EL PROBLEMA DEL METODO EN HISTORIA DE LA FILOSOFIA

La investigación filosófica viene constituida en nuestros días, en su mayor parte, por trabajos de historia de la filosofía. Pero los resultados, en cuanto a claridad y coherencia, no están en proporción con la abundancia y proliferación de los estudios. Como ha señalado Lucien Braun, «la expresión 'historia de la filosofía' contiene referencias a productos muy heterogéneos (monografías, historias generales de la filosofía, estudios comparativos, historias de problemas, investigación de influencias, comentarios, etc.), según métodos muy diferentes (modelos biográfico y doxográfico, recetas de historia pragmática, deducciones *a priori*, esquemas biológicos), en función de finalidades muy diversas (erudición, polihistoria, cultura del hombre medio, tesis universitarias, etc.)» [1].

El problema fundamental es el del método, a cuya solución intentamos contribuir con las reflexiones que siguen, aclarando previamente los conceptos de filosofía e historia de la filosofía. El resultado a que hemos llegado constituye un modelo complejo en el que se *conjugan* diferentes tipos de lectura, que normalmente se utilizan de forma *aislada* y *excluyente*. Un ejemplo interesante, a este respecto, es la depuración y relativización a que hemos sometido la lectura marxista, tan fecunda con la condición de que no se use en su forma vulgar y dogmática.

I. La filosofía necesita de su propia historia

La primera cuestión con que nos topamos es ésta: ¿existe la posibilidad de un historiador de la filosofía que no fuese filósofo? Nos inclinamos por una respuesta negativa. En historia de la filosofía no parece posible distinguir, como pretenden algunos, entre el historiador-filósofo y el historiador *tout court* o historiador a secas. Sin intereses filosóficos es muy difícil, si no imposible, entrar en el mundo de los filósofos—más todavía si éstos pertenecen al pasado—. La auténtica historia de la filosofía no nace de una curiosidad externa, sino que es el fruto de una

[1] *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París, 1973, pág. 3.

necesidad surgida del proyecto filosófico mismo; la historia de la filosofía es un ingrediente necesario de la investigación filosófica [2].

El simple historiador puede realizar una historia de las ideas, pero sin entrar en su significación filosófica ni en su coherencia y universalidad, quedándose en lo no filosófico que actúa en las filosofías y las condiciona; puede llegar incluso a elaborar bio-bibliografías, relación de temas, inventario de materiales: pero todo eso sólo ilumina *desde fuera* las filosofías. El historiador-filósofo, en cambio, aborda las ideas en su sentido filosófico, o sea, y según Henry Dumery, «como conjuntos significantes, como unidades de sentido que dan cuenta de una experiencia, y que de derecho garantizan a esta experiencia una comunicación universal» [3]. Por eso podemos afirmar con Martial Gueroult que «el plan de la historia pura se queda en las ideologías, no llega hasta las filosofías» [4].

Ahora bien, el historiador-filósofo no es, en cuanto hace historia, un filósofo puro: no decide ni opta, no toma posición ni emite juicios de valor ante las diferentes doctrinas; se limita a comprender y a exponer. De ahí que no tenga sentido refutar a los filósofos [4 bis]. El historiador-filósofo, a diferencia ahora del filósofo puro, se mantiene en un nivel de validez hipotética—los sistemas no aparecen como absolutamente necesarios—: la historia de la filosofía es, como apunta Fernand Brunner, «la reconstrucción de una racionalidad *ex hypothesi,* no de una racionalidad absolutamente necesaria» [5]—que es la ambición típica del filósofo—. El historiador-filósofo relativiza los sistemas.

Gilson, refiriéndose a la posibilidad de decidir entre varias doctrinas, señala muy acertadamente: «Sólo la filosofía puede escoger, no la historia, cuya sola función es ayudar a comprender para posibilitar la elección» [6]. Principio que aplica en todas sus obras de historia del pensamiento filosófico; por ejemplo, al exponer las pruebas de la existencia de Dios de Duns Scoto: «Se podría uno preguntar cuál es el valor de las pruebas scotistas de la existencia de Dios. Eso... sería hacer obra de

---

[2] El profesor de Historia de la filosofía parece moverse en una situación más externa que la del filósofo creador. Pero su trabajo, visto en profundidad, no escapa a esa especie de ley que acabamos de enunciar. Una Historia de la filosofía que no dé respuesta, a nivel docente, a la necesidad de aclarar una problemática mínimamente vivida por los discípulos sería una disciplina baldía y sin sentido—sin sentido filosófico, al menos—. Como dice Leon Robin, la historia de la filosofía se relaciona con el esfuerzo de la conciencia por ahondar en sí misma y no tiene nada que ver con la satisfacción de la curiosidad de erudito (cfr. *La pensée hellenique,* París, 1967, pág. 26).

[3] «Doctrine et structure», en *Etudes sur l'histoire de la philosophie.* Hommage a MARTIAL GUEROULT, París, 1964, pág. 157.

[4] *Leçon inaugurale* en el Colegio de Francia, París, 1961, pág. 11.

[4 bis] «En filosofía, refutar es negarse a comprender. Las refutaciones materialistas del *cogito*... emanan del rechazo de realizar la *demarche* que Descartes nos pide relizar, del rechazo de meditar con Descartes» (ALQUIÉ: *Signification de la philosophie,* París, 1971, pág. 24).

[5] «Histoire de la philosophie et philosophie», en *Etudes sur l'histoire de la philosophie,* citados, páginas 186-7.

[6] *Jean Duns Scoto,* París, 1952, pág. 115.

filósofo. El historiador... se plantea una cuestión diferente: cuál fue a los ojos de Duns Scoto mismo el alcance de sus propias pruebas» [7]. A Scoto pueden reprochársele determinadas opciones, pero sólo pueden hacerlo «aquellos que hablan en filósofo y no en historiador» [8]. Paul Ricoeur viene a decir lo mismo: la historia de la filosofía «se constituye... mediatamente por una suspensión, cierta ἐποχή de la problemática *propia* del filósofo-historiador; éste deja aparecer la filosofía de los otros, lo *otro* distinto de su filosofía» [8 bis].

En el historiador-filósofo, historia y filosofía son—y permanecen—formalmente distintas, aunque una auténtica historia de la filosofía sólo pueda ser hecha por un filósofo.

Filosofía y recurrencia

Rodolfo Mondolfo, tras citar las famosas palabras de Vico: «La naturaleza de las cosas es su nacimiento», comenta: «La constitución y esencia de cualquier realidad se encuentra y se revela, sobre todo, en el proceso de su formación. Aplicado a la filosofía y sus problemas, este principio nos orienta en el reconocimiento de la vinculación constante de la filosofía con su propia historia, que constituye el proceso de su formación y desarrollo. Toda investigación teórica, por tanto, que quiera encontrar con mayor seguridad su camino supone y exige, como condición previa, una investigación histórica referente al problema, a su desarrollo, a las soluciones que se han intentado del mismo» [9]. Pero Mondolfo reconoce explícitamente que este principio—que él aplica a la filosofía—es válido para todo saber. Sin embargo, según se reconoce comúnmente, la ciencia—a diferencia de la filosofía—no necesita de su historia o, al menos, no en el sentido y medida en que necesita de ella la filosofía. «La filosofía—escribe Fernando Montero—no ha podido olvidar su pasado con la facilidad con que lo han hecho otras ciencias» [10], otros saberes.

Podemos afirmar que ningún saber necesita de su historia de un modo constitutivo—como es el caso de la filosofía—. En efecto, la ciencia conforme progresa va eliminando los problemas: en ella cada situación elimina las anteriores. Yvon Belaval señala, como características de la ciencia, la ruptura y la ausencia de recurrencia, mientras que en la filosofía reina la recurrencia: por eso no hay progreso en filosofía—los

---

[7] Id., pág. 183.
[8] Id., pág. 107.
[8 bis] *Histoire et vérité*, París, 1955, pág. 61.
[9] *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, 1960, pág. 28.
[10] «La historicidad de la filosofía», en *La filosofía presocrática*, Valencia, 1976, pág. 7.

problemas son profundizados y enriquecidos, pero no cambian [11]—. Los problemas que estudiaron Platón y Aristóteles constituyen, en su mayor parte, la fuente de los que se plantea la filosofía moderna [12]. La filosofía sería así «ciencia de los problemas no resueltos» [13]. La ciencia divide su pasado en historia *sancionada* e historia *muerta*—criterio que no funciona en filosofía— [14]: ninguna de las grandes filosofías puede ser declarada muerta. Es que la ciencia dispone de verdades definitivamente adquiridas, desplazando las más recientes a las más antiguas: existe un progreso que es narrado por la historia de la ciencia. En la filosofía no hay progreso por no haber verdades definitivas: la filosofía está siempre *poniendo en cuestión* y su historia no narra ningún progreso. Lo ha señalado Martial Gueroult, quien añade: «La ciencia, una vez hecha, aclara y fecunda su propia historia»; en el plano filosófico, en cambio, «la historia aclara y fecunda a la filosofía» [15]. Existe así una unión indisoluble entre la filosofía y su historia [16].

