



**NÚMERO 28**

**ABRIL 2019**

**BUENOS AIRES**

**ISSN 1669-9092**

---

## **ADOLFO P. CARPIO Y EL HISTORICISMO**

**Roberto Walton<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Roberto J. Walton es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Católica de Santa Fe. Ha escrito *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en colaboración con Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013). Artículos recientes: *Evidence*, *The Routledge Companion to phenomenology*, 2011; *Levels and Figures in Phenomenological Analysis*, *The Southern Journal of Philosophy*, 50/2, 2012; *Reason and Its Living Horizons in Edmund Husserl's Phenomenology*, *Investigaciones fenomenológicas*, 4, 2013. Director del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Codirector de la revista *Escritos de Filosofía*, y miembro de los Consejos Asesores de *Orbis Phaenomenologicus*, *Husserl Studies*, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, *Investigaciones fenomenológicas*; *Studia Heideggeriana*, *Phainomenon*, *Anuario Filosófico*, *Tópicos*, y *Philosophia*. Colaborador en *Encyclopedia of Phenomenology* y *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Coordinador

Al recibir el premio Baruj Spinoza en 1985, Adolfo P. Carpió afirmó: “En mis estudios y en mi enseñanza de la filosofía ha estado siempre presente un principio, que por así decirlo los ha presidido: he tratado de buscar la manera de justificar la pluralidad de la filosofía -el significado contra la pretensión o supuesto según el cual solo un sistema será verdadero-. En efecto, siempre me ha resultado muy difícil admitir que la verdad sea posesión de uno solo, de un solo sistema determinado, en tanto que todos los demás adolecerían de irremediable falsedad”<sup>2</sup>. Esta preocupación por justificar la pluralidad de las filosofías se enlaza naturalmente con el problema de la significación filosófica de la historia de la filosofía. Carpió subraya que, cuando se acude a la historia de la filosofía, no se busca historia sino filosofía. Por tanto, es falsa la disyuntiva entre una historia de la filosofía puramente filológica y una historia de la filosofía filosófica. Como lo han señalado Eduard Zeller, y Rodolfo Mondolfo, el concepto de filosofía guía la investigación histórico-filosófica, y esta indagación, a su vez, contribuye a enriquecer la noción que nos formamos sobre la disciplina. Se trata de un aspecto, nos dice Carpió, del círculo hermenéutico. A diferencia del historiador de la literatura que no necesita ser él mismo un literato, el historiador de la filosofía solo puede llevar a cabo su tarea en la medida en que filosofa. Hay una identidad entre la historiografía filosófica y el filosofar presente porque el historiador no hace otra cosa que reiterar y renovar la exposición primera que ha efectuado el filósofo del pasado.

La cuestión ha preocupado a Carpió desde sus primeros trabajos. En el escrito “La anarquía de los sistemas y la teoría de la verdad” (1953) se refiere a la aparición del historicismo dentro de las ideas contemporáneas como “una de las corrientes más fecundas y originales”, pero también alude a “la casi irrefrenable tendencia”<sup>3</sup> de este

---

en Argentina del *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*. Este artículo fue publicado originalmente en *Anales*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2011.

<sup>2</sup> Adolfo P. Carpio: *El filósofo en el mundo de hoy*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires, 2008, p. 19.

<sup>3</sup> Adolfo P. Carpio: *Páginas de filosofía*, Rosario, Facultad de Filosofía y Letras, Rosario, 1967, p. 55.

