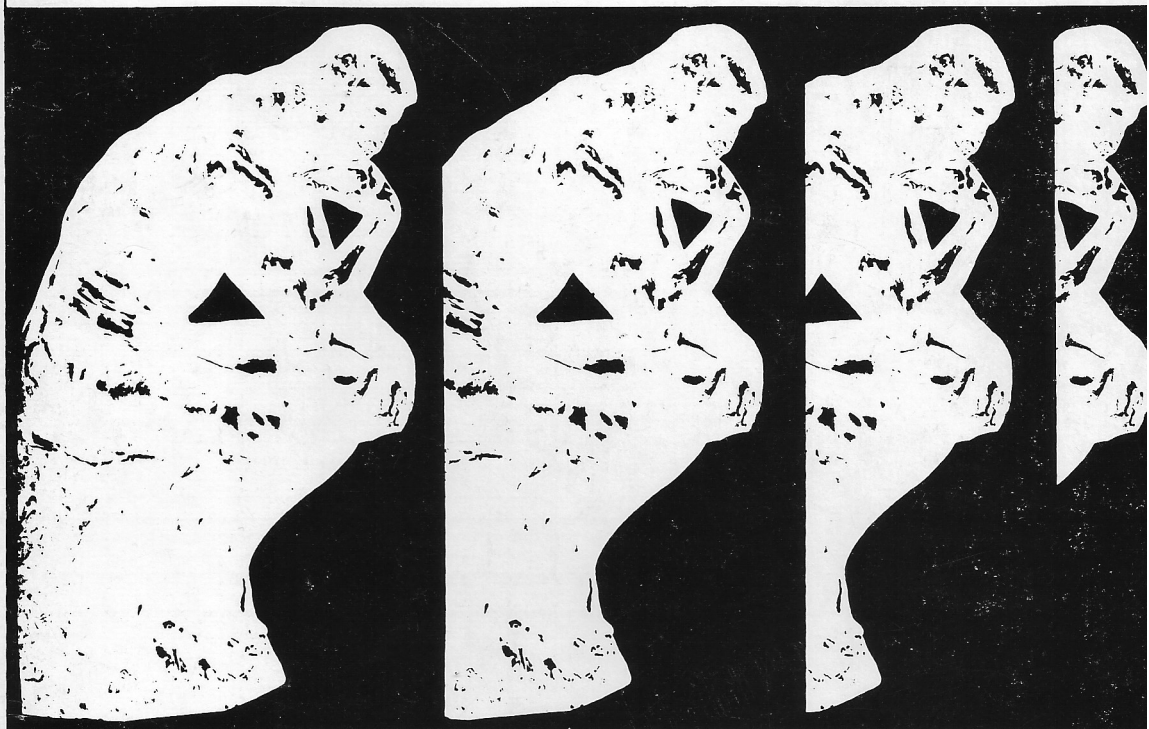




institut de ciències de l'educació  
universitat de barcelona

# el método de historiación filosófica

josé manuel bermudo avila



col·lecció documents n.º a · 46  
febrer · 79



# **EL METODO DE HISTORIACION FILOSOFICA**

**Jose Manuel Bermudo Avila**

COL.LECCIÓ DOCUMENTS  
FEBRER 79

**Trabajo de investigación patrocina-  
do por el Instituto de Ciencias  
de la Educación (ICE).  
UNIVERSIDAD CENTRAL  
BARCELONA**

# **INDICE**

<b>PRESENTACIÓN</b>	<b>5</b>
<b><u>I. PARTE TEÓRICA</u></b>	
1. El estatus teórico de la Historia	7
2. La génesis de la práctica historiadora	11
3. Posición filosófica y práctica historiadora	14
4. Los niveles de historiación	16
5. Los estilos de la práctica historiadora	18
<b><u>II. PARTE ANALITICA</u></b>	
1. Análisis de «La Filosofía actual» de I.M. Bochenski	21
A.El prólogo	20
B.Estructura de la obra	22
C.La práctica de las sucesiones	24
D.Otras prácticas parciales	27
2. Análisis de «Historia de la Filosofía» de Julián Marías	34
A.La introducción	30
B.La práctica periodizadora	31
C.El nivel de historiación	33
D.La práctica explicativa	35
E.Otras prácticas parciales	37
3. Análisis de «Kant, vida y doctrina», de E. Cassirer	
A.Dominancia de la filosofía en la práctica historiadora	40
B.La práctica biográfica	42
C.Práctica cronologica y periodizadora	44
D.Práctica demarcadora y práctica genealógica	45
E.Otras prácticas parciales	46
<b>NOTAS</b>	<b>48</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>49</b>