En la filosofía, la historia resulta necesaria: si el problema con que me enfrento es viejo y persiste, me veo obligado a retomarlo desde los comienzos, a dialogar con los filósofos que lo incluyeron en sus preocupaciones: es lo que han hecho grandes filósofos como Aristóteles, Hegel, Husserl, etc. Citemos algunos de esos problemas recurrentes que obligan al filósofo a dialogar con el pasado: ser y no ser, lo individual y lo universal, relación entre lo sensible y lo inteligible, la legalidad moral [17], el conocimiento, el uno, el todo, el sujeto trascendental. A estos problemas los ha llamado Althusser «objetos filosóficos», o sea, «sin referencia real y empírica» [18].

Esa persistencia de los problemas filosóficos, esa ausencia de progreso, introducen un *minimum* de escepticismo en la historia de la filosofía: los problemas no son resueltos definitivamente y los filósofos —aspirando todos a la verdad—se contradicen sobre un mismo problema. Como nos advierte Ricoeur, en historia de la filosofía, la conciliación de la *unidad* de la verdad con la *multiplicidad* de los filósofos o filosofías—que dicen ostentar esa verdad aun contradiciéndose—no puede

---

[11] Esta tesis, aunque válida de manera general, debe ser admitida con cierta cautela; diferente siempre del que se da en la ciencia, cierto progreso se da también en la filosofía: vendría constituido por la eliminación de falsos problemas—lo que Montero ha llamado «función depuradora» (*ob. cit.*, pág. 12)—y por la aparición de ciertas rupturas—el *ser* de Parménides, el *cogito* de Descartes, la revolución *crítica* de Kant, *por ejemplo*—.

[12] LEON ROBIN, *ob. cit.*, pág. 9.

[13] Así la define Bertrand Russell, según testimonio de IVON BELAVAL: «Continu et discontinu en histoire de la philosophie», en *Philosophie et methode*, Bruxelles, 1974, pág. 102.

[14] IVON BELAVAL, *ob. cit.*, pág. 83.

[15] «Legitimité de l'histoire de la philosophie», en *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, París, 1956, pág. 50.

[16] Id., pág. 49.

[17] Cfr. MONTERO, *ob. cit.*, pág. 10.

[18] *Filosofía y revolución*, conferencia (Universidad Complutense de Madrid), edición en ciclostilo, pág. 7.

ser tematizada, no puede devenir sistema: es el «estatuto ambiguo de la filosofía»: a ésta la anima cierta «esperanza escatológica» [19]; la conciliación, inasequible, es una tarea infinita y actúa como idea reguladora.

Filosofía y ciencia

Todavía podemos preguntarnos: ¿y por qué persisten los problemas en filosofía y no en la ciencia? La respuesta dice: la problemática es distinta en ambas. La filosofía, juntamente con la ciencia, debe ser diferenciada de la religión—que no se desenvuelve a nivel de una estricta racionalidad—: esta diferenciación es fácil y sencilla. Pero hay que diferenciarla también de la ciencia misma: «nadie—dice Belaval—ha confundido la filosofía con la ciencia, incluso cuando el filósofo era *también* un científico» [20].

Desde una perspectiva neopositivista, pero sin abandonar la actitud crítica frente a ella, Gilles Gaston Granger ha diferenciado el proyecto filosófico del científico: se trata de dos niveles distintos, en nuestro intento de apropiación del mundo.

El proyecto *científico* conduce a una acción sobre las cosas; ve las cosas y los acontecimientos como *index* de una estructura objetiva y trata de elaborar un saber constituido por modelos eficaces.

En el proyecto *filosófico* se intenta una donación de sentido a las cosas y actos humanos; las cosas son vistas como dotadas o no de sentido en relación con nuestra situación individual y/o colectiva en el mundo. La filosofía es entonces «un conocimiento no científico de las significaciones» [21]: las significaciones no se refieren, en este contexto, a la representación objetiva, sino al sentido. «En estas condiciones, uno podría resultar tentado por una concepción radical de la filosofía, que la reduce a una elucidación del lenguaje. Puesto que el lenguaje es por excelencia el lugar de las significaciones, filosofar consistiría en hacer de policía, en cazar los pseudo-sentidos. Actitud extremista que se encuentra representada con grandiosidad en la obra de Wittgenstein. «Los resultados de la filosofía—escribe—consisten en sacar a la luz tal o cual sin-sentido y los golpes que recibe el entendimiento al toparse con los límites del lenguaje» *(Investigaciones filosóficas,* núm. 118). Es el aspecto negativo de la actividad del filósofo, demasiado frecuentemente olvidado [22]. Pero si rechazamos la tesis wittgensteiniana de la identificación absoluta entre lenguaje, pensamiento y mundo, entonces la filosofía

[19] *Histoire et vérité,* París, 1955, pág. 60.
[20] *Ob. cit.,* pág. 79.
[21] «Sur la connaissance philosophique», *Revue International de Philosophie,* núm. 47, año 1959, página 106.
[22] Id., pág. 107.

no puede reducirse a la «hermenéutica del sin-sentido» [23]: «Si el mundo significa algo que sobrepasa el lenguaje y el pensamiento mutuo, la tarea de la filosofía no puede reducirse a una crítica gramatical. Ella se encuentra ligada a un estado de experiencia total [de la totalidad], experiencia del individuo en un contexto físico-social, que es la praxis» [24]. La filosofía, por tanto, sin renunciar a la vigilancia del sentido gramatical, intenta dotar de sentido a la *praxis* mundana del hombre—*praxis* que desborda la identificación «mundo-lenguaje».

La filosofía posee su rigor, su exactitud y su verdad, pero en un sentido muy distinto del que tienen esos términos en la ciencia. El *rigor* debe entenderse como antídoto del entusiasmo (la *Schwärmerei* kantiana), como conciencia de los límites; la *exactitud* significa coherencia —«el conocimiento filosófico es coherente en la medida en que las significaciones que ella propone para los acontecimientos del mundo forman un todo» [25]—: toda gran filosofía busca su coherencia en función de unas reglas que le son propias», y por eso, «la comprensión de un filósofo es primeramente la búsqueda de esos criterios específicos de coherencia» [26], y la *verdad* filosófica no es nunca verificable—tesis que ya sostuvo también Leon Robin [27]—, es multivalente y posee carácter equívoco.

De ahí que la prueba filosófica sea también diferente de la prueba científica. Así lo ha señalado Ch. Perelman: «La prueba en filosofía no presenta el carácter constriñente y demostrativo al que nos han habituado las ciencias; la filosofía es argumentativa, depende de premisas y argumentos cuya fuerza y alcance son diversamente apreciados. La prueba filosófica no es impersonal y el juicio filosófico no puede ser enteramente separado de la personalidad del filósofo; ésta, con sus convicciones y opciones fundamentales, no puede ser puesta entre paréntesis: la idea de una *epoché* sería una ingenuidad» [28].

Ferdinand Alquie distingue entre conciencia *objetiva*—que nos adapta al mundo y es perceptiva y científica—y la conciencia *afectiva*—que reacciona frente a la conciencia objetivo-científica, adaptándonos también a ella: «las revoluciones científicas entrañan una reorganización *vivida* de los hombres» [29]—. La filosofía está ligada, según él, a la conciencia afectiva. Ahora bien, «existe una verdad de lo afectivo» [30] y es posible

---

[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*
[25] Id., pág. 108.
[26] Id., pág. 109.
[27] *Ob. cit.*, pág. 12.
[28] «Le réel commun et le réel philosophique», en *Etudes sur l'histoire de la philosophie,* citados, página 137.
[29] *Signifié de la philosophie,* París, 1975, págs. 243-4.
[30] Id., pág. 247.

«comprender las reacciones afectivas como pensamientos» [31]. Así, Descartes nos ofrece, en sus *Meditaciones,* la verdad contenida en la historia afectiva que nos narra en el *Discurso* [32]: historia de sus decepciones respecto del mundo objetivo y científico, historia de la pérdida de lo objetivo como condición del encuentro del ser y de la realidad, historia de la duda [33].

