

EL GIRO HACIA LA DESCOLONIZACIÓN DEL PASADO EN LA HISTORIOGRAFÍA MEDIEVAL

MARIANO PÉREZ CARRASCO*

Aunque ya Eugenio Garin señalaba la necesidad metodológica de estudiar desde una perspectiva filosófica *todos* los textos de un período histórico, “anche al di fuori di ciò che è d’uso considerare ‘filosofico’, in ogni aspetto della cultura d’un tempo”¹, la historiografía filosófica ha mostrado en general un escaso interés por géneros literarios que no fuesen prevalentemente argumentativos. En las últimas décadas, sin embargo, algunos destacados medievalistas han coincidido en plantear una perspectiva historiográfica que permitiría incorporar a la historia de la filosofía temas y textos tradicionalmente considerados literarios. Una serie de planteos historiográficos que se han ido escandiendo en especial desde los años setenta hasta el presente ha contribuido a replantear los cánones disciplinarios y las jerarquías de saberes constituidos a partir del modelo del saber universitario. Esos trabajos han puesto en evidencia un dato que, aunque obvio, aparecía a menudo si no ignorado por lo menos soslayado. Me refiero a que en el estudio de la historia no siempre es posible señalar una distinción clara entre filosofía y literatura. De hecho, esa distinción resulta ser anacrónica en varias y muy significativas ocasiones. En este artículo expongo las principales tesis de algunos trabajos historiográficos que coinciden en sostener que el historiador debe evitar imponer los cánones disciplinarios de su propia época a la época historiada. Desde los ensayos metodológicos reunidos por Eugenio Garin en 1959, diversos trabajos de Mario dal Pra (1971), Gregorio Piaia (1974), Ruedi Imbach (1996), Loris Sturlese (2008), Emanuele Coccia y Sylvain Piron (2008), entre otros, habían tendido a plantear con argumentos coincidentes el principio historiográfico que parece ser común a todos ellos, esto es, que la historiografía debe rechazar todo concepto normativo y unívoco de filosofía. El historiador –sostienen– debe ante todo descubrir lo que los hombres y las mujeres del pasado consideraron como filosofía, y, paralelamente, debe evitar buscar en el pasado únicamente aquello que coincida con lo que su propia época define como filosófico, o poético, o literario. Esta perspectiva historiográfica que plantea la preeminencia del objeto historiado por

* UBA - Conicet

¹ E. Garin, “Conversando con Benedetto Croce”, *Belfagor. Rassegna di varia umanità*, anno L, n. 6 – 30 novembre 1995, pp. 649-656, cit. p. 653.

sobre los intereses del historiador, produciendo así una notable ampliación de los conceptos de filosofía y de literatura, puede caracterizarse –la expresión pertenece a Gregoria Piaia– como un giro hacia “la descolonización del pasado”. En las páginas que siguen deseo mostrar que, aunque sus autores no siempre se citen entre ellos, una lectura conjunta de esa bibliografía pone en evidencia que se trata de un *corpus* historiográfico de una cierta homogeneidad en sus principales propuestas metodológicas, lo que justifica hablar de un giro historiográfico.

* * *

En un artículo de 2008, Emanuele Coccia y Sylvain Piron estudiaban las vidas entrecruzadas y las principales obras de una serie de intelectuales italianos de la época de Dante, es decir, florecidos entre *circa* 1290 y 1330 (Albertino Mussato, Antonio da Parma, Cecco d’Ascoli, Guido Cavalcanti, Dino del Garbo, Pietro d’Abano, Dante Alighieri, Lovato Lovati, Cino da Pistoia), cuya principal característica consistía en que habrían producido una hibridación de saberes que los volvía inclasificables dentro de los cánones disciplinarios tradicionales². Esos intelectuales de la generación de Dante –Dante el primero entre ellos– habían practicado al mismo tiempo la literatura, la ciencia, la teoría literaria, la teología y la política, y la habían expresado a menudo en formas poéticas. Coccia y Piron sostenían que entre la segunda mitad del siglo XIII y la primera del XIV la Italia centro-septentrional había visto el nacimiento de un tipo de intelectual desconocido en los centros contemporáneos del saber, como París u Oxford, donde el modelo escolástico había producido aquel “exilio de las Bellas Letras”, según la definición de Gilson³. Esos intelectuales de los *Comuni* italianos habían sido receptores de las novedades universitarias e incluso de las luchas académicas parisinas (el conflicto con las órdenes mendicantes, las prohibiciones de Aristóteles, la polémica del llamado “averroísmo”), pero tenían algunas características que les eran particulares: eran laicos, participaban activamente en política, escribían a menudo en lengua vulgar y –hecho importantísimo para la caracterización del fenómeno– desarrollaban sus ideas filosóficas en géneros literarios, como la poesía, soslayados por la escolástica.

A pesar de haber sido considerados como filósofos por sus contemporáneos, esos intelectuales italianos han quedado marginados de la histo-

² E. Coccia y S. Piron, “Poésie, sciences et politique. Une génération d’intellectuels italiens (1290-1330)”, *Revue de synthèse*, T. 129, 6^e série, n^o 4, 2008, pp. 549-586. Cf. J. Bartuschat, “La littérature vernaculaire et la philosophie en Toscane dans la deuxième moitié du 13^e siècle”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 75, Jahrg., Nr. 2, Leuven 2013, pp. 311-333 ; E. Coccia y S. Piron, “Cecco d’Ascoli à la croisée des savoirs”, *Bollettino di italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica*, 1, gennaio-giugno, 2011, pp. 37-48.

