

REFLEXIONES EN TORNO A LA NATURALEZA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

José L. González López

I. Historia de la filosofía y saber histórico

Los planteamientos historiográficos de marcado carácter historicista tales como el que en la Antigüedad refleja el pensamiento de Aristóteles, en cuanto modelo que permite reconstruir en la obra del Estagirita todo un enfoque intelectual hacia los problemas del pasado y, en especial, del pasado filosófico, o el más moderno de la concepción hegeliana de la historia y sus consideraciones sobre la historia de la filosofía, parecen haber impuesto limitaciones tan grandes a sus proyectos que, consecuentemente, han mutilado ellos mismos su vigencia y fecundidad posteriores. Más allá de ellos, aunque notoriamente influidos por los mismos, la historiografía filosófica se ha ido desprendiendo de esa pretensión de clausurar sus objetivos y métodos en una cierta historia interna de las ideas, dentro de una autonomía absoluta concedida a éstas. Lo que hoy palmariamente resulta evidente es la necesidad de conectar la historia filosófica con la totalidad de la historia integral humana (1), destacando la unidad profunda del mundo de la cultura.

Toda consideración del producto cultural estrictamente filosófico desconectado del resto de las producciones del orbe de la cultura ha de significar necesariamente la tergiversación del sentido histórico del mismo y su subordinación a intereses y motivaciones ideológicas diversas, que se sustentan, por lo demás, en una determinada articulación dogmática de conceptos, carentes la mayoría de ellos de la substancia misma de la historia. Esa desconexión de los distintos momentos culturales que inciden en y determinan el hecho filosófico representa, además, el aislamiento de ese hecho de la fuente originaria de donde brota su sentido y en la que, una y otra vez, revierte el plexo de significaciones que lo acompaña. Esa fuente no es otra que el sujeto, el espíritu humano creador de vida y de cultura, que se objetiva en sus pro-

(1) Cfr. R. Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1960 (2ª ed.), págs. 98 y ss.

ducciones y que, al mismo tiempo, desde ellas enriquece su propia substancia. Esa substancia es la de la época, llámesele “temple vital”, “concepción del mundo” o “espíritu de la época”. Pero cualquiera de esas denominaciones, con independencia de adscripciones concretas a determinadas escuelas o sistemas de pensamiento, tiene su denominador común en el hecho de que todas ellas apuntan a la existencia de una profunda interacción entre los productos objetivados de la cultura y el sujeto que, desde su intencionalidad operante, da sentido a esos productos, los constituye y, a su vez, se constituye a través de ellos.

La historia de la filosofía, sus contenidos, el desarrollo histórico de sus temas, sus particularidades específicas, nada son si no se contemplan desde la perspectiva de esta interacción profunda y si seguimos empeñados en describir, con toda la neutralidad y asepsia que se quiera, una historia fantasmal de conceptos y filosofemas. El *páthos* que debe acompañar a un estudio vivo y creador de la historia filosófica es el *páthos* del historiador que se juega en su tarea su propio destino, es decir, que se compromete solidariamente con la totalidad de las fuerzas colectivas, a través de las que el filosofar y la reflexión de los llamados filósofos se convirtió, muchas veces, en la tarea de la emancipación frente a la necesidad del dominio de la naturaleza, realizando la libertad desde la unidad profunda del mundo cultural. Por el contrario, cuando se produce el aislamiento desde posiciones que defienden la autonomía de la idea y la independencia de la historia de los problemas, entonces resulta harto problemático que la reflexión histórico-filosófica tenga carácter emancipatorio y contribuya al mantenimiento del reino de la libertad. Como muy bien ha escrito Mondolfo, con enorme precisión, “el ideal de la historia es, pues, una historia integral que de alguna manera lo comprenda todo y que en las mismas historias particulares siempre coloque su objeto especial —y central— en el marco de la totalidad de la vida humana y del desarrollo del espíritu. Por cierto que semejante ideal —como todo ideal— nunca es alcanzable de manera completa; pero cuando se tenga conciencia de él, siempre cumplirá su tarea orientadora del trabajo histórico, indicándole la meta hacia la cual debe esforzarse, a pesar de tenerla a una distancia prácticamente infinita” (2).

En la historiografía posthegeliana las tendencias a buscar una “historia integral” se hacen visibles, por ejemplo, en la obra de Windelband, el cual, guiado por la idea de reducir la historia de la filosofía a una historia de los problemas, intentó explicar el proceso “a través del cual la humanidad europea ha fijado en conceptos científicos su concepción del mundo y su estimación de la vida” (3).

Windelband distingue, desde el comienzo mismo de su obra, tres factores que deben ser tenidos en cuenta para explicar la historia de la filosofía. Junto al primero —el “pragmático”—, que permite entender el progreso en la historia de las ideas “a través de las necesidades internas de los pensamientos y de la ‘lógica de las cosas’ ”

(2) *Ibid.*, pág. 101.