punto de vista a caer en el relativismo. Carpio rechaza un historicismo extremo porque la explicación del nacimiento de una doctrina, con independencia de las razones alegadas, enfrenta la cuestión de la verdad de esa concepción. Y esboza un programa para dar solución al problema de la *diaphonía tôn, doxôn* -según la expresión de Sexto Empírico- o de la “anarquía de los sistemas” -según la expresión de Dilthey- a fin de que la diversidad de opiniones no se convierta en un hecho único e irreductible. Ese programa se compone de cuatro puntos. El primero exige efectuar una rigurosa fenomenología de la historia de la filosofía a fin de poner de manifiesto su estructura eidética y el carácter de la filosofía como obra humana. La segunda cuestión concierne al examen crítico del problema de la verdad y sus posibles soluciones. El tercer tema tiene que ver con la fundamentación de la teoría de la verdad en la ontología en vista de que la teoría clásica de la verdad como adecuación se enfrenta con el problema de que no puede haber concordancia con lo que aún no se ha desarrollado plenamente. Y la última cuestión se refiere al examen del problema de la verdad en sus relaciones con la historia de la filosofía. Si se considera que la realidad es un proceso de inagotable riqueza, se debe elaborar una nueva teoría de la verdad. Carpio afirma que “la verdad puede convertirse en patrimonio común del curso entero de la historia de la filosofía, como quiso Hegel y como quiere tal vez, en el fondo, todo buen historicismo, pero sin que ello implique necesariamente una tesis hegeliana o historicista”<sup>4</sup>. Queda así esbozado el programa para una investigación que ha de dar una solución al problema suscitado por la anarquía de los sistemas.

En su primera obra, *Páginas de filosofía* (1967), está incluido también el escrito “El pasado filosófico”. Aquí Carpio menciona también la cuestión planteada por Sexto Empírico, y observa que la descalificación escéptica del pasado pierde sentido cuando se comienza a comprender una comunidad o trabazón entre los sistemas y las épocas. “Tal actitud, según la cual la historia es ella misma quien juzga, es decir, *historia iudicans*, la denominamos historicismo -empleando el término con cierta amplitud”<sup>5</sup>. Más allá de la crítica que se le puede dirigir por su modo genetista de examinar los fenómenos,

---

<sup>4</sup> *ibid.*, p. 64.

<sup>5</sup> *ibid.*, p. 155. Cf. pp. 112, 146.

Carpíó menciona tres cuestiones que otorgan legitimidad al historicismo. Ante todo, es el fruto maduro de todas nuestras operaciones de reacción frente al pasado en los modos de la crítica, del descubrimiento o re descubrimiento de lo hasta ahora inadvertido, de la ordenación de una masa de hechos que se nos presentan anárquicos y dispares, y de la proyección de un sentido que permita comprenderlo. Además, el historicismo pone de relieve el hecho de la inseparabilidad entre filosofía e historia y muestra que el filosofar está determinado por el pasado<sup>6</sup>.

El problema del historicismo ocupa, en la obra *El sentido de la historia de la filosofía* (1977), un lugar central porque ella se estructura en torno del debate entre esta posición y el antihistoricismo. Carpió no procura efectuar un análisis exhaustivo del historicismo al que caracteriza, en sus términos más generales, como el punto de vista según el cual un objeto de conocimiento es el resultado de una historia. Como rasgo positivo, advierte el aprecio por otras épocas y pueblos y por la legitimidad de sus productos históricos. Como aspecto negativo, encuentra la condena a una existencia perecedera e inestable en que la verdad queda amenazada porque, en una exacerbación de la historicidad, se destruye todo punto firme. Así, la filosofía se convierte en un producto del devenir y quien la estudia gira de doctrina en doctrina como si estuviera en un círculo infernal. Carpió observa que “vivimos hoy la relatividad histórica, la irrestañable e indetenible variación histórica con una violencia que el historicismo no conoció”<sup>7</sup>.

Respecto de las teorías ahistoricistas, el análisis se extiende en primer lugar al dogmatismo como una teoría que afirma la verdad de un solo sistema definitivo. En una versión tradicionalista se presenta como dogmatismo del pasado. El texto doctrinal se convierte prácticamente en un libro sagrado de modo que el tradicionalismo equivale a un “comentarismo” sobre textos que se invocan y se acatan como autoridad definitiva. Los ejemplos son el tomismo, el marxismo-leninismo y todos los movimientos “neos” como el neokantismo o el neohegelianismo. En todas estas posiciones, un momento del pasado queda inmovilizado para siempre y se convierte en la fuente viva de la verdad. Se intenta detener la historia y negar la tradición auténtica que es siempre un proceso

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.156 s.

<sup>7</sup> Adolfo P. Carpio, *El sentido de la historia de la filosofía*, Eudeba, Buenos Aires, 1977, p. 12.

de continuo enriquecimiento. Otro modo de dogmatismo es el cartesianismo que no otorga el privilegio a una doctrina del pasado sino que se instala en el presente, practica la duda, prescinde del pasado, y procura reconstruir la filosofía en la actitud de un Adán filosofante. En este dogmatismo del presente está implícito un tradicionalismo porque al filosofar futuro solo le queda reservado repetir el punto de vista cartesiano.

