

Historia de la filosofía e historia. Notas para un debate

VÍCTOR SANZ*



1. Planteamiento del tema

En estas páginas se mantiene como hipótesis que la cuestión de fondo del debate acerca de si la historia de la filosofía ha de ser una disciplina más filosófica que histórica o viceversa, es la pugna por ocupar la sede —vacante desde hace ya mucho tiempo— de la “reina de las ciencias” (si se prefiere, puede limitarse esta expresión añadiendo “humanas”). En el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* ya había Kant certificado que la vieja metafísica, destronada y puesta en evidencia ante los asombrosos avances producidos en la nueva ciencia física desde Newton, se batía en retirada: «Hubo un tiempo en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, bien merecería este honroso título, dada la importancia prioritaria de su objeto. La moda actual, por el contrario, consiste en manifestar ante ella todo su desprecio. La matrona, rechazada y abandonada, se lamenta como Hécuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens —nunc trahor exul inops* (Ovidio, *Metamorfosis*, XIII, 508-510)—»¹. Pese al oscuro panorama descrito, considera Kant que la filosofía puede todavía recuperar su perdido prestigio y propone para ello —como había hecho también Descartes siglo y medio antes— una profunda reforma que consiste en una adaptación e imitación de las ciencias positivas, de modo que la filosofía deje de “andar a tientas” y progrese por “el camino seguro de la ciencia”, según las conocidas expresiones kantianas. Pocas décadas más tarde, la coincidencia de Hegel y Ranke en la Universidad de Berlín muestra dos maneras diferentes de entender la historia —en ambos casos se trata de la historia universal—, que anuncian a un tiempo el fracaso de la tentativa “moderna” y la aparición de un nuevo panorama en el que la filosofía ve perdido su trono, no sólo en el vasto campo del conjunto de los saberes, sino incluso en el ámbito más reducido de las ciencias humanas. Si se considera que los dos egregios personajes que se encuentran en Berlín representan, por un lado, el fin o culminación de la

* Universidad de Navarra, 31080 Pamplona, Spagna

¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A VIII.

filosofía —lo cual, en el caso de Hegel, es algo consciente y explícito— y, por otro, el inicio de la moderna ciencia histórica, todo parece indicar que se está asistiendo a un relevo. En favor de esta suposición, se puede aducir el prestigio de que ha gozado en el siglo XX la ciencia histórica, muy superior al de la filosofía, prestigio que quizá no sea independiente de su caracterización, por parte de un número considerable de sus cultivadores, como ciencia social.

El ámbito de las ciencias sociales, a medio camino entre las ciencias de la naturaleza o ciencias positivas —en su sentido más amplio que incluye a los saberes técnicos— y las humanidades, tiene la ventaja de revestirse de ese prurito “científico”, tal como el término es entendido a medida que avanza la modernidad, merced al auge de los métodos cuantitativos y de la llamada “cliometría”, lo cual, al mismo tiempo, relega al ámbito de la *doxa* a las humanidades. Lo cierto es que la historia ha ido ampliando de modo muy considerable su horizonte hasta pretender abarcarlo todo, como ya hace diez años escribía Olábarri: «en el tiempo, en el espacio, en los sectores de estudio, la historia ha ido anexionándose cada día nuevos territorios, de manera que nada hay ya, desde la evolución del clima o del cuerpo humano hasta las más recónditas estructuras mentales, que no deba ser estudiado para todas las sociedades y en todas las épocas, desde la aparición de los primeros hombres hasta ayer mismo»². Como es fácil comprender, la amplitud del campo de trabajo no es un problema meramente cuantitativo, sino que implica una modificación cualitativa, uno de cuyos principales rasgos es la reflexión sobre el alcance de la nueva tarea que se afronta. Dicho de otro modo, el aumento en extensión exige una profundización o vuelta hacia el interior, como lo muestra el número ya considerable de obras dedicadas a preguntarse por el concepto de historia. Es significativo que buena parte de los historiadores de más prestigio no se resistan a teorizar, razonando de modo explícito lo que implícitamente dan por supuesto cuando hacen historia y parten, porque es imposible no hacerlo, de unos supuestos previos, que en ocasiones no han sido objeto de una reflexión suficiente. Las obras de Veyne, Le Goff, Furet, Trevor-Roper, Ariès, Marrou, Stone, así como las de Huizinga, Febvre, Bloch, Braudel y muchos otros, son un buen ejemplo de esta actividad teorizadora a la que acabo de referirme, exponente, por lo demás, de un apreciable grado de madurez de la ciencia histórica.

