



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Dirección

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València
pedro.teruel@uv.es

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Fernando Moledo, Universidad de Buenos Aires - - CONICET
fernandomoledo@filo.uba.ar

Secretaria de calidad

Marcela García, Universidad de Morelia, México
garciar.marcela@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Diseño, editor de estilo y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València





Índice

Artículos

- 9 Pensar como operación – Acerca de los presupuestos e implicaciones de la lógica formal moderna
Max Gottschlich
DOI 10.7203/REK.2.1.10059
- 20 Los conceptos kantianos de “facultad” y de “mente” frente a la lectura epigenética
Antonino Falduto
DOI 10.7203/REK.2.1.10011
- 29 Arqueología filosófica y hermenéutica. Apuntes sobre la interpretación de la historia de la filosofía en Kant
José García Gómez del Valle
DOI 10.7203/REK.2.1.8811
- 48 Continuidad y novedad en la concepción histórica de Kant en *El conflicto de las facultades*
Natalia Lerussi
DOI 10.7203/REK.2.1.9892
- 60 It’s impossible *to will* to be punished? Exploring consensual way out of the Kantian dilemma
Mattías Parmigiani
DOI 10.7203/REK.2.1.8813

Recensiones

- 89 Immanuel Kant (trad. Alba Jiménez): *Lecciones de filosofía moral Mrongovius II*. Salamanca, Sígueme, 2017, 160 pp. ISBN: 978-8-4301-1954-7
Pablo Veraza Tonda
DOI 10.7203/REK.2.1.9990

- 91 Faviola Rivera Castro: *Virtud, Felicidad y Religión en la Filosofía Moral de Kant*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2014, 328 pp. ISBN: 978-607-02-4788-0
Gustavo Leyva
DOI 10.7203/REK.2.1.9992
- 93 Vicente de Haro Romo: *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2015, 342 pp. ISBN: 978-3-487-15348-3
Eduardo E. Charpenel
DOI 10.7203/REK.2.1.9998
- 96 Paolo Grillenzoni: *Kant e la scienza (1755-1760)*. Roma, Aracne, 2016, 575 pp. ISBN: 978-8-854-89523-2
Daniele Savino
DOI 10.7203/REK.2.1.10054
- 100 Nuria Sánchez Madrid: *A Civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*. Florianópolis, Nefiponline, 2016, 288 pp. ISBN: 978-85-99608-16-6
Josefa Ros Velasco
DOI 10.7203/REK.2.1.9801
- 103 Laura Anna Macor: *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800): Eine Begriffsgeschichte. Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Abteilung II: Monographien – FMDA II, 25*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2013, 432 pp. ISBN: 978-3-7728-2615-3
Daniel Schwab
DOI 10.7203/REK.2.1.9989

Informes

- 109 Rezension zur Internationalen Tagung “Teleologische Reflexion in Kants Philosophie”
Anna Pickhan (geb. Brechtel)
DOI 10.7203/REK.2.1.9993

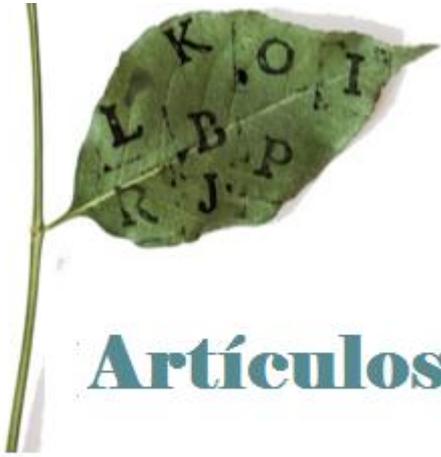
Entrevistas

- 112 Entrevista a Pablo Muchnik
Fernando Moledo
DOI 10.7203/REK.2.1.10064

Convocatorias y normas para autores

- 118 Kant en México
DOI 10.7203/REK.2.1.10085
- 119 II Premio Kant para Jóvenes Investigadores e Investigadoras
DOI 10.7203/REK.2.1.10086

- 120 IV Congreso Internacional de la SEKLE, Valencia, 2018
DOI 10.7203/REK.2.1.10088
- 121 Normas para autores
DOI 10.7203/REK.2.1.10091



Artículos

Arqueología filosófica y hermenéutica. Apuntes sobre la interpretación de la historia de la filosofía en Kant

JOSE MARÍA GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE¹

Resumen

Este escrito quiere presentar una aproximación a una posible “hermenéutica de la historia de la filosofía” en Kant, para ello contextualiza la recepción del pensamiento kantiano en la hermenéutica filosófica del siglo XX y expone un conjunto de pautas kantianas para la interpretación del pasado filosófico.

Key words: Hermenéutica, Historia de la filosofía

Philosophical Archaeology and Hermeneutics. Remarks on Kant’s Interpretation of the History of Philosophy

Abstract

The aim of this paper is to provide an approximation to a possible “hermeneutics of the history of philosophy” in Kant, situating the discussion in the context of the reception of Kant’s thought by the Philosophical Hermeneutics of the 20th Century and presenting a set of Kantian principles for the interpretation of past philosophies.

Palabras clave: Hermeneutics. History of Philosophy.

I.

If there be nothing new, but which is
Hath been before (...)
(Shakespeare 2002: 499)

El pensamiento de Kant marcó un punto de inflexión en la historia de la filosofía que incidió además decisivamente en la consideración filosófica de esa misma historia². El presente escrito se centra en sus reflexiones acerca de la posibilidad de una interpretación filosófica de la historia de la filosofía, las cuales, condicionadas ellas mismas históricamente y desarrolladas en el marco de su proyecto filosófico transcendental, presentan –tal es la convicción que motiva este estudio– rasgos que hoy podrían ser denominados específicamente “hermenéuticos”. Se ensaya rescatar, por tanto, ese momento “hermenéutico” en Kant a partir de algunos apuntes sobre el carácter metódico de su confrontación con la historia de la filosofía y prestando atención asimismo a la propuesta kantiana de ciertas pautas interpretativas acerca de cómo leer los textos de la tradición.

No obstante, para dar con algo parecido a una “hermenéutica de la historia de la filosofía” en Kant es preciso, en primer lugar, vencer dos resistencias: la de la “hermenéutica filosófica” frente a

¹ Investigador independiente. Email de contacto: jmggv@web.de

² Vid. v.g. Heydenreich (1791, § 11) y Braun (1990, Cap. V, §§ 28-31).

la filosofía de Kant (que determina la posibilidad de una recepción distintivamente hermenéutica de la obra del filósofo) y, por otro lado, la del propio Kant ante la historia (o historiografía) de la filosofía (que servirá, además, para acentuar las dificultades de aquella apropiación hermenéutica). Pues, a pesar de que el propio Kant pudo hacer alguna –aunque por compendiosa, no menos significativa– aportación a la hermenéutica bíblica³ y a que su reflexión estética sirvió de inspiración a la hermenéutica romántica de comienzos del siglo XIX, la filosofía hermenéutica del pasado siglo, la que podría marcar el carácter específico de la ocupación con el pasado filosófico como manera preeminente de hacer filosofía contemporánea, ha manifestado una oposición de principio a integrar en su comprensión de la filosofía los rasgos fundamentales de una propuesta como la kantiana. Sin necesidad de comprometerse en este punto con una particular concepción de la “hermenéutica” como proyecto filosófico, cabe recordar que el impulso inaugural de la hermenéutica del siglo XX atendía programáticamente a la tarea de una fundamentación de las ciencias del espíritu ligada a los debates en torno al carácter metódico de las disciplinas históricas, que se contraponía a la noción de conocimiento y de experiencia impuesta por una determinada interpretación de la obra de Kant, la lectura neokantiana que tomaba pie en una comprensión de *Kritik der reinen Vernunft* como “teoría de la experiencia”, i.e. como fundamentación metodológica de las ciencias matemático-naturales, y que sólo de manera derivada encontraba aplicación en el ámbito histórico o explicitaba las diferencias entre las ciencias de la naturaleza y de la cultura. A partir de la crítica fundamental a la noción de “experiencia”, liberándola además de un estricto marco epistemológico y disciplinar, este programa hermenéutico reivindicaba como formas privilegiadas de experiencia en sentido propio v.g. la confrontación con las expresiones de la cultura y el arte y señalaba la falta de un posicionamiento fundamental de la filosofía kantiana respecto a la naturaleza histórica del conocimiento y su articulación esencialmente lingüística – una carencia que muy temprano cifraron las “metacríticas” de Hamann y Herder. Así, el proyecto de una “crítica de la razón histórica”, que según la expresión de Ortega (1933/34: 186) debía servir de *contrapposto* a la tarea crítica kantiana, terminó por desbordar su propia concepción originaria y converger con otras formas más radicalmente enfrentadas a la comprensión neokantiana de la filosofía (como la fenomenología o la filosofía de la existencia), de tal manera que la figura filosófica que podía ofrecer el proyecto transcendental, en tanto que inscrito en un determinado enclave histórico y condicionado por una comprensión imperante ciertamente unilateral (en clave teórico-cognoscitiva y vinculada paradigmáticamente a la fundamentación de las ciencias naturales), la hacía inasumible, tanto para esta incipiente comprensión de la filosofía como “hermenéutica”⁴, como para sus derivas a lo largo del pasado siglo⁵.

Nada parece ejemplificar mejor los motivos de esta resistencia hermenéutica a la asimilación del proyecto filosófico-transcendental (i.e. aquello de Kant que no se deja integrar en una comprensión de la filosofía como práctica hermenéutica, como actividad de apropiación históricamente condicionada de saberes y pensamientos de la tradición, como interpretación de textos transmitidos, etc.), que las objeciones del propio Kant ante una comprensión histórica de la filosofía – las cuales, por cierto, podrían ser asumidas hasta cierto punto como un temprano diagnóstico del denominado *morbus hermeneuticus*. Todos los reproches que Kant hubiera de hacer al historiador de

³ Vid. el “capítulo hermenéutico” del escrito sobre la religión (*RGV*, AA 6: 109ss.) y Dilthey (*GS* XIV: 651ss.).

⁴ Cf. v.g., en ese sentido, la remisión a una “experiencia general de la vida” que no queda cubierta sin resto por cualesquiera consideraciones metodológicas y que señala, además, el carácter “derivado” de las categorías científico-naturales ya en Dilthey (1978: 359).

⁵ Vid. sobre esto Figal (2009). – Aunque es sabido que la aportación a la discusión estética de la “filosofía hermenéutica” parte de una crítica de principio al carácter subjetivista de una estética del gusto como la kantiana (cf. Gadamer 1991: 75ss., así como Gadamer 1939 y 1958), en términos generales, una apropiación explícitamente hermenéutica de la filosofía de Kant sólo ha parecido viable desde la *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* (vid. v.g. Gadamer 1983: 8. Cf. en este sentido también Makkreel 1990 y Figal 2009: 131ss.). Por otro lado, *Kant und das Problem der Metaphysik*, así como la noción de “hermenéutica” desde la que Heidegger acomete ese trabajo de interpretación en su doble función metódica como “introducción histórica” a *Sein und Zeit* y como aportación elemental a una programada “destrucción de la historia de la ontología”, merecería quizás un desarrollo aparte que aquí, sin embargo, por razones obvias de espacio y de contexto, no podrá llevarse a cabo. (Véase, no obstante, sobre la motivación hermenéutica de esta interpretación heideggeriana de Kant v.g. Bollnow 1933 y Gadamer 1975.)

la filosofía investido falsamente como filósofo se encuentran concentrados en unas pocas líneas del prefacio a sus *Prolegomena*, en las que se dirige contra aquellos eruditos para los cuales la “historia de la filosofía” es su “filosofía” (“*Es giebt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist...*”, AA 4: 255). Que se refiera a ellos como “eruditos” es ya una nota sintomática, que da un criterio de diferenciación frente a la tarea que Kant estima como propiamente filosófica (pues, en última instancia, “un filósofo no es un erudito” [“*Ein Philosoph ist kein Gelehrter...*”], V-Lo/Busolt, AA 24: 619). Distingue con ello, en ese mismo pasaje, la labor del erudito de la del filósofo: mientras que el trabajo del historiador consiste en dar cuenta de lo ya acontecido (“... *von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben*”, Prol, *Vorwort*, AA 4: 255), los filósofos son “quienes se esfuerzan por crear desde la fuente misma de la razón” (“*diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind...*”, *ibid.*). Aquí aparece, por tanto, una comprensión de la filosofía como actividad estrictamente racional opuesta por principio al relato de “lo acontecido” y, con ello, se señala con toda severidad el carácter –por definición– *secundario* de la tarea del historiador con respecto al trabajo del filósofo – aquél ha de narrar o dar noticia de lo ya realizado por éste. La historia (ya acontecida y narrada) de la filosofía anterior no parece poder –de suyo– integrarse en el proceder mismo de la razón que genera desde sí, por vez primera, originalmente, un pensar que –sólo él– puede ser considerado filosófico.