Xavier Zubiri ha resaltado también con insistencia la distinción entre filosofía y ciencia. La ciencia estudia «un objeto que está ahí»; la filosofía estudia «otra cosa, tan otra, que no es cosa» [34]. La filosofía vuelve sobre las cosas para buscar en ellas algo que no capta la ciencia. Por eso es reflexión, «en su sentido más inocente y vulgar», en su sentido etimológico: «coloca en una nueva perspectiva el mundo entero de nuestra vida, incluyendo los objetos y cuantos conocimientos científicos hayamos adquirido sobre ellos», y «nos enriquece simplemente llevándonos a otro tipo de consideraciones»; la filosofía se ocupa por ello de algo «evanescente» [35]. De ahí el peligro que acecha sin cesar a la filosofía: «está próxima siempre, por su propia esencia, a desvanecerse en vagas 'profundidades' nebulosas» [36]. Pero en cualquier caso, «la diferencia entre la ciencia y la filosofía no es una objeción contra el carácter de la filosofía como un saber estricto» [36 bis].

Fernando Montero, tras definir la filosofía como una dilucidación racional de la totalidad de las cosas y del mundo a la luz de sus dimensiones radicales, señala que su radicalidad consiste en la «trascendentalidad» de sus temas [37]: éstos trascienden la regionalidad y facticidad típicas de los temas científicos, pues «malamente podría ser radical lo que quedase restringido a una región de los seres que pueblan el universo, lo que valiese tan sólo para una etapa episódica de su evolución [del universo] o para una estructura parcial de su constitución» [38].

Y resulta que la relación del hombre con el mundo, tal como la refleja la filosofía, persiste siempre en sus dos vertientes fundamentales: *a)* el mundo, en sus dimensiones radicales, plantea siempre al hombre los mismos problemas; *b)* y la existencia humana, en sus actividades fundamentales en relación con el mundo, es recurrente.

---

[31] Id., pág. 244.
[32] Id., pág. 247.
[32] Id., pág. 251.
[34] *Naturaleza, historia, Dios,* Madrid, 1951, págs. 119 y 123.
[35] Id., pág. 120.
[36] Id., pág. 131.
[36 bis] Id., pág. 118. Zubiri recapitula sus reflexiones afirmando, de acuerdo con Aristóteles *(Metaf.,* 1064 a 3), que la ciencia estudia «las cosas que son y tales como son» y la filosofía «las cosas en cuanto son». Pero a la cuestión del ser habría que añadir otras—como vimos más arriba (página 4)—.
[37] *Ob. cit.,* pág. 8.
[38] Id., pág. 9.

Es a la luz de las anteriores reflexiones como aparece el valor positivo e innovador de la investigación histórica de Aristóteles, al que se reconoce unánimemente como el primer historiador de la filosofía [39]: el estudio histórico pertenece al método mismo [40], como puede verse, por ejemplo, en la investigación de las causas y en la definición del alma.

Por eso puede aplicarse a Aristóteles lo que Jean Hyppolite afirma de Hegel: «Hegel ha tratado a los filósofos en filósofo, y no en historiador que recoge lo accidental y colecciona visiones del mundo. Ha sabido establecer un diálogo con los filósofos del pasado» [41].

En ese diálogo de la filosofía con su pasado, las doctrinas del pasado «no cesan de cambiar de sentido: esta comunicación, que las salva de la muerte y del olvido, hace aflorar intenciones y posibilidades de respuesta que no advirtieron sus contemporáneos»—señala Paul Ricoeur [42].

Aparentemente, sólo aparentemente, se trata de un diálogo sin reciprocidad, o sea, imposible: el filósofo del pasado no responde. Pero se trata, como decimos, de una apariencia. H. George Gadamer ha tratado esta cuestión con gran profundidad: cualquier monumento o inscripción del pasado acusa una voluntad de vivir, voluntad que es más manifiesta cuando el pasado llega a nosotros en escritos, en textos—*Biblia, Ilíada,* etcétera—; el pasado entonces nos solicita, nos interpela: el historiador-intérprete acude a la llamada, y al proporcionar una interpretación a esos escritos hace posible que el pasado hable—nos hable—, estableciéndose así un auténtico diálogo [43]. Desde este punto de vista, el texto se vuelve capaz de múltiples respuestas: siempre puede decir más de lo que ha dicho en un momento determinado—depende de quién lo aborde, del momento en que se establezca el diálogo y de la manera en que se lleve a cabo—. Nicolás de Cusa fue prácticamente descubierto, en su extraordinario valor, al final del XIX, gracias a unas instancias especulativas que maduraron en contraposición al neocriticismo. Y al revés, fue el neocriticismo el que sacó a luz aspectos inéditos de la obra platónica, y fue la acusación de totalitarismo lo que permitió ver la importancia de la dimensión política del pensamiento de Platón. Rodríguez

[39] «Es el primer pensador que establece, junto a su filosofía, una concepción de su propia posición en la historia» (WERNER JAEGER: *Aristotle,* London, 1967, pág. 3).

No es tan claro que Platón fuera también un historiador de la filosofía. En él se trata, más bien, de «la mostración de la aporía del ser» y de exponer «estructuras antinómicas»: pluralismo jónico-monismo eleático *(Teeteto),* pluralismo de las Ideas-monismo del ser *(Parménides),* materialismo-idealismo *(Sofista):* «método peligroso desde el punto de vista histórico y que sólo tiene sentido meta-histórico, como un diálogo de muertos en el que la confrontación de las personas *dramatiza* las oposiciones fundamentales del pensamiento ontológico» (PAUL RICOEUR: *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote;* C. D. U.: *Les cours de la Sorbonne,* París, 1969, pág. 41).

[40] J.-M. LE BLOND: *Logique et methode chez Aristote,* París, 1970, pág. 252.

[41] *Figures de la pensée philosophique,* II, París, 1971, pág. 175.

[42] *Histoire et verité,* citado, pág. 56.

[43] *Wahrheit und Methode,* en su versión francesa *Verité et methode,* París, 1976, pág. 238.

Adrados nos advierte con acierto que el filósofo ateniense sigue desafiando a los intérpretes: «El texto del filósofo, siempre retador, está como un problema vivo ante nosotros, y cual la vieja esfinge, sigue pidiendo a los intérpretes que descubran su secreto» [44].

Diríase que el intérprete desobjetiva y desaliena la intención filosófica del autor, objetivada y alienada en el texto, al cual, a su vez, trasciende: todo pensamiento filosófico es *átopos,* insituable, como lo ha puesto de manifiesto Ricoeur respecto de Platón: «La relación dinámica de Platón con un lector contemporáneo lo arrebata a toda historia sistemática que quisiera fijarlo inmutable en un momento del saber absoluto. Por su singularidad, pero también por el diálogo que reanima su sentido, la filosofía de Platón deviene *átopos,* insituable» [45].

La historia de la filosofía resulta así un combate entre filósofos [46].

II. El problema de las lecturas

Admitido que la misma investigación filosófica—un mínimo interés filosófico, en el peor de los casos—nos conduce a la historia de la filosofía, el problema que hemos de afrontar ahora se refiere al método con que hemos de abordar a los filósofos del pasado: es el problema de la lectura. En este sentido, hay que distinguir, con Leon Robin, entre *quod legitur* y *quod legendum est:* «La obra filosófica no sólo plantea el problema del *quod legitur,* sino también, si es verdaderamente al filósofo al que corresponde ser un historiador autorizado, el problema del *quod legendum est,* o sea, de la interpretación que se debe dar» [47].

Lectura nominalista o biográfico-existencial

Las últimas reflexiones sobre la diferencia entre ciencia y filosofía aludían al carácter personal que implican en la filosofía el juicio y la argumentación. En efecto. Las doctrinas filosóficas—como afirma Bréhier—son «reacciones de pensamientos originales que actúan en unas condiciones históricas y en un medio dados»; por eso, «la historia de la filosofía no nos hace conocer ideas existentes en sí mismas, sino sólo hombres que piensan...; hablando con propiedad, no existen las ideas, sólo existen pensamientos concretos y activos»; el método de la histo-

[44] «La interpretación de Platón en el siglo XX», en *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos,* Madrid, 1964, pág. 273.

[45] *Ob. cit.,* pág. 56.

[46] «Es el "liebender Kampf" de Jaspers... La *philosophia perennis* significaría, entonces, que existe una comunidad de investigación, un *symphilosophieren*—un filosofar en común—, en el que todos los filósofos se debaten con todos» (Ricoeur, *ob. cit.,* pág. 56).