(3) Windelband-Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, P. Mohr, 1957 (15^a ed.), pág. 8.

(4), y que tiene en Hegel a su máximo representante, aparece el factor “histórico-cultural”. “Pues de las ideas del ambiente espiritual de la época y de las necesidades de la sociedad recibe la filosofía sus problemas, así como los materiales para su solución” (5). Y un poco más adelante añade: “Donde esta dependencia se manifiesta especialmente clara, aparece eventualmente un sistema filosófico como autoconocimiento de una época determinada, o se expresan las oposiciones culturales en las que este último lucha con los sistemas filosóficos” (6). Vistas así las cosas, la existencia de un determinado sistema filosófico o constelación de pensamientos debería su alumbramiento histórico al libre juego de las fuerzas culturales, lo que determinaría, incluso, su posicionamiento teórico frente al resto de los sistemas del pasado.

En cuanto al último factor, llamado factor “individual”, permite destacar las *personalidades singulares* como hechos decisivos para comprender no sólo la singularidad de una determinada filosofía, sino la dependencia que un determinado repertorio de ideas y formaciones de nuevos conceptos guardan respecto a la brillantez o genialidad de la individualidad creadora de los mismos. Sin embargo —como muy bien ha señalado E. Lledó—, estos factores subjetivos están siempre condicionados por la realidad en la cual y desde la cual se desarrollan (7).

Es cierto que el proyecto de “historia integral” sugerido por Mondolfo, al que hemos venido refiriéndonos, y, sobre todo, la imperiosa necesidad de renovar de raíz los modelos historiográficos para conseguir enraizar el saber histórico-filosófico en el suelo real de la vida humana, en el que las concepciones filosóficas nacieron y desde el que se alimentaron, se encuentra mucho mejor representado en las direcciones historiográficas y, en general, en las filosofías de la historia que han continuado ahondando en el planteamiento diltheyiano de la morfología cultural y de la historia de esas morfologías.

Naturalmente, es Dilthey, para quien la filosofía debe entenderse como una manifestación más de la vida cultural, el punto de partida de ese giro historiográfico. No nos es posible detenernos aquí ni en las específicas direcciones que lo siguieron, y a las que, de una u otra forma, tan vinculado se encuentra un gran abanico de planteamientos historiográficos actuales y una buena parte de la teoría hermenéutica que los acompaña (8), ni tampoco en el modo cómo, desde esos planteamientos, se han ido superando los aspectos meramente culturalistas del proyecto inicial.

(4) *Ibid.*, pág. 10.

(5) *Ibid.*, pág. 11.

(6) *Ibid.*

(7) E. Lledó, *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel, 1978, págs. 236-37.

(8) La obra de H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, Mohr, 1965 (2ª ed.), representa una cumbre teórica en los planteamientos de la actual hermenéutica, que es necesario tener en cuenta en la discusión sobre los múltiples problemas que surgen en la teoría de las interpretaciones. Véase, además, la extraordinaria obra de E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, 2 vols., Milán, Giuffrè, 1955.

Pero, cualquiera que sea la adscripción ideológica concreta del intérprete o las motivaciones espirituales profundas que guían su lectura o “lecturas” del pasado histórico y, en nuestro caso, del pasado filosófico, ya no es posible desprenderse de ese bien común que la actual historiografía y hermenéutica filosófica representan. De ese modo, toda una nueva lectura del pasado, bien distinta a la que durante siglos fue habitual y gozó del reconocimiento de la comunidad científica, se ha abierto hoy camino y ha modificado, consecuentemente, nuestro modo de entender el presente, es decir, ha cambiado profundamente nuestra inserción en una específica “contemporaneidad”.

* * *

Vamos ahora, desde esta nueva óptica historiográfica, a mostrar, con algunos ejemplos concretos, el modo cómo la historia de la filosofía, lejos de reclamar para sí (para el conocimiento de su objeto y para el tratamiento de sus métodos) un puro y exquisito aislamiento, reconoce como su tarea más propia denunciar, como manifestación de su verdad profunda, la compleja vinculación de sus temas a la riqueza y diversidad del mundo cultural. Incluso, el análisis concreto histórico-cultural permite, una vez redefinidos los añejos conceptos desde esa nueva metodología, su “disolución” o integración en un horizonte de verdad más amplio.