³ É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1952, cap. VII, § 3.

ria de la filosofía, hasta el punto de que una obra clásica como *La philosophie au Moyen Âge* caracteriza el siglo XIII como “el exilio de las Bellas Letras”. Este es un problema historiográfico interesante, ya que el siglo XIII puede ser definido como “el exilio de las Bellas Letras” sólo si se adopta un concepto normativo y unívoco que defina la filosofía exclusivamente a partir de la práctica argumental tal como era desarrollada de un modo ejemplar por la escolástica, es decir, por aquella filosofía producida en latín en las universidades y en las regiones centrales. Si el historiador define su objeto a partir de la aceptación de un concepto normativo de filosofía, todas aquellas prácticas filosóficas que no coincidan con ese concepto serán calificadas como “no filosóficas” y en consecuencia reducidas –acaso no sin cierto implícito aire despectivo– a mera literatura. Coccia y Piron mostraban que una perspectiva historiográfica de ese tipo no llega a explicar de modo satisfactorio la vida intelectual de un entero ámbito generacional y geográfico –las ciudades italianas entre el *Due-Trecento*–, donde los vínculos entre la cultura laica en vulgar y la cultura universitaria en lengua latina eran mucho más fluidos que en el Norte europeo.

Algunos ejemplos pueden ilustrar de un modo más claro esa situación de la filosofía en el *Due-Trecento*. Entre los primeros textos filosóficos del *studium Bononiensis* se cuentan dos obras dirigidas a un público laico: el *volgarizzamento* de Taddeo Alderotti de un resumen de la *Ethica Nicomachea* (criticado por Dante en *Convivio* I.x.10): la *Summa Alexandrinorum*, y la *Quaestio de felicitate* de Jacobo de Pistoia, dedicada a Guido Cavalcanti⁴. Este hecho no parece encontrar paralelos en la cultura filosófica escolástica de los principales centros europeos. Según Coccia y Piron, la época de Dante se caracterizó por “une organisation des savoirs qui rend possible des phénomènes de croisement et d’hybridation difficilement réalisables à Paris”⁵. El elenco de los intelectuales adscribibles a ese modelo híbrido de saber iría de los boloñeses Taddeo Alderotti y Giovanni del Virgilio, a los florentinos Brunetto Latini, Bono Giamboni, Guido Cavalcanti y Dante Alighieri; de los paduanos Lovato Lovati, Pietro d’Abano y Albertino Mussato, a Cecco d’Ascoli y Cino da Pistoia, sin olvidar a los exponentes de la cultura universitaria que tenían estrechos vínculos con ellos, como Jacobo de Pistoia, Antonio de Parma o Dino del Garbo. Todos esos intelectuales, florecidos entre la segunda mitad del si-

⁴ Cf. I. Zavattero, “La *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia: un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo”, en M. Bettetini y F. D. Paparella, *La felicità nel Medioevo*, Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 12-13 settembre 2003, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales [Textes et Études du Moyen Âge, 31], Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 355-409; N. Siriasi, *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

⁵ E. Coccia y S. Piron, “Poésie, sciences et politique...”, p. 553.

glo XIII y la primera del XIV, presentan un modelo de saber filosófico que, si bien está fuertemente influenciado por la escolástica, se muestra claramente distinto del parisino. Poetas y filósofos, juristas y teólogos, médicos y políticos, esos intelectuales –algunos de los cuales constituyen la llamada “literatura italiana de los orígenes”– pertenecen a justo título a la historia de la filosofía no menos que a la de la literatura, lo cual muestra que la división disciplinar cristalizada a partir del modelo universitario del saber no debería ser reproducida desde una perspectiva historiográfica que pretendiera respetar la integridad del pasado historiado, pues ninguna de esas disciplinas conformaban –en ese momento y en ese espacio geográfico– campos de saber autónomos⁶.

Si Guido Cavalcanti constituye un caso ejemplar de un autor juzgado por sus contemporáneos como filósofo y que, sin embargo, ha sido excluido en la actualidad del ámbito de la filosofía⁷, no menos ejemplar –y seguramente más significativo– es el caso de Dante. Algo debería decirle al medievalista acerca de qué significaba “filosofía” para los hombres y las mujeres del *Due-Trecento* italiano el hecho de que Boccaccio cite como uno de los mejores epitafios de la tumba de Dante el escrito por Giovanni del Virgilio, profesor de la Universidad de Bolonia, que en su primera línea llama a Dante “teólogo” y en la segunda lo vincula con la filosofía, antes de llamarlo “gloria de las Musas”⁸. Son asimismo elocuentes los primeros

⁶ Cf. E. Coccia y S. Piron, “Poésie, sciences et politique...”, p. 562: “L’erreur de perspective sociologique sur la littérature consiste à l’aborder comme un champ de discours et de savoir entièrement séparé des autres. En réalité, ce n’est pas avant Pétrarque et largement grâce à lui que s’est imposée la figure du poète dégagé de tout autre engagement social”.

⁷ Véase el testimonio de G. Boccaccio, *Il Decameron*, VI, 9, a cura di C. Salinari, Vol. 2, Laterza, Bari, 1969, p. 454: “egli fu un de’ migliori loici che avesse il mondo e ottimo filosofo naturale”. Cf. G. Gorni, “Invenzione e scrittura nel Boccaccio. Il caso di Guido Cavalcanti”, en Id., *Guido Cavalcanti. Dante e il suo “primo amico”*, Aracne, Roma, 2009. Sobre Cavalcanti filósofo continúan siendo referencia obligatoria los artículos de B. Nardi, “L’averroismo del ‘primo amico’ di Dante” en Id., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Laterza, Bari, pp. 93-129, y “Di un nuovo commento alla canzone del Cavalcanti sull’amore”, *Ib.*, pp. 130-152, leídos a la luz de A. Mangini, “Guido, Averroè e il ‘Granchio’ di Platone. Considerazioni sull’averroismo in Cavalcanti e in Bruno Nardi”, en M. Veglia, L. Paolini, R. Parmeggiani, (a cura di), *Il mondo errante. Dante fra letteratura, eresia e storia*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2013, pp. 243-256; E. Savona, *Per un commento a “Donna me prega” di Guido Cavalcanti*, Università degli Studi di Trieste, Istituto di Filologia Moderna, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1987; Z. Barański, “Guido Cavalcanti and His First Readers”, en M. L. Ardizzone, *Guido Cavalcanti tra i suoi primi lettori*, Cadmo, Fiesole, 2003, pp. 149-175; E. Fenzi, *La canzone d’amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Il Melangolo, Genova, 1999. Sobre Boccaccio filósofo, cf. K. Flasch, “Poesie als Philosophie. Eine Einleitung”, en G. Boccaccio, *Poesie nach der Pest. Der Anfang des Decameron*, neu übersetzt und erklärt von K. Flasch, Dietrich’sche Verlagsbuchhandlung, Mainz, 1992, 13-32.