Sería muy complejo intentar exponer las razones que pueden haber conducido a esta sustitución de la filosofía por la historia. Lo que sí parece claro es que la historia —o lo histórico— se ha convertido en el territorio común, en el obligado cruce de caminos o, mejor aun, en el cauce que necesariamente ha de recorrer cualquier manifestación o producto cultural. Si antes era el mundo “ideal” el que conformaba el mapa que había de servir de orientación, ahora es el mundo más “real” —al menos, así es postulado— de las circunstancias que configuran la historia el que sirve como contexto y punto de referencia. Un ejemplo —si se quiere tangencial, pero muy ilustrativo— lo proporciona la obra de Francisco Suárez o, mejor, la valoración que de ella se ha hecho en el presente siglo. Con el fin de subrayar la modernidad de su pensamiento y de pretender que no pertenece sin más a lo que en términos generales se suele denominar filosofía clásica de raíz aristotélica, aunque sin negar —porque sería negar la evidencia— la estrecha relación que guarda con ella, algunos estudiosos del

² I. OLABARRI, *En torno al objeto y carácter de la ciencia histórica*, «Anuario Filosófico», XVII-1 (1984), p. 164.

filósofo y teólogo granadino han señalado que Suárez se separa de esa tradición hasta el punto de poder ser considerado un antecesor de la modernidad, precisamente por su atenimiento a lo concreto, frente al abstraccionismo propio del pensamiento clásico. En una de sus disputaciones más conocidas se encuentra un texto en el que, como de pasada, afirma, para aclarar el sentido de una proposición, que eso ha de decirse «no físicamente o según la realidad, sino metafísicamente o según la razón»³. Con independencia del alcance filosófico último del pasaje, lo que aquí quiero subrayar es que ese atenimiento a lo concreto, que es también propio de lo histórico, constituye sin duda una de las señas de identidad de los nuevos senderos por los que se encamina el mundo del pensamiento en los últimos siglos y está estrechamente unido al nacimiento de la conciencia histórica, en cuanto que esto significa un nuevo modo de afrontar el pasado y todo lo sucedido en él. No en vano, ha escrito Gadamer que «la aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna (...)». Está claro que esta toma de conciencia histórica no permanece sin efecto sobre el actuar espiritual de nuestros contemporáneos, y basta para ello pensar en los inmensos cambios espirituales de nuestra época»⁴.

Volvemos a lo señalado al comienzo: si el tema de fondo que está aquí en juego es la primacía en la articulación de los saberes, la aparición del sentido histórico como uno de los rasgos distintivos de la modernidad habla en favor de la preeminencia de la historia como sustituto de la filosofía. Para confirmar este punto, parece muy adecuado indagar en las relaciones de la historia con la filosofía y, más concretamente, en aquella disciplina que, en su denominación, reúne a ambas: la historia de la filosofía.

2. La historia de la filosofía vista por los historiadores

Comencemos por un texto claro y directo de L. Febvre: «De todos los historiadores que retienen, precisado o no por un epíteto, el calificativo genérico de historiador, siempre hay algo que los justifica ante nuestros ojos, salvo aquellos que, al repensar por su propia cuenta los sistemas a veces con siglos de antigüedad sin la menor preocupación de marcar la relación con las otras manifestaciones de la época que los vio nacer, se encuentran haciendo todo lo contrario de aquello que reclama un método de historiadores. Y que, ante la formación de estos conceptos provenientes de inteligencias desencarnadas, viviendo luego su propia vida fuera del tiempo y del espacio, unen extrañas cadenas a anillos a la vez irreales y cerrados»⁵. El artículo lleva por título *Su historia y la nuestra* y, como es fácilmente deducible, se refiere a los “historiadores” de la filosofía. Febvre rechaza que la historia de la filosofía, tal como tradicionalmente la han practicado los filósofos, sea en sentido propio y estricto “historia”; es decir, no acepta que “historia” signifique en la expresión “historia de la filosofía” lo que los historiadores —y, si nos atenemos a la insinuación contenida

³ F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver (eds.), Gredos, Madrid 1960-1966, Disp. 31, sec. 11, n. 22.

⁴ H.-G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid 1993, p. 41.

⁵ L. FEBVRE, *Leur histoire et la notre*, «Annales d'Histoire Economique et Sociale», 1938. Incluido en *Combats pour l'Histoire*, A. Colin, Paris 1953, p. 278.

en el texto, habría que incluir también a los historiadores de la literatura, de la ciencia, del arte o de las artes, de la lengua, del derecho, de la educación, etc.— entienden por historia. Al texto que se acaba de citar podrían añadirse otros pasajes de los tres artículos y notas publicados en *Annales* y reunidos en *Combats pour l'histoire* bajo el título de “Los historiadores de la filosofía”, como, por ejemplo, el siguiente: «dos espíritus, está claro: el filósofo y el historiador. Dos espíritus irreductibles. Pero no se trata, precisamente, de “reducirlos” uno al otro. Se trata de hacer de tal manera que, permaneciendo uno y otro en sus posiciones, no ignoren al vecino hasta el punto de resultarle, si no hostil, en todo caso extranjero»⁶. Febvre insinúa que la historia y la filosofía son, de hecho, dos ciencias no sólo distintas, sino también incomunicadas, con lo que se desvanece la posibilidad de que aquella disciplina que parecía la más idónea para tender un puente entre ambas, como es la historia de la filosofía, logre efectivamente su propósito.