“La filosofía no nació en calmo retiro, sino en *Mileto*, el mercado del mundo antiguo en el que los pueblos del Mediterráneo procedían al cambio de sus mercancías; y los más antiguos pensadores no fueron ascetas alejados del mundo, sino hombres distinguidos, curiosos y abiertos al mundo, políticos en parte” (9). Esta cita de W. Nestle sorprende por su absoluta sencillez en cuanto describe hechos y situaciones reales que parece que nunca debieron haberse olvidado. Sin embargo, más asombroso es todavía comprobar cómo gran parte de la historiografía posterior, incluido y en primer lugar el mismo Aristóteles, echó en el olvido lo que hoy se erige en punto de partida para una recta inteligencia del fenómeno auroral de la filosofía griega.

Nada más alejado de un paisaje intelectual tranquilo e idealizado que esos primeros momentos del pensamiento occidental. El saber histórico actual posee suficientes elementos para poder reconstruir ese paisaje en el que las tensiones sociales, las luchas políticas, las mutaciones sufridas por las concepciones religiosas, constituyeron una retícula complicada de intereses diversos sobre los que se levantó el pensamiento. Sólo una historia ideal que deliberadamente, por lo menos al comienzo, ignoró esas tensiones, logros y frustraciones de la sociedad griega del siglo VI a.C., pudo conseguir desconectar la historia del pensamiento griego de la sociedad y de los hombres que lo crearon.

Fueron los problemas concretos que derivaron de las necesidades impuestas

(9) W. Nestle, *Historia del espíritu griego* (trad. castellana), Barcelona, Ariel, 1975 (2ª ed.), pág. 55.

por el modelo socio-económico que resultó de la segunda colonización los que pusieron en juego la reflexión “teórica” de los primeros pensadores. Como inspiradores de un nuevo proyecto de organización social y política asumieron el papel de guías e, incluso, de políticos prácticos. Pero también su trabajo intelectual sirvió para resolver los problemas técnicos que la nueva constitución de la realidad iba poco a poco planteando. En este sentido, por ejemplo, la reflexión sobre la naturaleza y el tópico del naturalismo jonio, inspirado por desarrollos historiográficos posteriores, se asentaron sobre la base de una doble motivación. Por un lado, la respuesta a problemas concretos, como la navegación, puso en marcha una nueva reflexión y consideración de la realidad en torno cada vez más diferenciada de la contemplada por los modelos de interpretación mítica; por otro, la deuda contraída con el humanismo de los poetas moralistas, en los que la consideración de la vida humana y del problema moral había constituido tema importante de su actividad intelectual, permitió proyectar las concepciones sobre el orden, la justicia, la lucha, etc., desde el plano social hacia la visión unitaria de un cosmos cuyos principios y legalidades se convertirán más tarde en los fundamentos y legitimaciones del orden social y del compromiso moral. Como muy bien ha señalado Mondolfo, “de esta manera el naturalismo, deudor ante la reflexión jurídico-social por el concepto de ley, salda su deuda al ofrecer a la valoración de las relaciones humanas un criterio más sólido y profundizado de la *legalidad* de sus normas” (10).

Desde los planteamientos historiográficos a los que las presentes reflexiones quieren apuntar, el tránsito del mito al logos y el nacimiento de la filosofía griega se presentan, desde su asombrosa ingenuidad, como un modelo hermenéutico para poder leer otras obras del pasado filosófico. Bien es verdad que esta “ingenuidad” inicial, con una terminología filosófica que fundamentalmente es el lenguaje de la realidad, es decir, la lengua que habla de lo real desde lo real con máxima inmediatez, permite reconstruir con mayor facilidad el ensamblaje de la filosofía con el mundo de la cultura. Más adelante, cuando la terminología haya comenzado a esclerotizarse y a constituir coágulos ideológicos con finalidades concretas, los niveles de planteamientos “teóricos” alcanzarán mucha mayor complejidad. Pero constituye precisamente una de las tareas más sugerentes de la historiografía y de la hermenéutica evitar los excesos de esas esclerotizaciones e ir recuperando la *theōria* inicial como visión creadora y constitutiva de la realidad, como actividad espiritual y conocimiento práctico a la vez (11).

Veamos con un nuevo ejemplo tomado de la ilustración griega la profunda dependencia que guardan los esquemas teóricos con la realidad que se pretende “inter-

(10) R. Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Bs. Aires, Hachette, 1960 (2ª ed.), pág. 82.

(11) Sobre los problemas concernientes a las interrelaciones entre *Theōria* y *Praxis* en el mundo griego véase el trabajo de B. Snell, “Theorie und Praxis”, en *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 (4ª ed. reelaborada), págs. 275-282.

pretar” a través de ellos. La lectura histórica que frecuentemente se ha hecho de la ilustración griega y de la sofística constituye uno de los ejemplos más contundentes del modo cómo una determinada línea historiográfica puede tergiversar el sentido histórico de uno de los momentos más esclarecedores de la cultura del helenismo.