⁸ G. Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, I redazione, § 97, p. 459, a cura di P. G. Ricci, en *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca, T. III, Mondadori, Verona, 1974: “Theologus Dante, nullius dogmatis expers, / quod foveat

comentarios a la *Divina commedia*. Jacopo Alighieri llama a su padre “illustro filosofo e poeta”⁹. Graziolo de’ Bambaglioli llama a Dante “philosophye verum alumpnum et poetam excelsum”, y lo considera un experto en filosofía moral y natural: “Ex quibus lucido documento mostratur auctorem prefatum non una dumtaxat sciencia vel virtute, sed sacre theologie, astrologie, moralis et naturalis philosophye, rectorice ac poetice cognitionis fuisse peritum”¹⁰. Al analizar estos pasajes, Saverio Bellomo subraya justamente que “ciò che colpì prima di tutto i contemporanei fu la profusione di sapienza dell’opera dantesca; per questo il suo autore è presentato come il filosofo a cui nulla è ignoto e la *Commedia* come *summa* di tutto il sapere”¹¹. También en el ambiente universitario la obra dantesca fue favorablemente leída desde la temprana fecha de 1328, cuando el licenciado en artes y teología Jacopo della Lana escribe su comentario a las tres cánticas, lo cual significó la aceptación del poema y de su autor –un laico que había escrito su *opus magnum* en vulgar y era ajeno a las universidades– por parte de la cultura universitaria. A partir de ese momento –concluye Bellomo– la *Commedia* se convirtió en un texto digno de ser comentado y su autor, en pocos años, en una verdadera *auctoritas*¹². En el mismo sentido, Zygmunt Barański ha puesto de relieve la novedad del status autorial atribuido a Dante por sus contemporáneos al señalar que, en una cultura dominada por el latín, ningún escritor vulgar había sido elevado a la categoría de *auctoritas*¹³. El hecho de que un autor moderno, sin pertenencia institucional, y que escribía filosofía en una lengua sin tradición filosófica, fuese considerado por sus contemporáneos como una verdadera *auctoritas*, llamó la atención de los historiado-

claro phylosophya sinu: / gloria musarum, vulgo gratissimus auctor, / hic iacet, et fama pulsat utrumque polum”. Cf. también la referencia a Dante en la *Ep.* XIX, 26: “...celebrem virum et in phylosophie laribus versatum Dantem Alegherii...”, citado por M. Veglia, *La strada più impervia. Boccaccio fra Dante e Petrarca*, Antenore, Roma - Padova, 2014, p. 137.

⁹ Jacopo Alighieri, *Chiose all’ “Inferno”*, a cura di S. Bellomo, Antenore, Padova, 1990, p. 85.

¹⁰ Graziolo de’Bambaglioli, *Commento all’Inferno di Dante*, a cura di L. C. Rossi, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1998, § 1 y 9. En el mismo sentido, el *Accessus* de Boccaccio a sus *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di Giorgio Padoan, en *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca, T. III, Mondadori, Verona, 1965, p. 7, donde señala que Dante fue “maravigliosamente loico e sepe retorica [...]”; e perciò che nella presente opera apare lui essere stato astrolago, e quello essere non si può senza arismetria e geometria, estimo lui similmente in queste arti essere stato ammaestrato”. Cf. R. Antonelli, P., Canettieri, A. Punzi, “L’*enkyklios paideia* in Dante”, en J. Bartuschat e L. Rossi (a cura di), *Studi sul canone letterario del Trecento. Per Michelangelo Picone*, Longo, Ravenna, 2003, pp. 33-42.

¹¹ S. Bellomo, “La *Commedia* attraverso gli occhi dei primi lettori”, en L. Battaglia Ricci (a cura di), *Leggere Dante*, Longo, Ravenna, 2003, pp. 73-84, cit. p. 74.

¹² Cf. S. Bellomo, “La *Commedia* attraverso gli occhi dei primi lettori”, p. 76.

¹³ Z. Barański, “Boccaccio, Benvenuto e il sogno della madre di Dante incinta”, en Id., “*Chiosar con altro testo*”. *Leggere Dante nel Trecento*, Cadmo, Firenze, 2001, pp. 99-116, cit. p. 99.

res de la literatura¹⁴, pero ha pasado prácticamente desapercibido en el ámbito de la filosofía, a pesar de que el historiador cuenta con documentos que testimonian que Dante en el *Trecento* era considerado una autoridad filosófica, y a pesar de que el mismo Dante se presentó como filósofo a partir del *Convivio*, donde había subordinado explícitamente su función como poeta a su nueva función como filósofo¹⁵.

¿Cómo explicar la llamativa ausencia en las grandes historias de la filosofía y en los curricula universitarios de ese original tipo de filosofía desarrollado en la Italia de Dante? ¿Por qué motivos buena parte de esos textos han acabado como patrimonio casi exclusivo de las disciplinas literarias?¹⁶ Es verdad que algunos de los más notables medievalistas del siglo XX dedicaron importantes trabajos a la filosofía de Dante¹⁷, pero lo

¹⁴ Cf. A. Russell Ascoli, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; A. Cornish, "A Lady Asks: The Gender of Vulgarisation in Late Medieval Italy", en *PMLA*, Vol. 115, No. 2, 2000, pp. 166-180; G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino, 1991; T. Barolini, "Historicism, Philology and the Text. An Interview" (Interviewed by S. Gilson), en *Italian Studies*, Vol. 63, No. 1 (Spring), 2008, pp. 141-152; J. Varela-Portas de Orduña, *Dante*, Síntesis, Madrid, 2006; C. Dionisotti, "Chierici e laici", en Idem, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, 1999 [1967¹], pp. 55-88.