[47] *Ob. cit.,* pág. 13.

ria de la filosofía «es, como todo método histórico, nominalista» [48]. Algo semejante ha afirmado Ortega: «la consideración de las doctrinas como meramente 'doctrinas' las destemporaliza». Y ello constituiría una contradicción, ya que «de los abstractos no hay historia» [49]. Cada filosofía es un itinerario espiritual—en ello ha insistido Henri Gouhier—, una *demarche*—como acostumbra a decir Alquie [50]—: el historiador de la filosofía debe recrear y recorrer ese itinerario.

En este contexto se ha hecho célebre la polémica de Alquie contra Gueroult: el primero recalca que el sentido de la obra filosófica no está en ella misma, sino fuera de ella, en la experiencia vivida; en ese sentido, las obras de los filósofos no intentan demostrar nada, se limitan a invitarnos a que vivamos, recreándola, una evidencia—una experiencia vivida—: *cogito ergo sum* (en Descartes), *la materia no se concibe fuera de un espíritu* (en Berkeley), etc. [51]. Aparte los casos de charlatanismo, en general la oscuridad de las doctrinas filosóficas se debe a que debemos acceder a una experiencia personal propia y que exige de nosotros aislarnos de la vida ordinaria: «el papel del historiador consiste en descubrir, a través de lo que ha dicho el filósofo, lo que ha querido decir» [52]. A veces, lo que quiso decir no quedó bien plasmado, advirtiéndose en la obra la huella de un esfuerzo; otras, el autor dice más de lo que conscientemente deseaba decir—así en Descartes y Kant, por ejemplo [53].

Hemos de ver en toda obra filosófica un suceso histórico—arguye Henri Gouhier—; por tanto, «no se la puede concebir fuera de aquel en quien y por quien ella surge» [54]... «Si la intuición original de una filosofía—afirma el mismo autor, polemizando con Bergson—es una emoción creadora, ella aparece íntimamente ligada a una persona conmocionada, que es una realidad histórica, a un yo, cuyo ser es biográfico; no puede ser separada del hombre comprometido por su duración misma en un tiempo que deviene su tiempo. El análisis y la reconstrucción sintética de su pensamiento se encuentran unidos entonces no a la búsqueda de una esencia intemporal, sino a lo que Descartes llamaba historia de un espíritu» [55].

---

[48] *La philosophie de Plotin*, París, 1968, pág. 171.

[49] Prólogo a la *Historia de la filosofía* de BREHIER, I, Buenos Aires, 1962, pág. 27.

[50] «La *demarche* filosófica no puede ser olvidada, como ocurre con la científica, una vez obtenido su resultado. La verdad sacada a luz es la misma de la *demarche:* se confunde con el movimiento del pensamiento que la engendra» («Psychanalyse et histoire de la philosophie», en *Etudes philosophiques*, octubre-diciembre 1956, pág. 598, incluido en *Signification de la philosophie*, citado; cfr. págs. 242-3).

[51] *Art. cit.*, págs. 601-2. Cfr. *Signification de la philosophie*, pág. 247.

[52] *Signification de la philosophie*, citado, pág. 104.

[53] Id., pág. 106.

[54] *L'histoire et sa philosophie*, París, 1973, pág. 92.

[55] Id., págs. 84-5.

Lectura estructuralista clásica

En esta lectura, cuyo defensor más ilustre es Martial Gueroult, el método de la historia de la filosofía es asimilado al método científico; en el fondo, se trata del método matemático: una tesis enunciada es condición de las que le siguen; para comprender una idea basta recurrir a las que le preceden; existe un «orden de las razones»; el historiador de la filosofía deberá limitarse al análisis objetivo de las estructuras de la obra—que son «encadenamientos racionales», como en los *Elementos,* de Euclides—. «La filosofía—afirma Gueroult, en su famosa *Leçon inaugurale* en el Colegio de Francia—consiste en los conceptos tomados en la necesidad una e intemporal de su contenido y de sus relaciones. La historia de la filosofía es la historia misma de esos conceptos y de sus relaciones» [56]. El texto filosófico se convierte así en una entidad autónoma y su comprensión no requiere el conocimiento previo de la experiencia correspondiente. Alquie atribuye con razón a Gueroult «un rechazo metódico de la cronología en beneficio de la intemporalidad del sistema» [57]. Esta consideración sistemática—que podría resultar útil en la enseñanza—es contraproducente en la investigación: «se ponen entre paréntesis el movimiento del pensamiento filosófico, las dudas, las pasiones...; se pierden el sentido vital, la fuerza que las afirmaciones del autor tenían antes del sistema, y que en muchos casos pueden pervivir sin el sistema desbordándolo» [58]. Y conlleva un peligro doble: *a)* eliminar como contradictorio lo que topa con el sistema—actitud característica del «historiador-censor» [59]—(así se comportan Hamelin con Aristóteles, Laberthonnière con Descartes y los postkantianos con Kant); *b)* introducir enlaces y eslabones que no aparecen en la obra—es lo que hace el «historiador-abogado» [60]—(algunos postkantianos serán más kantianos que Kant, Heidegger acusará a Kant de no haber llegado hasta las últimas consecuencias; las críticas que se hacen a determinados filósofos no son válidas, y para probarlo se introducen enlaces y encadenamientos que no están en el sistema).

Nueva lectura estructuralista

Parecería que la lectura nominalista—que ve la obra ligada a una experiencia—es incompatible con una lectura estructuralista. Sería así, en efecto, si la estructura fuera totalmente ajena a la historia del filósofo —como ocurre en Gueroult—. Pero la estructura no ha de ser conside-

[56] Página 24.
[57] «Notes sur l'interprétation de Descartes selon l'ordre des raisons», en *Revue de Metaphysique et de Morale,* 1959, pág. 406.
[58] Alquie: *Signification de la philosophie,* citado, pág. 63.
[59] Id., págs. 59-60.
[60] Id., pág. 60.

rada así necesariamente. Es más: debe considerársela de manera contraria, es decir, como ligada estrechamente a la historia en cuyo contexto nace la obra filosófica. Esa es la novedad introducida en el estructuralismo filosófico por Jacques Schlanger con su trabajo *La structure metaphysique* [61].

En primer lugar, conviene distinguir entre estructura y sistema: toda *estructura* es una respuesta al contexto histórico-cultural que actúa sobre el filósofo, y consiste en un conjunto de intuiciones ideales, métodos y esquemas (suele ser común a varios sistemas); el *sistema* recoge el impacto y las determinaciones del medio, constituyendo lo contingente [62] de la obra filosófica (un sistema puede atestiguar mejor que otros la estructura común a todos ellos: es el caso del sistema del inventor).

Cuando el filósofo que no es inventor es retado por el contexto histórico e intenta responderle recurre al pasado, y realizando labor de historiador extrae de uno o varios sistemas la estructura que los funda, su esencia: lleva a cabo un inventario de instrumentos teóricos, de teorías-hipótesis (se trata de un repertorio *ideal,* pues la estructura es un *ser de razón),* que pueden ayudarle en un contexto diferente del original; precisamente por ser intemporal, la estructura es capaz de sacar de apuros a un filósofo diferente del inventor y en una situación distinta de aquella en que fue creada y originada; puede optarse por la estructura entera o por determinados elementos: en cualquier caso, lo decisivo ahora es una relación nueva de los elementos—tomados en su totalidad o sólo parcialmente—, un «problema de sintaxis» [63]; esa elección y nueva relación de los elementos está en función del contexto histórico del filósofo y suponen una recreación de la estructura.

Ahora bien, se trate de creación-invención o sólo de recreación, en cualquiera de los dos casos la estructura «no posee verdad más que por relación a un contexto que es, a la vez, su causa y su fin» [64]: reside ahí el nivel de *significación externa* de la estructura; ésta, naturalmente, posee, además, un nivel de *significación interna,* que consiste en «un todo lógicamente ordenado» [65]. Pero para Schlanger, la coherencia interna es un puro juego, si no es expresión de la coherencia externa. Sólo en relación al mundo del filósofo podemos «emitir un juicio sobre la significación interna de una estructura metafísica» [66]: «es incorrecto emi-

[61] París, 1975.

[62] Alquie también distinge al sistema respecto de lo estrictamente filosófico; la distinción tiene, para él, otro sentido: el sistema recoge lo que hay de científico—y, por tanto, de no filosófico—en la obra de un filósofo.

[63] SCHLANGER, *ob. cit.,* pág. 20.

[64] Id., pág. 12.

[65] Id., pág. 13.

