y que el pasado ha de ser comprendido en su contexto. Todo ello determina que la reflexión acerca de esta problemática –lejos de ser superflua– sea precisamente la primera cuestión que concierne a la historia de la filosofía. Junto con ella resulta obligado llevar a cabo una reflexión profunda sobre la relación hermenéutica entre los textos del pasado y los investigadores del presente.

El capítulo firmado por Javier Riutort, «La Filosofía de la India en el Yoga Moderno», se interroga acerca del sentido del auge experimentado por el Yoga en la “época del nihilismo”, por cuanto supone la resacralización del mundo humano. En efecto, siempre que no quede reducido a una simple técnica gimnástica, el Yoga guarda relación con las tradiciones sapienciales y con la práctica de la filosofía. De ahí la reconstrucción de la historia de las relaciones entre la llamada Filosofía de la India y el Yoga Moderno. La propuesta del autor incluye tres núcleos reflexivos que constituyen otros tantos lugares de un tríptico: la primera cara del tríptico está consagrada a la Indología, siendo la cultura de la India el objeto contemplado por la ambición del investigador occidental. En la

segunda cara del tríptico, el pensamiento neovedanta y neohinduista de la India constituyen el sujeto de un pensamiento oriental teñido de matices modernos occidentales. La tercera *facies* del tríptico dibuja el pensamiento de la India situado más allá de la dualidad sujeto-objeto.

La Indología posee aspectos positivos y negativos: entre los primeros cabe señalar el haber introducido en occidente el interés por *el otro* y por culturas diferentes de la propia; entre los aspectos negativos destaca la circunstancia de que su conocimiento aporta más información que sabiduría. A lo cual se añade además el hecho de que el empleo de categorizaciones, taxonomías y sistemas conceptuales –tradicionalmente occidentales– termina por alterar los sistemas simbólicos autóctonos. El panel dedicado a la “filosofía de la India” (en la que se insertan las propuestas del Yoga Moderno) contempla la reacción local de la India frente a la presencia domesticadora de occidente. Aquí tiene gran importancia la experiencia mística de los autores de los textos fundacionales y, por extensión, del gurú. En la perspectiva más generalizada sólo habría habido seis sistemas de filosofía en la India, seis *darshans* (cada uno de ellos asociado a otras tantas perspectivas diferentes con valor verdadero acerca de la realidad). El tercer panel, por último, abre un horizonte de comprensión de la “filosofía de la India” desde la hermenéutica contemporánea. En este caso se trata hacer posible un retorno del hombre a lo divino, de manera que podamos pensarnos y pensar el mundo de otra manera que desde la perspectiva hegemónica del *cogito*. La finalidad no es entonces el poder que proporciona el conocimiento, sino la autorrealización. Para evitar el escollo de convertir el Yoga en una industria mental (como mera producción solipsista de estados alterados de conciencia), la vía práctica del yogui debe quedar integrada en el marco contextual de una ontología simbólica, con arreglo al lenguaje de la tradición sapiencial y desde el respeto a sus símbolos.

¿Qué aporta la llamada “filosofía medieval” al hombre de hoy y al filósofo actual? Ésta es la pregunta planteada por Jesús de Garay en el capítulo titulado «La denominada ‘filosofía medieval’: aristotelismo y platonismo». Resulta crucial desvelar lo que se oculta bajo la etiqueta de “Filosofía medieval” y es imperativo distinguirla de la Filosofía en la Edad Media, así como de cualquier otra denominación similar a las que nos tiene acostumbrados la historiografía ilustrada. Ésta se acomoda a una cronología cuyos límites han sido fijados convencionalmente entre

476 y 1453 por la historia política, mientras que la “filosofía medieval” apunta a una tradición que excede estas fronteras cronológicas y las desborda. Hacia el pasado, la “filosofía medieval” hunde sus raíces en el siglo I a. C.; y hacia adelante, alcanza el siglo XVII enlazando con las preocupaciones de la Modernidad filosófica. ¿Por qué estas dos fechas emergen como alternativa legítima frente a lo dispuesto por la doxografía ilustrada? Porque, por una parte, fue en el siglo I a. C. cuando se sistematizaron por vez primera tanto los textos de Platón como el *corpus aristotelicum*, dando lugar a las dos caras: platonismo y aristotelismo, en las que puede reconocerse una misma tradición de pensamiento unitaria. Y también, por la otra, debido a que es en el siglo XVIII cuando tiene lugar el abandono definitivo (iniciado dos siglos antes) de aquellas “dos” tradiciones –imbricadas como hemos señalado ya– por ser consideradas como propias de un modo de pensar oscurantista y antiguo que era necesario superar.