Según lo anterior, para Kant cualquier intervención que haya de presentarse legítimamente como una aportación al pensamiento filosófico ha de venir testada en directa confrontación con su fuente originaria (que no es otra que la razón misma), sin que quepa posibilidad de sancionar el carácter vinculante de lo transmitido históricamente y sin que haya motivo alguno para admitir la autoridad de cualquier instancia tradicional o la legitimidad de cualquier saber heredado. El pensamiento de Kant procede así consecuentemente según el imperativo ilustrado de la crítica (a la que han de someterse por igual la religión y la autoridad política, cf. KrV A XI, en nota), y que la concibe, además, en términos filosóficos, como la crítica de aquella facultad misma de la razón (y no, por cierto, “de libros y sistemas” [“*eine Kritik der Bücher und Systeme*”], *ibid.*, A XII). De igual manera, la crítica filosófica en tanto que actividad enfáticamente racional, no puede recurrir a opiniones transmitidas como argumentos de autoridad. Si para Kant, frente a ciertos usos académicos, para refutar una propuesta filosófica o un determinado contenido doctrinal no puede bastar el recurso a una opinión pretérita o a un libro eminente, se debe esto a que cualesquiera libros de filosofía ya escritos han de haberse producido a partir de exactamente los mismos principios racionales que son, por definición, accesibles por igual tanto al lector como al autor de dichas obras.⁶ El trabajo “sistemático”, el quehacer propiamente filosófico, es ajeno al argumento de autoridad e inmune a toda objeción crítica que haya de fundarse exclusivamente en la remisión a cualesquiera registros doxográficos existentes. Es a la sola razón a la que hay que acudir como fuente común desde la que emana –y en relación con la cual es posible confrontar y validar– cualquier ensayo legítimamente filosófico. No se reconoce por tanto tampoco *autoridad* alguna (pues “la razón es un principio activo que no ha de tomar nada de la mera autoridad de otros” [“*Vernunft ist zwar ein thätiges Princip, das nichts von bloßer Autorität Anderer [...] entlehnen soll*”], Log, AA 9: 76); cualquier remisión a un autor ilustre (así como, obviamente, cualquier versión posible del *argumentum ad verecundiam*) está por principio excluida de la práctica filosófica. La validez de la razón como fuente primera de la verdad filosófica es *anónima* (“las verdades racionales valen de manera anónima: aquí no se trata de *quién* ha dicho algo, sino de *qué* ha dicho” [“*Vernunftwahrheiten gelten anonymisch: hier ist nicht die Frage: Wer hat es gesagt, sondern Was hat er gesagt?*”], *Ibid.*: 78); de tal manera que lo que haya de ser admitido en general en términos de reflexión filosófica no podrá decidirlo un canon de textos

⁶ Así, escribe Kant, “...la refutación de proposiciones racionales puras recurriendo a libros [...] es algo enojoso”, pues, en última instancia, estos libros “...no han podido ser creados de otras fuentes que de aquellas de las cuales estamos tan cerca nosotros como sus autores...” (“*Allein es ist mit dem Widerlegen reiner Vernunftsätze durch Bücher (die doch selbst aus keinen anderen Quellen geschöpft sein konnten, als denen, welchen wir eben so nahe sind, als ihre Verfasser) eine mißliche Sache.*” ÜE, AA 8: 187).

eminente establecido tradicionalmente, puesto que la “piedra de toque” del pensamiento filosófico lo constituye ese recurso a la razón humana común (i.e. el despliegue consecuente de lo que pueda dar de sí a partir de un principio). Si en el ámbito de la filosofía como actividad racional no cabe la remisión a la autoridad de otros, no cabe aducir por tanto las palabras de un autor ni refutar ninguna proposición refiriendo únicamente lo contenido en libros que conforman una determinada tradición; si en filosofía todo depende de cuán radicalmente pueda uno acercarse a la fuente originaria de la verdad, que no es otra que la mera razón humana, la cual es, por definición, anónima; es más, si cualquier autor está sometido por igual al criterio de verdad instituido –de nuevo– por la mera razón, de la cual se encuentra tan cerca (o tan lejos) como cualquier otro, entonces, la filosofía, como tal, no ha de poder reconocer elemento normativo alguno que pueda asociarse, sólo por razones históricas, i.e. desde la validez que pueda conferirle su transmisión o conservación, a un conjunto determinado de escritos. En última instancia, dice Kant, no hay –ni puede haber– autores “clásicos” en filosofía⁷.

Se percibe ya aquí de manera especialmente pregnante la distancia que separa al proyecto kantiano de la tarea de la filosofía concebida hermenéuticamente, más aún cuando el modelo que se tiene a la vista es el de la hermenéutica filosófica del siglo XX, que no se comprende a sí misma como el instrumental disciplinado para la interpretación de textos religiosos o jurídicos, ni como una teoría universal de la interpretación de los clásicos de la tradición cultural y literaria, tampoco como propuesta metodológica de fundamentación de las ciencias sociales y humanas, sino que vincula la posibilidad misma del quehacer filosófico contemporáneo a la lectura y la interpretación del pasado filosófico (y que se reconoce así, explícitamente, en aquello que antes se señaló como un carácter “secundario”: el de la “narración” y, por tanto, la remisión a algo ya acontecido).

Parece entonces que sólo una comprensión de la historia humana como caída y una suerte de mecanismo de “compensación” (por utilizar un término de la psicología), como reacción quizás al carácter manifiestamente secundario (*lógicamente* secundario) de la actividad historiográfica, podría motivar la reprobación de todo nuevo ensayo de contribuir de manera original al saber filosófico en los eruditos del pasaje anteriormente citado (del prólogo a *Prolegomena*), i.e. en quienes identifican la “historia de la filosofía” como su “filosofía”. Persiste en ellos la convicción de que no queda nada relevante por decir, i.e. de que, al cabo, “...no puede decirse nada que según su opinión no haya sido ya dicho...” (“*Widrigensfalls kann nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden ist...*”, Prol, AA 4: 255), y no es casual que Kant abriera sus consideraciones en los *Prolegomena* con estos comentarios; pues, más bien, fue precisamente una tal recepción de su *opus magnum* lo que motivó la redacción misma de este libro (i.e. en parte contra la tendencia a entender las aportaciones de la primera *Crítica* desde clasificaciones históricas heredadas y posiciones conocidas del pasado filosófico, las cuales habían de obstaculizar toda comprensión siquiera tentativa del carácter particular de la contribución kantiana⁸) y, posteriormente, también del escrito polémico contra Eberhard (*Über eine Entdeckung...*, de 1790)⁹. Tras el mencionado reproche (“no hay nada

⁷ Dice Kant: “... lo que sea correcto filosóficamente no lo puede ni lo debe aprender nadie de Leibniz, sino que la piedra de toque, que yace tan cerca de uno como de cualquier otro, es la razón humana común, y no hay ningún autor clásico de la filosofía.” (“...was philosophisch-richtig sei, kann und muß keiner aus Leibnizen lernen, sondern der Probestein, der dem einen so nahe liegt wie dem anderen, ist die gemeinschaftliche Menschenvernunft, und es giebt keinen klassischen Autor der Philosophie.” ÜE, AA 8: 219, en nota.)

⁸ Kant se refiere a esta particularidad de la recepción histórica del pensamiento científico y filosófico, la cual se encuentra igualmente sometida al mecanismo por el que no sólo los nuevos avances encuentran una resistencia de principio sino que, más aún, cuando son aceptadas las nuevas teorías sucede esto, en primer lugar, desde el prisma que motivaba aquella primera resistencia. Pues, como comenta Terrasson al tratar del paso de la física cartesiana a la newtoniana: “Una infinidad de hombres no asumirá la filosofía que no ha sido aún generalmente aceptada, hasta que ésta no tenga a su favor a la mayoría. Pero entonces no entrará en su entendimiento más que en la forma de un prejuicio.” (“*Eine unzählige Menge Menschen werden die Philosophie, die noch nicht überall eingeführt ist, nicht eher annehmen; als bis sie die mehresten Stimmen auf ihrer Seite haben wird. Alsdann wird sie in ihrem Verstande nichts anders Eingang finden, als in der Gestalt eines Vorurtheils.*” Terrasson 1756, Einl., I. Abs., § 24, p. 67.) – Una referencia a este pasaje de Terrasson se encuentra en la sección dedicada a los prejuicios de sus lecciones sobre enciclopedia filosófica (cf. PhilEnz, AA 29: 26 y la nota 63 a nuestra traducción, EF: 100s.).

⁹ Véase sobre esto el comentario de Heydenreich (1791, § 3: 220): “Si bien ciertos filósofos creen encontrar en Leibniz una ‘crítica de la razón’; yo confieso, sin embargo, que casi me atrevería a dudar de si los que afirman esa ‘crítica de la razón’ leibniziana

nuevo bajo el Sol”, etc.) había detectado Kant un *prejuicio*, por el cual “...uno cree ver por todas partes aquello que ya conoce...” (“...*man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem schon sonst bekannt war...*” Prol, AA 4: 262)¹⁰ y que se traduce en relación con la recepción histórica de la filosofía en la censura de lo nuevo, en el gesto inquisidor del historiador que señala en el pasado filosófico el referente pretérito de toda aportación que pretenda ser novedosa, que la desvela entonces como mero sucedáneo de algo ya sido, reflejo de una aportación ya hecha, etc. Y, sin embargo –y aquí se señala una pauta de la interpretación de la historia de la filosofía que podría tener el carácter de una “contrapartida hermenéutica” kantiana al referido “prejuicio histórico”–, que tal cosa sea en general posible, que el historiador de la filosofía pueda advertir en el pasado de la disciplina algo como anticipación, depende, en última instancia, de que el trabajo filosófico mismo, aquel que Kant distinguía de la labor estrictamente historiográfica, pueda proporcionar una indicación de hacia dónde ha de dirigir la mirada. Kant destaca esto al comienzo de *Über eine Entdeckung...*, cuando escribe: “¡... cuántos descubrimientos considerados novedosos no son vistos ahora por hábiles intérpretes de manera totalmente clara en los antiguos, después de que se les haya indicado hacia dónde han de mirar!” (“...*allein wie viele für neu gehaltene Entdeckungen sehen jetzt nicht geschickte Ausleger ganz klar in den Alten, nachdem ihnen gezeigt worden, wornach sie sehen sollen!*” ÜE, AA 8: 187. – Algo que, a su vez, encuentra expresión aún antes en una carta de Lambert a Kant de 1765: “Pues ésta es gente que lo encuentra todo en los antiguos, tan pronto se les dice qué deben buscar.” [“*Denn dieses sind Leute, die in den Alten Alles finden, sobald man ihnen sagt, was sie suchen sollen.*”] AA 10, p. 53)¹¹

La convicción del erudito experimenta, así, una inversión hermenéutica que impone como pauta de la interpretación un criterio primero “sistemático” (aquí laxo, en su oposición usual a “histórico”). La “historia de la filosofía” se comporta de una manera necesariamente secundaria en relación con la “filosofía” propiamente dicha, pero no sólo en el sentido antes aludido de que la narración de lo acontecido haya de ser lógicamente secundaria con respecto al acontecimiento (i.e. que dependa de que acontezca eso que ha de ser narrado, etc.), sino en un sentido aún más relevante en este punto para la discusión de la relación de la filosofía con su historia, i.e. en el sentido de que la mirada misma del historiador ha de venir guiada ya por un criterio sistemático que sólo puede ser aportado por el filósofo. Si la tarea propiamente “histórica” de una “historia de la filosofía” está doblemente condicionada de esta manera por lo específicamente “filosófico”, la posibilidad de una “historia filosófica de la filosofía” podría ganarse en una apropiación explícita de este carácter ya sistemáticamente determinado del acercamiento al pasado filosófico.