¹⁵ Cf. M. Picone, "La teoria dell'*Auctoritas* nella *Vita nova*", *Tenzzone*, 6, 2005, pp. 173-191.

¹⁶ El puesto de la poesía y la filosofía italianas de la época de Dante, entre fines del siglo XIII y primeras décadas del XIV es complejo tanto para la historia de la filosofía cuanto para la de la literatura. En efecto, esos escritores (los citados en el cuerpo de este artículo) aparecen igualmente vinculados con y distanciados de la escolástica latina y del Humanismo europeo postpetrarquista. Si se los contempla desde el Humanismo, se los puede percibir como prehumanistas, acentuando de este modo la ruptura con la tradición mediolatina y escolástica. Vincenzo Fera ha señalado que el de la neta ruptura es un problema puramente historiográfico, ya que "alla più matura stagione umanistica non ripugnava allineare [Dante e Petrarca], inserendo Petrarca all'interno del movimento, e consegnando Dante in un limbo crepuscolare. Ora è innegabile che l'invenzione del preumanesimo ha avuto come immediato contraccolpo di accentuare la frattura col mondo di Dante. E bisogna riflettere se ciò non falsi la complessiva interpretazione del processo storico", V. Fera, "L'identità dell'Umanesimo", en G. Rizzo (a cura di), *L'identità nazionale nella cultura italiana*, Atti del III Congresso nazionale dell'ADI - Associazione degli Italianisti Italiani (Lecce-Otranto, 20-22 settembre 1999), Galatina, Congedo, pp. 15-31, *apud* M. Veglia, *La strada più impervia*, p. 148. Cf. G. Piaia, "'Petrarcha, an inter philosophus referendum'. Francesco Petrarca nella storiografia filosofica del Sette-Ottocento", en Id., *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Edizioni della Normale - Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa, 2015, pp. 271-284.

¹⁷ Entre los estudios clásicos, además toda la obra dantesca de Bruno Nardi, no puede no mencionarse el brillante É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris, 1939, así como el estudio de P. Mandonnet, *Dante le théologien*, Desclée de Brouwer, Paris, 1935, y los artículos de C. Vasoli, *Otto saggi per Dante*, Le Lettere, Firenze, 1995. Cf. también P. Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio*, Il Mulino, Napoli, 2010; A. Raffi, *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal Convivio al De vulgari eloquentia*, Rubettino, Soveria Manelli, 2004. Más recientemente, G. Fioravanti, "Desiderio e limite della conoscenza in Dante", en L. Bianchi, Ch. Crisciani (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria*

cierto es que los estudios de filosofía dantesca no llegaron a tener impacto en las grandes historias de la filosofía medieval, y mucho menos en alguna introducción a la filosofía medieval. Por eso no dejaba de ser un gesto provocador el que Ruedi Imbach centrara en la figura y el pensamiento de Dante su introducción a la filosofía medieval publicada en 1996¹⁸. Se trataba de una obra abiertamente polémica: ya en el prefacio Imbach señalaba que los historiadores de la filosofía medieval habían tendido a omitir el estudio de la filosofía laica y extrauniversitaria, que a menudo se expresaba en formas literarias ajenas a la escolástica, como las narraciones o la poesía, y en consecuencia habían dado “une fausse image de la pensée médiévale”¹⁹. La polémica, por cierto, no se limitaba al ámbito de la filosofía del Medioevo, sino que atacaba uno de los principios característicos de buena parte de la historiografía filosófica, que, según Imbach, tendía a omitir —por considerarlos extrafilosóficos— “le problème du *contexte* et de la *fonction* de la philosophie”²⁰. En efecto, la historiografía filosófica había ignorado mayormente esos problemas, y se había concentrado con exclusividad en la reconstrucción de ideas, teorías, conceptos o esquemas argumentales. Las historias de la filosofía solían concentrarse, paradójicamente, en objetos de los cuales no es posible una *historía*, es decir, una narración (el teorema de Pitágoras no tiene una historia; lo que llamamos historia del teorema de Pitágoras es el modo en que en distintos contextos los hombres interpretaron y utilizaron ese teorema), mientras que tendían a soslayar, por considerarlos poco filosóficos, los aspectos precisamente históricos, como el contexto en que se desarrollan esos argumentos, la función social que cumplen, la biografía de quien los escribe, las motivaciones que llevaron a que alguien se interesase por argumentos, teorías, conceptos, en un ambiente social más o menos favorable a ese interés. Al estudiar la filosofía escrita por laicos y para laicos, Imbach proponía poner el foco justamente en esos condicionamientos históricos de la filosofía en la Edad media.

La elección de Dante como figura central del libro no sólo se explicaba por su carácter de pensador laico, sino que, además, según Imbach, el autor del *Convivio*, lejos de tener ese lugar marginal que tradicionalmente le había sido asignado dentro de la filosofía del Medioevo, ocupaba “une place importante dans l’histoire de la philosophie européenne”²¹. Esa tesis era ciertamente novedosa, no sólo dentro del ámbito del medievalismo,

Elena Reina, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2014, pp. 7-20. Para una más amplia bibliografía, cf. Dante Alighieri, *Opere*, volume secondo, edizione diretta da M. Santagata: *Convivio*, a cura di G. Fioravanti e C. Giunta, *Monarchia*, a cura di D. Quaglioni, *Epistole*, a cura di C. Villa, *Egloge*, a cura di G. Albanese, Meridiani Mondadori, Milano, 2014.

¹⁸ R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïques*, Cerf/Ed. Universitaires Fribourg, Paris/Fribourg, 1996.

¹⁹ R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïques*, p. VIII.

²⁰ *Ib.* Subrayado del autor.