## PRESENTACIÓN

Esta investigación perseguía dos objetivos concretos, aparte de otros objetivos generales que en la «Parte teórica» se explicitan. El primero, y principal, el análisis de unos textos de Historia de la Filosofía, tarea que se encuadra en la creencia de que este tipo de análisis es un camino imprescindible para tomar conciencia de la práctica historiadora y poder mejorar el status teórico de la Historia de la Filosofía. El segundo objetivo, subordinado al primero, era el de elaborar una teoría de la práctica historiadora que nos permitiera cumplir con la tarea analítica antes señalada.

Aparentemente este planteamiento cae en una especie de «círculo hermenéutico»: para la elaboración de dicha teoría había que pasar por el análisis de una importante muestra de la historiografía filosófica. Ciertamente, las dos tareas mantienen un inevitable vínculo dialéctico, que exige el constante paso de una a otra y la constante mediación de una en función de la otra. Pero nosotros teníamos que resolver el problema un poco pragmáticamente evitando que la pretensión de poseer previamente una «teoría de la visión» nos impidiera «ver».

Nos hemos enfrentado, pues, a la historiografía tratando, desde aquí, la elaboración de un instrumental de análisis y de unos criterios metodológicos *provisionales* pero prácticos. Ello ha sido, en realidad, facilitado, por el hecho de estar llevando a cabo otra investigación más de fondo: una investigación sobre el desarrollo de la práctica historiadora desde sus orígenes.

Esta investigación está programada a largo plazo, pero nos ha permitido extraer, de forma provisional y un tanto tosca, los elementos mínimos necesarios. Son los elementos que exponemos en la «Parte teórica».

Creemos que no ha habido error de «precipitación» en esta extracción de conjeturas provisionales. De hecho, una investigación siempre funciona así: el investigador en ningún momento está sin conjeturas provisionales, que se dan por «finales» hasta que son reformadas o sustituidas. Ciertamente, esta «Parte teórica» muestra gran debilidad, expresión del relativo retraso de la investigación historiográfica. Y esa debilidad se reflejará en los análisis. Esto, pues, pone en cuestión la validez de los resultados.

Sin embargo, tiene unos aspectos positivos que deseamos resaltar.

En primer lugar, este *paréntesis* en nuestra investigación general pronto lo vimos no como «paréntesis» sino como parte, y necesaria, de dicha investigación: nos ha obligado a forzar la producción teórica, a sintetizar y dar coherencia a un conjunto de hipótesis y a poner en práctica dichas conclusiones. No hay aquí posibilidad para inventariar las consecuencias que de ello hemos sacado cara a la continuación de nuestra investigación, pero podemos afirmar que hemos extraído la siguiente conclusión: que mini-investigaciones como éstas debemos programarlas periódicamente pues son necesarias y muy fértiles.

En segundo lugar, y lamentando no poder enumerar el renovador efecto que las dificultades encontradas aquí tendrán sobre nuestro programa de investigación, creemos que este trabajo tiene de positivo precisamente eso: ser un momento de una investigación. Y es positivo en cuanto que hoy la práctica historiadora no está en condiciones de ofrecer una teoría general y acabada sino que, por el contrario, lo que necesita es tarea investigadora. En este sentido, si algún efecto puede causar este trabajo en posibles lectores será éste: mostrarles las limitaciones y los esfuerzos que se dan en esta práctica. O sea, cuando no se pueden ofrecer soluciones sólidas, quizás lo más positivo sea ofrecer llamadas de urgencia.

En fin, sería un error leer lo anterior tratando de detectar la «mala conciencia» por la limitación de los resultados. Nos parece que, con sus limitaciones -que hemos sido los primeros en sufrir- los resultados son satisfactorios. Por lo menos suficientemente satisfactorios como para mantener nuestro optimismo de que, aunque no hemos llegado, estamos en un camino productivo.