La crítica de Febvre, en línea con lo que se afirmó en el apartado precedente, se formula desde la posición de quien aspira a reunir y ordenar los saberes — es decir una posición de primacía en el conjunto de las ciencias, al menos las humanas —, que ahora parece corresponder a la historia. Por eso, una página más adelante dirigirá a la filosofía la acusación de tecnicismo, es decir, de especialización que rechaza o rehusa la comprensión del todo: «esos filósofos, esos técnicos de la filosofía [se refiere a los historiadores de la filosofía], siguen sin duda con fuerza las filiaciones de ciertas formas de pensamiento, de ciertas respuestas de un determinado orden a determinadas cuestiones. Pero, ¿fuera de esta filiación? ¿Fuera de estas formas y de estos pensamientos? Si hay otros (y siempre los hay), no se los ve apenas: fórmula cortés para decir que no se los ve nunca»⁷. No se oculta que esa acusación es, en el fondo, una grave desautorización a la filosofía — que desde sus inicios aspiró a ser una ciencia universal, que no excluye realidad alguna — por haber abandonado su pretensión originaria. Pero, al mismo tiempo, se observará también que en la crítica de Febvre late la implícita pretensión de la historia de constituir esa nueva ciencia universal. En este punto, no es algo casual que la corriente quizá más influyente en la historiografía de este siglo, de la que Febvre es uno de los iniciadores y principales mentores, se ha caracterizado por proponer una historia *total* o *global*, que, en el sentido de estos términos, se adecúa aún mejor a la universalidad del saber, aspiración originaria de la filosofía, que lo significado por la expresión historia universal⁸.

Una nueva confirmación de esta función directiva que se arroga la historia es la propuesta que Braudel, limitándola al ámbito de las ciencias sociales, entre las que él incluía a la historia, formulaba en 1958, consistente en romper las estrechas barreras entre los saberes que el especialismo ha ido levantando, en busca de un marco general que los integre. Así lo proponía Braudel: «Desearía que las ciencias sociales dejen, por el momento, de discutir tanto sobre las fronteras recíprocas, sobre lo que

⁶ L. FEBVRE, *Combats pour l'Histoire*, ed. cit., p. 282.

⁷ *Ibid.*, p. 291.

⁸ Téngase en cuenta lo que se afirmó más atrás en n. 2, acerca de la ampliación del campo de estudio por parte de la ciencia histórica. Acerca de este aspecto puede consultarse: J. LE GOFF-P. NORA (eds.), *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris 1974, especialmente el volumen III y E. LE ROY LADURIE, *Le territoire de l'historien*, vol. I, Gallimard, Paris 1973.

es o no es ciencia social, lo que es o no es estructura... Que intenten más bien trazar, a través de nuestras investigaciones, las líneas, si las hay, que orientarían una investigación colectiva, así como los temas que permitirían alcanzar una primera convergencia»⁹. En un artículo posterior, escrito en 1960, vuelve sobre el mismo tema, aunque esta vez emplea la expresión “ciencias humanas”: «Ahora bien, colocándose siempre en el marco global de las ciencias humanas, es posible ir más lejos, organizar movimientos de conjunto, confluencias que, sin trastornarlo todo, sean capaces de modificar en profundidad las problemáticas y los comportamientos»¹⁰. En esta propuesta, que hoy es de gran actualidad bajo la mágica denominación de *interdisciplinarietà*, se aprecia, en mi opinión, un movimiento centrípeta en el vasto campo de las ciencias humanas. Este movimiento de repliegue, si se acepta el término, se debe entender como una búsqueda del centro, de la orientación adecuada que permita articular el conjunto de las ciencias humanas, tras la disgregación que produjo la aparición de nuevas especialidades y subespecialidades, todas ellas con la pretensión de dotarse de autonomía y de alcanzar el pleno reconocimiento de su estatuto científico. Ahora bien, habrá que reconocer, una vez más, que tal es la función que tradicionalmente se consideraba competencia propia de la filosofía.

3. La historia de la filosofía vista por los filósofos

Al estudiar la relación entre la filosofía y la historia de la filosofía, sorprende —sobre todo a quien no está familiarizado con el modo de proceder de los filósofos— que se cuestione la historicidad misma de la filosofía: «¿No tiene que ver la filosofía con la verdad, y no es la relatividad histórica inconsistente con la idea total de verdad? ¿No hace la filosofía una reivindicación fundamental de la racionalidad, propiamente entendida, necesariamente una y la misma siempre? ¿No hay contenido un profundo error en la noción de desarrollo histórico de la razón, ya que al menos esa razón que nos permite articular la noción misma tiene una validez que trasciende la historia?»¹¹. Hegel, por su parte, la formula en estos términos: «El primer pensamiento que nos sale al paso cuando de una historia de la filosofía se trata es que este tema encierra, por sí mismo, una contradicción interna. En efecto, la filosofía se propone conocer lo que es inmutable, eterno, lo que existe en y para sí; su meta es la verdad. La historia, en cambio, narra lo que ha existido en una época para desaparecer en otra, desplazado por algo distinto. Si partimos de la premisa de que la verdad es eterna, no puede ser incluida en la órbita de lo pasajero y carecer de historia. Si, por el contrario, tiene una historia y la historia consiste en exponer ante nosotros una serie de formas de conocimiento pasadas, no se puede entonces encontrar en

⁹ F. BRAUDEL, *Histoire et sciences sociales. La longue durée*, «Annales. E.S.C.», 13 (1958), p. 753.