Otra teoría ahistoricista es el escepticismo para el cual es imposible conocer nada de modo que la filosofía se convierte en una quimera y su historia no es más que una sucesión de errores. Al igual que el tradicionalismo, el escepticismo se caracteriza por su falta de comprensión de la historia. El tradicionalismo parte de la base de que la verdad es una y absoluta, y la sitúa en el pasado o en una actitud presente. Y el escepticismo parte de esa misma base, y, al encontrarse con una multiplicidad de filosofías, niega la posibilidad de acceder a esa verdad única. Para ambas posiciones, la historia es superflua. En un caso, la verdad se da de una vez para siempre sin intervención de la historia. En el otro, la verdad no es asequible y la historia de la filosofía se convierte en un conjunto de esfuerzos inútiles.

En el marco del ahistoricismo cabe incluir también el eclecticismo como una actitud conciliadora que modera las pretensiones del dogmatismo y escapa a la indecisión del escepticismo. Todas las doctrinas filosóficas contiene una parte de verdad y una parte de error, antes esta situación es posible un sistema selectivo que incluya verdades y el menor número de errores posibles. Pero este intento tiene un carácter artificial y cae en la arbitrariedad porque le falta un fundamento ordenador y creador, y, por tanto, no llega por sí mismo a las verdades. Además, el eclecticismo coloca todos los sistemas filosóficos en el mismo plano, es decir, los nivela sin tener en cuenta su significación dentro de una perspectiva histórica.

El análisis de las posiciones ahistoricistas concluye con la afirmación de que el dogmatismo, el escepticismo y el eclecticismo des-conocen el hecho de la historia de la filosofía. No advierten la riqueza de niveles de la historia de la filosofía porque la enfocan desde una perspectiva intemporal. Al referirse a la necesidad y significado del pasado filosófico, Carpió sostiene que la historia de la filosofía constituye el *organon* de la filosofía: “[...] la historia de la filosofía nos enseña qué ha sido la filosofía a lo largo del

tiempo, cuáles son sus problemas, sus tesis, sus conceptos, su lenguaje; nos ilustra acerca de las principales formas conceptuales y nos impide, a la vez, recaer en planteos o soluciones groseros o pueriles; en la lectura y el estudio de los grandes clásicos nos enseña a pensar; y sobre todo nos instruye acerca del camino por el que se ha llegado al presente y, por tanto, lo determina. De tal modo, para quien quiera en realidad filosofar con plena conciencia de los riesgos, límites y posibilidades que su tarea implica -y no confunda el filosofar con el mero capricho de la fantasía o el desconocimiento de los caminos ya andados—, la historia de la filosofía es efectivamente el *organon* de ésta, su órgano natural, el instrumento primero en cuyo manejo habrá de ejercitarse”<sup>8</sup>.

En lo que atañe al historicismo, Carpió se concentra en sus dos posibilidades extremas, esto es, la versión idealista de Hegel según la cual cada momento histórico-filosófico es la expresión de la Idea absoluta, y la versión relativista de Dilthey según la cual cada filosofía es la expresión de la vida continuamente cambiante.

Carpió subraya que la historia de la filosofía como disciplina filosófica es la creación de Hegel. La filosofía hegeliana de la historia de la filosofía es la única que hasta Martin Heidegger confiere filosóficamente sentido a la historia de la filosofía en su totalidad. Recuerda la afirmación de Kuno Fischer de que la historia de la filosofía fue “exigida y efectuada por primera vez por la filosofía hegeliana: ¡por primera vez en el mundo!”, y también la siguiente aseveración de Heidegger: “La primera historia filosófica de la filosofía es la de Hegel”<sup>9</sup>. Con otras palabras, la historia de la filosofía es para Hegel la condición para llegar al propio sistema como resultado y culminación de ese pasado filosófico. Carpió expone la tesis hegeliana de que la filosofía es la ciencia objetiva de la verdad y no la sucesión de opiniones que conciernen a subjetividades contingentes. Por diversas que sean las filosofías, todas tiene en común la circunstancia de ser filosofía, y su diversidad no debe entenderse en el sentido de una oposición abstracta entre la verdad y el error. El conocimiento conceptual de los diversos momentos en el despliegue de la Idea puede producirse con la conciencia de su necesidad y de un modo que es