Esta “doble” tradición filosófica medieval (platonismo y aristotelismo) continúa en el tiempo marcada por la racionalidad; habría viajado a través de áreas geográficas distantes, arraigando en grupos humanos con lengua propia y creencias diferentes. La filosofía griega tardo-antigua, la tradición latina occidental, la tradición griega bizantina, la islámica y la judía comparten, sin embargo, ciertos elementos que permiten identificar su pertenencia a un marco común donde se inscriben los debates entre platónicos y aristotélicos. Algunos de los temas comunes a estas rúbricas son: una orientación más metafísica que ética junto con la priorización de la unidad de lo divino, la consideración de la filosofía primera como ontología, los límites de la razón en su relación con la fe, el valor de una antropología de la conciencia y autoconciencia, la libre voluntad de Dios y de las criaturas, etc. Sin omitir otras cuestiones como los debates de filosofía política en torno a los conflictos entre el poder del papa y el emperador, la filosofía del lenguaje o la filosofía de la ciencia. Temática amplia que corre en paralelo con la manera de plantear las cuestiones filosóficas desde un horizonte de racionalidad que permite que éstas sean leídas y comprendidas por el filósofo.

Desde la reflexión de Jesús de Garay, son prejuicios que obstaculizan la lectura de los textos medievales todas aquellas interpretaciones que hacen de la filosofía medieval un pensamiento gris identificado con la escolástica tomista, el mero intermediario oscuro entre dos mundos su-

puestamente luminosos: el mundo clásico y el moderno. Para nuestro autor, sin embargo, la denominada “filosofía medieval” es percibida como un observatorio privilegiado desde el cual puede ser pensada la crisis de la modernidad por cuanto para ésta la “filosofía medieval” constituye una referencia en relación a la cual se piensa, bien como continuidad bien como ruptura. Una vez desvelado el “engaño” de la historiografía ilustrada, la filosofía moderna puede ser leída como un comentario de la “filosofía medieval”. Y la “filosofía medieval” (es decir, el proceso de transformación constante de la filosofía antigua) puede ser, por su parte, justamente leída como la historia de las propuestas y respuestas de una tradición unitaria de la cual forman parte el platonismo y el aristotelismo –como ya hemos indicado– hasta su abandono por los modernos. De tal manera que no es posible transitar desde el Aristóteles griego hasta Descartes sin haber pasado antes por el Aristóteles de Cicerón, el de Alejandro de Afrodisia o el de Ockham; ni existe un vacío entre el Platón de Carnéades y el de Plotino o Avicena. Y no es legítimo practicar tales saltos porque no hay discontinuidad en el tiempo; como tampoco existe una ruptura absoluta entre estas tradiciones medievales y la filosofía actual. Por eso los textos medievales nos invitan a descubrir en ellos cuestiones que inquietan todavía al filósofo de hoy: los problemas de la unidad y la diferencia, los límites de la razón en la ciencia, la conciencia y la autoconciencia o la libertad.

Alba Jiménez propone en «Esquema y coacción en la filosofía de la historia kantiana» una reflexión práctica. Siguiendo la línea interpretativa abierta por autores como Brandt, la autora relaciona la filosofía de la historia con un esquematismo de orden práctico (*praktische Anwendung*); algo así como una instancia intermediadora entre la idea racional que determina el decurso de la historia y los mecanismos empíricos que hacen posible su realización efectiva. El *derecho natural* se sitúa en la frontera entre la eticidad que atañe a la interioridad de la conciencia y la exterioridad del *derecho positivo*, pues contiene principios universales inmutables, pero no la regla que permite aplicarlos a los casos concretos; por lo cual se daría la paradoja de que el derecho resultaría así ser la mayor injusticia. En 1785 Kant aventuraba que una de las cuestiones fundamentales que atañe al derecho natural era decidir las condiciones para el ejercicio de la *coacción* sin violar los principios generales del derecho. La cuestión del estatuto y legitimidad de la coacción violenta

conecta estrechamente con otras cuestiones cruciales de la filosofía práctica kantiana, examinadas por Alba Jiménez en su recorrido crítico: la teoría del contrato, las obligaciones o la relación entre moral y derecho, entre otras. La conexión entre *coacción* (limitada al derecho positivo) y *estado civil* (como jurídico) se asienta sobre un juego en el que se sustentan las ideas ilustradas de *ciudadanía constituyente*, *igualdad cívica* y *libertad colegisladora*. Estos tres focos temáticos, de tanta trascendencia en la historia de las democracias occidentales, remiten a la lógica de la modalidad (concretamente a las nociones de posibilidad, realidad y necesidad). El ingreso en la sociedad civil es pues un deber al que se unen los mecanismos empíricos de coacción impulsados por el motor de la insociable sociabilidad humana. Lo cual lleva a la autora a señalar el carácter dilemático de la coacción violenta y su legitimidad.