realmente saben qué significa 'crítica de la razón.'” [“*Zwar glauben gewisse Weltweise im Leibnitz eine Vernunftkritik zu finden; ich gestehe aber, [...] daß ich fast wagen dürfte, zu zweifeln, ob die Behaupter einer Leibnizschen Vernunftkritik überhaupt wissen, was Vernunftkritik sey.*”]

¹⁰ En las lecciones de lógica se recoge una clasificación de los prejuicios y se identifica como uno de los más significativos, entre los de la “consideración de la época”, el “prejuicio de la antigüedad”. La referencia a la tematización kantiana de los prejuicios tiene interés en este punto por su aplicación a las reflexiones acerca de la recepción de la historia de la filosofía, pues uno de los motivos que explican el surgimiento de este tipo de prejuicios lo señala Kant atendiendo v.g. a cómo los textos antiguos superan las expectativas que motivan su misma lectura y se descubre en ellos, de manera totalmente inesperada, “algo que uno no creería en principio posible atendiendo a las circunstancias de la época en la que vivieron sus autores” (cf. Log, AA 9: 80). Ese asombro (*Verwunderung*), que en seguida se convierte en admiración (*Bewunderung*), se vincula aquí específicamente a una experiencia de lectura como la que arriba se señalaba: “Aquí se ven los prejuicios surgidos de la consideración que se tiene por la antigüedad. Es por ello que hay tantos defensores de la antigüedad que, tan pronto se ha inventado algo en tiempos recientes, se apresuran a mostrar que los antiguos ya lo sabían, que no se trata por tanto de algo realmente nuevo, sino que ha sido, más bien, extraído y sacado de nuevo a la luz de los escritos de los antiguos.” (“*Hier sieht man, welche Vorurtheile aus dem Ansehen entspringen, welches man gegen das Alterthum hat. Daher giebt es so viele Verfechter des Alterthums welche, so bald in neueren Zeiten etwas erfunden wird, sogleich zeigen, daß die Alten das alles auch schon gewusst haben, daß es also eigentlich nichts neues, sondern nur von den Schriften der alten heraus gesucht und etwas ans Licht gebrachtes sey.*” V-Lo/Blomberg, AA 24: 182)

¹¹ Vid. este mismo pensamiento de nuevo en las lecciones de lógica: “El prejuicio favorable a la antigüedad predomina especialmente entre los literatos, en tanto que se dedican propiamente a la lectura de los escritores antiguos. – Estos creen ahora encontrar nuevos descubrimientos en los escritos de los antiguos. Pero por lo común no los encuentran hasta que no han sido ya descubiertos.” (“*Das Günstige Vorurtheil des Alterthums herrscht insonderheit unter den Literatoren, als welche sich eigentlich mit Lecture der alten Schriftsteller beschäftigen. – Diese glauben nun neue Entdeckungen bereits zu finden in den Schriften der Alten. Aber gemeinhin finden sie dieselbe nicht eher, als bis sie schon entdeckt sind.*” V-Lo/Busolt, AA 24: 642s.)

¿Puede sin embargo comprenderse esta clave sistemática de lectura de la historia de la filosofía como una propuesta propiamente hermenéutica? ¿Cabe aún hablar, en general, de algo como una “hermenéutica de la historia de la filosofía” en Kant? ¿No legitima, más bien, por lo visto hasta el momento, la resistencia de Kant ante (*contra*) una filosofía comprendida históricamente, aquella primera resistencia hermenéutica ante Kant (más precisamente de la “hermenéutica filosófica” *contra* Kant)? Cuando, además, no sólo se critica por parte de Kant la identificación de la filosofía con su historia (su historiografía), sino que se reconoce un mecanismo del prejuicio en la base de una tal comprensión, que es sometido a una crítica señaladamente “ilustrada”¹², se niega el carácter vinculante de la tradición, se elimina el papel ejemplar de lo clásico y su carácter normativo, no se admite autoridad constituida alguna para el pensamiento filosófico, sino sólo el recurso a una razón humana común (situada, en principio, allende la historia), etc., ¿no muestra lo visto hasta ahora de la consideración kantiana de la historia de la filosofía, más bien, su total desavenencia con un planteamiento hermenéutico vinculado en alguna de sus manifestaciones más conocidas v.g. a una “rehabilitación hermenéutica” de la noción de “autoridad” y de “tradición”, a una vindicación de los “prejuicios” como “preestructura ontológica de la comprensión”, etc.¹³ ¿No indica la comprensión apenas esbozada de la “historia de la filosofía” y su papel en la tarea propiamente filosófica (por lo anterior, para Kant, más bien: *contra* dicha tarea), tal como ésta aparece en primera línea y de la manera más literal en los pocos textos de Kant aludidos, esta falta de adecuación del planteamiento kantiano con el proyecto hermenéutico como propuesta fuerte de filosofía?¹⁴

¿O cabe leer aún las reflexiones de Kant acerca de la interpretación de la historia de la filosofía, en tanto que “arqueología filosófica” (cf. FM/Lose Blätter, AA 20: 341), en una clave específicamente hermenéutica?

II.

Either criticism is no good at all (a very defensible position) or else criticism means saying about an author the very things that would have made him jump out of his boots.

Chesterton (1911: 52)

La reflexión de Kant en torno a la posibilidad de llevar a cabo una interpretación propiamente filosófica de la historia de la filosofía toma pie en una contraposición de conocimiento histórico y racional ya conocida y tematizada en su época, y que en términos de una distinción entre el conocimiento histórico (*cognitio historica*) y el filosófico (*cognitio philosophica*) abre las reflexiones de Chr. Wolff en su *Discursus praeliminaris* (cf. Wolff 1728, §§ 1 ss.)¹⁵. El conocimiento histórico en la definición de Wolff es el conocimiento “de lo que es” (ibid. § 3); a su vez, el filosófico es conocimiento “del fundamento (o de la razón)” de “lo que es” (ibid. § 6). Mientras que el histórico consiste en la mera noticia de una cuestión fáctica, el conocimiento filosófico atiende al fundamento de ese estado de cosas para dar cuenta de cómo tal es posible (ibid. § 7). Por su parte, G. F. Meier, que asume de Wolff esta clasificación, distingue igualmente en este sentido entre “conocimiento

¹² Vid. el comentario de Kant sobre la admiración exagerada de los autores antiguos: “Estimar a los antiguos de un modo tan desmesurado significa retrotraer el entendimiento a sus años infantiles y desatender el uso del propio talento particular.” (“*Die Alten so übermäßig schätzen, heißt: den Verstand in seine Kinderjahre zurückführen und den Gebrauch des selbsteigenen Talentes vernachlässigen.*” Log, AA 9: 79). Cf., sobre la estagnación en el ámbito teórico causada por esta admiración de los antiguos, también PhilEnz, AA 29: 26s. o V-Lo/Busolt, AA 24: 643.

¹³ Vid., sobre todo, los correspondientes capítulos en Gadamer (1991: 331ss.).

¹⁴ Pues aquí habría que recordar que con *Wahrheit und Methode* Gadamer se propuso exponer los rasgos fundamentales de una “filosofía hermenéutica” que sólo la modestia invirtió en “hermenéutica filosófica” (cf. Gadamer 1995: 147).

¹⁵ Los editores Gawlick y Kreimendahl señalan en la introducción posibles anticipaciones de esta división (vid. ibid.: XXI).

racional” (*vernünftige Erkenntniß, cognitio rationalis*), el cual ha de ser “distinto a partir de las razones” (“*auf eine deutliche Art aus Gründen*”, Meier 1752, § 17: 6), y “conocimiento histórico” (*gemeine oder historische Erkenntniß, cognitio vulgaris, historica*; *ibid.*, § 18). En la medida en que Meier comprende también la verdad (“verdades” en plural, i.e. en sentido “material”) como un “conocimiento verdadero”¹⁶, diferencia asimismo entre “verdades históricas” y “verdades dogmáticas”: “Por verdades (*veritates*) se entiende también el conocimiento verdadero mismo, y entonces son todas las verdades, o bien *dogmáticas (veritates dogmaticae)*, o bien *históricas (veritates historicae)*. Las primeras pueden y deben ser conocidas a partir de las características internas de la verdad, las últimas, sin embargo, sólo a partir de las externas.” (“*Durch Wahrheiten (veritates) versteht man auch die wahre Erkenntniß selbst, und alsdenn sind alle Wahrheiten entweder dogmatische (veritates dogmaticae), oder historische (veritates historicae). Jene können und müssen aus den innerlichen Kennzeichen der Wahrheit erkant werden, diese aber nur aus den äußerlichen.*” *Ibid.*, § 104: 26; cf. Hinske 1998: 29)

Para la comprensión kantiana del pensamiento filosófico como conocimiento racional son decisivos ambos aspectos formales de la distinción: la remisión al saber acerca del “fundamento” (*Grund, ratio*) de “lo que es”, de “la cosa”, que el propio Kant vindica ocasionalmente frente a otros ensayos de definición¹⁷, y la postulación de una nota externa o interna de la verdad según se trate del conocimiento histórico o del racional, que ha de redundar en un acceso distintivo a uno u otro tipo de conocimiento. Además, hay un elemento que aparece en el contexto de las referidas consideraciones de Wolff que tendrá en Kant una presencia destacada e insistentemente reiterada en sus reflexiones acerca de la posibilidad de una apropiación filosóficamente relevante de la historia de la filosofía. Se trata de la constatación hecha por Wolff al tratar de la diferencia entre el conocimiento filosófico y el histórico de que, al aducir la razón dada por otro a un determinado estado de cosas, se está así, de hecho, recurriendo a un “estado de cosas”, a algo estrictamente “fáctico” (*Cognitio philosophica alterius est res facti*, Wolff 1728, § 8). En tal caso no hay conocimiento propiamente filosófico, sino más bien sólo “histórico” (cf. *ibid.* § 9).

Kant se apropia entonces de estas consideraciones de la filosofía escolar de su tiempo y las pone en juego en el contexto de sus reflexiones metódicas acerca de la vinculación del pensamiento filosófico con su pasado y de la posibilidad de una historia filosófica (o *filosofante*) de la filosofía (cf. FM/Lose Blätter, AA 20: 340s.). Los caracteres formales de la distinción señalados anteriormente se traducen en Kant en otras tantas divisiones; así distingue en relación con el origen objetivo de los conocimientos entre los racionales y los empíricos y, en relación con el origen subjetivo, los racionales de los históricos¹⁸. Un conocimiento filosófico puede ser racional y, sin embargo, haber sido asumido o aprendido como algo dado¹⁹. En este caso, si bien el conocimiento es, él mismo,

¹⁶ Antes había anotado Meier que “un conocimiento falso o incorrecto (*cognitio falsa*) no es propiamente conocimiento” (cf. *ibid.*, §§ 27 y 92).