[66] Id., págs. 14-5.

tir un juicio sobre una estructura metafísica sin relacionarla con su contexto, aislándola del medio en que se ha formado» [67].

El historiador de la filosofía no debe limitarse, ante un sistema filosófico, a describirlo o glosarlo para volverlo más comprensible a sus contemporáneos, sino que debe buscar su intención y su significación, cuyo fundamento se encuentra precisamente en su estructura—la cual funciona en el filósofo como unas «gafas especulativas» [68] que le permiten «ver» e interpretar su mundo.

Emile Bréhier, a quien hemos visto defender una actitud nominalista, habla también de «estructura mental» [69] refiriéndose a la obra filosófica, y afirma: «El filósofo tiene una historia, pero no la filosofía» [70]. Esa estructura mental es la que posibilita el diálogo entre los filósofos, y desde ese ángulo, la historia de la filosofía aparece como una sociedad de los filósofos. Ello no podría ser así si la estructura no fuera intemporal: «Esa estructura mental, que accidentalmente pertenece al pasado, es en el fondo intemporal y por eso posee un porvenir y vemos su influencia repercutiendo... El tiempo interior, la duración interna de una doctrina filosófica..., es el porvenir que toda doctrina lleva en sí, que anuncia y que desea» [71].

Se advierte que la estructura metafísica de Schlanger y la estructura mental de Bréhier no son una estructura autónoma, que descansa en sí misma, sino abierta al contexto histórico, al que, a su vez, es capaz de sobrepasar.

Lecturas sociológicas

La insistencia con que ha aparecido, en las reflexiones anteriores, la importancia del contexto histórico nos hace pensar ya en el interés que puede tener la lectura sociológica—que otros llaman genética [72]—. La cronología debe, por tanto, ser utilizada, aunque siempre con cautela y nunca de forma aislada [73].

---

[67] Id., pág. 11.

[68] Id., pág. 31. Jacques Schlanger ha utilizado este método en su interpretación de Plotino—realizada en la segunda parte de la obra, que es así una verificación del modelo construido en la primera. Geneviève Rodis-Lewis, por su parte, ha reconstruido la estructura del sistema cartesiano apoyándose en el contexto histórico del filósofo.

[69] *La philosophie et son passé*, París, 1940, pág. 41.

[70] Id., pág. 74.

[71] Id., pág. 41.

[72] Nosotros reservamos ese término para referirnos—como hacen muchos autores—a la búsqueda de las fuentes en que ha podido inspirarse un filósofo.

[73] «La entraña más sustantiva de aquellas doctrinas y lo que les da su auténtico sentido es la fecha. O lo que es igual: la advertencia de que Parménides pertenece al siglo VI antes de Cristo no es una calificación extrínseca... No se trata de que, referido a su tiempo, nos parezca más estimable, o siquiera perdonable, el pensamiento de Parménides, sino de que, al no verlo desde su fecha, no lo entendemos bien, no lo comprendemos, cualquiera sea nuestra ulterior apreciación» (ORTEGA: *Prólogo* citado, pág. 27).

Leszek Kolakowski ha señalado que el conflicto entre explicación genética o sociológica y estructuralismo es el conflicto que padecen actualmente las ciencias humanas comprehensivas [74]. Cuando hayamos logrado una correcta interpretación de la lectura sociológica podremos advertir que tal conflicto desaparece.

La posición extrema en esta cuestión viene representada por el marxismo vulgar, que entiende la relación entre base y superestructura en términos de causalidad mecánica: en lo que se refiere a la filosofía, ésta no sería más que una determinación de los conflictos de clase desencadenados por las relaciones de producción. En tal extremo cae Lucien Goldmann con su interpretación de los *Pensamientos,* de Pascal [75]. Kolakowski ha resumido, con evidente ironía, la interpretación de Goldmann, diciendo que se podrían escribir, sin leerlos, los *Pensamientos* con sólo conocer los conflictos de clase de la época [76]. En el mismo extremo incurren Dynniq y colaboradores en su *Historia de la filosofía* [77], Thomson [78], Farrington [79], etc. Desde esta posición, la obra filosófica no es más que un *reflejo* de la problemática de la época, y en ella no posee iniciativa ninguna el filósofo.

El extremo opuesto consiste en atribuir una libertad absoluta al filósofo, el cual no sufriría ninguna dependencia respecto del medio histórico y social. En ese extremo ha caído curiosamente Kolakowski; decimos curiosamente porque, antes de caer en semejante extremo, ha sostenido—como tendremos ocasión de ver en seguida—una determinación de la conciencia por el medio social. Según esa posición extrema de Kolakowski, la obra filosófica, como toda obra cultural, es «una ruptura imprevista» [80]. En el ámbito de la cultura, es más real el azar que la necesidad [81]; cualquier acto siempre podría haber ocurrido de otra manera [82]. El reconocimiento de ese carácter azaroso conduce a una actitud agnóstica frente al conocimiento de las posibles causas de una obra filosófica: huelga entonces el problema del método y de las lecturas, «y no a causa de sus imperfecciones pasajeras, sino por razones inherentes al estudio de los fenómenos de la cultura» [83]. Por tanto, «no existe ningún método de explicación de los hechos nuevos filosóficos por medio de

---

[74] *Chrétiens sans Eglise,* París, 1969, pág. 51.

[75] *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine,* París, 1955; traducción castellana: *El hombre y lo absoluto,* Barcelona, 1962.

[76] «Fabula mundi et le nez de Cléopâtre», en *Revue Internationale de Philosophie,* núms. 111-112, página 115.

[77] Academia de Ciencias de la U. R. S. S.; ed. castellana: México, 1968.

[78] *The First Philosophers;* ed. francesa: *Les premiers philosophes,* París, 1973.

[79] *Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial,* Madrid, 1971; *La rebelión de Epicuro,* Barcelona, 1968.

[80] *Art. cit.,* pág. 115.

[81] Id., pág. 118.

[82] Id., pág. 120.

[83] Id., pág. 116.

las circunstancias sociales o psicológicas de su nacimiento, ningún método para encontrar el conjunto de causas que han producido la *Metafísica,* la *Suma Teológica,* la *Etica,* las *Meditaciones*» [84].

Nosotros defenderemos más adelante la libertad del acto de creación filosófica, pero ello no nos impide ver en el acto creador influencias y condicionamientos que pueden ser detectados.

Huyendo de esos dos extremos—causalidad mecánica y azar—, tratemos de ver qué tipo de causalidad se da, si la hay, y de qué autonomía goza el filósofo, cuando elabora su obra, frente al medio socio-histórico que, sin duda, le condiciona.

Frente al error secular que ve la historia de la filosofía como un proceso abstracto, sin relación alguna con el mundo real, se impone una reflexión muy sencilla: «Que abra los ojos para mirar la naturaleza y los hombres—escribe Gouhier—, que los cierre para entrar en sí mismo, un mundo envuelve al pensamiento del filósofo, un mundo en el que hay libros santos, libros de ciencia, instituciones y tradiciones, muertos que hablan todavía y vivos que intentan hacerse oír, máquinas y medios de información» [85]. Habría que ir más lejos y añadir que también envuelve al filósofo toda una problemática provocada por las necesidades materiales de los hombres.

Kolakowski, antes de llegar al extremo que hemos comentado, ha sostenido una posición muy equilibrada: las relaciones sociales mediatizan la experiencia interior del hombre, «el ser social determina la conciencia» [86]; pero no por ello la religión—podemos aplicarlo *a fortiori* a la filosofía—se limita a ser un producto marginal, sin realidad propia, de los hechos sociales. La explicación genético-sociológica no implica, en este caso, la identificación de los fenómenos explicados con aquellos que les sirven de explicación [87]. Asimismo, la religión y la filosofía pueden ser instrumentalizadas para la solución de conflictos sociales, pero la naturaleza de ambas—y la necesidad existencial que las genera—no se identifica con su instrumentalización: surgen de la conciencia mediatizada por las relaciones sociales, se las instrumentalice o no; lo que no ocurre, por ejemplo, con la fuerza armada, cuya realidad no puede entenderse al margen de su instrumentalización para resolver conflictos sociales [88]. Dicho de otra manera y aplicado a nuestro problema: la realidad de la filosofía no se agota en la determinación y mediación sociales que pueda sufrir.

---

[84] *Ibid.*
[85] *Ob. cit.*, pág. 107.
[86] *Chrétiens sans Eglise,* citado, pág. 53.
[87] Id., pág. 48.
[88] Id., págs. 50-1.

