

La importancia de la ciencia para la identidad y la profesionalización de la filosofía: finales del siglo XIX y primeros años del siglo XX

Rodrigo López Orellana¹

Resumen

Al final del siglo XIX, la filosofía, luego de luchar por casi dos siglos para liberar a la ciencia de la autoridad y el yugo de la teología, tuvo que ocupar sus energías en encontrar y establecer sus propios límites —para encontrar su sentido, su fundamento y su lugar. En ese periodo, el norte de la filosofía fue la *Teoría del conocimiento*. La demarcación y fundamentación de la filosofía como disciplina vino así a comprenderse a partir de su inclusión en el corpus científico, principalmente porque debía justificar su incorporación a la estructura de las instituciones académicas modernas (principalmente en Alemania e Inglaterra). La filosofía había entrado en descrédito frente a la elección de la academia por la ciencia y sus resultados. Por esto, el nuevo fundamento metafísico, que ocupó el puesto de la repudiada metafísica teísta, estaba basado en la idea kantiana de la metafísica como una «filosofía primaria», ya no como la *reina de las ciencias* sino como su fundamento. La filosofía se transformó en *filosofía del conocimiento*, enfrentada al predominante estatus epistemológico que logran las ciencias, pero recuperando su valor debido a su aporte como teoría primera u originaria.

El objetivo de este trabajo es revisar brevemente lo ocurrido en ese periodo para entregar algunos elementos de juicio para re-pensar y discutir cómo la relación moderna entre ciencia y filosofía no sólo ha determinado su ámbito teórico, sino que primeramente ha determinado su ámbito práctico: principalmente su identidad, su especialización (investigación), su institucionalización y profesionalización —para el siglo XX y hasta nuestros días.

Palabras claves: ciencia, teoría del conocimiento, profesionalización, institucionalización, especialización, tradición.

¹ Universidad de Valparaíso. Email: rodrigo.lopez@postgrado.uv.cl

La filosofía no es ciertamente lo que suele decirse de ella...

Hans-Georg Gadamer

1. La teoría del conocimiento y la profesionalización de la filosofía

En su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Richard Rorty analiza brevemente la historia de esta idea contemporánea de una disciplina considerada como disciplina *autónoma*, distinta de la religión y de la ciencia, capaz de emitir juicios sobre ambas, llamada *filosofía*². La filosofía comienza a ser considerada como una «materia académica» sólo a finales del siglo XIX, tratando de equipararse al estatus académico que imperaba ya en las instituciones educacionales europeas, determinado por la ciencia y su rigor, por su método y los resultados de la experimentación. Surge como una disciplina con carácter *profesional*, o con intenciones de serlo, sólo en ese periodo. Lo que ocurre antes con ella se enmarca en lo que se llamó «la guerra entre ciencia y teología», donde la filosofía tenía una participación en virtud de su función cultural: los filósofos modernos pretendieron proponer una nueva filosofía en contra de «la filosofía de las escuelas», la filosofía escolástica, que ataba a la ciencia bajo la autoridad y el yugo de la teología. Pretendían liberar y preparar el camino para el desarrollo intelectual científico:

No se veían a sí mismos [Hobbes y Descartes] como si estuvieran ofreciendo «sistemas filosóficos», sino como contribuidores al florecimiento de la investigación en matemáticas y mecánica, y como liberadores de la vida intelectual frente a las instituciones eclesíásticas (RORTY, 1989: 127).

Sólo después de Kant se impuso la moderna distinción entre *ciencia* y *filosofía* debido al quebrantamiento del dominio de la iglesia sobre la ciencia. Los filósofos ya no debían gastar sus energías en establecer los límites de la religión, ahora el foco se dirigía a la ciencia.