Sin duda, un primer momento de esa tergiversación lo han propagado y cultivado aquellos enfoques historiográficos que han unido el significado del fenómeno de la sofística a la interpretación platónica de la misma y que han contribuido, por lo tanto, a oscurecer, desde el mismo Platón, el sentido renovador de la contribución intelectual de los que han venido en llamarse los “primeros educadores de Grecia”. Sólo hoy ha sido posible cambiar esa óptica en la medida en que ese fenómeno intelectual ha sido examinado desde las condiciones culturales y socio-políticas del siglo V. Esas condiciones no son otras que las que pertenecen al nuevo marco de organización de la *pólis* a partir del fin de las guerras médicas. Todo un elenco de nuevas experiencias intelectuales y de otras tantas motivaciones vitales se fueron abriendo ante el hombre griego, el cual reaccionó así ante ese nuevo estímulo de la realidad.

Por aludir únicamente a uno de los hechos más destacados en la historia intelectual de ese movimiento: su marcada tendencia al escepticismo, conviene insistir en que ese escepticismo estuvo muy lejos de consistir en un mero juego intelectual de salón. Tuvo, desde sus comienzos, un sentido de liberación frente a fórmulas dogmáticas del pensamiento anterior. Fue un escepticismo que pugnó por restituir a la palabra, al *lógos*, su auténtico sentido de vehículo de la comunicación para hacer posible un comportamiento humano desde un nivel de igualdad.

Sin los cambios sociales producidos y sin la transformación de las estructuras del mundo griego durante el siglo V, es difícil pensar cómo habría podido sobrevenir la necesidad de una “rebelión” contra la filosofía anterior y contra cierto uso dogmático de sus fórmulas y repertorios. El nuevo lenguaje, los nuevos planteamientos y las cambiantes actitudes son el resultado de esos cambios sociales y de la presión ejercida desde ellos.

Para ver cómo esas transformaciones, que constituyen la reorientación de todo el proceso social, están en la base de conceptos que se pretenden pensar como griegos, como el ideal de la vida contemplativa, y que tanto condicionaron posteriormente la exégesis de la “*Theōría*” griega como actitud de contemplación, basta con aludir al hecho socioeconómico de que, a partir del siglo V, la utilización de la mano de obra procedente de los esclavos aumenta considerablemente, estableciendo definitivamente las bases sobre las que se apoyó aquella sociedad esclavista y contribuyendo cada vez más a ahondar las contradicciones que acabarían lanzando por los aires a la cultura misma del helenismo.

En efecto, los ideales griegos de la libertad y la independencia resultaron enormemente potenciados por la despreocupación que las clases dirigentes sentían por el trabajo manual, fomentando así todo un desarrollo de la vida ociosa y limitando, al mismo tiempo, posibilidades creadoras tanto en el orden material como en el cultu-

ral. Su desconocimiento del valor positivo del trabajo y la carencia de “una ideología genuina del mismo” (12) les llevó a subordinar la independencia del hombre libre al hecho de no convertir el trabajo propio en beneficio de nadie, cualquiera que fuese la retribución obtenida por la prestación. Así pudo afirmar Aristóteles en la *Retórica*: “la condición del hombre libre es la de que no sirva para el beneficio de otro” (13). Evidentemente, el otro lado de la reacción contra esa apreciación negativa lo encontramos en las reivindicaciones del trabajo que llevaron a cabo los cínicos y que pretendían recoger como testimonio el descontento social latente o manifiesto en amplias capas de la población. Promoviendo la igualdad social, la autarquía o la filantropía, el pensamiento cínico no hizo más que recoger el reto que lanzaba a la reflexión una profunda crisis social que comenzaba a hacer tambalear los cimientos y los ideales mismos del helenismo.

Por último, en lo que respecta al extenso período histórico que cubre lo que la historiografía denomina “filosofía medieval”, el estudio de las interrelaciones entre algunos de los momentos centrales de esa filosofía y la historia total de la cultura medieval representa hoy el único intento serio para comprender la cabal significación histórica del fenómeno. Resulta imposible separar, por ejemplo, muchas de las discusiones —aun aquéllas que aparecen mezcladas con pronunciamientos teológicos y dogmáticos— que llenan la aventura del pensamiento medieval del transfondo socio-político en el que se plantean. El apogeo del mundo del feudalismo y su posterior disolución, la progresiva conformación de los ámbitos nacionales que van configurando, poco a poco, la realidad política medieval e imprimiéndole su carácter diferencial frente al Imperio romano, son otros tantos fenómenos que alimentan gran cantidad de discusiones y disputas propias del dogmatismo teórico de la Edad Media. El vacío cultural de algunos siglos, los “renacimientos” que sobrevienen, o la apropiación y modificación del legado de la Antigüedad, constituyen índices histórico-temáticos de la cultura medieval desde los que hay que entender la pugna de tendencias filosóficas, las polémicas político-eclesiásticas o la afirmación de los dogmas teológicos, y representan el horizonte y el punto de partida para volver a plantear la controversia sobre el sentido de la existencia o no de una filosofía cristiana como ropaje ideológico de los llamados “tiempos oscuros”.