Hoy ya no puede sostenerse—como hace Lefèvbre—que la interioridad es un mito: no existe aislada de la exterioridad, pero tampoco es un mero reflejo suyo, como si su realidad se agotara en ella. Por tanto, tampoco puede reducirse la historia de la filosofía a un mero capítulo de la historia social—como pretende el mismo autor [89].

Gouhier habla acertadamente de lo exterior interiorizado, y así, el estudio de lo exterior—del medio social—puede iluminar el proceso interior del filósofo, cuya iniciativa no es eliminada por la influencia exterior: el medio es asumido, interiorizado, vivido [90]. Y Bréhier utiliza una imagen muy interesante refiriéndose al pensamiento filosófico: «es una especie de digestión espiritual independiente de los alimentos que su tiempo le ofrece» [91].

Gustavo Bueno mantiene una tesis muy parecida a la de Kolakowski. Quizá vaya más lejos. La determinación de la filosofía por el medio social es absoluta. Pero una vez surgida, la filosofía puede, a su vez, determinar al medio: «Evidentemente, desde una perspectiva materialista, las ideas filosóficas no vienen de ningún cielo, sino de la tierra, del modo de producción; pero no por ello dejan de ser ideas» [92]. Las ideas filosóficas poseen realidad propia, que no se agota en la determinación que sufren. Por eso, la explicación sociológica tradicional—en la que entraría la del marxismo vulgar—lo único que consigue es «destruir la historia de la filosofía, reduciéndola a sociología» [93]. Las fuentes del marxismo vienen a decir lo mismo: en última instancia, la base económica decide el surgimiento de las realidades superestructurales, pero éstas pueden, a su vez, determinar a la base; la implantación del comunismo—de la propiedad social de los medios de producción—mediante una lucha *política* es una prueba (el establecimiento del capitalismo, en cambio, es mero resultado del proceso *económico).*

Lectura crítica

Lo problemático de la lectura sociológica, en su posición más radical, reside en colocar la causa generatriz de la filosofía en el modo de producción. La lectura crítica niega una auténtica determinación, sustituyéndola por un condicionamiento, que incluso, a veces, no viene tampoco del mundo de la producción, sino de otros ámbitos de la existencia social.

---

[89] *Descartes,* París, 1947, pág. 13.
[90] «La philosophie et ses publics», en *Philosophie et methode,* citado, pág. 72.
[91] *Ob. cit.,* pág. 41.
[92] *La metafísica presocrática,* Oviedo-Madrid, 1974, pág. 21.
[93] Id., pág. 19.

Jean Jolivet ha puesto de manifiesto que Abelardo participa, con otros filósofos contemporáneos, del espíritu de su tiempo: «pertenece a esa nueva categoría de profesores urbanos..., amantes de los intercambios de ideas y de las discusiones, más dialécticos que meditativos, para quienes el contacto con los estudiantes y los éxitos profesionales resultan necesarios a su régimen mental y a su misma vida» [94], y esto está ligado a las condiciones socioeconómicas en que vivía, pero no impide que su filosofía sea distinta de la de otros que vivían en las mismas condiciones—«Alberico es realista; Abelardo, no» [95]—. La influencia del contexto socioeconómico alcanza aquí a las nuevas maneras de los filósofos, pero no llega a la entraña misma de la filosofía: el acto filosófico escapa a la causalidad de las nuevas relaciones de producción.

Las estructuras socioeconómicas pueden estar, en su influencia y condicionamiento, lejanas o próximas e incluso sin ninguna relación directa respecto de la creación filosófica, y esa conexión lejana o próxima debe ser establecida—vista—tal como la establece el mismo filósofo. Así, en Descartes, es más cercana e influyente la problemática de la ciencia, que la de la sociedad industrial y burguesa en pleno ascenso. Sin embargo, en Saint-Simon y Comte, la historia de la sociedad económica e industrial resulta indispensable para la comprensión de su pensamiento: su obra se alimenta de los problemas socioindustriales [96]. Aunque la filosofía no sea algo separado de la práctica socioeconómica, el condicionamiento puede ofrecer diversos grados y formas [97].

La libertad inherente a la creación filosófica procede de que ésta se desenvuelve a nivel del lenguaje. El discurso filosófico es el lugar privilegiado donde se cumple una característica de todo lenguaje: hablar es ya trascender el medio; aunque haya recibido la influencia del contexto sociohistórico, todo lenguaje se caracteriza por su capacidad para trascenderlo. Paul Ricoeur ha estudiado esta cuestión con especial profundidad. Por ser palabra, la obra filosófica escapa al carácter de reflejo: ningún reflejo es discurso; en todo discurso se genera un *sur-plus* de significación, que le permite trascender toda influencia o causalidad recibidas: «La significación de la palabra excede siempre la función de reflejo»; estamos, en el lenguaje, ante «una realidad nueva, que posee una realidad propia, que exige una comprensión propia y que no se refiere a una situación más que trascendiéndola» [98]. Para comprender esto correctamente, quizá convenga recordar que—como decía Platón—

---

[94] *Abelard*, París, 1969, pág. 42.

[95] *Ibid.*

[96] GOUHIER: «La philosophie et ses publics», citado, págs. 73-4.

[97] «La filosofía no es asunto separado y sucede que tiene relación directa, indirecta o contradictoria con las prácticas sociales y otras actividades culturales» (FRANÇOIS CHATELET: Introducción al tomo III de la *Historia de la filosofía*, dirigida por él mismo, Madrid, 1976, pág. 9).

[98] *Ob. cit.*, pág. 76.

el pensamiento es palabra, «diálogo del alma consigo misma» [99]. Por ser palabra, la reflexión filosófica puede escapar a la relación «causa-efecto», «realidad-reflejo» [100]. Es más. Como la relación entre situación y discurso es una relación de significación, el discurso filosófico es el que mejor expresa la trascendencia de todo lenguaje: es un discurso que «establece cuestiones universales» [101]—*ideas* (Platón), *cogito* (Descartes), *juicios sintéticos a priori* (Kant), etc.—, un discurso que recoge los problemas particulares (sociales, económicos, políticos y culturales) para someterlos a un planteamiento universal. El pensamiento filosófico no es tal más que siendo libre y sustraído a toda determinación necesitante.

Lectura genética: las fuentes de la obra filosófica

La lectura crítica que acabamos de describir permite fijar nuestra atención, atribuyéndole la importancia debida, en el problema de las fuentes.

Xavier Tilliette, refiriéndose al gran cambio ocurrido en la obra de Schelling, afirma que es «más el resultado de la presión de los problemas que del azar de las circunstancias» [102]. Pero convendría tener en cuenta que la presión de los problemas puede ser *interior* al discurso filosófico—los problemas, una vez planteados, determinan el derrotero lógico del discurso (a esto parece referirse la afirmación de Tilliette)—, pero también *exterior*—todo filósofo crea en dependencia de otros: Platón depende de los presocráticos; Aristóteles, de Platón; Spinoza y Malebranche, de Descartes; éste de la Escolástica; Kant, de Hume, etc.

¿Hasta qué punto un filósofo depende de sus predecesores no sólo respecto de la problemática heredada, sino también respecto de la solución aportada? No es fácil averiguarlo, pues la existencia de tales influencias no depende de que se las confiese o no. En cualquier caso, la búsqueda de las fuentes es la mejor manera de perfilar la originalidad de un autor y, desde luego, puede decidir, en algunos casos en gran medida, la clarificación de su pensamiento.

Muchas veces, la oposición a otro autor implica más dependencia real que cuando ésta es confesada: es el caso de Aristóteles, cuya obra se edifica sobre su oposición a Platón. En este sentido, «buscar al adversario es—como señala Gouhier—la primera consigna del estudio de las fuentes en la historia de las ideas» [103].

---

[99] *Teeteto*, 190 *a*, y *Sofista*, 263 *e*.

[100] RICOEUR, *ob. cit.*, pág. 74.

[101] *Ibid.* El subrayado es nuestro.

[102] *Historia de la filosofía*, «Siglo XXI», VII, Madrid, 1977, pág. 400.

[103] *L'histoire et sa philosophie*, pág. 118. El autor, abundando en la idea, cita a Meyerson: «Si en filosofía desea saberse de quién desciende un pensador, a quién de sus predecesores debe más, mirad a a quien combate. Bacon y Descartes combaten a la Escolástica, pero están metidos en ella hasta medio cuerpo. Leibniz combate a Descartes continuamente; es que es cartesiano. Kant pasa su vida combatiendo a Hume; es que es su discípulo. Yo mismo combato a Comte; es que desciendo de él».