¹⁰ F. BRAUDEL, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid 1986, 211; publicado originalmente en: F. BRAUDEL, *Unité et diversité des sciences de l'homme*, «Revue de l'Enseignement Supérieur», 1 (1960), pp. 17-22.

¹¹ R. BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid 1984, pp. 13-14. Agradezco a F. Múgica la referencia de este texto, así como de los de Hegel, Jaspers y Zubiri, que se citan a continuación.

ella la verdad, pues la verdad, no es algo pasado»¹². Hegel solucionará el problema identificando la historia de la filosofía con la filosofía misma; en sus propias palabras: «La historia de la filosofía es idéntica con el sistema de la filosofía»¹³, por eso aclara que la «historia de la filosofía, aunque sea historia, no tiene que ver con el pasado»¹⁴. Y en otro lugar afirma: «La filosofía se desarrolla a partir de la historia de la filosofía y viceversa. Filosofía e historia de la filosofía son la una, una configuración de la otra»¹⁵. Una vez aceptada la historicidad de la filosofía, se aprecia — como en el siguiente texto de Jaspers — que la historia de la que se habla es *su* propia historia, un componente intrínseco que la conforma y condiciona su estructura interna: «La filosofía ha menester de su historia. Al pensar actual se lo encuentra ya en su propio pasado. Su actitud ante ese pasado define su propia esencia. Y ya se manifiesta como un simple eco, y es entonces fútil, (...) o bien es apropiación de la verdad en su trato con la historia en cuanto eterna presencia de lo eterno y así alcanza su meta»¹⁶. Por si había alguna duda, más adelante declara explícitamente Jaspers en qué sentido y hasta qué punto para la filosofía su historia es exclusivamente *suya*: «Es vano el mero conocimiento histórico del filosofar pretérito. Tal saber que no compromete el pensar y el sentir del que sabe lleva a un remedo de vida del pasado, no a vida propia»¹⁷. En suma, como ha escrito el propio Jaspers, a la filosofía sólo la entiende la filosofía¹⁸. Y, como la historia de la filosofía es filosofía, se trata de un problema exclusivamente intrafilosófico, y ello aunque no se acepte la solución hegeliana que acaba identificándolas o reduciendo una a otra. Se puede decir, pues, que tal es la conclusión, casi invariable, a la que llegan la mayor parte de los historiadores de la filosofía que se preguntan por el concepto de historia de la filosofía. Esto implica, y por lo general se suele mencionar de modo explícito constituyendo casi un lugar común, que la relación de la filosofía con su historia es peculiar y difiere de la que tienen las ciencias positivas, pues mientras la historia de la filosofía es parte integrante de la filosofía, la historia de las ciencias positivas no pertenece a dichas ciencias¹⁹.

¹² G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, F. Fromann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstat, 4. Auflage, 1965, 17. Band, p. 35. Este texto se encuentra también en la edición de J. Hoffmeister (F. Meiner Verlag, Leipzig, 1940), pp. 14-15. Unas páginas más adelante contraponen al carácter efímero y contingente de lo histórico el carácter necesario de lo racional, que adscribe a la historia de la filosofía, anticipando así que la solución al problema consiste en identificar la historia de la filosofía con la filosofía misma. He aquí el texto: «la primera consecuencia que se desprende de lo dicho es que la historia de la filosofía, considerada en su conjunto, es un proceso de suyo necesario y consecuente; racional de suyo y determinado por su idea. Lo contingente debe ser abandonado a la puerta misma de la filosofía. Así como la evolución de los conceptos en la filosofía está presidida por la necesidad, también lo está su historia», *ibid.* (ed. Glockner), p. 66.

¹³ *Ibid.* (ed. Hoffmeister), p. 119.

¹⁴ *Ibid.* (ed. Glockner), p. 68.

¹⁵ *Ibid.* (ed. Hoffmeister), p. 120.

¹⁶ K. JASPERS, *Los grandes filósofos*, Editora Sur, Buenos Aires 1966, I, p. 8.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 13-14.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 8.