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 122.

expuesto por la lógica, o bien tiene lugar de un modo accidental en diversos lugares y momentos de un modo que es expuesto por la historia de la filosofía. Así, las distintas filosofías no son más que momentos en el desarrollo de la Idea, es decir, de la única filosofía. El fundamento del valor de la teoría hegeliana reside, según Carpió, en aquello por lo cual se la ha reprochado, es decir, el ser una construcción apriorística que ha sabido ir más allá de los meros hechos.

Carpió analiza el problema acerca de si la filosofía de Hegel, en tanto realización perfecta de la historia de la filosofía misma, no deja ningún resto reservado a un momento histórico ulterior. Ningún otro sistema puede añadir una nueva determinación del pensamiento al sistema de la lógica. De este modo la filosofía llega a su fin. Si bien la cuestión es controvertida, Carpio no ve la manera de escapar a esta consecuencia. Menciona la observación de Geoffrey Mure según la cual la infinitud de la idea no es la de la mala infinitud de la extensión indefinida sino la del círculo que se cierra sobre sí mismo y para el cual carece de sentido la pregunta por un después. Tal pregunta por un después supone un pensamiento en imágenes o representaciones y no según el círculo de autodesarrollo del concepto. Desde este punto de vista, una historia abierta sería una forma de mala infinitud, es decir, no historia de la Idea sino mero acaecer empírico sin principio ni fin. Respecto de la posibilidad de que Hegel tuviera razón, Carpió se pregunta: “¿Es acaso imposible imaginar que el pensar que le sucedió no sea sino una no-filosofía, o bien derivaciones o deformaciones o excrecencias de su propio sistema o que el ‘estilo’ pensante llamado filosofía deba ser reemplazado por otra forma del pensar?”<sup>10</sup>. Al respecto recuerda la afirmación de Danilo Cruz Vélez según la cual la historia a la que Hegel pone fin es la que surge en Grecia con el logos como horizonte del pensar. Luego surge un horizonte diferente: el de la praxis con Marx y el de la voluntad de poder con Nietzsche. Pero no por ello se proporciona un remedio al olvido de la pregunta por el ser del ente. Es necesario buscar un nuevo horizonte que difiera del de Hegel, Marx y Nietzsche. Y se nos recuerda también las tres tareas que, según Cruz Vélez, están reservadas al futuro de la filosofía, esto es, filosofar sobre su esencia manteniéndose con pureza absoluta en su propio elemento, conquistar su propio

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 126.

pasado a través de una historia de la filosofía que sea también filosofía, y meditar acerca de las ciencias en una fenomenología trascendental potenciada que ponga de manifiesto la atmósfera del ser que las rodea<sup>11</sup>.

La conclusión del análisis del historicismo en su versión idealista es que el análisis hegeliano nos enfrenta con un simulacro de historia porque reitera en el tiempo el despliegue intemporal de la Idea absoluta de modo que el filósofo queda sacrificado a ella. Puesto que la historia no es para Hegel más que el despliegue por el cual el concepto deviene para-sí o explícitamente lo que ya era en-sí o implícitamente, queda excluida toda novedad. Desaparecen lo inesperado, lo imprevisible y lo creador porque todo está dado en el punto de partida como una posibilidad que se actualiza ulteriormente. La Idea intemporal se reitera en el medio del tiempo, y esta reiteración no es más que un simulacro de la Idea y a la vez un simulacro de historia porque no es verdadero acontecer caracterizado por la imprevisibilidad.