¹⁷ V.g., frente a la caracterización de Meier de la filosofía (*Weltweisheit, philosophia*) como “una ciencia de las propiedades más generales de las cosas en la medida en que son conocidas sin la fe” (“*eine Wissenschaft der allgemeinem Beschaffenheiten der Dinge, in so ferne sie ohne Glauben erkant werden*”, Meier 1752, § 5: 2), comenta Kant: “Preferimos mantener la definición que reza: *la filosofía es la ciencia que trata acerca de las razones (fundamentos) de las cosas.*” (“*Wir wollen also lieber die definition beybehalten, in welcher es heißt: Philosophia est scientia, quae circa rationes rerum versatur.*” Refl. 1632, AA 16: 52)

¹⁸ Así, v.g. en la lección de lógica editada por Jäsche: “Los conocimientos racionales se contraponen a los históricos. Aquéllos son conocimientos *a partir de principios (ex principiis)*; éstos *a partir de datos (ex datis)*. – Un conocimiento puede haber surgido a partir de la razón y aún así ser histórico; como cuando v.g. un mero *literator* estudia los productos de una razón ajena, entonces su conocimiento de tales productos racionales es meramente histórico.” (“*Vernunftkenntnisse werden den historischen Erkenntnissen entgegengesetzt. Jene sind Erkenntnisse aus Principien (ex principiis); diese Erkenntnisse aus Daten (ex datis).* – *Eine Erkenntniß kann aber aus der Vernunft entstanden und demohngeachtet historisch sein; wie wenn z.B. ein bloßer Literator die Producte fremder Vernunft lernt, so ist sein Erkenntniß von dergleichen Vernunftproducten bloß historisch.*” Log, AA 9, p. 22)

¹⁹ Vid. al comienzo de las lecciones sobre enciclopedia filosófica: “Un conocimiento puede ser histórico según su forma, aun cuando según su materia es filosófico. Esto sucede cuando el conocimiento racional no surge del propio pensamiento, sino por imitación. Objetivamente un conocimiento semejante puede ser filosófico, pero en uno u otro sujeto fue producido históricamente.” (“*Eine Erkenntnis kann der Form nach historisch seyn; obgleich ihrer Materie nach sie Philosophisch ist, wenn nemlich die Vernunft-Erkenntniß nicht aus eigenem Denken, sondern durch nachahmung entspringt. Objectiv kann eine solche Erkenntniß Philosophisch seyn, aber in einem und dem andern subject ist sie historisch erzeugt.*” PhilEnz, AA 29: 6) En la primera *Crítica* se

objetivamente racional, subjetivamente no podría ser sino histórico. Quien de este modo quisiera crear un acceso a tales complejos racionales, en realidad “sólo sabría y juzgaría tanto como le fuera dado” (“*er weiß und urteilt nur so viel, als ihm gegeben war*”, KrV A 836/ B 865), careciendo por tanto de recursos para evaluar a partir de su propia razón el contenido doctrinal y sus fundamentos propiamente filosóficos. Frente a esta manera de acceder a la filosofía en clave histórica, afirma Kant que la tarea de una interpretación filosófica en sentido estricto implicaría, más bien, hacer valer los contenidos doctrinales como tales conocimientos racionales (i.e. juzgarlos desde los principios de los que únicamente adquieren legitimidad)²⁰.

Definiendo así ambos tipos de conocimiento (“según la forma”, “*nach dem modo cognoscendi*”, V-Lo/Philippi, AA 24: 398) y señalando igualmente la posibilidad de crear un acceso “subjetivamente histórico” (i.e. externo) a un conocimiento que es, de por sí, “objetivamente racional” (i.e. de suyo interno), las reflexiones de Kant permiten atender a dos posibilidades inscritas, como dos caras de una misma moneda, en la recepción de toda filosofía históricamente transmitida; pues aquí se contempla, por un lado, la posibilidad de que el despliegue de la conceptualidad filosófica en viva confrontación con la cosa misma de cuyo fundamento o razón ha de dar cuenta, devenga mera terminología, que el libre desenvolvimiento del pensar filosófico quede fijado en tesis, en contenido doctrinal, en enunciado, de tal manera que el carácter procesual del quehacer teórico, como efectuación que ha de consumarse desde sí y siempre de manera renovada, se agote en resultado y conclusión, dejando así cerrado todo acceso al camino mismo que lo legitima como despliegue de la propia razón²¹. Pero, a su vez, y por el mismo motivo, se abre una perspectiva de apropiación productivamente filosófica de contenidos doctrinales históricamente dados, pues en ellos, como conocimientos objetivamente racionales ha de yacer, por definición, la posibilidad misma de una interpretación que libere y despliegue las virtualidades teóricas inscritas en su textualidad más inmediata, que permita ganar una comprensión de lo expresado en ellas y que consiga así, en cierta manera, vivificar el sentido de lo ya dicho, explicitarlo como tal conocimiento racional. Tanto la amenaza de la atrofia doctrinal y el enquistamiento de la conceptualidad filosófica devenida mera terminología, como la posibilidad de una apertura y revitalización del saber filosófico tradicional, son perspectivas que Kant, asumiendo a su vez consideraciones que le vinieron dadas, supo hacer

lee en este sentido: “Cuando abstraigo de su contenido objetivo, entonces todo conocimiento es, considerado subjetivamente, o bien histórico, o bien racional. El conocimiento histórico es *cognitio ex datis*, el racional, por el contrario, *cognitio ex principiis*. Independientemente del origen del conocimiento, éste puede ser histórico si quien lo posee sólo lo conoce en el grado y en la medida en que a él le ha venido dado de otra parte...” (“*Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntnis, objektiv betrachtet, abstrahiere, so ist alles Erkenntnis subjektiv entweder historisch oder rational. Die historische Erkenntnis ist cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis. Eine Erkenntnis mag ursprünglich gegeben sein, woher sie wolle, so ist sie doch bei dem, der sie besitzt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden...*” KrV A 835s./ B 864s.). A renglón seguido destaca Kant la aplicación al propio quehacer filosófico de estas distinciones: “Quien haya estudiado verdaderamente un sistema de filosofía, v.g. el wolffiano, si bien tendrá en la cabeza todos los principios, definiciones y demostraciones, junto con la articulación de la totalidad del edificio doctrinal, y le fuera tan evidente que podría incluso contar con sus dedos todo esto, no tendría sin embargo más que un conocimiento *histórico* completo de la filosofía de Wolff.” (“*Daher hat der, welcher ein System der Philosophie, z. B. das Wolffsche, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise zusamt der Einteilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopf hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere als vollständige historische Erkenntnis der Wolffschen Philosophie; er weiß und urteilt nur so viel, als ihm gegeben war.*” KrV A 836/ B 864) – Si bien el antecedente más decisivo para esta distinción parece poder localizarse precisamente en Wolff y la filosofía escolar, en este punto cabe traer a colación igualmente aquel pasaje de las *Regulae* en las que Descartes se remite a un parecido principio de interpretación de la historia de la filosofía y que ejemplifica de un modo similar cuando escribe: “...nunca llegaremos [...] a ser filósofos, aunque hayamos leído todos los razonamientos de Platón y Aristóteles, si no podemos emitir un juicio firme sobre las cuestiones propuestas: pues de este modo parecería que hemos aprendido no ciencias, sino historias (*non scientias, ... sed historias*).” (AT X: 367, trad. cast.: 73s.)

²⁰ “Los conocimientos racionales que lo son objetivamente (i.e. que pueden surgir en principio sólo de la propia razón del hombre), deben llevar ese nombre también subjetivamente sólo cuando han sido creados a partir de las fuentes universales de la razón, de la cual puede surgir la crítica, e incluso la reprobación de lo aprendido, i.e. a partir de principios.” (“*Vernunftferkenntnisse, die es objektiv sind (d.i. anfangs nur aus der eigenen Vernunft des Menschen entspringen können), dürfen nur denn allein auch subjektiv diesen Namen führen, wenn sie aus allgemeinen Quellen der Vernunft, woraus auch die Kritik, ja selbst die Verwerfung des Gelernten entspringen kann, d.i. aus Principien, geschöpft worden.*” KrV A 836s./B 864s.)

²¹ Según comenta Hinske (1998: 23), “no hay quizás otro pensamiento de Wolff que Kant haya asimilado y repensado con más entusiasmo y aprobación que su advertencia ante una mera *cognitio philosophiae historica*, un conocimiento meramente histórico y sólo doxográfico de la filosofía mediante el cual el carácter original del conocimiento filosófico se torna en su más evidente contrario.”

productivas para la reflexión acerca de la posibilidad de una interpretación ciertamente filosófica de la historia de la filosofía.

Éstas son, además, las reflexiones que dan pie a la distinción entre “aprender (o enseñar) filosofía” y “aprender (o enseñar) a filosofar”²², pues si la transmisión de la filosofía ha de permitir el libre despliegue de la razón de uno a partir de principios, lo que ha de ser enseñado (o aprendido) no será tanto una filosofía, un contenido doctrinal dado, como, más bien, una instrucción acerca de cómo se ha de filosofar. Y así, escribe Kant, v.g. en las lecciones sobre enciclopedia: “lo que debe ser enseñado no es el conocimiento mismo, sino el método para filosofar” (“*Nicht sowohl die Erkenntniß selbst, sondern die Methode zu philosophiren, muß unterrichtet werden*”, PhilEnz, AA 29: 6.). Estas reflexiones de Kant inciden, por tanto, en la interrogación acerca de posibilidad de una interpretación filosóficamente relevante de la historia de la filosofía, que, a su vez, y como ya se anotó, toma pie en la mencionada distinción entre conocimiento “histórico” y “filosófico” y de la determinación de su carácter, o bien subjetivo, o bien objetivo, y redundan así igualmente en la posibilidad –mencionada más arriba– de crear un acceso meramente histórico al conocimiento objetivamente filosófico, así como de una apropiación racional (i.e. legítimamente filosófica) del material doctrinal atesorado por la tradición²³. En ese sentido, como comenta Kant –de nuevo en el contexto de sus lecciones sobre

²² Cf. v.g. Log, AA 9: 22: “A partir de la diferencia mencionada entre conocimientos racionales *objetivos* y *subjetivos* se hace evidente igualmente que desde cierta perspectiva se puede aprender filosofía, sin que uno pueda filosofar.” (“*Aus dem angegebenen Unterschiede zwischen objectiv und subjectiv rationalen Erkenntnissen erhellt nun auch, daß man Philosophie in gewissem Betracht lernen könne, ohne philosophiren zu können.*”) Esta máxima por la cual el docente no ha de enseñar “pensamientos”, sino “a pensar”, no “filosofía” sino “a filosofar” (cf. NEV, AA 2: 306s.), condensa, como es sabido, el programa didáctico-filosófico kantiano y lo identifica como una apuesta propiamente “ilustrada”; cf. v.g. Lledó (1995). Uno de los argumentos que sostienen esta distinción en Kant se relaciona directamente con consideraciones de tipo epistemológico acerca del estatus científico de la filosofía (i.e. el hecho de que la filosofía no haya alcanzado “el seguro camino de la ciencia”), y más concretamente con la imposibilidad de encontrar un sistema filosófico que cumpla como modelo para la imitación y la mera asunción dogmática o doctrinal. Precisamente a este aspecto de la distinción podría aplicarse lo dicho por Husserl (1910: 8) en *Philosophie als strenge Wissenschaft*: “Kant gustaba de decir que no se puede aprender filosofía, sólo aprender a filosofar. ¿Qué otra cosa puede ser esto, más que un reconocimiento de la acientificidad de la filosofía?” (“*Kant liebte es zu sagen, man könne nicht Philosophie, nur Philosophieren lernen. Was ist das anderes als ein Eingeständnis der Unwissenschaftlichkeit der Philosophie.*”) Sobre esto vid. KrV A 838/ B 866, así como el siguiente pasaje de las lecciones sobre enciclopedia: “La filosofía no debe ser imitada, puesto que para la imitación se precisa de un modelo sin fallos. Con todo, es bien posible imitar la filosofía; y esto sucede cuando se escoge un modelo, el cual, sin embargo, no puede ser perfecto, y se busca comprenderlo con la ayuda del docente. Así, uno comprende finalmente al autor, quizás hasta tan bien como para poder instruir a otros. No obstante, de este modo uno mismo no entiende las cosas, puesto que ni siquiera se ha preocupado de eso; y a lo mejor incluso el autor mismo tampoco llegó a comprenderlas. En sentido propio, no se puede aprender de memoria ninguna filosofía, porque en primer lugar debe haber un filósofo que suministre un arquetipo que no contenga errores y que, consecuentemente, sea apropiado para la imitación. Cuando imito una filosofía y el modelo de que dispongo no es correcto, entonces toda mi filosofía tampoco sirve para nada.” (“*Die Philosophie muß nicht nachgeahmt werden, denn zur Nachahmung gehört ein Bild ohne Fehler. Man kann zwar auch die Philosophie nachahmen, dies geschieht, wenn man sich ein Muster wählt, welches freylich nicht vollkommen seyn kann, man sucht es durch Hilfe des Lehrers zu verstehen, man versteht zuletzt den Autor vielleicht so gut, daß man auch andere unterrichten kann, aber man sieht die Sachen selbst nicht ein, denn darum hat man sich nicht bekümmert und vielleicht verstand sie der Autor selbst nicht. [...] Eigentlich kann keine Philosophie auswendig gelernt werden, weil erstlich ein Philosoph da seyn muß der ein Urbild geliefert hat, das ohne Fehler und folglich zur Nachahmung geschickt ist. [...] Wenn ich eine Philosophie nachahme und das Muster nicht richtig ist, so ist meine gantze Philosophie auch nichts nutze.*” PhilEnz, AA 29: 6s.)