Si la filosofía quería sobrevivir debía establecer sus propios límites y fundarse más allá de la ciencia. Es aquí donde cobrará su mayor sentido. El norte de la filosofía fue la Teoría del conocimiento, que pretendía ser el fundamento mismo de la ciencia. “Sin esta idea de una «teoría del

² Véase RORTY, 1995: Capítulo III «La idea de una “Teoría del conocimiento”».

conocimiento», es difícil imaginar qué «filosofía» podría haber habido en la ciencia moderna” (RORTY, 1989: 128). Gracias a esta demarcación y fundamentación de la filosofía es que pudo incorporarse a la estructura de las instituciones académicas, ya que era imperioso encontrar un nuevo fundamento metafísico que ocupara el puesto de la repudiada metafísica teísta, basado en la idea kantiana de la metafísica ya no como la reina de las ciencias sino como un fundamento primero, una «filosofía primaria». Aparece con Kant bajo la necesidad de responder a la pregunta originaria de «¿cómo es posible nuestro conocimiento?» —y también «¿cuánto podemos llegar a conocer?»—, en su confrontación con la mecánica, pero con mucha más intención en el siglo XIX a partir de su confrontación con las demás ciencias revolucionarias que aparecieron, como la biología y la termodinámica, donde la filosofía se enfrenta con los problemas que provienen ahora desde el mismo interior de los conocimientos científicos. La filosofía se transforma en una filosofía del conocimiento, pero no como el único paradigma del conocimiento sino que enfrentada al predominante estatus epistemológico que logran las ciencias.

Si bien es cierto esto último, esta idea kantiana de la filosofía sólo se expandió y cobró relevancia cuando Hegel y el idealismo especulativo dejaron de dominar la escena intelectual de Alemania y su influencia sobre el resto de Europa. Pero ese triunfo de la filosofía del conocimiento, de la mano de la producción teórica del neokantismo, ocurre por una cuestión muy poco reconocida en la historia de la filosofía. La filosofía había perdido su reconocimiento académico, para muchos la investigación filosófica dejaba de tener sentido frente a la investigación científica. Se había transformado en un ámbito infructuoso, que no podía seguir el ritmo que llevaba la producción de la ciencia. La lucha del neokantismo por establecer su estatus epistemológico cobra así un doble sentido, no sólo en su *dimensión teórica* sino también en su *dimensión práctica*, que hace referencia inmediata a su *institucionalización* y *profesionalización* en la universidad moderna. Su misión se expresa en la idea que:

[...] ya era hora de dejar de edificar sistemas y dedicarse a la labor paciente de separar lo «dado» de las «adiciones subjetivas» realizadas por la mente. El movimiento de «vuelta a Kant» producido después de 1860 en Alemania fue también un movimiento de «vamos a ponernos a trabajar» —una forma de separar la disciplina autónoma y no empírica que era la filosofía de la ideología, por una parte, y de la naciente ciencia de la psicología empírica, por la otra (RORTY, 1989: 129).

Uno de los filósofos más enérgicos en esta defensa a la filosofía, frente a sí misma y frente a la invasión de las ciencias, fue Eduard Zeller (1814-1908). Es uno de los filósofos que engrosa la lista de los filósofos olvidados pero que han jugado un papel relevante en la historia de la filosofía. Zeller fue uno de los mayores contribuidores a la profesionalización de la filosofía para el siglo XX. Impulsó, junto con otros, el interés renovado por Kant³ —aunque en un primer momento fue un hegeliano—, pensaba que el verdadero camino de la filosofía era lograr que la teoría del conocimiento fuera considerada como disciplina filosófica fundamental. Se le atribuye a él haber recogido y difundido la expresión *Erkenntnistheorie* que introdujera por primera vez Ernest Reinhold (1793-1855) en el año 1832 en su publicación del primer volumen de *Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens und Metaphysik* (*Teoría de la habilidad humana de la razón y metafísica*). Rorty señala, a pié de página, que con el ensayo «Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie» («Sobre el significado y función de la teoría del conocimiento», de 1862) Zeller se inscribe en la crítica proveniente desde Kant que anuncia el fin de la época del filósofo *amateur* para dar lugar, de una vez por todas, al tiempo de los *profesionales*.