El examen del historicismo se complementa con el análisis de su versión relativista. Carpió señala que Dilthey está unido a Hegel por la convicción de que hay una íntima unión entre historia y filosofía. No obstante, pone de relieve que difiere en puntos decisivos y destaca los siguientes contrastes. Mientras que Hegel procede especulativamente, Dilthey se atiene a hechos histórico-filosóficos y psicológicos. Mientras que Hegel afirma la verdad absoluta, Dilthey sostiene la limitación y relatividad de toda metafísica. Mientras que Hegel se ocupa de una idea que es transparente a sí misma, Dilthey considera que los sistemas filosóficos son el producto de una vida irracional e insondable. Mientras que Hegel estima que el conocimiento filosófico progresa a lo largo de su historia, Dilthey defiende un retorno a ciertas formas que son irreductibles entre sí y se repiten en forma permanente. La filosofía es para Dilthey expresión de la vida, y Carpió se detiene en el análisis de sus rasgos fundamentales: no puede ser llevada ante el tribunal de la razón ni es posible retroceder detrás de ella; es un enigma eterno porque no podemos penetrar en su fondo o raíz última; está constituida por una triplicidad de modos de comportamiento, esto es, el representativo, el afectivo y el volitivo: sus temples constituyen la base para la formación de las

---

<sup>11</sup> A. P. Carpio, *El filósofo en el mundo de hoy*, pp. 94-98.



concepciones del mundo; y desempeña “la misma función de fundamento explicativo que siempre ha tenido cualquier principio metafísico”<sup>12</sup>. Dilthey pone de relieve la contradicción entre la variedad de los sistemas filosóficos y la pretensión de cada uno de ellos a la validez universal, y frente a esta contradicción propone una filosofía de la filosofía que ha de ocuparse del origen de las filosofías y de su desarrollo histórico, esto es, de los tres tipos de concepciones metafísicas del mundo que se fundan en preeminencia de uno de los tres modos de comportamiento: el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad. Estos tipos son irreductibles, indemostrables e irrefutables porque representan disposiciones de la propia vida humana.

En su valoración de la teoría diltheyana, Carpió señala que Dilthey, de modo semejante a Hegel, cierra la historia de la filosofía con una filosofía de la filosofía que, como superfilosofía o metafilosofía se coloca por encima de la historia y clausura todas las concepciones anteriores. La tipología de las concepciones del mundo se coloca fuera de la historia y limita la creatividad histórica restringiéndola a las tres modalidades fundamentales. Su filosofía de la filosofía recae en una ontología esencialista que se despliega de tal modo que la historia de la filosofía no es otra cosa que la repetición de tipos que constantemente reaparecen. Si bien afirma la variedad de la vida, Dilthey establece una limitación con su concepción de la uniformidad de la naturaleza humana y de sus tipos. Dilthey no ha logrado someter la noción de vida a una adecuada consideración temática. Así, cae en una actitud esteticista o estético-contemplativa que goza con el espectáculo de la historia y de la vida humana: “Así como Hegel terminaba la historia de la filosofía con la reconciliación absoluta de la Idea consigo misma, en Dilthey aparece (...) la misma aspiración a colmar una ruptura y dar término a la historia filosófica”<sup>13</sup>.

Sí Hegel nos ofrece un simulacro de historia y Dilthey hace depender la comprensión de la historia de la filosofía de categorías de la vida que no pueden ser explicadas, es necesario un análisis más hondo de la cuestión que tenga en cuenta los supuestos que subyacen a las teorías examinadas. Ese supuesto es que la forma más alta del

---

<sup>12</sup> A. P. Carpio, *El sentido de la historia de la filosofía*, p. 165 n.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.164.

conocimiento es la ciencia, y que esa forma se ha de imponer más allá de la multiplicidad meramente fáctica de las filosofías. El esclarecimiento de una radical diferencia entre ciencia y filosofía mediante una discriminación de sus respectivas verdades tiene que posibilitar un nuevo modo de acceso al problema del sentido de la historia de la filosofía. Es necesario un examen de la estructura de la existencia humana, de su desnudo “que” (*Dass*), que la filosofía hegeliana encubre y desdeña y que la filosofía de Dilthey no puede aprehender conceptualmente. De este modo Heidegger pasa a ocupar un lugar fundamental en el análisis.