En cuanto a la selección de los textos de análisis, dos han sido los criterios. Por un lado, que fueran textos de gran circulación, pues numerosas razones, y de diverso tipo, nos lo aconsejaban. Por otro lado, que hubiera entre ellos fuertes distancias, tanto por la manera de hacer cuanto por el nivel de historiación, tipo de estudio, o por su posición ideológica. Enumerar las razones sería largo y fatigoso, pero sí queremos manifestar que ha sido una selección subordinada a los criterios de nuestra investigación.



# I

# PARTE TEORICA

## 1. EL ESTATUS TEÓRICO DE LA HISTORIA

El proceso de producción de una ciencia va siempre acompañado de dos tareas o prácticas, si bien en ritmo y presencia desigual. Una de ellas es la constante puesta en cuestión de su metodología y de su aparato intelectual; la otra, la toma de conciencia del significado, valor y efectos de dicha práctica científica.

Hoy la Historia, como casi todas las ciencias, pasan por un periodo de apogeo de las revisiones críticas, de las fundamentaciones, de la puesta en cuestión de su status teórico o su significado social. Este no es un momento original, pues esta tendencia -como antes señalábamos- está siempre presente aunque en forma desigual. Lo que sí puede ser original, o relativamente nuevo, es la forma concreta que toma esa puesta en cuestión de las ciencias.

En lo que se refiere a la Historia, es innegable que en el último siglo se ha alcanzado un nivel teórico que ha permitido su institucionalización en el privilegiado reino de las ciencias. Hemos de reconocer que el status teórico no es igual en todas sus regiones, y que la región que aquí nos interesa, la «Historia de la Filosofía», no es uno de los más privilegiados; pero también es cierto que buena parte del aparato teórico desarrollado en otras regiones (en la Historia de la Ciencia, en la Historia del desarrollo social...) ofrece, por un lado, elementos válidos para toda región de la Historia y, por otro lado elementos trasvasables (con prudencia y tras la debida particularización).

Ahora bien, los esfuerzos por construir una «teoría» de la producción filosófica y científica o ideológica no han sido lo suficientemente satisfactorios como para permitir un gran optimismo. Ello reproduce, constantemente, la tendencia a excluir a la Historia del campo de las ciencias, o al menos a caer en la tradicional bipartición del saber en «ciencias de la Naturaleza» y «ciencias del espíritu», aunque con nomenclaturas diversas.

Sin entrar en el análisis y valoración del problema -que, por otra parte, es muy sabroso y promete ricas experiencias- a nosotros nos interesa señalar la alternativa que hoy se va afirmando cara a ese deseo -y esa necesidad- de dar un salto adelante en la práctica científica historiadora.

Y, con los riesgos de toda esquematización asumidos, nos parece que esa alternativa social se articula sobre tres opciones. Tres opciones distintamente cultivadas por las escuelas o «comunidades» de científicos historiadores o filósofos historiadores, pero que en conjunto -y a pesar de los frecuentes enfrentamientos entre sí- articulan un proceso de práctica científica a nivel social que promete una profunda renovación de la Historia.

Una de esas opciones la constituye la moderna *epistemología* (1). No cabe aquí distinguir tendencias o escuelas, ni comparar la escuela francesa bachelardiana con la angloamericana popperiana, ni distinguir inductivistas de convencionalistas o de falsacionistas... Las diferencias en las posiciones son reales, y buena parte de su desarrollo viene determinado por la confrontación; pero, a nuestro nivel, podemos considerar todas estas posiciones como prácticas englobadas en una misma tarea, con unos mismos esfuerzos y efectos: los de la producción y fijación de nuevos conceptos e instrumental teórico. Hoy es difícil hacer práctica historiadora en las regiones filosófico-ideológicas sin pensar la realidad en términos de «ruptura epistemológica», «paradigma» en el sentido kuhniano o modificado, «sobredeterminación», etc. etc.

Con todo, a nosotros nos parece más prometedora la tercera opción. Y, en cualquier caso, es la que aquí orienta nuestra investigación. Nos referimos a la posición que llamaremos *historiográfica*, en el sentido de apoyar la construcción de una Historia científica en el conocimiento de la práctica que los historiadores han realizado a través de los tiempos. Es decir, se trata del reconocimiento explícito de que la Historia, como cualquier ciencia, es constantemente producida, es un proceso continuo en el que el aparato conceptual, los métodos, los criterios orientadores y las técnicas específicas vienen dados por una serie de factores muy diversos que van desde el campo que se estudia al desarrollo de otras ciencias, desde la posición ideológica a la división técnica del trabajo intelectual.