²³ Así, e.g. en una reflexión de datación dudosa, pero que Adickes sitúa en 1769 o bien en la primera mitad de los 70, se lee: “‘Aprender una filosofía’ significa: la filosofía subjetiva, i.e. lo que efectivamente es pensado; pero entonces uno no la puede juzgar. ‘Aprender a filosofar’ es objetivo: cómo se ha de pensar, i.e. las reglas del correcto uso de la razón; por lo tanto se ha de diferenciar entre el espíritu filosófico y el espíritu de una filosofía, y aquél consiste en el método de la razón.” (“*Eine philosophie lernen’ bedeutet: die subjective Philosophie, d. i. was wirklich gedacht ist; aber alsdem kan man sie nicht beurtheilen. ‘philosophiren lernen’ ist objectiv: wie man denken soll, d. i. die Regeln des richtigen Gebrauchs der Vernunft; also ist der philosophische Geist vom Geiste einer Philosophie unterschieden und besteht in der Methode der Vernunft.*” Refl. 1651, AA 16: 65 s.) En la década de los 50, y comentando la referida definición de filosofía del *Auszug* de Meier (1752, § 5) escribe Kant: “Se debe distinguir el conocimiento filosófico del conocimiento de la filosofía. Lo primero es un *habitus rationes rerum cognoscendi* y es adquirido *meditando, examinando y perscrutando*; consiste más en el método de utilizar su propia razón que en colmar la memoria con numerosas proposiciones que han sido afirmadas alguna vez. La *cognitio philosophiae*, sin embargo, es el conocimiento de aquello que ha sido expuesto en los escritos de los filósofos acerca de los fundamentos de las cosas. Este tipo de filosofía tiene su asiento en la memoria. Se leen definiciones, que se aprenden mediante ejemplos y escolios, se imprimen en la memoria, se toma noticia de igual manera del entramado de proposiciones en la demostración de un teorema, para luego repetirlo fielmente. Cuando esta gente olvida las palabras de una definición, entonces no tiene la capacidad de volver a formularla.” (“*Man muß jedoch das Philosophische Erkenntniß von der Kenntniß der Philosophie unterscheiden. Das erstere ist ein habitus rationes rerum cognoscendi und wird meditando, examinando und perscrutando acquirirt; es besteht mehr in der methode seine Vernunft zu gebrauchen, als in der Anfüllung des Gedächtnißes mit vielen schon ausgeführten Sätzen. Die cognitio philosophiae aber ist die Kenntniß desjenigen, was in den Schriften der Weltweisen von den Gründen der Dinge vorgetragen worden. Diese Art der*

enciclopedia—, cuando lo que se pretende es dar cuenta de la obra de un autor en términos que puedan ser filosóficamente relevantes: “Ningún docente de filosofía debe meramente explicar al autor, sino que, al mismo tiempo, debe dar una instrucción acerca del método de cómo se ha de filosofar.” (“*Kein Lehrer der Philosophie muß den Autor bloß expliciren, sondern zu gleicher Zeit eine Instruction geben von der Methode wie man philosophiren soll.*” PhilEnz, AA 29: 7) Así, parece que no es ni la patente “acientificidad” (*Unwissenschaftlichkeit*) de la disciplina (que según la citada expresión de Husserl delata la distinción misma entre “enseñar filosofía” y “enseñar a filosofar”), ni la inexistencia de una “filosofía” como tal sistema²⁴, lo que exige, en primer lugar, en relación con la enseñanza de la filosofía —y frente a la transmisión de contenidos doctrinales— más bien aquella orientación acerca de “cómo filosofar”. Puesto que —según señala Kant— “presuponiendo incluso que *efectivamente existiera una filosofía*: nadie que la estudiara podría decir de sí mismo que es un filósofo, ya que su conocimiento de ella seguiría siendo sólo *subjetivamente histórico*.” (“*Gesetzt aber auch, es wäre eine [sc. Philosophie] wirklich vorhanden: so würde doch keiner, der sie auch lernte, von sich sagen können, daß er ein Philosoph sei, denn seine Kenntniß davon wäre doch immer nur subjectiv-historisch.*” Log, AA 9: 25). Es por tanto la determinación esencial de la filosofía como saber racional la que excluye la mera asunción dogmática de tesis y enunciados ya fijados y postula la instrucción acerca de un “método” para el uso de la razón²⁵. — De lo anterior se sigue que, según su propia naturaleza racional, en tanto que un “filosofar”, el saber filosófico ha de consistir en un “cómo” (y no, por tanto, en un “qué”).

Esta comprensión de la filosofía legítima, en primer lugar, la insistencia en aquella exigencia de “aprender a filosofar” (“Uno debe esforzarse en filosofar, no meramente en aprender filosofía. Pues si hiciésemos esto último nuestro conocimiento sería meramente histórico y no generado desde nosotros mismos.” [*Man muß sich bemühen philosophiren, nicht bloß Philosophie zu lernen. Denn täten wir letzteres so wäre unser Erkenntnis bloß historisch und nicht aus uns selbst geschöpft.*” V-Lo/Dohna, AA 24: 704)²⁶. La filosofía exige una particular apropiación racional del contenido doctrinal, que consistirá, más bien, en que no haya al cabo apropiación de contenido doctrinal alguno. De lo que se trata entonces en la confrontación con el pasado filosófico es del ejercicio de la propia razón con ocasión de un contenido previo dado (histórico). Y es esta posibilidad abierta por la ejercitación en el método de cómo pensar, desplegado en la confrontación con un contenido doctrinal históricamente dado, lo que ha de otorgar un nuevo sentido y definir una nueva

Weltweisheit hat in dem Gedächtniße ihren Sitz. Man ließt definitionen, lernt sie durch die beygefügte Exempel und scholien verstehen, drückt sie dem Gedächtniße ein, macht sich eben so den Zusammenhang der Sätze in der demonstration eines Lehrsatzes bekannt, um e wieder treulich von sich zu geben. Wenn solche leute die Worte der definition vergeßen haben, so haben sie auch die Fähigkeit nicht, selbige aufs neue zu machen.” Refl. 1632, AA 16: 52s.) Es por esto que, en las lecciones sobre enciclopedia filosófica, Kant afirma que en sentido propio, ninguna filosofía se puede aprender de memoria, puesto que el acceso meramente histórico al conocimiento filosófico parece contradecir el carácter propio de este conocimiento, que sería la capacidad de generar y articular el saber acerca de los fundamentos mismos de las cosas desde la propia razón (cf. PhilEnz, AA 29: 7).

²⁴ Cf. Log, AA 9: 25: “La razón por la que, de entrada, no se puede aprender filosofía, es porque aún no está dada (i.e. aún no existe).” (“*Man kann daher schon aus dem Grunde Philosophie nicht lernen, weil sie noch nicht gegeben ist.*”) Y en NEV, AA 2: 307: “Para aprender (o estudiar) además filosofía, debería en primer lugar existir realmente una filosofía.” (“*Um also auch Philosophie zu lernen, müßte allererst eine wirklich vorhanden sein.*”)

²⁵ En ese sentido dice Kant: “Con la finalidad de ejercitarse en el pensamiento propio o en el filosofar, atenderemos más al método del uso de nuestra razón que a las proposiciones mismas a las cuales hemos llegado mediante ese método.” (“*Wir werden also zum Behuf der Übung im Selbstdenken oder Philosophiren mehr auf die Methode unsers Vernunftgebrauchs zu sehen haben als auf die Sätze selbst, zu denen wir durch dieselbe gekommen sind.*” Log, AA 9: 26)

²⁶ “Se puede distinguir entre las dos expresiones: ‘aprender filosofía’ y ‘aprender a filosofar’. Aprender significa imitar los juicios de otros, es por tanto muy distinto del propio reflexionar. [No aprender filosofía – sino aprender a filosofar, de lo contrario todo queda en imitación – de lo que se trata, sin embargo, es de alcanzarlo por uno mismo mediante el ejercicio del entendimiento. Únicamente quien es capaz del uso propio de su razón es denominado filósofo...].” (“*Man kann einen Unterschied machen zwischen den zwei Ausdrücken Philosophie lernen und philosophieren lernen. Lernen heißt die Urteile anderer nachahmen, ist also vom eignen Nachdenken sehr unterschieden. [Nicht Philosophie lernen – sondern philosophieren lernen, sonst bleibt nur Nachahmung – aber selbst dazu gelangen durch Übung des Verstandes, darauf kommt es an. Nur der, der des Selbstgebrauchs seiner Vernunft fähig ist, heißt Philosoph...].*” V-Lo/Dohna, AA 24: 698) La renuencia de la filosofía a ser aprendida por imitación implicó para Kant —al menos hasta V-Lo/Pöhlitz (cf. Hinske 1998)— que el específico talento filosófico debía requerir “genio” (sobre la equiparación en este contexto de “erudición” e “imitación”, por un lado, y “filosofía” y “genio”, por otro, vid. la nota 33 a nuestra traducción de las lecciones de enciclopedia, EF: 91s.).

función para la historia de la filosofía. Si de lo que se trata, por tanto, es de instruir en el quehacer filosófico, i.e. en el “filosofar”, el uso de las filosofías y teorías heredadas ha de redundar de manera precisa en la conformación del propio pensamiento²⁷. De ahí que Kant se plantee legítimamente la posibilidad de asignar una tarea filosófica en sentido estricto a la confrontación con el pasado filosófico – y se pregunte, además, en estos términos: “si la historia de la filosofía misma puede ser una parte de la filosofía o si lo debe ser de la historia de la erudición en general.” (“*Ob die Geschichte der philosophie selbst ein Theil der Philosophie seyn könne oder der Geschichte der Gelehrsamkeit überhaupt seyn müsse.*” FM/Lose Blätter, AA 20: 343) ¿Cabe entonces una lectura de los textos de la tradición que redunde efectivamente en la actividad filosófica misma? ¿Cómo ha de cumplir la ocupación con la historia de la filosofía esta función relevante para el ejercicio del quehacer filosófico en sentido propio? ¿Cómo se concreta la interpretación de la historia de la filosofía en Kant a partir de las nociones señaladas anteriormente?

Desde páginas anteriores viene perfilándose la posibilidad de un trabajo de apropiación del legado histórico-filosófico que habría de poder incidir en la ejercitación del pensamiento filosófico mismo como actividad racional. Esta última había quedado, en tanto que racional, distinguida de la histórica. Tal distinción daba pie, además, a la asignación de tareas no intercambiables para el filósofo y para el erudito. En este punto, sin embargo, hay que dejar anotado lo siguiente: si bien la erudición queda caracterizada como una forma de saber que no se confunde con el saber filosófico y que no ha de sustituir por tanto a lo que habría de configurarse como un acercamiento legítimamente filosófico al material histórico transmitido, las aportaciones de la erudición histórica, de la historiografía de la filosofía en este contexto, sí que vienen para Kant asumidas necesariamente en cualquier trabajo de apropiación filosófica del pasado de la disciplina. La erudición y sus “herramientas” (la filología, etc.) constituyen presupuestos metodológicos de la interpretación de los textos filosóficos históricamente transmitidos – también allí donde esa interpretación está guiada por un interés “sistemático”. Algo similar sucede en relación con la interpretación de las Escrituras, i.e. al igual que en el ámbito de la hermenéutica bíblica la figura del erudito (“*Schriftgelehrte*”) está subordinada a la del intérprete (“*Schriftausleger*”, cf. RGV, AA 6: 112), en la hermenéutica de la historia de la filosofía lo está la “erudición histórica” a la “interpretación filosófica (o sistemática)”. En ambos casos, sin embargo, viene exigida –o presupuesta– la erudición (“...*die Auslegung... bedarf... Gelehrsamkeit*”, *ibid.*: 113) y el intérprete “...debe poseer, además, amplio conocimiento y crítica históricos...” (“...*doch noch ausgebreitete historische Kenntniß und Kritik besitzen muß*”, *ibid.*); aunque como ya quedó apuntado, la interpretación (*Auslegung*) no puede, por definición, agotarse en certificación histórica (*Beurkundung*), y tampoco la filosofía (o una interpretación que pretenda ser filosóficamente relevante) en erudición. Que la interpretación haya de tener un sustento firme en la erudición implica sólo que antes de decidir “qué ha podido querer decir” el autor, es preciso saber –en un primer sentido literal, etc.– “qué ha dicho efectivamente”.