El reconocimiento de las influencias no implica forzosamente reducir la originalidad de un filósofo. La influencia puede ser, en el fondo, una recreación propia de la doctrina del precursor. La continuidad que la influencia establece entre dos filósofos no excluye cierta discontinuidad; es más: el filósofo predecesor se convierte en precursor gracias al filósofo que asimila su influencia [104].

Algunos historiadores conceden una importancia excepcional a la cuestión de las influencias: «Cuando la historia de la filosofía—dice Gouhier—tenga su *Discurso del método,* uno de sus capítulos más importantes será dedicado a la noción de influencia» [105]. Una cosa es clara en lo que se refiere a esta lectura: si es cierto que aislada no es suficiente, también lo es que no se puede prescindir de ella en una cabal y exhaustiva comprensión de la obra filosófica [106].

La lectura analítica

Las reflexiones sobre esta lectura nos han sido provocadas por un texto de Reichenbach: «Quienes trabajan en la nueva filosofía no miran hacia atrás; su trabajo no sacaría ningún provecho de consideraciones históricas. Son tan ahistóricos como Platón o Kant porque, como aquellos maestros de los pasados tiempos de la filosofía, sólo se interesan en los problemas con que trabajan, no en sus relaciones con tiempos anteriores. No quiero empequeñecer la historia de la filosofía, pero es menester recordar siempre que es historia y no filosofía. Como toda investigación histórica, debe realizarse con métodos científicos y con explicaciones psicológicas y sociológicas, pero no debe presentarse como un conjunto de verdades» [107].

Dos cosas nos interesan en este texto. Por una parte, la disociación que se establece entre historia de la filosofía y filosofía: esta última sería ahistórica. Ya hemos estudiado a fondo este problema, al comienzo de este trabajo: la filosofía necesita de su historia debido a la índole misma de su problemática—que es distinta a la de la ciencia [108].

Por otra parte, se afirma que los nuevos filósofos—los del Círculo de Viena especialmente—no sienten curiosidad ninguna por el pasado. Dario Antiseri ha puesto de manifiesto que la filosofía del lenguaje —especialmente la neopositivista—no es una filosofía completamente privada de conciencia histórica, sin antepasados y sin raíces, sin tradi-

---

[104] Id., pág. 124.

[105] Id., pág. 118.

[106] Como ejemplos paradigmáticos de una lectura basada en las fuentes sobresalen TAYLOR—del *Timeo*—, RODIER—del *Tratado sobre el alma* de Aristóteles—, ROSS—de la *Física* aristotélica—, GILSON—del *Discurso del Método*—, MASSON—de la *Profesión de fe del vicario saboyano*—.

[107] *La filosofía científica,* México, 1953, pág. 333.

[108] Cfr. págs. 1 y ss.

ción. Recuerda que Schlicq considera a Sócrates como el primer filósofo del lenguaje, el primer «buscador del sentido de las proposiciones»; que Carnap, Hahn y Neurath, en un famoso manifiesto, reconocen como antecesores del Círculo a numerosos filósofos del pasado: Hume, iluministas, Comte, Mill (en cuanto a empirismo); Leibniz (en lógica); Epicuro, Bentham, Feuerbach, Marx, Spencer (en eudemonismo y sociología); que Ayer encuentra analíticos entre los grandes filósofos, especialmente entre los empiristas. La *Cambridge-Oxford-Philosophy* es, a juicio de Antiseri, una revisión historiográfica de la filosofía clásica. Existen volúmenes colectivos dedicados a los filósofos más importantes. Strawson y Hampshire han retornado a Kant. Russell es autor de una historia de la filosofía. Wittgenstein profesa una extraordinaria pasión por Platón, Agustín, Kierkegaard y Schopenhauer. Antiseri concluye afirmando: «La tradición y la conciencia histórica ocupan un puesto considerable en el análisis filosófico. La filosofía analítica, dejando aparte algunas provocaciones, se nutre de la tradición y se vuelve hacia ésta para reinterpretarla mediante su instrumental de conceptos» [109].

Lo que ocurre es que tales predecesores lo son de *su* filosofía—del análisis—, y la conciencia histórica que pueda haber en los analíticos existe asimismo condicionado por su concepción de la filosofía y se pone de manifiesto en la selección de los filósofos, y con respecto a un filósofo, en la selección de determinados problemas. Queremos decir: miran al pasado con gafas analíticas. Ha sido una lectura analítica, en su sentido más estricto, lo que ha llevado a unos a hacer tabla rasa de todo lo anterior, y a otros, a ver en ciertos filósofos clásicos, analíticos *avant la lettre*.

Esa lectura analítica, en una de sus versiones más exageradas y también más conocidas, considera la filosofía tradicional como un lenguaje expresivo, pero no representativo, relegándola junto a la poesía y la música: «Los enunciados metafísicos—escribe Carnap—no son ni verdaderos ni falsos, pues nada afirman... Pero son expresivos, como la lírica, la risa y la música. Expresan no tanto sentimientos efímeros, cuanto disposiciones emocionales o volitivas permanentes» [110]. Los metafísicos son músicos frustrados. Pero lo malo no está ahí, está en que la metafísica se presenta como representativa, como capaz de producir conocimiento científico. De ahí el «carácter *engañoso* de la metafísica» [111]. Frente a la tradicional, la nueva filosofía se compondría de proposiciones sintácticas, cuya función consistiría en analizar el sentido de las pro-

[109] «Epistemologia, ermeneutica e storiografia filosofica analitica», en *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti*, Padova, 1974, pág. 252. Cfr. también págs. 249-252.

[110] «Filosofía y sintaxis lógica», en *La concepción analítica de la filosofía*, antología realizada por JAVIER MUGUERZA, I, Madrid, 1974, págs. 302-3.

[111] Id., pág. 304.

posiciones fácticas—de que constan las ciencias—, se compondría de proposiciones «de sintaxis lógicas... que expresan los resultados del análisis lógico»; la filosofía sería «la aplicación del método sintáctico» [112]. La lógica de la ciencia debe ocupar el puesto desocupado por ese *enredo* que tradicionalmente se ha presentado como filosofía.

Wittgenstein es más radical aún. Al negar, con el *Tractatus,* la posibilidad de un metalenguaje, se ve forzado a negar también la posibilidad de una filosofía con proposiciones propias, distintas de las fácticas: el mismo *Tractatus,* que contiene las líneas de lo que sería esa filosofía imposible, se autoniega como un «pseudo-discurso» [113]. La filosofía es sólo una actividad que trae a la conciencia las dificultades que a veces sufre el lenguaje—rupturas de lenguaje que dan lugar a los enunciados metafísicos—, una actividad que descubre «los chichones que se hace el entendimiento al toparse con los límites del lenguaje» [114]. La filosofía —se entiende siempre, la nueva filosofía—es una actividad que se limita a «poner las cosas delante de los ojos, sin explicar ni demostrar nada» [115]: y lo que pone delante son las dificultades creadas por los límites del lenguaje. Finalmente, «la actividad filosófica, en su sentido propio, sería aquella que me volviera capaz de dejar de filosofar, aquella que traería la paz a la misma filosofía» [116]: y eso es precisamente lo que se propone, visto en su profundidad, el *Tractatus.*

Afortunadamente, el análisis filosófico más reciente ha abandonado la rigidez de los primeros tiempos. Diríase que el análisis se había limitado—como dice Muguerza—a «cortar gordianamente los nudos de la trama» [117]. Sin renunciar a su función de pensar *claramente,* aspira ahora también a pensar *comprehensivamente*—como ha señalado J. J. C. Smart, uno de los cultivadores de este nuevo análisis—: la nueva filosofía no se limita al «análisis lingüístico o conceptual», sino que es también una «reconstrucción racional del lenguaje con vistas a proporcionar el medio para la expresión del todo de la ciencia» [118]. En tal sentido, la ontología y la metafísica—siempre que a ésta no se la entienda a la manera tradicional—son acogidas por el análisis, pero es su conexión con la ciencia lo que les permite ser acogidas [119].

---

[112] Id., pág. 321. «La única tarea propia de la *filosofía* es el *análisis lógico*» (pág. 305).
[113] G.-G. GRANGER: *Wittgenstein,* París, 1969, pág. 87.
[114] *Investigaciones filosóficas,* pág. 199.
[115] Id., pág. 126.
[116] Id., pág. 133.
[117] «Esplendor y miseria del análisis filosófico», Introducción a *La concepción analítica de la filosofía,* citado, pág. 66.
[118] «Los confines de la filosofía», en íd., pág. 693.
[119] «*Ontología* es la denominación que, desde Quine, acostumbramos asignar a la consideración sistemática de "lo que en una forma dada de discurso decimos que hay" (Quine). Y quizá no sería excesivo ver en ella la moderna versión—o, más exactamente, su analogado analítico-lingüístico—de la *filosofía primera* aristotélica, esto es, del estudio del "ser" en el sentido de "lo que es, existe o hay"» (MUGUERZA, *Introd.,* cit., pág. 60).