Esta opción se apoya en dos presupuestos generales. Primero: el aprendizaje de la práctica historiadora es un proceso *extracrítico*. Segundo: la práctica historiadora es una práctica compleja.

Al caracterizar de extracrítico el aprendizaje de la práctica historiadora queremos decir que la asimilación de la Historia de la Filosofía (como caso específico de la asimilación de una actividad científica) está marcado por los rasgos que Kuhn (4) ha señalado de forma suficiente. En especial, que el proceso de formación del historiador es un proceso de incorporación a un «paradigma», y en particular a la concreción del paradigma en una «comunidad científica».

Quizás hubiera sido más justo caracterizar dicho proceso de «inconsciente», o de «mecánico»..., pero nos ha parecido que la caracterización de «extracrítico» es más suave y elimina, de momento, problemas como los que implica llamar «inconsciente» al proceso de acceso a la ciencia y al mismo proceso de producción científica. Por «extra-crítico» entendemos que tal proceso no permite una posición crítica. Si tal proceso consiste precisamente en la incorporación a un «paradigma» en el lenguaje de Kuhn, o a una «filosofía espontánea» en la terminología de Althusser (5), o a un «programa de investigación» en el de Lakatos (6)... es teóricamente impensable en el mismo la posibilidad de ir acompañado del elemento crítico. Y ello es así aunque tal historiador siga el proceso de incorporación a opciones filosóficas que se autodenominen



«críticas» (por ejemplo, aunque se forme en la posición popperiana de «racionalismo crítico», con cuyo nombre gusta de llamar su opción falsacionista como lógica del descubrimiento científico (7). Pues entendemos aquí por «crítica» la práctica teórica de estimación de una teoría o reconstrucción racional desde fuera de la misma, es decir, desde otra posición teórica. Y es en este sentido en el que podemos afirmar que la asimilación de la práctica historiadora es un proceso necesariamente «extra-crítico».

El segundo presupuesto general que hemos avanzado, respecto a la concepción de la práctica historiadora como «práctica compleja», pretende señalar que lo que usualmente se vive como unidad simple, la acción o actividad historiadora, es en realidad la articulación de una pluralidad de *prácticas parciales*. Dichas prácticas parciales no son simples partes de una totalidad, sino que son unidades específicas y diferenciadas, que pueden estar o no presentes, que pueden estar presentes en mayor o menor intensidad cuantitativa, que pueden ocupar un lugar de mayor o menor hegemonía..., y que todo ello tiene sus efectos en el producto, la reconstrucción racional que es la Historia, así como en el propio proceso de historiar.

L. Braun (8) nos ofrece -aunque en un marco de análisis diferente del que nosotros proponemos- una rica documentación de los primeros pasos en la práctica historiadora, mostrando la aparición independiente, como prácticas sustantivas autónomas, de algunas de las más importantes de estas prácticas parciales. Así aparece la *doxografía*, la *cronología*, las *sucesiones*, etc. (9). Ello nos permite apoyar la no reductividad de las prácticas parciales a la práctica historiadora, su relativa autonomía (distinta y desigual en cada momento histórico de la Historia y en cada nivel de historiación, así como en cada posición historiográfica) y sus efectos específicos. Todo ello, al igual que el proceso histórico de sus combinaciones, lo hemos abordado en otra parte (10).

Para nosotros está claro que cuando nos hemos enfrentado con la práctica historiadora, al menos las primeras veces (sea a la hora de un «trabajo» a lo largo de nuestra carrera universitaria, sea en la vida profesional en nuestras tesis, publicaciones o lecciones del aula), de un modo espontáneo hemos reproducido extra-críticamente una opción historiográfica. Nos habremos demarcado, eso sí, de la manera de historiar de tal o cual historiador, pero era simplemente la demarcación-efecto de nuestra *otra* opción historiográfica.