Lo importante de retener aquí es que esta proclamación de los neokantianos de borrar a la metafísica del catálogo de las ciencias y sustituirla por la *Erkenntnistheorie*, como *la única disciplina filosófica autónoma*, dio lugar a una verdadera preocupación por la identidad de la filosofía y a la preocupación de su lugar en la institución académica. Es en este periodo que en Alemania (y también en Inglaterra y Francia) comienzan a proliferar los manuales de historia de la filosofía, y de filosofía por sus temáticas. Es en este periodo que crecen los centros educativos en Europa, donde se necesitaba de material para impartir las clases de filosofía (cf. SCHNEIDER, 2004; GADAMER, 1994 y 2004). No es menor que Rorty señale en su libro a Zeller en esta instancia, ya que él fue uno de los mayores contribuyentes no sólo al movimiento de renovación de Kant y su ideal, sino que fue uno de los más fecundos escritores de estos manuales, cuya preocupación se fijó en darle un lugar relevante a la filosofía en las universidades alemanas embobadas por la ciencia y sus avances. Zeller pretendía darle el lugar que la filosofía merecía. La añeja metafísica hizo que la filosofía estuviera en descrédito, pero esta renovación proponía un desarrollo de la disciplina a partir del contacto con las ciencias, con la consecución

³ Aunque hoy es más conocido por su trabajo de historia de la filosofía griega.

de nuevos métodos y más seguros, en la confrontación con los nuevos horizontes abiertos por los descubrimientos científicos, por la búsqueda de fundamentos que sólo podían venir de una filosofía renovada. Así, es en este periodo que la disciplina de la filosofía se ve confrontada más que nunca con su identidad y su lugar social. Zeller fue uno de los profesores de filosofía más influyentes en Heidelberg y Berlín entre 1862 y 1880. Es muy interesante destacar esto para entender correctamente lo que vino después en Europa en el siglo XX, y que muy poco se trata acerca de la gestación de la institucionalización moderna de la filosofía.

Hay un pasaje interesante de algunos años antes a todo esto y que en este contexto conviene leer a continuación, que ejemplifica muy bien lo que comenzaba a ocurrir con la filosofía en el siglo XIX. Es una cita de Hegel del «Discurso Inaugural» de su curso de Historia de la filosofía, pronunciado en la Universidad de Heidelberg el 28 de octubre de 1816. Un discurso grandilocuente que proclama un nuevo resurgir de la filosofía en Alemania, tratando de convencer al público —sutil pero muy firmemente— que este reflorecimiento se debe al hecho de haber sido llamado a dar este curso de Historia de la filosofía en la Universidad de Heidelberg en 1816:

Parece haber llegado, en efecto, la hora de que la filosofía pueda confiar en encontrar de nuevo la atención y el amor a que es acreedora, en que esta ciencia, que había llegado casi a enmudecer, recobre su voz y sienta revivir la confianza de que el mundo, que parecía haberse vuelto sordo para ella, la escuche de nuevo [...] La historia de la filosofía nos revelará cómo en los otros países de Europa en los que tanto celo y prestigio se cultivan las ciencias y la formación del entendimiento, la filosofía, excepción hecha del nombre, decae y desaparece para quedar convertida tan sólo en recuerdo, en una vaga idea, y únicamente se conserva como una peculiaridad característica de la nación alemana. La naturaleza nos ha asignado la alta misión de ser los guardianes de este fuego sagrado [...] (HEGEL, 1996: 3-4).

Es en el periodo de Zeller cuando la filosofía comienza a tomar una categoría profesional. Se celebra entonces a la *Erkenntnistheorie* porque es considerada la única que puede elevar a la filosofía a su «dignidad académica». Antes de eso:

Hegel y la creación de sistemas idealistas habían logrado oscurecer la pregunta «¿cuál es la relación de la filosofía con las otras disciplinas?». El hegelianismo produjo una imagen de la filosofía como disciplina que de

alguna manera completaba y se tragaba a las demás disciplinas, en vez de servirles de base. Además, hizo a la filosofía demasiado popular, demasiado interesante, demasiado importante, para ser propiamente profesional [...] (RORTY, 1989: 130).