La división de tareas y la subordinación de una a otra, sin embargo, persiste. Ciertamente, aun cuando la interpretación de la historia de la filosofía haya de asumir y presuponer las aportaciones de la erudición filológica e historiográfica, la lectura de los textos que conforman el legado filosófico no ha de redundar en el conocimiento de los sistemas, sino confrontarlos críticamente. La prioridad del interés sistemático que guía la interpretación obliga en ocasiones a primar el “espíritu” del texto

²⁷ “Quien quiera aprender a filosofar debe considerar todos los sistemas de la filosofía solamente como la *historia del uso de la razón* y como objetos de la ejercitación de su propio talento filosófico.” (“*Der philosophiren lernen will, darf dagegen alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte des Gebrauchs der Vernunft ansehen und als Objecte der Übung seines philosophischen Talents.*” Log, AA 9: 26). Vid. también en este sentido Refl. 4860, AA 18: 12: “El valioso propósito de la historia filosófica consiste en la prefiguración de buenos modelos y en la exposición de instructivas desviaciones, así como en el conocimiento del progreso natural de la razón desde la ignorancia (que no del simple error) hacia el conocimiento.” (“*Die Nützliche Absicht der philosophischen historie besteht in der Vorbildung guter Muster und der Darstellung lehrreicher Vergehungen, imgleichen in der Erkenntnis des natürlichen Fortschritts der Vernunft von der Unwissenheit (nicht dem groben Irrthum) zur Erkenntnis.*”)

sobre la “letra”, a forzar en alguna medida la inmediata literalidad y, por tanto, a ejercer, de tal manera, una suerte de “violencia hermenéutica” contra lo efectivamente escrito. Lo afirma el propio Kant en el “capítulo hermenéutico” del escrito sobre la religión antes citado, en el que se admite la posibilidad de una interpretación de las Escrituras que de alguna manera pueda contravenir la lectura literal del texto y que, sin embargo, a partir del interés que la guía, sea preferible a ésta: “Esta interpretación nos puede parecer a menudo forzada en vista del texto [...], incluso puede serlo efectivamente con frecuencia; y, no obstante, debe ser preferida a una interpretación literal en la medida en que sea sólo posible que el texto la admita... “ (*“Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Texts [...] oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden...”* RGV, AA 6: 110). En ese sentido, al igual que en la *Religionsschrift* es la creencia pura, articulada desde la idea de moralidad, la que da la pauta hermenéutica de una lectura de la Biblia²⁸ que, a pesar de parecer –o efectivamente ser– contraria a lo explicitado en ella, es con todo preferible a una lectura literal del texto, en el ámbito de la interpretación de la filosofía pretérita ha de ser también una pauta –al menos de manera mediada– moral, la idea de la razón (i.e. la idea de sistema de una filosofía plegada al interés supremo de la razón humana), la que condiciona que en la lectura de los textos filosóficos el intérprete se vea obligado en alguna medida a acometer un acto semejante de “violencia hermenéutica”. Y ésta quedará, a su vez, justificada en tanto que solamente se admita “la posibilidad de comprender de tal manera a sus autores...” (*“nur die Möglichkeit, die Verfasser derselben so zu verstehen...”* RGV, AA 6: 111) El desarrollo de las virtualidades inscritas en el texto filosófico se dirige a ganar de nuevo lo transmitido tradicionalmente (i.e. en tanto que contenido doctrinal) a partir de principios, como efectucción y vivificación de su sentido, y asume la disposición a contravenir la lectura más inmediatamente textual en vista de una perspectiva filosóficamente productiva – sólo con tal de que el texto permita esa posibilidad.

Por lo pronto, parece que con la interpretación de textos filosóficos queda abierta la posibilidad que G. K. Chesterton (1911: 52) identificaba con la función misma de “crítica literaria” (*“criticism”*), una función que no residiría en reiterar lo que el propio autor ya había dejado escrito, sino, más bien, en decir de él aquello que le haría “saltar de sus propias botas”. Según lo anterior, en eso podría consistir por el momento la conocida máxima de “comprender al autor mejor de lo que éste pudo haberse comprendido a sí mismo”. Y, sin embargo, esta primacía de la lectura orientada sistemáticamente, que consiente incluso la posibilidad de una interpretación que pueda desavenirse con lo presente en el texto de manera expresa, no ha de resolverse en la mera proyección sobre el texto de la comprensión que el intérprete trae ya consigo. Pues esto significaría redundar en aquel prejuicio del que se quejaba el propio Kant al comienzo de los *Prolegomena* y por el que uno basa su interpretación no “en los pensamientos del autor, sino sólo en su propia manera de pensar que se ha vuelto natural por una larga costumbre...” (*“...man nicht die Gedanken des Verfassers, sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabei zum Grunde legt.”* AA 4: 262) Como se dijo, tal prejuicio no sólo no contribuye a “comprender mejor al autor”, sino que, más bien, hace del todo imposible comprenderlo. No se trata por tanto de comportarse con respecto a los textos y autores de la historia de la filosofía como Schopenhauer recriminaba a Aristóteles, quien practica en sus escritos de metafísica –siempre según Schopenhauer (1986: 64)– “...un hablar sin orden ni concierto sobre los filosofemas de sus predecesores, que critica y refuta desde su propio punto de vista, la mayoría de las veces a partir de enunciados sueltos y sin entrar a considerar verdaderamente su sentido, más bien como alguien que rompe las ventanas desde fuera.” (*“...ein Hin-und-Her-Reden über die Philosopheme seiner Vorgänger, die er von seinem Standpunkt aus meistens nach vereinzelt Aussprüchen derselben kritisiert und widerlegt, ohne eigentlich in ihren Sinn einzugehen, vielmehr wie einer, der von außen die Fenster einschlägt.”*) La interpretación,

²⁸ Cf. v.g. Dilthey (GS XIV: 651ss.), Tommasi (2011: 456ss.) y Makkreel (2016: 348ss.).

aun admitiendo la posibilidad de leer contra el texto mismo (o, al menos, en el espacio abierto por los resquicios de éste, en la medida que se contemple “sólo la posibilidad de tal interpretación”), no ha de devenir pura arbitrariedad y no ha de confundirse con la mera proyección hipertrófica del horizonte hermenéutico del intérprete o con la crítica externa de elementos doctrinales desligados de su conexión sistemática.

Y, sin embargo, se dijo, según una máxima específicamente hermenéutica que encuentra en Kant su formulación paradigmática²⁹, ha de ser posible “entender al autor mejor de lo que éste se comprendió a sí mismo”. ¿Qué es entonces eso que se comprende cuando se “comprende mejor al autor...”? Ya que, aquí, en el caso de la “historia de la filosofía”, y a diferencia de lo que quizás pudiera proponer una “crítica literaria” (y, en cierto grado, también algunas formas históricamente relevantes de hermenéutica), la interpretación no busca dar cuenta de contenidos determinados de la psique del autor (su intención, *etc.*)³⁰. Al contrario, lo que se ha de comprender, tal y como ya se adelantó, es la “idea” que articula y motiva el texto filosófico: “En cada libro debe uno intentar descubrir la idea del autor. Esto es algo importante y difícil. A menudo el autor mismo no es consciente de su idea, y encontrarla es entonces más difícil.” (“*Man muß bey jedem Buch die Idee des Autors zu entdecken suchen. Das ist etwas wichtiges und schweres. Oft hat der Autor seine eigene Idee selbst nicht gewusst, und sie alsdenn zu finden, ist um desto schwerer.*” PhilEnz, AA 29: 28)³¹ Y es precisamente la propuesta de dar, no con la “intención” del autor, sino con la “idea” del texto (que yace como una “simiente” en la facultad de la razón, cf. KrV A 834s./ B 862s.), lo que permite una confrontación con el mismo de la cual, yendo más allá de lo expresado en él, resulta una “mejor comprensión” de lo enunciado por el autor, y esto porque el texto mismo es testado y valorado a partir de la idea que lo conforma y le da sentido. Esta comprensión de la labor de una lectura filosófica incluye disposiciones extremas que avalan incluso atentar en ocasiones contra su más inmediata literalidad, pues hay casos –según reconoce el propio Kant– en los que un elemento doctrinal dado “...es comprendido de manera errónea precisamente cuando es tomado al pie de la letra” (“...*wird eben so unrecht verstanden, wenn man es nach dem Buchstaben nimmt*” ÜE, AA 8: 249). Para Kant, sin embargo, la idea misma no está dada, sino sólo prefigurada de manera “embrionaria” (cf. FM/Lose Blätter, AA 20: 342), y no representa, así, un principio a partir del cual se lleva a cabo la lectura (entendido aquí en un sentido literal como un punto de partida para la reconstrucción hermenéutica que haya de decidir de antemano el sentido del texto), sino que constituye, más bien, la

²⁹ Vid. Dilthey (GS V: 331): “El fin último del procedimiento hermenéutico consiste en comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendió.” (“*Das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens ist, den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat*”). Cf. sobre este principio interpretativo Bollnow (1949) y, para su historia anterior a Kant y su sentido en éste, Hinske (2011).

³⁰ En el mismo pasaje citado anteriormente adscribía Chesterton (1911: 51s.) a la “crítica literaria” la tarea de “tratar con la parte subconsciente de la mente del autor” (“*dealing with the subconscious part of the author's mind*”) y, así, la función de “decir sobre los autores las cosas que ellos mismos no sabían.” (“*to say the things about them [sc. the authors] which they did not know themselves.*”) – Por otro lado, la teoría de la interpretación de Chr. Wolff se vinculaba a la *investigatio mentis auctoris*, i.e. a la reconstrucción de los contenidos conceptuales ligados por el autor de un texto a las palabras fácticamente presentes en éste; cf. v.g. la exposición de A. Bühler/ L. C. Madonna en la “Introducción” a Meier (1757: XXXss.), así como Beiser (2015), y F. D. E. Schleiermacher había distinguido entre la interpretación gramatical y la psicológica y remitido ésta última a la posibilidad de una comprensión del contenido espiritual de la que la obra es manifestación en la captación congenial de la subjetividad e individualidad creadora de su autor; cf. v.g. Dilthey (GS V: 328ss.) y Szondi (1975: 165ss.).

³¹ Y esto, de nuevo, en relación con aquella pauta sistemática que guía la ocupación histórica (historiográfica) y que según Kant (y Lambert) delataba el anteriormente mencionado prejuicio “historicista”, v.g. en los *Prolegomena*: “Tales principios generales y, sin embargo, determinados, no los aprende uno fácilmente de otros, los cuales, a su vez, los han atisbado sólo de manera oscura. Uno debe haber llegado por sí mismo a ellos primero mediante su propia reflexión. Más tarde los descubre uno en sitios donde antes seguro que no los hubiera encontrado, porque sus mismos autores ni siquiera eran conscientes de que sus consideraciones se fundamentaban en una tal idea. Aquellos que nunca piensan por sí mismos poseen, no obstante, la perspicacia de descubrirlo o reconocerlo todo, después de que les haya sido indicado, en aquello que ya había sido dicho y donde antes nadie pudo verlo.” (“*Dem dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Principien lernt man nicht leicht von andern, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben. Man muß durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiß nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wußten, daß ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege. Die, so niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsichtigkeit, alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher niemand sehen konnte.*” Prol §3, AA 4: 270.)

meta a la que ha de aspirar la interpretación; por utilizar otro recurso metafórico recurrente en Kant, la idea no es el cimiento, no es por tanto lo que sirve de soporte, lo que basa, sino la clave de bóveda, que más bien culmina la construcción, y le da así estancia y sujeción.