Pero hay más aún. Por debajo de esa demarcación -con frecuencia más subjetiva e ideológica que real-objetiva y técnica- hemos reproducido una práctica historiadora compleja sin ser conscientes de ello; o, al menos, sin conciencia de los efectos de esa complejidad. Y, así, hemos hecho un poco de doxografía al introducir «citas», un poco de «cronología», de «sucesiones» y rastreo de ideas, de paráfrasis, de clasificaciones-demarcaciones, de periodizaciones, de comentario... Como si todo ello no solamente fuera así en la práctica historiadora dominante, sino que necesariamente tuviera que ser así. Se vive esta espontánea articulación de prácticas parciales como la tarea de historiar: es así, son sus ingredientes, sus partes. Se ignora con frecuencia, en cambio, la razón y el efecto de la presencia de las mismas, la subordinación del producto final a dicha presencia y a sus relativas subordinaciones y hegemonías. Y con ello no solamente se frenan las posibilidades de desarrollo científico de la Historia de la Filosofía, sino que se impide el acceso del historiador a la conciencia de su propia práctica.

Nos parece, pues, que el status teórico de una ciencia no viene dado exclusivamente por criterios externos como el grado de su formalización, su coherencia, su poder predictivo, etc., sino también, y de forma peculiar, por la conciencia que el científico tiene de su práctica. Y una de las formas de acceso a esta conciencia, que pasa por objetivar su práctica y convertirla en un objeto histórico sobre el cual monta su reflexión, puede ser ésta: una especie de «Historia de la Historia de la Filosofía y de la Ciencia»... Lógicamente, un programa así desborda nuestras posibilidades. Un programa así es una tarea social. Y nosotros simplemente perseguimos alinearnos en esa tarea, ir aportando análisis concretos y generalizaciones y síntesis provisionales, o «conjeturas» si así se prefiere.



## 2. LA GÉNESIS DE LA PRÁCTICA HISTORIADORA

El desarrollo histórico de una ciencia no es simplemente valioso al historiador, que toma dicho desarrollo como objeto de su investigación. También es muy valioso al científico de dicha rama. Es quizás aquí donde la Historia de una rama científica presta su apoyo al desarrollo de dicha ciencia.

Hay una sugerente reiteración del siguiente hecho: cuando ciertas ramas científicas entran en «crisis», sufren cierto estancamiento, los científicos directamente, y especialmente los filósofos de la ciencia, recurren a la «historia» de dicha ciencia, a sus orígenes y desarrollo. Un ejemplo de esta tendencia es la proliferación de trabajos -de científicos y filósofos de la ciencia, así como de historiadores sobre la «revolución copernicana», sobre el método galileano newtoniano, sobre esos primeros pasos de instauración de la llamada «nueva-ciencia». La bibliografía sobre las «revoluciones científicas» es hoy desbordante (12).

A nosotros nos parece que esta tendencia es fructífera. Y así, ante la preocupación por el estatus teórico de la Historia de la Filosofía y de las ciencias, nos hemos sentido inducidos -y conscientemente hemos asumido tal inducción- a aprender de la historia, a buscar en el origen y en los cambios de la práctica historiadora elementos que nos permitan una conciencia teórica de esta práctica y, a su través, dar un salto adelante en su producción teórica.

En esta tarea, uno de los rasgos importantes que hemos detectado, y que ya puede ser llevado a tesis, es que la práctica historiadora es una práctica compleja, es una auténtica articulación de prácticas parciales. Estas prácticas parciales han ido apareciendo de forma independiente y distanciadas cronológicamente. La *doxografía* (12) apareció aislada, como práctica autónoma -si se quiere: como práctica única en la actividad historiadora en su momento. E igual ocurrió con la *cronología* (13), o con la *biografía* (14)... Claro está, por un lado, la aparición de estas prácticas respondía a unas necesidades concretas, a una determinada concepción del pasado, de la verdad, del sabio.... Por ejemplo, la práctica doxográfica no se entiende sino en un universo filosófico en el que la «verdad» o el «saber» es un valor absoluto, ajeno a la historia. La conservación de las «opiniones» es una práctica ajena a toda conciencia his-

tórica. Se las conserva como un patrimonio valioso, como unos valores en sí. Y también un poco como materia prima para filosofar, pues son eso, opiniones, y siempre opiniones de sabios. Igual ocurre con la práctica biográfica. En absoluto responde a una teorización de la relación entre la producción filosófica de un hombre y sus condiciones materiales de vida, etc. Las «Vidas» no pasan de ser fantásticas acumulaciones de anécdotas embellecedoras del personaje. Como máximo se da el presupuesto de la identidad entre las «opiniones» de un sabio y su «vida». Así la biografía, más literaria que historiadora, no pasa de ser simple ilustración artístico-literaria de unas opiniones.