²¹ *Ib.*

donde Dante no solía ocupar una posición de relieve, sino dentro del más amplio ámbito de la historia de la filosofía occidental, donde no era extraño que a Dante ni si quiera se lo reconociese como filósofo. Para probar esa afirmación, Imbach reconstruía el universo cultural en el cual encontraba su contexto (y su pleno sentido) el pensamiento filosófico dantesco: las tradiciones de pensamiento laico y las diversas formas de saber extrauniversitario. Esa reconstrucción ponía en evidencia que entre los siglos XIII y XIV, junto a la filosofía clerical de las universidades habían existido otras concepciones de la filosofía ligadas a un público no profesional, cuyos intereses se orientaban hacia la ética, la política, la economía o la medicina más que hacia la metafísica o la epistemología. Desconocer los desarrollos de la filosofía fuera de las universidades suponía adoptar una visión unilateral y parcial de lo que, de hecho, fue la filosofía en el Medioevo, que no se ocupó ni sola ni especialmente del problema de los universales, de los vínculos entre la fe y la razón o de la distinción entre el *esse* y la *essentia*, sino que había incluido una serie de intereses prácticos, a menudo expresados en formas literarias estéticamente más elaboradas que las *quaestiones* universitarias, y que no ponían exclusivamente el foco en el juego de los conceptos y los argumentos²².

Pero acaso el aspecto en cierto modo más disruptivo de la obra de Imbach no fuera tanto el foco puesto en la filosofía laica, ni la centralidad otorgada a Dante en la filosofía del Medioevo. Ambos temas –íntimamente vinculados entre sí– contaban ya con destacados precedentes, como señaló Andrea Robiglio en su reseña de la traducción italiana del libro²³. El aspecto más disruptivo era de índole metodológica, y afectaba la definición misma del objeto de estudio. A través del caso de Dante, Imbach proponía reconocer el carácter plenamente histórico del pensamiento humano, y *a fortiori* de la filosofía misma. Por ese motivo su libro se enmarca dentro de ese giro hacia la plena historización de la filosofía, que puede ser caracterizado como una “descolonización del pasado”. Imbach sostenía que la aceptación de la plena historicidad del pensamiento implicaba relativizar todo concepto normativo de filosofía, y reconocer que si en el pasado se aceptó como parte de la filosofía obras que en la actualidad no serían consideradas filosóficas, entonces también nuestra idea de la filosofía es relativa a nuestro contexto social, a los intereses de nuestra época, a la

²² Cf. R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïques*, pp. 76-77. Sobre la lectura filosófica de obras generalmente consideradas desde un punto de vista exclusivamente literario, cf. S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Carocci / La Sapienza, Roma, 2005.

²³ A. Robiglio, “Recensione a Ruedi Imbach, *Dante, la filosofia e i laici*. Edizione italiana a cura di Pasquale Porro, Genova-Milano, Marietti, 2003, pp. xx + 226”, *L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca*, 23, 2004, pp. 141-145. Es de notar que los antecedentes citados por Robiglio pertenecen mayormente a la tradición de los estudios literarios, no a la de la filosofía. Cf. A. Robiglio, “Nobiltà e riconoscimento in Dante: in margine a una recente edizione del IV libro del *Convivio*”, *L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca*, 30, 2007, pp. 83-102.

función que nuestro medio atribuye a la filosofía, a las ciencias, a la literatura:

“C’est ainsi que *l’historicité* de la philosophie elle-même apparaît avec une plus grande netteté. La plupart des textes cités [dans ce livre] ne correspondent pas aux critères que nous imposons aujourd’hui à un document philosophique, et pourtant ce sont des textes que l’on a considérés comme philosophiques à un moment donné de l’histoire ; ils manifestent donc *ce que la philosophie a été*. Peut-on en conclure quelque chose sur ce qu’elle *peut être* au même sur ce qu’elle *doit être*?”²⁴.

Con esa pregunta Imbach tocaba el punto central del problema historiográfico: el reconocimiento del carácter histórico de ese conjunto de prácticas y de esos *corpus* de textos que llamamos filosofía. En definitiva, su polémica *Introduction à la philosophie médiévale* buscaba aportar elementos para responder a una pregunta desmesurada –*qué es la filosofía*– a través de la respuesta a una pregunta más delimitada: *qué fue la filosofía* hacia el final del Medioevo en Italia. Imbach disolvía la pregunta platonizante por la esencia de la filosofía en una perspectiva historicista: filosofía es *todo* lo que los hombres y las mujeres del pasado consideraron como tal.

Esa perspectiva historicista contaba en 1996 (fecha de la publicación del libro) con importantes antecedentes en el ámbito de la historiografía medieval. Uno de esos antecedentes era un artículo de Gregorio Piaia sobre la descolonización del pasado, que en polémica con una hermenéutica actualizante se planteaba el problema de la historicidad de la filosofía:

“Risulta anzitutto chiaro che non vi può essere un concetto di ‘filosofia’ elaborato dallo storico e tenuto come metro di giudizio valido in assoluto, ma che tale concetto muta con il mutare delle epoche e va di volta in volta individuato [...]. Altrettanto si può dire della definizione di ‘filosofo’, che non è riducibile a un tipo univoco di problemi e di atteggiamenti mentali”²⁵.

La pregunta, de reminiscencias platónicas, *¿qué es la filosofía?*, ha recibido respuestas esencialmente normativas por parte de los historiadores de la filosofía. Pero quien dice “la filosofía es tal cosa” sabe que, de hecho, a lo largo de la historia no menos que en el momento de la enunciación, la filosofía ha sido ésa y otras cosas. Por eso, quien dice “la filosofía es tal cosa” está en verdad diciendo “la filosofía *debe ser* tal cosa”, con lo cual todo lo que no sea “tal cosa” queda *ipso facto* excluido del conjunto “filosofía”. Mientras que quien pregunta *¿qué fue la filosofía en tal lugar y en tal período?* no debe

²⁴ R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïques*, p. 77.