Aquí, como en la particular recepción kantiana de la diferenciación entre el conocimiento histórico (fáctico) y el propiamente filosófico (racional), recoge de nuevo Kant lo que hasta entonces era patrimonio común de la filosofía escolar de su época, transmitido en manuales y tratados de lógica como directrices metódicas para la lectura y la conversación y, en general, como reglas para la comprensión de la opinión de otros (cf. Hinske 2011), y lo transfigura productivamente en principio hermenéutico que habrá de posibilitar una interpretación radicalmente filosófica de la historia de la filosofía. La máxima interpretativa de “comprender mejor al autor...”, es así, por lo mismo, testimonio de la asunción por parte de Kant de una convicción profundamente “ilustrada”: la de la posibilidad de remitir las opiniones y convicciones de otros a un marco general de comprensión articulado por una razón humana común, encargada de arbitrar y dirimir la legitimidad –y en última instancia la verdad o falsedad– de cada aseveración u opinión dada. En tanto que criterio de lectura de las obras que conforman el pasado de la disciplina, esta interpretación, que se propone dar con la “idea”, abre igualmente –como antes se había anotado– una perspectiva para el intérprete de enjuiciar y criticar el entramado conceptual presentado en el texto, es al cabo lo que permite la apropiación racional productiva de los contenidos doctrinales transmitidos y posibilita la interpretación específicamente filosófica de una filosofía dada históricamente.

A su vez, la determinación sistemática de la tarea de la interpretación del texto filosófico a partir de la idea, permite reconocer en Kant una aplicación de aquella “equidad hermenéutica” (“*hermeneutische Billigkeit*”) tematizada por Meier en su *Ensayo de una hermenéutica universal (Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst)* de 1757, un principio para la interpretación que es definido por Meier (1757, § 39: 17) de este modo: “La equidad hermenéutica (*aequitas hermeneutica*) es la inclinación de un intérprete a considerar como hermenéuticamente verdaderas aquellas significaciones que mejor concuerdan con las perfecciones de un autor... hasta que se demuestre lo contrario.” (“*Die hermeneutische Billigkeit (aequitas hermeneutica) ist die Neigung eines Auslegers, diejenigen Bedeutungen für hermeneutisch wahr zu halten, welche mit den Vollkommenheiten des Urhebers der Zeichen am besten übereinstimmen, bis das Gegenteil erwiesen wird.*”)³² – Que Kant se propuso poner en práctica una concepción semejante de la interpretación en su lectura de las filosofías del pasado, lo demuestran los giros lingüísticos que denotan una tal comprensión de la tarea hermenéutica; e.g. cuando escribe: “...si Leibniz ocasionalmente se ha expresado de manera que podía interpretarse...” que v.g. afirmaba algo evidentemente insostenible o incompatible con el entramado sistemático de su pensamiento, “... en tal caso, y en la medida en que siga siendo compatible con sus expresiones, es más ecuánime o justo, comprenderlo como si...” (“*...so ist es billiger, ihn, so lange es mit seinen Ausdrücken vereinbar ist, so zu verstehen, als ob er...*” ÜE, AA 8: 203; cf. v.g. La Rocca 2002: 70). Es decir, en una situación semejante, Kant, siguiendo precisamente una máxima de lectura como la explicitada por Meier, entiende que lo justo sería precisamente interpretar al autor (en este caso a Leibniz), de una manera diferente a la que parece proponer literalmente el texto, concediendo sólo que el texto admita también esta posibilidad (i.e. “en la medida en que siga siendo compatible con sus expresiones”). Así, a partir de esta concepción de la interpretación filosófica del pasado de la filosofía, Kant se permite presentar su *Kritik der reinen Vernunft* como una verdadera apología del pensamiento leibniziano (“*...die eigentliche Apologie für Leibniz...*” ÜE, AA 8: 251) y, esto, además, frente a la actitud del historiador de la filosofía que en su vindicación elogiosa de los pensadores del pasado “les permite afirmar completos absurdos” (“*...ihnen... doch lauter Unsinn reden lässt...*” *ibid.*).

³² Cf. sobre esto v.g. la ya citada introducción a la edición de Bühler y Madonna al texto de Meier, también Szondi (1975: 109ss.), Scholtz (1994) o Lau (1999: 88ss.).

Por lo demás, esta aplicación de la “*hermeneutische Billigkeit*” tiene un sentido bien definido que se vincula de manera precisa a la distinción anteriormente tratada entre conocimiento histórico y racional, puesto que, cuando se trata de “afirmaciones históricas (empíricas), cualquiera puede equivocarse completamente. Por el contrario, en relación con los juicios racionales, uno ha de tener siempre algo de razón, desde algún punto de vista, y es justo conceder esto en primer lugar y, sólo posteriormente, admitir la incorrección o el error como mera limitación.” (“*historischen (empirischen) Behauptungen kan jemand ganz Unrecht haben [...]. Dagegen in rationalen Urtheilen muß er jederzeit von einer Seite betrachtet recht haben, und es ist billig, ihm zuerst dieses recht einzuwilligen und nur nachher die Unrichtigkeit als bloße Einschränkung hinzuzufügen.*” Refl. 2212, AA 16: 272) La “regla de la equidad” (“*Regel der Billigkeit*”) a la que Kant se refiere ocasionalmente en sus lecciones de lógica³³, tiene un sentido específico en la interpretación de los escritos filosóficos, pues viene exigida hermenéuticamente y resulta del todo vinculante allí donde de lo que se trata es de discernir el significado de un determinado juicio objetivamente racional, en cuyo caso es imprescindible proceder con “equidad” y disponer la interpretación de tal manera que sea conveniente y justa para con el autor, lo que en última instancia quiere decir: ajustada al sentido del texto a partir de la idea. A su vez, que las proposiciones racionales deban ser siempre –al menos en alguna perspectiva, desde determinado punto de vista– “ciertas”, “verdaderas”, i. e. la afirmación de que de ser erróneas lo serán sólo “parcialmente” y que, por tanto, cuando se trata de “juicios motivados racionalmente”, ha de haber siempre algún enfoque desde el cual se deba dar la razón al autor interpretado y se haya de poder vincular sus afirmaciones a algún posible momento de verdad, etc., todo esto remite la motivación del principio hermenéutico de equidad en Kant, de nuevo, a una convicción que cabría definir como radicalmente “ilustrada”: la de la “imposibilidad de un error total”.³⁴

A partir de la idea –a la cual ha de atender el sentido mismo del texto en tanto que construcción racional– cabe por tanto “comprender mejor” al autor, siendo además hermenéuticamente ecuánime o justo con él, pues de lo que se trata es de dar con las posibilidades inscritas en la propia obra, virtualidades que le son objetivas al texto, pero que no se agotan en su más estricta literalidad. Esto sitúa al intérprete ante la posibilidad de someter lo propuesto en el texto a

³³ “... así se considerará a alguien honesto y sincero mientras no se haya demostrado lo contrario, que se desvía de la verdad, etc. De acuerdo con la conocida regla de la equidad: *a cualquiera se le presupondrá bondad, hasta que se pruebe lo contrario.*” (“*...so wird jederman vor Ehrlich, und aufrichtig so Lang gehalten, biß das Gegentheil, daß er nemlich von der Wahrheit etc. abgehe, erwiesen worden ist. Nach der Bekannten Regel der Billigkeit: Quilibet prosumitur bonus, Donec probetur contrarium.*” V-Lo/Blomberg, AA 24: 246)

³⁴ Vid., sobre este punto, PhilEnz, AA 29: 23 y Log, AA 9: 54; cf. también Hinske (1980: 31ss.). – La tesis kantiana acerca de la imposibilidad del error total se vincula explícitamente en las lecciones de lógica con la indicada disposición hermenéutica de “equidad” para con el autor del juicio que se discute: “Un conocimiento nunca puede ser absolutamente falso. Todo juicio surge del entendimiento, por lo que debe concordar en algún grado con las leyes del entendimiento y de la razón. Es por tanto imposible que un hombre emita un juicio absolutamente falso y que lo asuma como completamente verdadero. Puesto que, de lo contrario, el juicio debería contradecir las leyes del entendimiento. Así, un conocimiento que sea presentado como completamente falso, lo será, sin embargo, sólo en parte y contendrá siempre un cierto grado de verdad. Si estuviésemos obligados a admitir que algunos juicios pueden ser completamente falsos, de este modo tendría que ser posible que el entendimiento se alejara de todas las leyes y, de esta manera, bajo esta suposición, caería y desaparecería toda la consideración de nuestra lógica, pues podríamos confiar muy poco en ella. Por tanto, cuando creemos encontrar falsedad en el juicio de otro, debemos de esta manera estar convencidos de que en él debe habitar también una verdad parcial, si bien encubierta. En este principio predomina efectivamente mucha equidad (o ecuanimidad). Este modo de pensar es moral y participativo, de tal manera que, de entrada, no le niega toda la verdad a los otros en sus conocimientos.” (“*Niemahls aber kann eine Erkenntniß gantz und gar fälschlich seyn [...]. / Ein jedes Urtheil entspringt aus dem Verstande, daher muß es auch einigermaßen mit den Gesetzen des Verstandes, und der Vernunft übereinstimmen. / Es ist daher unmöglich, daß ein Mensch ein gantz falsches Urtheil fülle, und selbes sogar vor gantz wahr annehme. / Denn sonst müßte das Urtheil den gesetzen des Verstandes widersprechen. / Eine Erkenntniß also, die auch durchgehends vor falsch ausgegeben wird, wird dennoch immer nur zum Theil falsch seyn, und immer einen gewissen Grad der Wahrheit enthalten. [...]. / Wenn wir annehmen sollten, daß einige Urtheile gantz, und gar falsch seyn könnten, so müßte es doch möglich seyn, daß der Verstand von allen gesetzen abweiche, und auf diese Art unter dieser Supposition würde das gantz Ansehen unserer Vernunft-Lehre fallen, und verschwinden, wir würden dagegen derselben sehr wenig trauen können. / [...] Wenn wir also in dem Urtheile eines anderen Falschheit anzutreffen glauben, so müssen wir auch eben dadurch überzeugt seyn, daß darinnen irgend eine partiale Wahrheit herrschen müße, so versteckt sie auch darinn ist. / In diesem Grund Satze aber herschet auch wirklich viele Billigkeit. eine solche Art zu denken, ist moralisch, und theilnehmend, so daß man nicht anderen sogleich alle Wahrheit in ihren Erkenntnißen abspricht.*” V-Lo/Blomberg, AA 24: 93 s.)

crítica, de enjuiciarlo, pero también de reconstruir el sentido legítimo de lo contenido en él, en tanto que propuesta racional (filosófica, sistemática), desde aquella idea. No se trata entonces de que el intérprete, desde una posición externa al texto, lleve a cabo una criba de determinados contenidos doctrinales tomados como elementos aislados que quepa comparar de alguna manera con aquella idea (o principio racional de la interpretación), para, a partir de ahí, contrastar, adoptar o desechar dichos contenidos según puedan encajar, o no, en un esquema prefijado. No se trata, por tanto, de actuar como quien “rompe los cristales desde fuera” –según la expresión de Schopenhauer–, pues esto implicaría concebir los contenidos doctrinales no ya como posibilidades para la ejercitación del propio talento filosófico, ni como materiales que permitan una reconstrucción racional, sino que, más bien, una tal comprensión del trabajo de interpretación terminaría por identificarse con el mero manejo de tesis y enunciados, de resultados y nociones fijadas ya en complejos terminológicos, y no puede recrear el carácter vivo de la conceptualidad filosófica en confrontación con la cosa misma. En ese sentido, para Kant la historia de la filosofía no es una reserva de tesis y argumentos entre los cuales quepa quizás hacer una selección, poner en valor algunos, dejar de lado otros, etc., sino que ha de motivar una apropiación productiva. Esa productividad asume que las virtualidades inscritas en el propio texto, como susceptibles de despliegue racional, son irreductibles a las proposiciones allí contenidas entendidas como meras tesis o aserciones positivas acerca de uno u otro asunto pretendidamente filosófico. La remisión a la idea como criterio de lectura implica que la interpretación de lo dicho en el texto depende de un cuestionamiento de la plausibilidad de lo allí expuesto, de su pretensión de verdad, i.e. la interpretación del texto (de la “letra”) depende y se somete a un criterio sistemático que es –él mismo– racional, i.e. filosófico (relativo al “espíritu”) –y que va más allá de la mera constatación empírica de lo dicho, i.e. de lo histórico, pero también –y esto es ahora lo importante– de la naturaleza puramente dogmática del texto a la que aspira por aquella pretensión de verdad; va más allá entonces de su mismo contenido doctrinal. De lo que se trata es de ganar por vez primera ese “contenido” (que al cabo no será tal, puesto que lo “racional” no es propiamente “contenido”, sino “forma”, y la filosofía un “cómo”, no un “qué”). – De esta manera, la tarea de una hermenéutica de la historia de la filosofía radicaría, por así decir, en convertir esa *historia* de nuevo en *filosofía*.