Con ello queremos decir que estas prácticas parciales han cambiado mucho desde su aparición histórica hasta nuestros días. Han cambiado las técnicas de su realización -recordemos, como ejemplo, el cambio de técnicas en la práctica cronológica desde los primeros tiempos en que tal práctica se basaba en criterios tan débiles como la *acné* o vida media, hasta nuestros días, con la incorporación de las técnicas estilométricas, estadísticas y de socio-lingüística. Y, por supuesto, también han cambiado sus funciones dentro de la práctica historiadora global.

En efecto, y volviendo al principio, si es cierto que las prácticas parciales han aparecido distanciadas en el tiempo, no todas han aparecido independientes, como la doxografía. La biografía, por ejemplo, ya es una mezcla de doxografía, cronología y práctica biográfica. Y así, la aparición de nuevas prácticas parciales (clasificaciones, sucesiones, apología, demarcaciones, interpretaciones, comentario...) se va dando en el seno de la práctica historiadora, como incorporación de una práctica parcial más. (15)

El desarrollo de la práctica historiadora aparece así, a nivel general, como el proceso de producción-articulación de prácticas parciales. Pero, aparte del perfeccionamiento de estas, y de los cambios en sus técnicas, la verdad es que la mayoría de prácticas parciales tienen un origen bastante lejano. Dicho de otra manera, la práctica historiadora de hace siglos ya contaba casi con la totalidad de las prácticas parciales que hoy la constituyen.

Esto, sin embargo, no ha sido obstáculo para que la práctica historiadora haya sufrido fuertes cambios. Cambios que no son explicables por el simple perfeccionamiento de sus técnicas, ya que el desarrollo de la práctica historiadora es suficientemente desigual y discontinuo -e incluso confrontado- como para no ser reducido a simple proceso acumulativo-reformador.

Este hecho nos llevó a la hipótesis de que el producto de la práctica historiadora, ese producto teórico que llamamos *Historis*, no es simple función de la unión de las prácticas parciales, sino de su combinación, de su articulación específica. Es decir, dichas prácticas parciales son articulables, combinables, en estructuras desiguales, según la dominancia de unas u otras, según la subordinación de unas a otras. Es decir, entre ellas se dan relaciones de dominancia, de subordinación, de inducción....

Hoy no estamos en condiciones de ofrecer, ni siquiera como provisional, una tipología exhaustiva de estas prácticas parciales; tampoco podemos ofrecer aquí una tipología de relaciones y de los «efectos de estructura». En nuestro posterior análisis nos moveremos irremediabilmente con un instrumental teórico limitado. Pero ya es importante contar con estas ideas provisionales, que sirven satisfactoriamente para dirigir la investigación.



Aunque no podamos hoy ofrecer toda una teoría que tenemos en elaboración, nos parece oportuno ilustrar mínimamente los anteriores esbozos de teoría. ¿Qué queremos decir al hablar de «dominancia» de una práctica parcial? Si hacemos un poco de memoria seguramente recordaremos algunos textos de Historia cuyo objetivo fundamental parece clasificar a los buenos y a los malos (dominancia de la práctica apologética); otros que se dedican fundamentalmente a establecer filiaciones, a rastrear las influencias y establecer parentescos (práctica genealógica); otros que parecen disfrutar en agrupar a los filósofos en un casillero de «ismos» (práctica clasificadora). Eso queremos decir: que aunque todas o casi todas las prácticas parciales estén presentes, suele haber una que *domina*.

Este «dominio» no es simplemente mayor presencia. Es un «dominio» en sentido estricto. Es decir, condiciona a las otras, las limita y dirige su función y orientación. La dominancia, por ejemplo, de la biografía asigna un papel importante a la cronología; la práctica apologética, en cambio, apenas se apoya en la cronología, pero incide fuertemente en la práctica clasificadora.