²⁵ G. Piaia, “Storia della filosofia e decolonizzazione del passato”, en Idem, *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*, Cleup, Padova, 2007, pp. 11-30, cit. p. 21. El artículo había sido publicado originalmente en *Storiografia ed ermeneutica. Atti del XIX Convegno di assistenti universitari di filosofia, Padova, 1974*, Gregoriana, Padova, 1975, pp. 47-59.

responder según su propia concepción normativa de la filosofía, sino según los testimonios conservados en los documentos. La confusión de estas dos preguntas (¿qué *es* (= *debe ser*) la filosofía?, y ¿qué *fue* de hecho la filosofía?) ha llevado a la reducción del pasado de la filosofía a los límites trazados por el concepto normativo de filosofía propio del historiador. Si el historiador abandonara todo concepto normativo de filosofía y preguntara a los documentos qué consideraron los hombres pretéritos como filosofía, el campo semántico de ese término se vería enriquecido de un modo notable. Pero cuando eso no sucede —es decir, cuando el historiador se resiste a abandonar su propio concepto normativo de filosofía— tiene lugar lo que Piaia describía como una colonización del pasado por los intereses del presente. La colonización se produce en el momento en que el historiador busca en el pasado solo lo que él considera filosófico. Para ser un verdadero historiador, el historiador de la filosofía —sostenía Piaia— debe renunciar a todo concepto unívoco de filosofía y de filósofo, es decir, renunciar a sus propias creencias acerca de qué es y qué no es filosofía, y quién es y quién no es filósofo. Sin esa renuncia, toda historia de la filosofía se vería opacada por la idea normativa que de la filosofía se ha hecho el historiador.

La aplicación consecuente de este principio historiográfico que afirma la plurivocidad de los conceptos de “filosofía” y de “filósofo” produciría una completa fluidificación de los límites disciplinarios, en especial de aquellos que dividen la filosofía de la literatura, ya que, si es verdad que el historiador de la filosofía debe ante todo “clarifier autant que possible ce que les hommes du passé attendaient de la philosophie, et ce qu’ils entendaient par là”²⁶, entonces bien puede suceder —y de hecho, como hemos visto en el caso de Dante, sucede— que los hombres del pasado considerasen filosóficas obras surgidas fuera de los espacios profesionales de producción del saber, y que nuestra época ha confinado al ámbito de la literatura. Por eso, en el marco de su propuesta de descolonización del pasado, Piaia señalaba —como lo haría Imbach veinte años más tarde— la importancia que adquieren para el historiador los desarrollos no profesionales, extrauniversitarios, de la filosofía:

“Accanto ai filosofi di professione vi sono infatti molte figure di letterati, scienziati, teologi, giuristi, educatori che presentano componenti filosofiche di grande interesse e che talvolta influirono sulla cultura filosofica di un’epoca in modo più incisivo di molti ‘professionali’ loro contemporanei, introducendo temi nuovi e nuovi problemi nel dibattito delle idee, contribuendo a creare una determinata *Weltanschauung* o a diffondere un certo stile di pensiero, applicando concetti filosofici ad altri settori della cultura o ispirandosi ad essi per riformare le istituzioni scolastiche ed educative”²⁷.

Pocos años antes de que Piaia propusiera esa descolonización del pasado asumiendo una posición historicista que era muy cercana a la de

²⁶ R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïques*, p. 4.

²⁷ G. Piaia, “Storia della filosofia e decolonizzazione del passato”, p. 22

Eugenio Garin, Mario dal Pra había planteado lo que él consideraba como “la difficoltà fondamentale” de la historicidad de la filosofía: “quella per cui se, da un lato, la filosofia, come la scienza, vengono costruite prescindendo dal tempo o, meglio, secondo un’intenzionalità atemporale, è poi da vedere se a tale intenzionalità corrisponda una condizione realmente atemporale”²⁸. Dal Pra tocaba un punto medular del problema historiográfico: *a*) si la historiografía supone que la intencionalidad atemporal de la filosofía —su deseo de aprehender y exponer verdades atemporales— es ilusoria, entonces debe concluir que no existe *la* filosofía fuera de lo que cada época determina como tal; *b*) pero si el historiador asume que alguna filosofía ha alcanzado esa deseada atemporalidad, entonces toda la historia de la filosofía será la historia de cómo se llegó a esa verdad, y, secundariamente, la historia de los sucesivos errores que dificultaron la llegada a la filosofía verdadera. Asumir la segunda opción implica, en consecuencia, reducir al status de error buena parte de la historia de la filosofía, mientras que aceptar la “non esistenza della filosofia come intenzionalità di una verità atemporale” lleva a considerar como legítimos representantes de los variables significados de “filosofía” multitud de textos, objetos, prácticas, creencias que la historiografía ha tradicionalmente soslayado o relegado al espacio de las curiosidades.

Esta última posición había sido defendida por Eugenio Garin en una serie de ensayos reunidos en 1959, y que constituye el antecedente más importante del giro historiográfico hacia la descolonización del pasado. Allí Garin sostenía una tesis que aún medio siglo después de haber sido enunciada está lejos de ser pacífica: el objeto de la historia de la filosofía no es *la* filosofía (objeto ideal o inexistente), sino los hombres y las mujeres que han hecho filosofía, que se han vinculado con otros hombres, que han leído algunas obras anteriores, que han tenido ciertas experiencias, que influyeron sobre otros, que vivieron en una sociedad central o periférica, que pensaron en una lengua de mayor o menor prestigio²⁹.

La plena asunción del principio historiográfico enunciado por Garin —no existe la Filosofía; existen hombres y mujeres que buscan tomar conciencia crítica de sí mismos y de su propio tiempo— implica una profunda revolución en los criterios de la historiografía filosófica, que se ha mostrado más refractaria que las disciplinas literarias a aceptar la variación del concepto mismo de filosofía según las geografías y la historia.