La lectura que hace Valerio Rocco de Hegel en el último capítulo de este volumen: «Formas grecorromanas de la feminidad en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel», rastrea el mundo romano tal y como aparece dibujado en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, donde es identificado con la dolorosa negatividad del derecho (constituyendo así la base de la subjetividad humana superadora de la vida natural). Tradicionalmente se ha asimilado —efectivamente— la figura del derecho con el mundo romano, el cual ha sido presentado en términos de sucesión superadora del mundo helénico. Pues bien, la dialéctica entre Grecia y Roma es figurada por Hegel en términos de polos: femenino y masculino; y más precisamente como un muchacho valeroso (*tapfre Jüngling*), como el Señor del mundo (*Herr der Welt*) y como las intrigas (*Intriguen*) de mujeres que amenazan su poder.

El estado de derecho que personifica el mundo romano manifiesta su realidad violenta y negativa doblemente: *ad intra* en pugna con la familia como unidad política y *ad extra* como ámbito donde se disuelven las diferencias entre los pueblos. El derecho romano representa la libertad del terror y, al mismo tiempo, la supresión de la eticidad privativa. De ahí su inmediata asimilación con el valor (*Tapferkeit*) y con el joven que lo porta (*tapfre Jüngling*). El recorrido lleva desde la imagen valerosa del joven Aquiles al batallador Alejandro Magno (Señor del mundo), y de éste a la destrucción de Grecia y el advenimiento de la *Romanitas*. El autor apuesta por una interpretación dialéctica que compatibiliza las lecturas sobre la base de que tanto Alejandro como el mundo romano acabaron

con la independencia de Grecia, provocando la caída de las *pólis* griegas y dando al traste con el principio femenino que su espíritu portaba. Se trataría del triunfo de la *virtus* masculina, de la ley y del derecho sobre una eticidad concebida como la armonía bella de lo todavía ligado a lo natural. En otros términos: la victoria del rey Creonte sobre la piadosa Antígona.

La postura de Hegel es, en la lectura de Valerio Rocco, “compleja y ambigua”: el mundo romano sería, por una parte, la “exacerbación” del elemento masculino representado por Creonte en el mundo griego. Pero, por otra parte, lo romano incluiría también la venganza del elemento femenino griego (representado por Antígona) frente al estricto rey heleno que la obligó a obedecer. Grecia cae bajo sus contradicciones internas y abre paso a un nuevo mundo, el romano, cuyo espíritu es decididamente violento y varonil. Roma, y con ello la subjetividad, nace desde esta superación dolorosa de lo griego. Sin embargo, el sistema del derecho público era en Roma meramente formal: la expresión violenta de una virilidad representada por el Emperador (que es “el amo del derecho” y el “Señor del mundo”); no siendo los individuos sino súbditos subyugados por su poder (la autoconciencia queda disuelta en la autoconciencia universal). Así pues, es precisamente ahí donde el autor ve radicada a su vez la venganza, dado que las intrigas femeninas habrían convertido paradójicamente el interés universal en una propiedad o en el bien privativo de una familia (la del Emperador). Todo apunta, según Valerio Rocco, al propósito hegeliano de incluir en el movimiento del espíritu referencias precisas a la lógica de las relaciones entre el polo masculino y el femenino tal como eran refrendadas por el derecho romano. Hasta aquí hemos dejado constancia del conjunto de impresiones recogidas en la lectura de este libro, formado por las plurales aportaciones de autores cuya solvencia filosófica debe ser comparada a su interés manifiestamente plural por la historicidad humana. Constancia que se manifiesta en los interrogantes, dudas, observaciones y dificultades de nuestros queridos colaboradores, cuyas aprehensiones, lejos de reproducir la pintura simplista de una época, adquieren en la transcripción un relieve inédito. Estos *hístores*, con un lenguaje propio y desde perspectivas generacionales diferentes, han logrado incorporar nuevos matices a una reflexión que anhela abrirse a un nuevo horizonte de aproximación a

las tradiciones vivas de pensamiento, es decir, al manantial de sentido de la realidad toda.

Rendimos aquí un piadoso recuerdo a Teresa Oñate, esclarecida inspiradora del proyecto que ampara este libro así como de su acertadísimo título: *La búsqueda de la verdad a través del tiempo: historia de la filosofía*.