¹⁹ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Nacional, Madrid 1974⁶, p. 111: «la historia de la filosofía no es extrínseca a la filosofía misma, como pudiera serlo la historia de la mecánica

Pero la pregunta que ahora surge, para no dar por zanjada la cuestión, es la siguiente: ¿la historia de la filosofía es *sólo* filosofía? ¿No se estará facilitando con una respuesta decididamente afirmativa la desconexión y aislamiento definitivo del pensar filosófico? ¿No se aprecia en el fondo de esta actitud una concepción demasiado tecnicista y especializada o elitista de la filosofía? Y, lo que es más importante, ¿no se está traicionando así la pretensión originaria y radical de la filosofía que, entendida como saber máximamente extensional e intensional, aspira a dar razón del fundamento de las cosas y, por tanto, postula estatutariamente una apertura y relación con todo? Si la historia de la filosofía fuera algo de interés exclusivamente filosófico, ¿dónde habría que situar el punto de contacto de los demás saberes con la filosofía?

En el caso concreto de su relación con la historia, puede argumentarse, además, que toda filosofía es elaborada siempre por filósofos, que viven y piensan en un tiempo y un lugar determinados, que son, en definitiva, hijos de su tiempo. En este punto, el problema es, como casi siempre, de equilibrio. Desde la perspectiva de la filosofía, lo que se quiere evitar es que se considere a ésta un simple producto cultural, un epifenómeno epocal, situado al mismo nivel que otras manifestaciones de índole muy diversa. Un modo de proceder semejante no tiene en cuenta la peculiaridad y carácter propio del saber filosófico y, para impedirlo, la filosofía se apropia de la historia de la filosofía, que es *su* historia y que es, por tanto, sustancialmente filosófica. Ciertamente, se admite la necesidad —por lo general, de modo más programático que realmente efectivo— de aludir a las circunstancias históricas del autor o corriente de que se trate en cada caso, pero éstas serán las más de las veces algo externo, tangencial, cuando no claramente ornamental. Seguramente la mayoría de los historiadores estarían de acuerdo en que eso es lo que, de hecho, suele suceder en casi todas las historias de la filosofía. No obstante, cuando se plantean los grandes temas filosóficos, esos que están siempre presentes y forman una tradición o *corpus* propio, lo que entonces se aprecia —y para esto hay que dedicarse a la filosofía— es que en el diálogo que entablan los filósofos de muy diversas épocas, y el historiador de la filosofía con ellos, el horizonte o, dicho de otro modo, el universo de discurso posee un contenido y una tradición propios que se puede afirmar que desempeñan el papel del contexto histórico al que en cierto modo sustituyen. Hay, para decirlo wittgenstenianamente, un claro “aire de familia”. Esta comprobación pone de manifiesto el carácter no absoluto de la historicidad y la dimensión accidental o no esencial —lo cual no significa que sea prescindible— de lo histórico. La filosofía se caracteriza porque no se ocupa sólo de lo sublunar y puede en cierto modo superar el tiempo. Precisamente por eso, hay quienes piensan que ni siquiera se la puede considerar, sin más, una de las ciencias humanas. Así, al menos, lo sostiene R. Spaemann, cuando afirma que la filosofía «no es tampoco una ciencia humana o ciencia del espíritu. Su objeto primario es precisamente lo que siempre es. Pero el hombre no es desde siempre. De entre todos los seres conocidos por nosotros que no son desde siempre, es, sin embargo, el

a la mecánica. La filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía». Ortega y Gasset viene a decir lo mismo en el prólogo a la *Historia de la Filosofía* de E. Bréhier: «la historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía y no un añadido a ella o curiosidad suplementaria», J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Alianza Editorial/Revista de Occidente, Madrid 1983, t. VI, p. 402.

único capaz de dirigirse a lo que siempre es. Y cuando hace eso, hace —según enseña Aristóteles— lo mejor que puede hacer»²⁰.

Señalado esto, es preciso indicar también los inconvenientes, carencias y riesgos de la actitud que se acaba de describir. En este caso, el término clave es el de hermenéutica. No voy a extenderme sobre el particular, sino que me limitaré a alguna breve alusión. Gadamer lo ha resumido muy bien en el segundo tomo de *Verdad y Método* al escribir que «el pensamiento filosófico tendrá que deshacer la rigidez de los conceptos químicamente puros, por decirlo así» y, refiriéndose a la expresión de los conceptos, continúa: «el ideal del lenguaje filosófico no es una nomenclatura terminológicamente unívoca y desligada al máximo de la vida del lenguaje, sino la religación del pensamiento conceptual al lenguaje y a la verdad global que está en él presente. La filosofía tiene en el habla real o en el diálogo, y en ningún otro lugar, su verdadera piedra de toque»²¹. Hablar del diálogo y de la vida del lenguaje es hablar de la dimensión histórica, cambiante, que le afecta, porque, como recuerda Koselleck, desde una postura cercana a Gadamer, «todo lenguaje está históricamente condicionado y toda historia está lingüísticamente condicionada»²². No debe pasarse por alto que, en el caso de estos dos autores, estamos ante una tradición, como la alemana, marcadamente historicista²³. Cuenta el filósofo americano Harsthorne que Gadamer le dijo una vez: «nosotros los alemanes estamos sumergidos en la historia»²⁴. Una buena muestra de ello son los *Geschichtliche Grundbegriffe*, dirigidos

²⁰ R. SPAEMANN, *Discurso en la recepción del Doctorado Honoris Causa en la Universidad de Navarra*, Pamplona 1994.