Rorty señala que gracias a la *Erkenntnistheorie* y su instauración en la academia europea se determina la auto-imagen de la filosofía para el siguiente siglo XX. “La imagen de la «epistemología-y-metafísica» como «centro de la filosofía» (y de la «metafísica» como algo que surge de la epistemología, y no al revés), que establecieron los neokantianos, es la que reflejan los programas de la filosofía de la actualidad” (RORTY, 1989: 130). Y esta es una de las tesis que trata de demostrar en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

2. El comienzo de la configuración de la identidad de la filosofía en el siglo XX

El desarrollo de la epistemología, o filosofía del conocimiento, de los neokantianos en la segunda mitad del siglo XIX comporta en sí misma un empuje hacia un nuevo horizonte de la filosofía, que marcará así mismo las otras áreas de la filosofía, como la ética y la filosofía política. La cuestión radica en que esta concepción de la filosofía de este periodo en Alemania se fundirá en lo que llamamos una «tradición», y aún más, ya sea por reacción o asimilación se gestan otras dos tradiciones que logran fundir ideas y concepciones que ya se arrastraban desde hace un siglo en Inglaterra y Francia. Siempre en relación con la ciencia, y que generará una reacción en cadena en el siguiente siglo. La filosofía entendida como «teoría de la ciencia» gesta tres tradiciones (cf. MUÑOZ & VALVERDE eds., 2000⁴):

1. *La tradición alemana*, bajo el concepto de «Wissenschafteslehre», que va desde Bolzano a Frege y Hilbert.
2. *La tradición inglesa*, bajo la expresión «Philosophy of Science». Obviamente con orígenes en Bacon, pero su impulso está en Mill y Whewell, pasando por el pragmatismo de Peirce y James.

⁴ Especialmente la entrada «Epistemología»; y cf. VON WRIGHT, 1979: Cap. I. «Dos tradiciones».

3. *La tradición francesa*, donde la epistemología es entendida como «Crítica», «crítica de las «ciencias», «filosofía crítica». Lo interesante aquí es que los términos «epistemología», «filosofía» y «crítica» son inclusivos, entre sí.

Estas tres tradiciones, definidas territorialmente, y que hoy son ampliamente estudiadas en las escuelas de filosofía, emergen con un sentido importante para mi reflexión. Primero, las tres tienen en común la necesidad de lograr una identidad de la filosofía que resulte de su ubicación y valorización en el concierto social del conocimiento dominado por las ciencias. Segundo, las tres ven cómo por consecuencia de haber liberado a la filosofía de la escolástica, la rama menor (la «prima menor») que es la psicología —ahora como «psicología empírica»— está arrogándose el patrimonio epistemológico-ontológico del conocimiento, que necesitaban las ciencias a finales del siglo XIX. Por ejemplo, Bolzano, que influyó fuertemente sobre Husserl y Frege, pensaba que era necesario y urgente depurar a la lógica de todo *psicologismo*. Así mismo, Cournot (1801-1877) uno de los más influyentes en Francia, junto con Poincaré, se opusieron a todo empirismo extremo, pero también a todo racionalismo especulativo. También podemos ver que Mill y James coincidían en una posición anti-metafísica para la fundamentación de las ciencias, sus trabajos se encaminaron desde una reflexión sobre el método, y no consideraban a la psicología como una ciencia *efectiva*. Rorty señala:

Al acabar el siglo XIX, los filósofos estaban preocupados, y con razón, por el futuro de su disciplina. Por una parte, el nacimiento de la psicología empírica había planteado la cuestión siguiente: «¿Qué necesitamos saber sobre el conocimiento que no pueda decírnoslo la psicología?» [...] la «naturalización» de la epistemología por la psicología indicaba que un fisicismo simple y relajado podría ser la única clase de concepción ontológica necesaria (RORTY, 1989: p. 157).

Como testimonio de lo dicho anteriormente, y que resulta bastante interesante para mis propósitos, Hans-Georg Gadamer en *La herencia de Europa* cuenta lo siguiente:

Puedo respaldar y corroborar esto recordando un acontecimiento público. Me refiero al escándalo que provocó la sucesión de la cátedra de filosofía, ocupada hasta entonces por Hermann Cohen, el fundador de la Escuela de Marburgo, en el año 1913. A instancias del grupo de ciencias naturales de la facultad de filosofía fue elegido para ocupar la

famosa cátedra de filosofía un representante ciertamente prestigioso de la psicología experimental, un acontecimiento que tuvo como consecuencia que los representantes de ambos campos de investigación, de la filosofía y psicología, protestaran juntos públicamente contra ese proceder que convertía las cátedras de filosofía en cátedras de psicología. Esta acción conjunta se debió, naturalmente, como todos los auténticos compromisos de nuestra vida, a que así ambos lados podrían exteriorizar su protesta, los filósofos en defensa de sus cátedras, los psicólogos en defensa de las suyas (GADAMER, 1990: 86).