Los enfrentamientos entre agustinismo franciscano y averroísmo, con las “mediaciones” de Tomás de Aquino para asegurar el puesto al “auténtico” Aristóteles, no pueden ser reducidos a meras controversias teóricas sobre textos o sobre “problemas”. Las tensiones profundas del siglo XIII están ahí, determinando y guiando

(12) M.M. Austin y P. Vidal-Naquet, *Economic & Social History of Ancient Greece* (trad. inglesa), Berkeley-Los Angeles, UCP, 1977, págs. 14-15. Sobre la importante contribución del trabajo esclavo a la civilización griega véase el libro de M.I. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, Part II: *Servitude, Slavery and the Economy*, Londres, Chatto & Windus, 1981, págs. 97-199.

(13) Aristóteles, *Retórica*, I, 9, 1367 a 32.

los enfrentamientos. Cuando, por ejemplo, Marsilio de Padua, en el siglo siguiente, como representante del llamado averroísmo político, abre con su *Defensor Pacis* la discusión sobre lo que será siglos después el concepto de soberanía, lo hace desde una alternativa política en la que la situación de las repúblicas italianas del Norte constituye un buen marco de referencia. En definitiva, el tema del poder vuelve a presentarse descarnadamente, y la vinculación de la razón y sus problemas a las estructuras de la dominación de los hombres sobre los hombres y sobre la naturaleza aparece, igual que había ocurrido en el mundo antiguo, como motivo preferente en la construcción de los “sistemas” teóricos. Como muy bien ha señalado A. Murray, “el hombre que gana por la mano a la naturaleza se coloca en situación de ganar por la mano también a sus semejantes... La más inmediata confrontación del hombre con sus semejantes era una réplica de la confrontación con la naturaleza: las inundaciones y las plagas irrumpían y mataban de vez en cuando, como lo hacían los demás hombres. Unos cuantos moralistas de la Edad Media se mostraron dispuestos a llevar la semejanza más lejos y tratar el deseo de poder sobre la naturaleza como idéntico a su equivalente humano. No obstante, los dos campos compartían un aspecto: *la llave del poder en ambos era el entendimiento. Los intelectuales de los siglos XII y XIII eran conscientes de que en el campo humano, como en el natural, el intelecto era un arma*” (14).

II. Lo actual y la contemporaneidad en la historia de las ideas

Toda labor historiográfica se lleva a cabo desde un determinado “presente” y por historiadores o teóricos de la historia que pertenecen a una época concreta. La historiografía no puede ya —alejándose de lo que constituyó el impulso inicial de la *historiē*— hablar sobre lo que ve, sino reconstruir, lenta y parcialmente, aquello que ha sido y de lo que tiene noticias, muchas veces fragmentarias, a través de una innumerable serie de mediaciones. Desde este planteamiento existe, naturalmente, un abismo entre el historiador que pertenece a un “presente” y el objeto de su ciencia, el cual trata de recuperar. ¿Es posible esa recuperación y inserción del pasado de nuevo en el presente? ¿Se puede realmente rescatar y reconstruir ese pasado desde la nada de la preteridad? ¿Existen rupturas o hiatos infranqueables que hacen imposible o dificultan en extremo esa recuperación?

Prescindiendo ahora del hecho de que la respuesta a todas esas preguntas sólo puede intentarse desde una teoría general del saber histórico —lo cual está por el momento muy alejado del propósito de estas páginas—, quisiéramos llamar la atención sobre algo decisivo que pertenece a la actual conciencia histórica.

Únicamente podemos situarnos en la perspectiva de comprendernos a nosotros

(14) A. Murray, *Razón y sociedad en la Edad Media* (trad. castellana), Madrid, Taurus, 1982, pág. 135 (el subrayado es nuestro).

mismos, siempre como una tarea ideal e infinita, si lo hacemos desde la conciencia de nuestra radical historicidad. Es decir, si asumimos que nuestra conciencia histórica no es más que un reflejo de la *historicidad* radical que constituye esencialmente el sentido mismo de la existencia humana. Desde esa profunda asunción los hechos del pasado, y la propia comprensión que de la historia se reflejó en ellos, aparecen ligados a esa conciencia de la historicidad que, de algún modo, unifica toda la historia de la humanidad.

A partir de esa fuerza unificadora la continuidad del proceso histórico aparece marcadamente destacada frente a todo intento de “rupturas”, escisiones o aislamientos de unos momentos históricos con respecto a otros.