²¹ H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, II, Sígueme, Salamanca 1993, p. 93. Esta actitud de Gadamer se opone a los diferentes intentos, que han tenido lugar sobre todo en la filosofía moderna, de creación de un lenguaje filosófico de carácter unívoco o, para emplear la expresión de Gadamer, “químicamente puro”, como por ejemplo sucede en Leibniz y su proyecto de lengua o *característica universal* consistente en «un cierto alfabeto de los pensamientos humanos» (*Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, vol. 7, p. 185), o en la distinción que establece Locke entre el uso civil y el filosófico del lenguaje (cfr. *Essay on Human Understanding*, Book III). Asimismo, Condorcet propone, al final de su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, crear un lenguaje universal como medio de contribuir al perfeccionamiento de las ciencias. Acerca de estos y otros intentos que se han dado a lo largo de la historia, puede consultarse: U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993.

²² R. KOSELLECK, *Linguistic Change and the History of Ideas*, «The Journal of Modern History», 61 (1989), p. 649.

²³ Cfr. L. B. PUNTEL, *Zur Situation der deutschen Philosophie der Gegenwart*, «Information Philosophie», 1 (1994), pp. 20-30. En este artículo afirma Puntel que «la filosofía alemana actual está fundamentalmente orientada no de modo sistemático, sino histórico-filosófico», lo cual significa, como aclara más adelante, que «continúa estando absorbida por la historia de la filosofía» (p. 20). En la página siguiente recuerda el autor el conocido texto del inicio de los *Prolegomena* de Kant: «hay estudiosos para los que la historia de la filosofía (...) es la filosofía misma; para éstos no se han escrito estos Prolegómenos». Al final del artículo resume así su balance: «Vista en su conjunto, la filosofía alemana actual aparece como una enorme masa, que casi exclusivamente consta de materiales histórico-filosóficos, en la mayor parte de los casos reunidos con gran aplicación e impuestos con gran acribia filológica-interpretativa, pero falta una cosa, lo decisivamente filosófico: formas y estructuras sistemáticas reconocibles» (p. 30).

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 21.

por Koselleck, así como el todavía incompleto *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, iniciado por J. Ritter. Toda una fecunda tradición —la de la *Begriffsgeschichte*, que no debe equipararse sin más a la historia de las ideas— está detrás²⁵. Este mayor acercamiento a la contingencia histórica, que es saludado por los historiadores, tiene también, como se ha visto en las observaciones críticas de Puntel, sus inconvenientes, hasta el punto de achacársele el haber descuidado lo que filosóficamente es decisivo. Nunca llueve a gusto de todos. Y aun así, se podrá objetar que esta absorción de la filosofía por la historia de la filosofía no significa necesariamente una mayor consideración de los aspectos históricos generales, no estrictamente filosóficos, pues ya se ha visto la desconfianza que despierta entre los historiadores la historia de la filosofía elaborada por los filósofos.

4. Filosofía, historia e historia de la filosofía

Los interrogantes formulados más atrás acerca de la relación entre la filosofía y la historia y que abocaron a la exposición de dos perspectivas diferentes, quedan en cierto modo sin responder. Por eso no está de más preguntarnos ahora por la relación que guarda la historia de la filosofía y, de modo más amplio, la filosofía misma, con la historia.

A esta cuestión se pueden dar, ciertamente, varias respuestas, que reflejarían muy bien la concepción de la filosofía y la corriente de pensamiento en la que se inscribe cada una de ellas, pues revelarían qué es lo que, en cada caso, se entiende por filosofía primera. Pero lo que aquí pretendo poner de relieve es que desaprovechar la historia, la dimensión histórica de la filosofía en este caso, quizá signifique perder una muy buena oportunidad, ya que la historia —o lo histórico, así en general y sin más determinaciones— es el necesario lugar de paso que puede servir de punto de encuentro y desempeñar la función de verdadera encrucijada. Y la mejor prueba de que efectivamente lo es y de que el pensar filosófico no puede permanecer ajeno a ello, es la proliferación de los puentes tendidos que aspiran a crear ámbitos de encuentro que trasciendan los límites, a veces excesivamente rígidos y artificiales, entre unas y otras ciencias humanas, siguiendo la propuesta de Braudel de «romper las fronteras entre especialistas»²⁶. Me limito a mencionar la historia de las ideas, la

²⁵ La revista *Archiv für Begriffsgeschichte*, fundada por E. Rothacker, cuyo primer número apareció en 1955, es el órgano de esta relativamente nueva especialidad. En el prefacio de Rothacker que abre ese primer número, describe la *Begriffsgeschichte* como una «historia de la terminología filosófica e ideológica tratada con esmero filológico e histórico» (p. 5) y se refiere más adelante a que en casi todos los diccionarios de filosofía se echa en falta una satisfactoria presencia de los conceptos filosófico-culturales fundamentales, que pasan siempre a segundo término frente a los conceptos tradicionales de la filosofía primera y de la filosofía de la naturaleza (cfr. p. 7).