La profundidad de ese giro historiográfico —en cierto modo iniciado por Garin, y continuado por Dal Pra, Piaia e Imbach— fue puesta de relieve

²⁸ M. Dal Pra, “Storia e verità della filosofia”, *Rivista critica di storia della filosofia*, Anno XXVI, Fasc. IV, La Nuova Italia, Firenze, 1971, pp. 439-449, cit. p. 447. En el mismo año E. Garin, “Discussioni di storiografia filosofica”, *Rivista critica di storia della filosofia*, Anno XXVI, Fasc. III, La Nuova Italia, Firenze, 1971 pp. 340-342, había argumentado en contra de la posibilidad de separar el análisis histórico del análisis doctrinal.

²⁹ E. Garin, “L’ ‘unità’ nella storia della filosofia”, en *Idem, La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari, 1959, pp. 9-54, cit. p. 30.

hace unos años por Loris Sturlese. En discusión con Kurt Flasch, quien, sobre las huellas de Van Steenberghe, había defendido una concepción de la filosofía “en sentido estrecho”, esto es, aceptaba una definición unívoca de la filosofía, y así sostenía que no todo lo que en el pasado fue considerado “filosofía” debía ser tenido como tal por el historiador, Sturlese consideraba que había llegado “il momento di fare un passo definitivo, ed accogliere come ‘filosofia’ tutto quello che come tale è stato storicamente denominato nel corso della sua storia”³⁰. Sturlese no sólo repetía los argumentos de Garin que negaban la existencia de un concepto privilegiado de “filosofía” con el cual evaluar lo que los documentos del pasado designan como tal, sino que daba un paso más. Negaba tanto la existencia de un concepto universal y unívoco de “filosofía”, cuanto la existencia de un concepto universal y unívoco de “razón”: lo que se entiende por “razón” y “filosofía” son conceptos históricamente determinados, y es preciso aceptar como principio historiográfico que ninguna época tiene un privilegio epistémico sobre las otras. Sturlese extraía así las últimas consecuencias del historicismo de Garin. Si se asume esta perspectiva, entonces no sólo el historiador no debe aceptar la existencia de algo así como *la* filosofía, sino tampoco la de un lector ideal de filosofía, que sería el intérprete perfecto al que estarían dirigidos los textos filosóficos, esto es, el representante de aquella razón universal y unívoca cuya existencia está precisamente cuestionada³¹.

Llegados a este punto podemos extraer algunas conclusiones. Todos los trabajos aquí analizados –de Garin a Coccia-Piron, pasando por Dal Pra, Piaia y Sturlese– son coincidentes tanto en negar la validez historiográfica de cualquier concepto normativo de filosofía, cuanto en la voluntad de descolonizar el pasado de los intereses del presente. Todos ellos buscan, en efecto, poner en cuestión la validez de la proyección sobre las filosofías del pasado ya sea de los actuales ordenamientos disciplinarios, ya sea de los criterios de valor propios de nuestra época³².

³⁰ L. Sturlese, “Universalità della ragione e pluralità delle filosofie nel Medio Evo. Geografia del pubblico e isografie di diffusione dei testi prima dell’invenzione della stampa”, *Giornale Storico della Filosofia Italiana*, Settima Serie, Volume IV, Anno LXXXVII (LXXXIX), 2008, pp. 5-21, cit. p. 8.

³¹ L. Sturlese, “Universalità della ragione...”, p. 16, señala que no existe “una ‘ragione’ come unità extratemporale di misura dei ragionamenti dei filosofi. Questi stanno nella storia, e dalla loro storia traggono la misura della loro legittimità”.

³² R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïques*, p. 88: “Une histoire de la philosophie devrait en outre admettre qu’il est téméraire de postuler a priori un concept normatif de la philosophie. Il faut ici être précis : chaque historien s’est forgé une idée de la philosophie, de ce qu’elle doit être, sans quoi il ne saurait ce qu’il doit chercher ; mais lorsqu’il fait œuvre d’historien, il doit risquer cette idée et la confronter sans cesse à ce qu’il rencontre dans les textes. On ne peut déterminer à l’avance le sens que le terme ‘philosophie’ avait à tel moment de l’histoire : on ne peut au contraire en induire la signification précise qu’à partir des documents historiques connus. Si l’on procède de cette manière, il devient alors dérisoire de considérer l’originalité d’une idée comme le critère de l’historiographie philosophique”.

Los historiadores de la filosofía parecen haber sido, sin embargo, reticentes a aceptar la plena historicidad de su objeto: *a)* por un lado, la historiografía filosófica tendió a priorizar las ideas, las teorías, los argumentos como sus exclusivos objetos de estudio, dejando de lado las vidas, la economía, los ambientes culturales, considerados objetos extrafilosóficos, es decir, descuidando los tres elementos insoslayables de toda investigación histórica: tiempo, lugar e individuos³³; *b)* por otro lado, esa historiografía tendió a proyectar sobre el pasado los criterios filosóficos del presente del historiador, privilegiando así algunos textos, temas y problemas, y soslayando otros que, sin embargo, eran considerados plenamente filosóficos en el período estudiado. El primer punto (*a*) constituye una paradoja de la historiografía filosófica, que cuando quiere ser filosófica se ocupa de objetos que no son historiables, y cuando quiere ser histórica es juzgada como no filosófica. El segundo punto (*b*) constituye lo que Paia ha caracterizado como una colonización del pasado por parte de los intereses del presente³⁴.

Un caso ejemplar del modo en que opera un concepto normativo de “filosofía” puede encontrarse en el prefacio a *Averroès et l’averroïsme*, en el que Ernst Renan señalaba que “ce qu’on cherche dans l’histoire de la philosophie, c’est beaucoup moins de la philosophie proprement dite que de l’histoire”³⁵, pues para Renan la filosofía verdadera era solamente la que correspondía al desarrollo de la ciencia positiva en el siglo XIX, que habría recuperado los tesoros de la Grecia clásica³⁶; el resto —es decir, casi todo lo que el pasado ha considerado filosofía— no constituía más que las distintas formas del error, de allí que un estudio sobre Averroes o sobre la escuela aristotélica paduana fuera un objeto legítimo de la curiosidad del historiador, pero —dado el carácter intrínsecamente falso del objeto de estudio— no pueda ser de provecho para la filosofía contemporánea, identificada de un modo explícito con la verdadera filosofía³⁷.