Según lo que he investigado, fue Erich Rudolf Jaensch quien reemplazó a Cohen para ocupar dicha cátedra. Lo mismo ocurrió con Narziss Ach quien fue llamado para ocupar la cátedra de filosofía de la Universidad de Königsberg. La fecha exacta es 1912, y no 1913 como dice Gadamer. Uno de los que tomó la iniciativa reaccionaria en contra de esta ocupación-invasión de la psicología experimental fue Rickert. Se dice que convenció a ciento siete filósofos universitarios, dos tercios de los activos, para que firmaran una declaración contra la invasión de sus cátedras por los psicólogos experimentales. Enviaron cartas al ministerio correspondiente y a la prensa, lo que causó gran revuelo en la academia alemana.

Esta era la situación de la filosofía al inicio del siglo XX.

3. La configuración de la identidad de la filosofía para el siguiente siglo

En virtud de esas tres tradiciones y su enfrentamiento con la ciencia, la cuestión de la identidad de la filosofía comienza a configurarse más o menos así:

1. La tradición inglesa a partir del siglo XX considera a la filosofía como un ejercicio clarificador respecto al lenguaje científico, es en sí misma una actividad científica, en el sentido de «rigurosa», esclarecedora, colaboradora, que clarifica su lenguaje. Una filosofía científica en un doble sentido: temático y metodológico. “La idea de filosofía como saber total se conserva con tal que se admita que la totalidad en cuestión se identifica con una mirada exhaustiva y reflexiva sobre la ciencia (no sobre el ser ni sobre la vida) y que posea una orientación metodológica y no metafísica” (D’AGOSTINI, 2000: 482).

2. La concepción de una diferenciación entre filosofía y ciencia es específicamente alemana o centroeuropea, *continental*. Dilthey defendía la pertenencia de la filosofía a las *Geisteswissenschaften*, una racionalidad distinta a las *Sciences*, cuyo método es diametralmente distinto, un método *más filosófico*, universal, aplicable a cualquier realidad de la experiencia. Su máxima expresión fue la filosofía hermenéutica de Gadamer.

Ambas concepciones precisan su diferencia, como sabemos, no sólo a partir del neopositivismo, sino mas bien a partir de la década de los 60.

Por último,

3. el modelo francés es peculiar, representa un desarrollo autónomo y diferente a los otros dos. Esta tradición oscila entre darle la prioridad a la ciencia sobre la filosofía y viceversa. A veces se presenta como síntesis realizada, o como un pensamiento cuya base es la *complejidad*, aquí la consciencia crítica supone una perspectiva creativa, que considera a la filosofía muchas veces como un «obstáculo epistemológico», no es necesario aquí hacer distinciones entre el saber científico y el saber filosófico.

4. Consideraciones finales

La breve revisión que realizo aquí de la historia de la filosofía de finales del siglo XIX y principios del XX, a partir de su relación con la ciencia, abre varios puntos de reflexión y discusión acerca de la identidad de la filosofía, su profesionalización y también de su fundamentación. Para concluir quisiera sólo introducir tres consideraciones que me parecen relevantes, pero que requieren, por cierto, de un desarrollo mayor —que espero realizar en otro momento.

- I. Como vimos, la teoría del conocimiento del siglo XIX y los distintos proyectos filosóficos que derivó presentaton una fuerte consideración de aquello que la filosofía como *disciplina* podría ser. Esto quiere decir que el contenido mismo de su identidad era lo que estaba en juego. Al derrocar a la tradición, a la tradición filosófica escolástica, los filósofos modernos derrocaron también su *autoridad*, principalmente en la academia. La filosofía brotó nuevamente como una búsqueda de sí misma, aunque fuera con el pretexto de ser quien preparaba el

camino intelectual de la ciencia. Pero el *estado de ánimo* de los filósofos modernos era el mismo respecto de la tradición. Para la filosofía no sólo se trataba de liberarla de preceptos y concepciones limitantes, más urgente aún fue la necesidad de encontrar un lugar para ella, y esto vino otra vez de mano de las ciencias. El trabajo anterior de Kant derrumbó a la «falsa ciencia» de la metafísica y propició la verdadera «época moderna» que para la filosofía parte recién a mediados del siglo XIX, encarnada en la forma de la especialización científica⁵.