²⁶ Este es el título de un epígrafe del artículo de F. Braudel, “L’Apport de l’Histoire des Civilisations”, publicado en la *Encyclopédie Française*, t. XX, *Le Monde en devenir*, cap. V, 1959; recogido en F. BRAUDEL, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid 1986, p. 182. Una de las dificultades para abordar esa superación de las fronteras entre los especialistas es el prejuicio del propio Braudel hacia la filosofía, prejuicio que en buena medida comparten otros autores de la Escuela de *Annales*, aunque no de modo tan radical como él. En *La historia y las ciencias sociales* son muy aisladas las alusiones a la filosofía,

historia intelectual, la historia cultural, la *Begriffsgeschichte* alemana e incluso —aunque en menor medida, debido a la imprecisión y vaguedad del término acuñado— la historia de las mentalidades.

Una característica común de estas nuevas modalidades y concreciones o “territorios” —como a veces se les ha llamado— de la historia es que, en su mayor parte, se trata de acercamientos operados desde la historia —o en cualquier caso, desde un saber no filosófico— a la filosofía, como un intento de llenar un espacio que, reconociémoslo, la historia de la filosofía, demasiado técnica o por lo menos muy centrada en sí misma, no ha sabido ocupar. La cuestión estriba en si la situación a la que se ha llegado es la más satisfactoria, es decir, si, por un lado, contenta a la historia, que consigue así un acceso a la filosofía, y, por otro, permite a la filosofía continuar haciendo *su* propia historia, definitivamente confirmada como una disciplina técnica e intrafilosófica. Si se acepta esta solución de compromiso, en la que la historia de la filosofía convive junto a esos nuevos territorios o puentes tendidos que se acaban de mencionar, la primera consecuencia es que la historia de la filosofía se pierde para la historia general, sustituida por la historia intelectual o la historia cultural u otras modalidades y refuerza aún más su carácter técnico y especializado: la filosofía, a través incluso de la historia de la filosofía, y la historia seguirían siendo dos saberes paralelos e inconexos, pues se renuncia a establecer la relación directa entre ellos y, por consiguiente, se cuestiona la relación misma de la filosofía con el mundo, por decirlo de algún modo, es decir, con la realidad de las cosas que acontecen, o al menos con una significativa parte de ellas. Si se objeta que ésta es una falsa cuestión, porque la filosofía está constitutivamente abierta a la realidad, habría que responder que éste es un supuesto que, más que afirmarlo de modo categórico —o dogmáticamente, como diría Kant—, hay que ponerlo en práctica. Se plantea entonces el problema de la especificidad de lo histórico en filosofía, que sería algo exclusivamente intrafilosófico, en cuanto que se refiere a la dinámica interna de las ideas y conceptos filosóficos²⁷, es decir la cuestión heurística de la búsqueda de la verdad, con la consecuencia de que la historia o, si se quiere y de modo más impreciso, “lo histórico” no podría constituir ese tránsito obligado, frecuentado por todos los saberes.

Si consideramos más de cerca esta cuestión de la diferencia entre la historicidad interna de la filosofía y la relación de la filosofía —a través, principalmente, de la historia de la filosofía— con la historia, se ve que los problemas se le plantean tanto a la filosofía como —quizá, incluso de modo más radical— a la misma historia. Dicho abruptamente: si en los últimos siglos ha proliferado la historificación de todos los saberes, que en algunos casos parecía incluso que podían reducirse a su exposición histórica, ¿se debe entender este movimiento como un triunfo de la historia, pre-

en contraste con las abundantes referencias a otros saberes, como la geografía, la antropología, la economía, lo cual muestra que el nivel en el que se sitúa Braudel le lleva a renunciar a la búsqueda de las razones profundas, pese a que su tesis de fondo, expuesta fundamentalmente en un artículo que lleva por título *Histoire et sciences sociales. La longue durée*, citado más atrás, exigiría una mayor atención a la dimensión “filosófica”, por cuanto supone una interesante concepción del tiempo. Parece fuera de duda que en Braudel, como en otros muchos historiadores, el rechazo de la filosofía es debido a la identificación de ésta con la filosofía de la historia, aspecto al que me referiré más adelante.

²⁷ En una situación así, la filosofía corre el peligro de encerrarse en sus productos de autoconsumo y desentenderse de hecho del universo entero de la realidad.

sente así por doquier, o más bien como una conquista por parte de cada una de las ciencias de su propia dimensión “histórica”, cuyo tratamiento se reserva en propiedad, desposeyendo de él a la historia?