Esto, aunque falto de elaboración, ya nos da guías importantes en nuestro trabajo analítico. Nos marca tareas: detectar estas prácticas parciales, su presencia, su eficacia, sus relaciones de subordinación... y el efecto que su combinación tiene en el producto final. Pero, además, nos permite una toma de conciencia importante. Muchos de nosotros hemos realizado tarea historiadora (en investigación o en la docencia) reproduciendo estas prácticas sin ser consciente de ello. Lo hemos hecho así porque *eso* era lo que entendíamos por historias. A veces buscábamos citas y más citas sin saber el efecto de esta práctica parcial en el resultado. A veces comentábamos, parafraseábamos, resumíamos, alineábamos, buscábamos precursores... o comparábamos las interpretaciones de estudiosos (práctica historiográfica) sin ser conscientes de ello. Quizás con el presupuesto inconsciente de que cuanto más de todo, mejor.

Ahora, al menos, nos cuestionamos esta inconsciencia. Y sentamos la tesis de que el producto final es efecto de la combinación de estas prácticas. Y afirmamos también que las tareas de reconstrucción y explicación del pasado filosófico, que son los pilares que dan sentido a la Historia de la Filosofía, son efecto de esta combinación. Y su carácter es función de estas variables. Rechazamos así que la calidad o la verdad vengan dadas por la cantidad o intensidad de esas prácticas. Por el contrario, reivindicamos que cada nivel de historiación exige una combinación específica de prácticas parciales (pero sobre esto volveremos más adelante).



### **3. POSICIÓN FILOSÓFICA Y PRÁCTICA HISTORIADORA**

Las anteriores apreciaciones nos llevaron a una pregunta: ¿de qué depende la articulación de las prácticas parciales?. La pregunta era clave, pues abordaba la cuestión fundamental: los factores determinantes de la práctica historiadora.

Tal pregunta exigía una respuesta en un doble campo. Por un lado, ¿por qué en cada momento histórico la práctica historiadora es diferente?; por otro, ¿por qué en un momento histórico concreto se realizan prácticas historiadoras claramente diferentes y contrapuestas?. El desdoblamiento de la pregunta nos venía impuesto por la realidad, por nuestro contacto con la historiografía, que nos permitía y exigía distinguir ese doble nivel de diferenciación. Y quizás por ese desdoblamiento nuestra respuesta (siempre provisional, como se ha dicho) nos parece bastante afortunada.

Desde el comienzo acordamos no admitir una doble respuesta. Era fácil responder a la primera cuestión recurriendo a falta de desarrollo, a retraso..., y a la segunda cuestión recurriendo a lo ideológico. Pero nosotros observábamos que tales respuestas no eran satisfactorias pues los textos no se dejaban reducir a tan simple clasificación. Pensábamos que debía de haber una única respuesta.

Esta respuesta la encontramos y la formulamos ahora como tesis: toda práctica historiadora incluye entre sus elementos una componente filosófica. Esta componente filosófica, que refleja la posición filosófica global del historiador, está básicamente constituida por una serie de principios y conceptos filosóficos que afectan a los distintos elementos de la práctica historiadora. Por ejemplo, la idea de «historia», la idea de «ciencia», de «explicación», de «método», etc. etc. Nos falta un análisis preciso para poder delimitar el contenido de esa componente filosófica. Podríamos, para evitarnos problemas, definirla como la «filosofía» del historiador, pero no nos parece justo: no es la filosofía, sino una serie de aspectos específicos de ella. Y así es comprensible que encontremos prácticas historiadoras semejantes en historiadores con posiciones filosóficas claramente diferenciadas. Ello es debido a que a pesar de su diferenciación en filosofía, en los elementos filosóficos componentes de su práctica

historiadora se dan amplias semejanzas.

Para ejemplificar esto: una práctica historiadora desde una posición filosófica como la agustiniana, puede coincidir en amplios aspectos con la hegeliana. Esas coincidencias deben buscarse no en las filosofías de ambos, sino en algunos aspectos específicos. Igual puede ocurrir con la historiografía positivista y la marxista.

Dejando en cierta ambigüedad el concepto de «componente filosófica» de la práctica historiadora, pero suficientemente apuntalado en su efecto, podemos comentar éste.