³³ Cf. R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïques*, p. 87.

³⁴ Cf. K. Flasch, *Philosophie hat Geschichte*, I, Klostermann, Frankfurt a. M., 2003, p. 65, quien sostiene de un modo ejemplar una concepción normativa de la filosofía: “Es ist auch nicht möglich, nur solche Texte der mittelalterlichen Philosophie zugrunde zu legen, die sich selbst als philosophisch deklarieren. Der heutige Forscher kann nicht den Philosophiebegriff der antiken oder mittelalterlichen Autoren zugrundelegen. Das hat de facto noch niemand getan. Wer es trotzdem versuchen wollte, müßte scheitern, wie jeder leicht einsieht, der sich der Nachweise von Ernst Robert Curtius erinnert, der gezeigt hat, wer früher alles *philosophus* heißen konnte: Unter Kaiser Diokletian wurden Bergbauingenieure als *philosophi* bezeichnet. *Philosophie*, das bedeutete in der Spätantike unter anderem: Wehrwissenschaft, Grammatik, literarische Bildung, persische Theosophie, Gnosis... Etwas zu einfach ausgedrückt: Nicht überall, wo ‘Philosophie’ draufsteht, ist auch Philosophie drin’.

³⁵ E. Renan, *Averroès et l’averroïsme. Essai historique*, Troisième édition, revue et augmentée, Michel Lévy, Paris, 1866 [1852], p. vii.

³⁶ *Ib.*, p. ix.

³⁷ *Ib.*, p. vii: “La philosophie arabe est assurément un fait immense dans les annales de l’esprit humain, et un siècle curieux comme le nôtre ne devra point passer

También Kant había argumentado en favor de un concepto normativo y unívoco de filosofía. En la arquitectónica de la razón pura había distinguido entre el conocimiento histórico, que es una *cognitio ex datis*, y el conocimiento racional, que es una *cognitio ex principiis*. Un mismo objeto –por caso, un texto filosófico– puede ser conocido ya desde un punto de vista histórico –que es un conocimiento imitativo, no creativo–, ya desde un punto de vista racional, en cuyo caso el objeto carece de historia, es aprehendido en su verdad atemporal. Se infiere que lo que una época histórica haya considerado subjetivamente como filosofía, no debe ser considerado necesariamente como tal desde un punto de vista objetivo. En otras palabras, no todo lo que la historia presenta como filosófico debe ser incluido en la historia de la filosofía³⁸.

Ambos puntos de vista –el de Kant y el de Renan– tienen en común el hecho de privilegiar el concepto de filosofía aceptado en la época del historiador por sobre los conceptos de filosofía aceptados en la época historiada.

Ya sea sobre las huellas del positivismo (Renan), ya sobre las de una concepción sistemática y normativa de la filosofía (Kant), la historiografía filosófica parece haber sido reticente a aceptar que la historia de la filosofía (su desarrollo temporal y, por tanto, contingente) no es la historia de la verdad (por definición atemporal, y, como un teorema matemático, siempre potencialmente presente). El historiador de la filosofía ha tendido a encontrarse frente a la paradoja de que para ser historiador debe abandonar sus pretensiones filosóficas, y para ser filósofo debe hacer coincidir el pasado con sus propios principios filosóficos, lo que supone negarse como historiador.

Los trabajos aquí analizados han cumplido un giro historiográfico que no sólo afecta nuestra concepción de la historia de la filosofía, sino que también modifica la idea misma que tenemos acerca de qué es lo genuinamente filosófico. Al restituirle una plena legitimidad a todo aquello que la filosofía ha sido en el pasado –poemas, cuentos, narraciones autobiográficas, sueños, y no sólo juegos argumentales–, a todo lo que los hombres y las mujeres del pasado consideraron como filosófico³⁹, este giro historiográfico permite ver también –como ha sugerido Imbach– lo que la filosofía puede llegar a ser en el presente. Si finalmente se aceptaran los principios defendidos por los diversos trabajos aquí estudiados, se produ-

sans avoir restitué toute sa valeur à cet anneau de la tradition. Il faut pourtant s'y résigner à l'avance: il ne sortira de cette étude presque aucun résultat que la philosophie contemporaine puisse s'assimiler avec avantage, si ce n'est le résultat historique lui-même". Cf. G. Piaia, "Perché studiare la filosofia medievale? Alcune risposte fra Sette e Ottocento", en Idem, *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*, Cleup, 2007, pp. 75-87, esp. pp. 84-87.

³⁸ Cf. I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1956, p. 751, ll. 14-38, A 835/B 863 - A 836/B 864.

³⁹ E. Garin, "Osservazioni preliminari a una storia della filosofia", en Idem, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari, pp. 55-149, especialmente p. 72.

ciría una decisiva ampliación tanto del concepto mismo de filosofía cuanto, *a fortiori*, de lo que entendemos por filosofía y literatura medievales.

ABSTRACT

The history of philosophy shows that at least until the 19th Century there was not a clear distinction between what we now call roughly speaking literature and philosophy. This is quite evident in medieval times when philosophy was written in many different literary genres and even within the universities some poems were commented in strictly philosophical terms. This paper analyzes the way in which contemporary historiography has discussed the intertwined links between philosophy and poetry in the Middle Ages, in order to show that very different historiographic approaches –from Eugenio Garin to Ruedi Imbach, Mario dal Pra, Loris Sturlese, Emanuele Coccia-Sylvain Piron and Gregorio Piaia– converge in what we call the “decolonization of the past” (the expression belongs to Gregorio Piaia), which means that the historian should not project his or her own idea of what philosophy is onto the past.