Es verdad que no es fácil establecer y fijar la continuidad del proceso, y no sólo por las dificultades que entrañan muchas cuestiones metodológicas de la investigación o, simplemente, por las deficiencias inherentes a ciertas técnicas instrumentales, sino porque la propia continuidad en el desarrollo del espíritu humano y en el proceso creador de cultura no ha seguido jamás un movimiento lineal; más bien ha asumido y recibido constantemente las tensiones que emergían desde el suelo mismo de la realidad.

Si la historia de algún modo *vive* en nosotros y si comprendernos a nosotros mismos es entendernos históricamente, entonces la historiografía como el arte de leer la historia, o de conocer el pasado, se convierte *eo ipso* en la tarea de profundizar en el conocimiento del presente. El conocimiento histórico reproduce así el interés por el conocimiento de nuestra formación espiritual. Lo histórico llega hasta nosotros, vive en nosotros, determina nuestras actitudes mentales y contribuye a configurar, a partir de ellas, una visión y proyección hacia el futuro. Los problemas y conflictos de ideas de que se ocupa la historia de la filosofía no sólo testimonian —como luego veremos— las tensiones y los modos cómo los hombres de una época determinada se entendieron a sí mismos, sino que constituyen momentos precedentes en el proceso de formación de nuestra conciencia histórica, es decir, de nosotros mismos. Sólo concibiéndonos como desarrollo e investigando, por lo tanto, los momentos del mismo podemos arrojar luz sobre nuestros enigmas y desvelar el sentido de la historicidad. Pero esto significa unirnos solidariamente a todo el proceso histórico y, en un cierto sentido, repetirlo íntegramente en cada fase de su desarrollo. Como ha señalado perfectamente B. Croce —a quien se debe la expresión “*contemporaneidad* de la historia”—, “será siempre imposible entender algo del proceso efectivo del pensar histórico, si no se parte del principio de que el espíritu mismo es historia, y en cada momento suyo es creador de historia y resultado a la vez de toda la historia anterior; así el espíritu lleva en sí toda la historia, que coincide luego consigo mismo” (15).

En rigor no debería haber más historia de la filosofía que la propia filosofía

(15) B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza & Figli, 1976 (11^a ed.), pág. 16.

contemporánea, y no porque hubiera que tomar ésta de un modo parecido a cómo Hegel vinculó su filosofía a toda la historia del pensamiento del pasado, viendo únicamente en éste la lenta y progresiva preparación de la verdad de lo Absoluto reflejada en su sistema; sino porque el pensamiento contemporáneo es el resultado real, asumiendo las tensiones y contradicciones reales, de la unidad de toda la historia de la cultura y de la necesidad humana de entender la realidad e instalarse en ella, con el *télos* ideal de su libertad y emancipación.

De esta forma, el carácter *actual* y *contemporáneo* de la historia, o la “utilidad y ventaja de los estudios históricos para la vida”, imprime su marca en la preparación del porvenir. “El conocimiento del pasado, en todos los tiempos, sólo es de desear en servicio del futuro y del presente, no para la debilitación del presente, no para el desarraigo de un futuro vigoroso: todo esto es sencillo, sencillo como la verdad, y aquél que esté convencido de ello no necesita de demostración histórica” (16).

La imperiosa necesidad —de acuerdo con lo dicho— de *contemporaneizar* toda la historia del pasado, incorporándola como saber real a nuestro presente, se aproxima al significado originario que tuvieron las palabras *historiē* y *hístōr*. Como muy bien ha precisado B. Senell (17), *hístōr* comienza significando “el que sabe”, “el testigo”, aquel “que ha visto”, o como tradujo Keuck, “el que sabe: uno que por haberlo visto sabe algo; que estuvo presente en algún suceso; uno que, por ejemplo, vió cómo A mató a B, y que, por consiguiente, puede declarar en un juicio; o sea, el testigo” (18). Tras un complicado proceso de cambio semántico, los términos fueron adquiriendo poco a poco la connotación de la actividad espiritual a que hoy nos referimos con verbos pertenecientes a la familia semántica de “investigar”. Es esa ya la significación que toma en Herodoto (19) en el contexto de *historiēs apódeixis*, esto es, la “exposición de lo investigado”. Superando los niveles iniciales de inmediatez sensible, los griegos —como ha mostrado Snell— aprenden lo que es la actividad espiritual, en el terreno del “investigar”, introduciendo toda una serie de mediaciones, que permiten desarrollar nuevas técnicas de conocimiento, para asegurar la autenticidad de los testimonios mediante el interrogatorio, es decir, por medio de la investigación. Pero con ello no se renuncia al saber “histórico” del que sabía porque lo había visto

(16) F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, en *Sämtliche Werke*, eds. G. Colli y M. Montinari, Bd. I, Berlin, De Gruyter, 1980, pág. 271.