No cabe duda de que el historiador de la filosofía puede iluminar muchos problemas con una lectura analítica. Como señala Alquie, ha habido filosofías contaminadas de ciencia y de cosmología, filosofías que se nos presentan como rivales de la ciencia en la explicación de un mismo mundo [120]. Y hay que reconocer, en ese sentido, el acierto del ataque analítico. Lo que ocurre es que la filosofía, en la medida en que se presente como rival de la ciencia, es pseudo-filosofía: en el fondo, lo que el análisis ha atacado ha sido una caricatura de la filosofía. Y justamente una de las funciones del historiador de la filosofía consiste en «distinguir con cuidado lo que es filosófico de lo que no lo es», como lo científico, lo religioso, etc. [121].

El problema está en que no todos los filósofos pueden ser leídos analíticamente y no todos pueden, como Sócrates, ser contados entre los precursores del análisis filosófico. Eso por una parte. Por otra, puede hablarse—Alquie lo ha proclamado vigorosamente—de una ontología surgida justamente como un cuestionamiento de la ciencia y como fruto de una exigencia del espíritu que lleva a éste a trascender la instancia científica: la historia de la filosofía es, en su mayor medida, la historia del acto filosófico en cuanto «ligado al descubrimiento, en nuestra conciencia, de un ser que trasciende la Naturaleza»—según palabras de Alquie [122]—. La filosofía no sería *ancilla theologiae,* pero tampoco *ancilla scientiae.*

El que la filosofía no se confunda con el conocimiento científico no implica que haya que relegarla al campo de la poesía y de la música. Es posible una verdad no científica. Alquie no duda en afirmar que la filosofía, como conocimiento del ser, posee sus certezas, sus «evidencias irrecusables y sus necesidades definitivas»: «Basta haber comprendido a Leibniz para saber, de una vez para siempre, que un objeto extenso y, por tanto, divisible no es estrictamente hablando un ser. Basta haber comprendido a Berkeley para saber que lo que llamamos materia no puede existir en sí» [123]. Esas evidencias filosóficas no son ni certezas científicas ni convicciones religiosas. Se trata de tres dominios distintos, que si se interfieren, se traicionan. El saber filosófico, así entendido, «permite al hombre no perderse en ningún sistema objetivo, proporciona un sentido a la ciencia misma situándola en relación a ese ser, de acuerdo con el cual debe ser juzgado todo lo demás. Por eso, el filósofo no coincide jamás con nada, por eso inquieta siempre a los dogmatismos científicos, religiosos o políticos» [124].

---

[120] *Ob. cit.,* pág. 183.
[121] Id., pág. 269.
[122] Id., pág. 269.
[123] Id., pág. 182.
[124] Id., págs. 178-9.

Si el análisis, en una nueva autocorrección, no aceptara la posibilidad de una filosofía capaz de trascender a la ciencia—aunque se alimentara de ella—, la lectura analítica no podría acompañar al historiador de la filosofía en todo su trayecto.

Conclusión

Una auténtica historia de la filosofía posee no una, sino varias dimensiones—a las que corresponden las distintas lecturas que hemos expuesto en la segunda parte del trabajo—. Hemos intentado probar que una lectura adecuada de las obras del pasado filosófico no debe descuidar ninguna de esas dimensiones, de lo contrario se empobrecería el diálogo que el filósofo-historiador establece con ellas [125].

Las lecturas expuestas se corrigen unas a otras, estableciéndose entre ellas una múltiple y recíproca dependencia: en el fondo, se trata de una única lectura atenta a la complejidad de los fenómenos que intervienen en la creación filosófica.

Esa lectura-diálogo, por otra parte, viene exigida—según hemos visto en la primera parte del trabajo—por la reflexión filosófica misma, ya que la problemática específica de la filosofía es recurrente: persisten, sin desaparecer, los problemas que afectan al hombre en su relación con el mundo como totalidad provista o no de sentido.

ROMANO GARCIA

Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Extremadura
CACERES

BIBLIOGRAFIA

Alquie, Ferdinand: *Signification de la philosophie,* París, 1971.

Antiseri, Darío: «Epistemologia, ermeneutica e storiografia filosofica analitica», en *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti,* Padova, 1974.

Belaval, Yvon: «Continu et discontinu en histoire de la philosophie», en *Philosophie et méthode,* Bruxelles, 1974.

[125] Bréhier advirtió ya, en *La philosophie et son passé,* que una historia *externa*—atenta al contexto sociohistórico de la obra filosófica—resulta insuficiente: se pierden la intención y la iniciativa del filósofo, tenidas en cuenta, en cambio, por la historia *crítica,* a la que habría que añadir, además, la historia *interna,* que atiende al texto como organizado en función de una intuición central (cfr. *ob. cit.*, págs. 50 ss.). Pero tampoco se agotaría ahí la complejidad del problema: la segunda parte de nuestro trabajo ha intentado estudiar *todas* sus dimensiones.

BRAUN, Lucien: *Histoire de l'histoire de la philosophie,* París, 1973.
BREHIER, Emile: *Historia de la filosofía,* Buenos Aires, 1962.
— *La philosophie et son passé,* París, 1940.
BUENO, Gustavo: *La metafísica presocrática,* Madrid-Oviedo, 1974.
EHRHARDT, W. E.: *Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus. Untersuchungen zur Frage: Wie ist Philosophiegeschichte möglich?,* Bern-München, 1967.
GADAMER, Hans-Georg: *Vérité et méthode,* París, 1976.
GELDSETZER, L.: *Der mehodenstreit in der Philosophiegeschichtsschreibung,* «Kant-studien», 1965 (págs. 515-527).
— *Was heisst Philosophiegeschichte?,* Düsseldorf, 1968.
GOLDMANN, Lucien: *Investigaciones dialécticas,* Caracas, 1962.
— *El hombre y lo absoluto,* Barcelona, 1962.
GOLDSCHMIDT, Victor: *Temps historique et temps logique dans l'interpretation des systèmes philosophiques,* Actes du XI[e] Congrès international de philosophie (Bruxelles), Amsterdam-Louvain, 1953.
GRANGER, Gilles-Gaston: «Sur la connaissance philosophique», en *Revue Internationale de Philosophie,* núm. 47, 1959.
— *Wittgenstein,* París, 1969.
GUEROULT, Martial: *Leçon inaugurale* en el Colegio de Francia, París, 1951.
— «Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie», en *La philosophie de l'histoire de la philosophie,* París-Roma, 1956.
GOUHIER, Henri: *La philosophie et son histoire,* París, 1947.
— *L'histoire et sa philosophie,* París, 1973.
— «La philosophie et ses publics», en *Philosophie et méthode,* Bruxelles, 1974.
MONDOLFO, Rodolfo: *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía,* Buenos Aires, 1960.
MONTERO, Fernando: «La historicidad de la filosofía», en *La filosofía presocrática,* Valencia, 1976.
KOLAKOWSKI, Leszek: *Chrétiens sans Eglise,* París, 1969.
— «Fabula mundi et le nez de Cléopâtre», en *Revue Internationale de Philosophie,* números 111-112, 1975.
OISERMAN, T. I.: *Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte,* Berlín, 1972.
ORTEGA Y GASSET, José: «Prólogo» a la *Historia de la filosofía,* de BREHIER, Buenos Aires, 1962.
PERELMANN, Chaim: «Le réel commun et le réel philosophique», en *Etudes sur l'histoire de la philosophie,* París, 1964.
PIGUET, J.-Claude: *L'oeuvre de philosophie,* Neuchâtel, 1960.
RICOEUR, Paul: *Histoire et verité,* París, 1965.
ROBIN, Leon: *La pensée hellenique,* París, 1967.
ROMERO, Francisco: *La estructura de la historia de la filosofía,* Buenos Aires, 1967.
SCHLANGER, Jacques: *La structure metaphysique,* París, 1975.
VARIOS: *La philosophie de l'histoire de la philosophie,* París-Roma, 1956.
— *La filosofia della storia della filosofia, I suoi nuovi aspetti,* Padova, 1974.
— *Philosophie et méthode,* Bruxelles, 1974.
— *Etudes sur l'histoire de la philosophie. Hommage a Martial Gueroult,* París, 1964.
ZUBIRI, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid, 1951.