La historia de la filosofía solo puede presentarse como una “anarquía de los sistemas filosóficos” si se considera que la filosofía es un sistema proposicional que tiene que coincidir con la realidad objetiva. Si la realidad es una y la verdad es coincidencia, solo puede haber una filosofía verdadera. La idea de anarquía está unida al punto de vista objetivo y teórico sobre la filosofía. Carpio vincula su análisis con un planteo trascendental. La filosofía anterior a Kant parte del supuesto de un objeto independiente de toda relación constitutiva con el conocimiento. Como este punto de vista conduce al escepticismo respecto de las posibilidades de conocer ese objeto independiente, la revolución copernicana de Kant significó preguntar por las condiciones de posibilidad para el conocimiento de los objetos. Análogamente, si la historia de la filosofía solo ofrece una anarquía de sistemas, se cae en un escepticismo filosófico. Por tanto, es necesario preguntar por las condiciones de posibilidad de la multiplicidad de los sistemas. De ahí que “se pregunta *cómo ha de pensarse o ha de ser aquello de que la filosofía se ocupa, y cómo, a una con ello, ha de entenderse la verdad, para que la pluralidad de las filosofías quede ontológicamente fundada (...)*”<sup>14</sup>. La respuesta se encuentra en el hecho de que la filosofía no es ciencia porque su tema no es un objeto o un ente sino que ella lleva a conceptos el horizonte de la comprensión del ser, es decir, el ámbito a partir del cual se puede hablar de entes o de objetos. Y si la filosofía no puede ser asimilada a la ciencia porque su tema es el ser, tampoco tendrá validez en ella el concepto de verdad propio de la ciencia. Si el ser no es objeto ni ente con el cual la proposición pueda estar en una relación de adecuación, la verdad ya no

---

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 20.

puede pensarse como coincidencia. La verdad para la filosofía significa el desvelamiento del ser y no una relación entre un sistema de proposiciones y un sistema objetivo u óntico de entes: “Entonces desaparece la condición de posibilidad para que pueda hablarse de ‘anarquía’; la anarquía misma se desvanece”<sup>15</sup>.

En las reflexiones de Carpio, la consideración de la historia de la filosofía corre paralela con el énfasis en la decisión radical inherente a la libertad. Renovadas expresiones de este punto de vista se encuentran en los trabajos incluidos en el volumen *El filósofo en el mundo de hoy*. Sabemos que solo se alcanza la condición humana mediante el acontecer que, partiendo del ente, lo trasciende en dirección a un horizonte de sentido. Así, la libertad tiene un anverso en la liberación del ente y un reverso en la resolución para el ser. Carpió subraya el papel de la resolución como “la decisión fundamental del filósofo que en el acto de su trascender abre un horizonte de sentido - donde la ‘respuesta’ no es un ‘resultado’ ni un término, sino más bien un principio (*arjé*), un acto que se sostiene a sí mismo en tanto se actúa a sí mismo, un acto de libertad”<sup>16</sup>. La libertad no es una relación intramundana, sino “el fundamento de la desligación por la cual el hombre se desprende de los entes y se obliga al ser, la proyección misma del *Dasein* hacia el mundo: el vuelo del alma de que Platón habla en el Fedro”<sup>17</sup>. La comprensión de que en la libertad reside el fundamento mismo del hombre constituye, para Carpio, “uno de los significados —el primordial, quizá- de la inagotable ‘alegoría de la caverna’”<sup>18</sup>. En su escrito “El método fenomenológico y la historia de la filosofía” muestra cómo la reducción o liberación del ente y la construcción o reconducción hacia el ser requieren como tercer momento una destrucción de los encubrimientos del sentido del ser producidos por la tradición filosófica. No se trata de la aniquilación de la historia de la filosofía sino de la oposición al mero relato de un pasado que no se puede repetir creativamente. Nuevamente se trata de destacar la correlación entre la historia

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>16</sup> A. P. Carpio, *El filósofo en el mundo de hoy*, p. 19.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 128.

de la filosofía y el filosofar viviente. Al respecto, Carpió escribe: “(...) Heidegger busca los fundamentos hasta ahora ocultos de la historia de la filosofía, busca en los filósofos lo que ellos no pensaron, el suelo de supuestos sobre el cual han procedido; intenta ‘desarmar la historia de la filosofía para llegar a penetrar en su estructura interior y alcanzar las fuentes de las que los pensadores han extraído sus conceptos fundamentales: de modo que si la ‘destrucción tiene una función negativa, ello es en todo caso respecto de la manera usual de hacer historia de la filosofía”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 107.