(17) B. Snell, “Wie die Griechen lernten, was geistige Tätigkeit ist”, en *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, págs. 36-38. Del mismo autor véase su importante trabajo (Diss) *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, en “Philologische Untersuchungen”, ed. de Kiesling y Wilamowitz, Belin, Weidmann, 1924. Entre nosotros sobresale el importante trabajo de E. Lledó “Notas semánticas sobre el origen de la filosofía y de su historia”, en *Lenguaje e historia*, *op. cit.*, págs. 91-132.

(18) K. Keuck, *Historia. Geschichte des Wortes und seiner Bedeutung in der Antike und in den romanischen Sprachen*, Diss. Emsdetten, Leckte, 1934, pág. 6 (cit. por Lledó en *op. cit.*, pág. 95).

(19) Herodoto, I, *prólogo*.

directamente. Es decir, en definitiva continúa viva la necesidad de saber de un modo integral, interiorizando el conocimiento del pasado, reconociéndose en él y entendiéndolo sólo como punto de partida y antecedente de lo que hemos llegado a ser. Este es, pues, el sentido del conocimiento histórico que pretende reclamar una historiografía que pone el acento en la contemporaneidad y actualidad del conocimiento histórico-filosófico, de modo que a partir de él el presente recobra la fuerza y la pujanza que le corresponde como un momento más del devenir.

III. Lo objetivo y lo subjetivo en la reconstrucción histórica

Sin embargo, a tenor de lo dicho hasta aquí, podría parecer como si propusiéramos una total subjetivización del conocimiento histórico del pasado desde los intereses, confesados o no, de nuestra ubicación en el presente. Comprender la historia —y mucho más la historia del pensamiento— como un proceso en el que nosotros aparecemos como el resultado final del mismo, pudiera únicamente servir para justificar el propio pensamiento o los intereses reales a los que un determinado sistema conceptual se encuentra subordinado. En este sentido la objetividad de la reconstrucción histórica quedaría en entredicho y dependería únicamente de las finalidades últimas que radican en el suelo concreto de un “presente”. Con ello no nos habríamos alejado mucho de Aristóteles o Hegel, o por lo menos estaríamos expuestos a repetir su aventura intelectual sin haber intentado, por otra parte, explicar el sentido profundo de la misma. ¿Cómo eliminar, pues, los intereses “subjetivos” en el proceso de *interiorización* mediante el cual la historia se contemporaneiza, es decir, se vincula al conocimiento de nuestra formación espiritual y cultural? ¿Cómo reconstruir *objetivamente* el pasado filosófico sin caer en tergiversaciones del mismo, derivadas de intereses con apariencia de exclusividad teórica o claramente subordinados a motivaciones extrafilosóficas?

La respuesta —o el ponerse en camino de encontrarla— sólo es posible si aceptamos, manteniendo la idea de la continuidad de la conciencia de la historicidad y de la unidad profunda de toda la cultura de la humanidad, que nuestro esfuerzo por entender la realidad y nuestra orientación en el mundo son continuación, solidariamente, del mismo esfuerzo y de las tensiones de los hombres de otras épocas por realizar el mismo cometido. Pero el compromiso del hombre del pasado con la realidad, junto al denodado esforzarse en hacerla inteligible para encontrar en ella su libertad, ha marcado nuestro camino hacia el mismo objetivo. Por lo tanto, los problemas de otros momentos históricos siguen, en este sentido, siendo nuestros propios problemas. Y sólo conociendo cómo la humanidad anterior ha respondido al reto de la realidad, podremos repetir la hazaña y ahondar en el proyecto de conquista de un horizonte de libertad. Por eso es necesario —como propone Mondolfo— mantener la “obligación de identificarse lo más posible con las orientaciones, exigencias y problemas propios de la época que estudia (el historiador) y del autor que considera. En otras palabras,

debe tener presente las diferencias recíprocas de los momentos (pasado y presente) del desarrollo histórico; y debe esforzarse por entender a Platón mediante Platón y su tiempo, a Descartes por medio de Descartes y su época; esto es, *debe colocar a cada autor en el momento histórico a que pertenece, con sus características y problemas propios*" (20).

Una determinada historiografía y la filosofía de la historia que le sirve de justificación última hunden sus raíces en la vida cotidiana de la época a que pertenecen. Es ese suelo el que nutre la formación de una conciencia histórica que se constituye como reflejo del mundo de la vida correspondiente (21). Un mundo en el que hay que investigar sus estructuras profundas, siguiendo el viejo proyecto husserliano de llevar a cabo una ontología de la *Lebenswelt*, aunque —creemos— más bien orientada en la dirección que J. Habermas parece haber establecido en su última gran obra (22). La objetividad de la reconstrucción histórica consiste, pues, en sacar a la luz las estructuras de la retícula real de la que se alimenta el pensamiento. En ese mundo cotidiano es donde verdaderamente se constituye la historia que vertebra el pensamiento cuando se habla de "historia de las ideas". Pues, como muy bien ha señalado E. Lledó, "las ideas, como tales, no tienen historia si consideramos al pensamiento como un ámbito teórico, como una simple formalización. La historia llega a las ideas a través de la presión que la praxis ejerce sobre ellas, y por praxis hay que entender, en nuestro caso, la presencia de las intenciones de un *quién*; presencia en la que se condensa la cultura, el nivel social, los intereses de una personalidad o de un grupo, en el que el lenguaje presta la imprescindible y determinante estructura intersubjetiva" (23).