La crítica de Kant fue también una introspección de la filosofía, de su identidad y destino, abrió su *horizonte histórico*⁶. En el siglo XIX, este horizonte *práctico* fue su *profesionalización*, como señaló Rorty. Luego de haber establecido su rumbo, de haber tomado la decisión de encaminarse por sus propios caminos teóricos a partir de la *Erkenntnistheorie*, y sus contra partes, la filosofía reveló a comienzos del siglo XX las consecuencias de esa disolución de su figura tradicional, esa figura unida a la de «sabiduría humana». El modelo de la *especialización* (profesionalización) de la investigación de las ciencias naturales determinó la actividad filosófica en el siglo XX. El espíritu de la propuesta de profesionalización encarnada en los neokantianos (Zeller) estableció el fin de la concepción global del conocimiento. El espíritu científico caló en lo más hondo de la identidad del filósofo, en su pretensión (desde Platón) de ser la síntesis del saber humano. Gadamer señala lo siguiente:

La ley de especialización de la investigación de las ciencias naturales ha desarrollado una suspicacia, sana en mi opinión, hacia las síntesis filosóficas ofrecidas con un celo especial por los *aficionados*, y la agrupación de ciencias naturales y ciencias filosóficas no cree que ahora aparezca el filósofo que haga verosímil y convincente una síntesis global de los conocimientos. Por el contrario: las ciencias modernas están determinadas, a mi juicio, por algo que me gustaría llamar *renuncia a la integración* (GADAMER, 1990: 95. Las itálicas son mías).

II. Lo que está a la base de todo esto y que me interesa defender aquí es que la dificultad que opone la autocomprensión y determinación de

⁵ Véase GADAMER, 1990: «El hecho de la ciencia» y «Los límites del experto».

⁶ «Menselsohn, el hijo del esclarecimiento, llamó a Kant directamente el aniquilador. Pero fue también un hecho positivo que fundó un nuevo estilo de filosofar que la crítica kantiana calificó de conciencia del tiempo y al que atribuyó especialmente el posterior regreso a Kant» (GADAMER, 1990: 89).

su propia identidad es algo inherente a la filosofía. Siempre ha estado exigida de dar una respuesta, y así mismo comporta la auto-exigencia de darse a sí misma una respuesta. Y parece que nunca ha podido ser una muy satisfactoria. En una primera instancia frente la iglesia, a la filosofía escolástica, y luego, tanto en la modernidad como en la contemporaneidad, frente a la ciencia. Nunca ha estado sosegada respecto a su auto-conciencia ni al reconocimiento social. La idea antigua de «La Madre de todas las ciencias» nunca ha convencido. Nunca una madre ha sido tan despreciada por sus hijos. En varias oportunidades Gadamer señala que es por estas razones que la filosofía se convirtió en una empresa problemática en el siglo XX: “Lo que aún puede ser la filosofía junto a las ciencias tras la aparición de las ciencias naturales modernas y su elaboración enciclopédica en los siglos XVII y XVIII es la cuestión que afronta toda la filosofía de la época moderna” (GADAMER, 1990: 106), y también señala en varias oportunidades que el espíritu de esta modernidad y su consecuencia para la filosofía dura hasta nuestro días, y que es una cuestión no superada por el postmodernismo, si es que alguna vez se configuró como un movimiento⁷.

III. Estos pasajes brevemente relatados de la historia de la filosofía son una muestra de algo que es generalmente aceptado y que tiene su raíz en esta relación entre filosofía y ciencia para la identidad de la filosofía: *parece que nunca hemos estado muy apropiados de lo que pueda ser la identidad de la filosofía, de aquello que podamos responder con exactitud qué es o no estrictamente la filosofía*. Al respecto quisiera proponer dos afirmaciones *generales*, que necesitan obviamente un mayor desarrollo, pero que por ahora sólo destaco para guiar mi argumentación:

- i. La filosofía se ha definido históricamente a partir de su condición de *inferioridad* respecto a las ciencias y a la falta de *reconocimiento social*, no ha gozado de un estatus de admiración. Sólo en cortos momentos ha gozado de algún reconocimiento.