Según lo anterior, los dos principios para una “interpretación filosófica de la historia de la filosofía” que conectan en Kant de manera quizás más explícita e inmediata con una comprensión “hermenéutica” de la confrontación con el pasado filosófico: tanto la posibilidad de “comprender mejor al autor...” –lo que, en palabras de Dilthey (GS V: 335), constituye “el más alto triunfo de la hermenéutica” (“*der höchste Triumph der Hermeneutik*”)–, como la de su aplicación del principio de “equidad hermenéutica” de Meier, remiten, en el caso de Kant, a una motivación que podría ser considerada típicamente “*ilustrada*”. De esta forma, la secuencia de propuestas kantianas hermenéuticamente relevantes a la hora de presentar una interpretación distintivamente filosófica de la relación de la filosofía con su historia remiten indefectiblemente a la situación del propio Kant en la historia misma del pensamiento filosófico.

Se dijo, además, que su comprensión de la tarea de una historia filosófica de la filosofía debía ganarse en una apropiación explícita del carácter ya sistemáticamente determinado del acercamiento al pasado filosófico, que podría traducirse, en primer lugar, en la asunción del carácter racional y sistemático de la reconstrucción de la historia acontecida de la filosofía, pero que, a su vez, incita ahora a plantearse también otros interrogantes: aparte del *carácter racional de la reconstrucción de lo acontecido*, ¿se desvela igualmente aquí el *carácter racional de lo acontecido mismo?*, ¿y el *carácter histórico o acontecido de lo racional?* Una respuesta afirmativa a la primera pregunta señala una posición característica ante el problema de la relación de la filosofía (de la razón) con su historia que podría identificarse con aquella que más arriba se denominó típica o estereotípicamente “*ilustrada*”, una posición que devendría de inmediato “*idealista*”, además, si contestase afirmativamente también a la segunda. Sin embargo, la posición específicamente

“hermenéutica”, remitida de modo necesario a la “historia de la filosofía” y consciente de su carácter “secundario”, vendría a afirmar la condición históricamente devenida y narrada de la razón, de tal manera que la filosofía en sentido propio (precisamente como “filosofar”, en tanto que un “cómo”) podría ejecutarse ya sólo como interpretación (i.e. tendría, incluso, que saberse ya del lado de la narración, haber dejado atrás el acontecimiento).

La perspectiva de una apropiación hermenéutica de estas reflexiones de Kant pasa entonces por atender a otra dimensión de la consideración de esta posible “hermenéutica de la historia de la filosofía”, que ahora, no obstante, sólo puede quedar apuntada. Se trata de prestar atención a la imagen especulativa –o al retrato en clave sistemática– que desde aquellas pautas interpretativas cabría presentar de esa historia, i.e. de entrar a cuestionar la tarea de una “historia de la razón pura” y su posible carácter “hermenéutico”. Este planteamiento, más propio de la “filosofía de la historia” –o de la “*Philosophiegeschichte*”, por emplear la retrocada expresión de Lübke (1962)– llevaría, a su vez, a plantear la pregunta por la determinación histórica de la confrontación con el pasado filosófico: ¿motiva también en Kant la propia historia acontecida de la filosofía (como *res gestae*) la inclusión de la narración de esa historia (como *historia rerum gestarum*) en la actividad propiamente filosófica?

Bibliografía

- BEISER, Frederick: “Wolff, Chladenius, Meier: Enlightenment and hermeneutics”, en J. MALPAS/ H.-H. GANDER (eds.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, New York, Routledge, 2015.
- BOLLNOW, Otto F.: “Was heißt, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?”, en id.: *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, Mainz/R., Verlag Kirchheim & Co., 1949.
- BOLLNOW, Otto F.: “Über Heideggers Verhältnis zu Kant”, *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 9 (1933) 222-231.
- BRAUN, Lucien: *Geschichte der Philosophiegeschichte*, in der Übersetzung von F. Wimmer bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von U. J. Schneider, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- CHESTERTON, Gilbert Keith: *Appreciations and Criticisms of the Works of Charles Dickens*, London, J. M. Dent & Sons, 1911.
- DESCARTES, René: *Regulae ad Directionem Ingenii*. Texte de l'edition Adam et Tannery (= AT X). Notice par H. Gouhier. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1965 (4^e édition). (Trad. cast. de J. M. Navarro Cordón: *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.)
- DILTHEY, Wilhelm: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Erste Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (= GS V). Herausgegeben von G. Misch (= *Gesammelte Schriften*, Bd. V), Stuttgart/Göttingen, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft/ Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 2. unveränderte Aufl.
- DILTHEY, Wilhelm: *Leben Schleiermachers*. Zweiter Band: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie* (= GS XIV). Aus dem Nachlaß hrsg. von M. Redeker (= *Gesammelte Schriften*, Bd. XIV), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- DILTHEY, Wilhelm: *Teoría de la concepción del mundo* (= *Obras de Wilhelm Dilthey*, vol. 8), traducción, prólogo y notas de E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- FIGAL, Günter: “Kant und die philosophische Hermeneutik”, en id.: *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*. Tübingen, Mohr, 2009.

- GADAMER, Hans-Georg: *El giro hermenéutico*, trad. cast. A. Parada, Madrid, Cátedra, 1995.
- GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. cast. A. Aparicio y R. de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1991.
- GADAMER, Hans-Georg: “Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik” (1983), en id.: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register (= Gesammelte Werke, Bd. 2)*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- GADAMER, Hans-Georg: “Kant und die hermeneutische Wendung” (1975), en id.: *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger (= Gesammelte Werke, Bd. 3)*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.
- GADAMER, Hans-Georg: “Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins” (1958), en D. HENRICH/ W. ISER (Hg.), *Theorien der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992, 4. Aufl.
- GADAMER, Hans-Georg: “Zu Kants Begründung der Ästhetik und dem Sinn der Kunst”, *Sonderdruck aus der Festschrift für R. Hamann*, Burg, August Hopfer, 1939.
- HEYDENREICH, Karl H.: “Einige Ideen über die Revolution in der Philosophie, bewirkt durch Immanuel Kant, und besonders über den Einfluß derselben auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie”, en A. CROMAZIANO, *Kritische Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den drey letzten Jahrhunderten*. Aus dem Italienischen mit prüfenden Anmerkungen und einem Anhang über die Kantische Revolution versehen von K. H. Heydenreich, Leipzig, Weygandsche Buchhandlung, 1791, II. Theil. (= *Aetas Kantiana*, vol. 95. Impression Anastaltique. Culture et Civilization, Bruxelles, 1968.)
- HINSKE, Norbert: “De l'accueil correct des idées d'autrui. Culture de la conversation et de la lecture de Wolff à Kant”, trad. fr. D. Dinev, en *Kant et Wolff: Héritages et ruptures*, sous la direction de S. Grapotte et T. Prunea-Bretonnet, J. Vrin, Paris, 2011.
- HINSKE, Norbert: *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantischen Logikcorpus (= FMDA II, Bd. 13)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998.
- HINSKE, Norbert: *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg/München, Alber Verlag, 1980.
- HUSSERL, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), hg. v. W. Szilasi, Frankfurt/M., Vittorio Klostermann, 1965.
- KANT, Immanuel: *Kant's Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe (= AA)*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften u. a., 29 Bände, Berlin 1900 ff.
- KANT, Immanuel: *Enciclopedia filosófica (= EF)*, traducción, introducción y notas de J. M. García Gómez del Valle, s.l. [Girona], Palamedes Editorial, 2012.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft (= KrV)*, hg. v. J. Timmermann (Philosophische Bibliothek, Bd. 505), Hamburg, Felix Meiner, 1998.
- LA ROCCA, Claudio: “Introducción”, en I. KANT: *La polémica sobre la crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*. Introducción de C. La Rocca, traducción y notas de M. Caimi, Madrid, A. Machado Libros, 2002.
- LAU, Victor: *Erzählen und Verstehen: historische Perspektiven der Hermeneutik* (Epistemata: Reihe philosophie, 27), Würzburg, Koningshausen & Neumann, 1999.
- LLEDÓ, Emilio: “Notas históricas sobre un modelo universitario”, en P. MANZANO (coord.): *Volver a pensar la educación*, vol. I, La Coruña/Madrid, Fundación Paideia/ Ediciones Morata, 1999, 2ª edición.
- LÜBBE, Hermann: “Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie”, en K. OEHLER / R. SCHAEFFLER (eds.): *Einsichten (Festschrift für Gerhard Krüger)*, Frankfurt/M., 1962.

- MAKKREEL, Rudolf A.: “Immanuel Kant”, en: N. KEANE / Chr. LAWN: *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Malden/ Oxford/ West Sussex, Wiley-Blackwell, 2016.
- MAKKREEL, Rudolf A.: *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- MEIER, Georg F.: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst (1757)*, herausgegeben von A. Bühler u. L. Cataldi (= Philosophische Bibliothek, Bd. 482), Hamburg, Felix Meiner, 1996.
- MEIER, Georg F.: *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, Johann Justinus Gebauer, 1752.
- ORTEGA Y GASSET, José: “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1933/34), en id.: *Obras completas*, vol. 6, Madrid 1964, 6ª ed.
- SHAKESPEARE, William: *The Complete Sonnets and Poems*, edited by C. Burrow, The Oxford Shakespeare, Oxford University Press, 2002.
- SCHOLZ, Oliver R.: “Die allgemeine Hermeneutik bei Georg Friedrich Meier”, en A. BÜHLER (ed.): *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, Frankfurt/M., 1994.
- SCHOPENHAUER, Arthur: “Fragmente zur Geschichte der Philosophie”, en id.: *Parerga und Paralipomena I, Sämtliche Werke*, Bd. IV. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von W. Frhr. v. Löhneysen, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1986.
- SZONDI, Peter: *Einführung in die literarische Hermeneutik* (= Studienausgabe der Vorlesungen, Bd. 5), hg. v. J. Bollack/ H. Stierlin, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1975.
- TERRASSON, Jean L.: *Des Abtes Terrassons Philosophie nach ihrem allgemeinen Einflusse, auf alle Gegenstände des Geistes und der Sitten* – aus dem Französischen verdeutschet. Mit einer Vorrede von Joh. Chr. Gottscheden, Leipzig, 1756.
- TOMMASI, Francesco V.: “Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Der Schematism der Analogie und die biblische Hermeneutik Kants”, en: G. FRANK/ S. MEIER-OESER (eds.): *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der frühen Neuzeit*, Stuttgart – Bad Cannstatt, frommann-holzboog Verlag, 2011.
- WOLFF, Christian: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen (1728)*. Historisch-kritische Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von G. Gawlick und L. Kreimendahl (= *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, Bd. I/1), Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1996.