Por último, digamos unas palabras sobre la "neutralidad" como posible criterio de objetividad en la descripción historiográfica. Ya desde los tiempos del *Ueberweg* (24), que constituyó un modelo de enfoque historiográfico del que todavía hoy son deudores no pocos manuales de historia de la filosofía, pareció imponerse en la historiografía filosófica un cierto *desideratum* que pretende garantizar la objetividad de la descripción mediante una cuidadosa asepsia y neutralidad en la exposición de los distintos sistemas de pensamiento. Sin embargo, este proyecto positivista decimo-

(20) R. Mondolfo, *Problemas y métodos...*, *op. cit.*, pág. 95 (el subrayado es nuestro).

(21) Cfr. A. Heller, *Teoría de la historia* (trad. castellana), Barcelona, Fontamara, 1982, pág. 54. La autora, en efecto, se refiere a lo mismo cuando dice que la "teoría de la historia debe considerar inseparables de los varios estadios de la conciencia histórica, que de hecho expresan, las raíces de las varias historiografías y filosofías de la historia. Debe sondear sus funciones en el mundo vital de los períodos históricos, su relación con esos períodos. Por esta razón, su estructura y la especificidad de su mensaje deben ser comprendidos simultáneamente".

(22) Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. II, Kap. 6, "Zweite Zwischenbetrachtung: System und Lebenswelt", Frankfurt a. M., 1981, págs. 173-239.

(23) E. Lledó, *Filosofía y Lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1970, pág. 91.

(24) F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1863-1866. Actualmente se halla en curso de publicación una nueva edición completamente reelaborada a cargo de la editorial Schwabe, Basel/Stuttgart, 1970 ss.

nónico, con independencia de la validez de sus aportaciones concretas, estaba afectado de un mal radical, que sigue presente, como mal incurable, en toda la historiografía que se debate entre un excesivo afán de rigurosidad científica y un no siempre claramente explicitado dogmatismo. Bien es verdad que ese deseo de imparcialidad fue, en buena parte, motivado por el desenfoque que la mayoría de la historiografía de inspiración hegeliana mantuvo frente a la historia real del pensamiento. Pero no es menos cierto el hecho de que, pretendiendo huir de un modelo especulativo en el que se leía el pasado sólo como preparación del resultado final del “sistema”, se cayó en el error opuesto, consistente en desconocer la continuidad histórica como algo manifiesto en el análisis concreto de las urdumbres desde las que el pensamiento crea y mantiene sus propias diferencias. A pesar de ciertos buenos propósitos expuestos en la *Introducción*, Ueberweg no consiguió establecer la “estrecha conexión de la filosofía con toda la vida cultural de una nación o una época” (25). Positivismo o idealismo, como otras tantas veces ha sucedido, se dan la mano, empeñados ambos en una particular falsificación de la realidad histórica. Recuperar esa realidad, marginando dogmatismos e idealismos, constituye hoy el sentido último de la historiografía filosófica y de la filosofía de la historia correspondiente, que busca el horizonte de la máxima inteligibilidad de lo histórico y persigue la elucidación de la conciencia de la historicidad a la que nos hemos venido refiriendo.

Negar tanto la comunicabilidad entre las épocas como disolver una época en otra, identificando los problemas y destruyendo la especificidad de cada momento filosófico, no es más que el resultado de subordinar el conocimiento histórico, al pretender justificar desde él un específico *status* del presente, a una determinada configuración ideológica, que la mayoría de las veces permanece discretamente en la sombra.

Rescatar las diferencias significa, pues, recuperar la unidad profunda de la cultura. Al examinar esas diferencias desde la óptica del presente, éste asume en ellas sus propias tensiones y busca, en la reflexión sobre el pasado, la clarificación de sí mismo y el alumbramiento de una conciencia crítica que, una vez más, contribuya a la liberación de la humanidad de todo género de humillaciones, opresiones y coerciones que amenazan con destruir el sentido mismo de la existencia humana.

(25) *Ibid.*, Bd. I: *Die Philosophie des Altertums*, hrsgb. von K. Praechter, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1967 (reproducción de la 12^a ed., 1926), pág. 6.