Recordemos por ejemplo, aunque sea una cuestión de perogrullo, la *Apología* de Platón donde en su defensa Sócrates dice que sólo por tratar

⁷ Véase la entrevista a Gadamer de Silvio Vietta, (GADAMER, 2004); y también la entrevista a Gadamer realizada por Donatella di Cesare para el *Corriere della era*, 7 de febrero de 2000. Se puede encontrar en: <http://www.eluniversal.com/verbigracia/memoria/N90/contenido02.htm>

de averiguar el sentido de lo que le había hecho saber el oráculo se ganó el desprecio de muchos de sus conciudadanos, y se ganó muchos enemigos al poner en manifiesto que la ciencia de ese entonces, propiedad de los sofistas, era poca cosa. Los diálogos platónicos son también el intento de instaurar el lugar de la filosofía en la polis griega. Otro ejemplo de la historia muy interesante es el esfuerzo que Descartes realizó por dar a conocer la filosofía en su época. Tenemos el *Discurso del método*, pero más ejemplar, a mi juicio, es *Sobre los principios de la filosofía*. Descartes se preocupa cuidadosamente de su publicación, pretendiendo desde un principio que sea traducida al francés para que llegue al mayor público posible⁸. Manda una carta a su traductor con la observación en su título «Carta del autor al traductor del libro la cual puede servir aquí de prefacio», y donde dice:

Señor,

La versión que se ha tomado usted la molestia de hacer de mis *Principios* es tan nítida y cabal, que me hace esperar que serán leídos por más personas en francés que en latín, y que se entenderá mejor. Mi único temor es que el título desaliente a los que no han sido educados en las letras, o a los que tienen mala opinión de la filosofía, debido a que se les ha enseñado y no los ha satisfecho [...] Yo explicaría primeramente⁹ qué es la filosofía, empezando por las cosas más corrientes [...] A continuación haría considerar la utilidad de esta filosofía, y mostraría que, puesto que se extiende a todo lo que el espíritu humano puede saber, hay que admitir que es lo único que nos distingue de los salvajes y los bárbaros, y que cada nación es tanto más civilizada y culta cuanto mejor filosofan los hombres de ella; y que, por lo tanto, el mayor bien que puede darse en un Estado consiste en tener verdaderos filósofos (DESCARTES, 1999: 11-13).

- ii. Parece que cuando hablamos de la identidad de la filosofía debemos fijarnos no sólo en su desarrollo histórico-conceptual, sino que debemos mirar también su proceso de *institucionalización*.

Este último punto propone una reflexión metafilosófica más interesante.

⁸ Esta obra la escribió en latín, como lo dictaba la regla, y fue publicada en Amsterdam en 1644. La traducción al francés por C. Picot fue publicada en 1647.

⁹ Le está dando recomendaciones e instrucciones a su traductor.

Referencias bibliográficas

- D'AGOSTINI, Franca (2000): *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- DESCARTES, René (1999): *Discurso del método*. Panamericana Editorial. Santafé de Bogotá.
- GADAMER, Hans-Georg (1990): *La Herencia de Europa, ensayos*. Ediciones Península. Barcelona.
- _____ (2004): *Verdad y Método II*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- _____ (2004): *Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*. Editorial Trotta. Madrid.
- _____ (2000): Entrevista de la periodista Donatella di Cesare del "Corriere della Sera" (7 de febrero de 2000). Traducción: Douglas A.: <http://www.eluniversal.com/verbigracia/memoria/N90/contenido02.htm>
- HEGEL, G.W.F. (1996): *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- MUÑOZ, Jacobo & VELARDE, Julián (editores) (2000): *Compendio de Epistemología*. Editorial Trotta. Madrid.
- RORTY, Richard (1989): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- SCHNEIDER, Ulrich Johannes (2004): «Teaching the History of Philosophy in the 19th-Century Germany». Documento del *Philosophy Documentation Center*: http://secure.pdcnet.org/tnhp/content/tnhp_2004_0275_0295
- VON WRIGHT, Georg Henrik (1979): *Explicación y Comprensión*. Alianza Editorial. Madrid.