La cuestión debatida en torno a la historia de la filosofía puede ampliarse a todas las disciplinas semejantes, como la historia de la literatura, del derecho, del arte, de la ciencia, de la educación, de la economía, etc. Si todas estas son concreciones y determinaciones particulares de lo histórico, ¿qué es lo histórico mismo, o la historia “general”, al margen de sus determinaciones? Si todo es historia, la amplitud excesiva —total— que adquiere este término se torna arriesgada y hace peligrar el reinado que parecía haber conquistado, sobre todo si no se pierde de vista que se refiere a ese mundo *sublunar* —como le gusta escribir a P. Veyne—, caracterizado por la limitación y la finitud. Si todo es historia y, al mismo tiempo, la dinámica de las ciencias positivas y de las mismas ciencias humanas y sociales ha impuesto una especialización que, con todos sus defectos, es quizá la única manera posible de avanzar y profundizar en el inmenso y abigarrado panorama del saber²⁸, ¿no se ve entonces condenado el historiador a una interna disgregación que pone en peligro su propia identidad y la especificidad de su tarea? Todo es historia, luego nada es historia, porque tal amplitud no puede ser abarcada, especialmente si tenemos en cuenta su carácter extensional, consustancial a la historia.

No se pretende desacreditar ni desautorizar a los historiadores; las dificultades aquí expuestas obedecen a problemas reales con los que se enfrenta la ciencia histórica, que han aflorado de modo neto en los últimos decenios, hasta el punto de mitigar considerablemente el optimismo que imperaba a mediados de siglo. En todo caso, y esto sí que es un reconocimiento sincero a su labor, estos problemas muestran que la historia es una ciencia difícil, «la más difícil de las disciplinas», como sentenciaba hace unos años L. Stone²⁹. Por eso, es preciso, para establecer las pautas de su solución, que esos problemas se planteen adecuadamente, lo cual exige afrontar las cuestiones de fondo, no rehuir la reflexión pausada sobre lo que la historia misma es y, a partir de ahí, estudiar las relaciones que puede establecer con el resto de los saberes humanísticos y el puesto y la función que debe ocupar en el conjunto de esas ciencias. El Prof. Olábarri ha afirmado —siguiendo a algunos autores de *Annales*— que la historia es una ciencia menesterosa. Yo creo que, dado el grado de complejidad al que hemos llegado también en las ciencias humanas, todas ellas son menesterosas, se necesitan mutuamente.

En el caso concreto de la historia y la filosofía, que aquí nos ocupa, es preciso buscar el lugar de encuentro más adecuado. Si esta cuestión se aborda desde un punto de vista especulativo y reflexivo, que es el más cercano a los filósofos, no me cabe duda de que la interesante y fecunda teorización sobre la historia que, por parte de los historiadores, se está llevando a cabo desde hace ya bastantes decenios, en muchos casos en constructivo diálogo con los filósofos —como es, por ejemplo, el caso de R.

²⁸ Para que esta especialización no sea esterilizante, debe conjugarse en la formación personal de cada investigador con una visión amplia y una preocupación, si no enciclopédica, al menos tampoco raquílica y exclusivamente erudita: en otras palabras, con una visión auténticamente humanista.

²⁹ L. STONE, *The past and the present*, Routledge & Kegan Paul, Boston/London 1981, p. 43; trad. española: *El pasado y el presente*, FCE, México 1986, p. 59.

Aron— constituye el terreno adecuado. Se va disipando, poco a poco, el rechazo visceral de los historiadores hacia todo aquello que tuviera que ver con la filosofía, porque, bajo ella entendían sobre todo la “filosofía de la historia” y, concretamente, la elaborada al modo hegeliano o spenceriano u otro semejante. Quizá la expresión “filosofía de la historia” ha sido marcada con un estigma del que difícilmente puede liberarse, al menos por un tiempo suficientemente largo. Esto hace que no sea oportuno emplearla, si lo que se pretende es establecer un diálogo con los historiadores. Renunciemos a ella; no parece muy inteligente disputar sólo por los nombres (*sapientis est non curare de nominibus*). Algunos autores distinguen entre filosofía *sobre* la historia y filosofía *de* la historia³⁰; con tal de que la palabra *historia* admita su doble acepción como realidad y como ciencia —pues una estricta separación entre uno y otro sentido sería artificial y perjudicaría a la historia misma—, pienso que puede ser útil el cambio de preposición. En cualquier caso, hay que perder el miedo al término “filosofía” incluido en la expresión, que no hay que entenderlo como un saber muy tecnificado y esotérico, sino que alude al filósofo o amante de la verdad que, de algún modo, cada uno debe ser y que resulta urgente descubrir, pues está en la base de esa comunidad científica en cuyo seno es preciso profundizar en la búsqueda infatigable del saber en la que todos estamos comprometidos.

³⁰ Cfr. Ch.-O. CARBONELL, *L'Historiographie*, PUF, Paris 1981, pp. 77-78.