En una primera aproximación podemos decir que la componente filosófica de la práctica historiadora tiene por efecto la especificidad de la articulación de las prácticas parciales, asignando a cada una su lugar, su función específica (o mejor, el sentido de su función), su presencia relativa y su grado de dominancia. Así, en una posición específica como la ilustrada (Turgot, Condorcet... (16)), montada sobre la idea de progreso, que entiende la historia como proceso hacia la Libertad y la Razón a través de una lucha constante contra la irracionalidad, la ignorancia y la superstición, se entiende que la práctica filológica esté prácticamente ausente y que las sucesiones tengan fuerte importancia; igualmente se comprende que en la historiografía hegeliana los hechos positivos cuenten poco, ni el análisis filológico ni la práctica apologética tengan presencia importante, y la práctica explicativa externa tome la forma específica que algunos han llamado método de la «causalidad expresiva».

Aquí no podemos entrar en el análisis de las formas de actuación de esta componente filosófica en la práctica historiadora. Lo que sí queremos resaltar es que no la identificamos con la «ideología» ni con la «filosofía». Es decir, a veces se habla de que toda práctica historiadora es «ideológica», e incluso de que toda práctica científica también lo es. Sin entrar en esta cuestión, reafirmamos que no es éste el sentido. Tampoco lo identificamos con la «filosofía» en el sentido -y nos parece justo- que se dice que toda práctica científica se hace desde una posición filosófica, o desde un «paradigma» filosófico, o desde una «filosofía espontánea de los científicos» como dice Althusser. Y también esta tesis nos parece justa. Y sería algo a tener en cuenta si el objeto a estudiar, a historiar, fuera el historiador como intelectual, como pensador. En tal caso sí que deberíamos recurrir a estas instancias externas para *explicar* (práctica explicativa) su específica práctica historiadora.

Insistimos, pues, en el aspecto técnico de nuestro análisis, en el cual el sentido de la «componente filosófica» es algo más concreto que la posición filosófica o ideológica general del historiador. Consideramos que la práctica historiadora funciona y se desarrolla con cierta autonomía, que permite que historiadores de ideologías de posiciones filosóficas muy confrontadas estén en cambio muy próximos en cuanto a la práctica historiadora que realizan. Aunque sea uno para condenar a Kant y otro para ensalzarlo, uno para llamar idealista a Hegel y otro para reivindicar su progresismo.



#### **4. LOS NIVELES DE HISTORIACIÓN**

Otra dificultad que encontramos viene determinada por la variedad de productos que caen en el campo de lo que llamamos Historia. Variedad que viene determinada por dos tipos de condicionantes. Uno de ellos, la extensión del campo; otro, al nivel de historiación.

La extensión del campo no simplemente genera dificultades materiales o externas. Las diferencias entre historiar el siglo XV e historiar del XV al XX no vienen dadas exclusivamente por problemas cuantitativos y materiales. Por el contrario, inducen especificaciones de la práctica historiadora. Aparentemente podría pensarse que no, que las técnicas son las mismas, pero esto es un error. En una Historia general posiblemente los ilustrados franceses aparezcan en la misma casilla de la práctica clasificatoria; si el campo a historiar es la ilustración francesa la práctica clasificatoria distinguirá líneas, posiciones, buscará las diferencias en lugar de los rasgos comunes.

El efecto de la acotación del campo es mucho mayor del que normalmente se piensa. Y esto es muy peligroso. Un ejemplo de los efectos de esta falta de conciencia sobre el asunto son estas Historias generales como la de Chatelet (17) o la de Balaval (18), hechas por especialistas. Cada uno ha realizado una parcela, en forma de «monografía»: el resultado es una yuxtaposición de «monografías».

Esto nos lleva al otro aspecto: el nivel de historiación. Este está fuertemente influido por la acotación del campo: se puede hacer un estudio biográfico de Kant pero no de la historia de la filosofía griega. Aquí lo que puede hacerse, y se hace, es un uso periódico de la práctica biográfica. Igual ocurre con la «monografía», que requiere una acotación mínima del campo.

Pero, además, el nivel de historiación viene exigido por el tipo de trabajo historiográfico que se desea hacer. Cuando uno persigue hacer un trabajo sobre toda la historia de la Filosofía, y cuenta además con espacio limitado, una tarea importante y previa es la de establecer el nivel de historiación. Si no es así, se acabará en un caos, en una mezcla del discurso sobre los grandes sistemas con el discurso-resumen sobre la vida y obras de los grandes nombres



propios. No son las mismas prácticas parciales las que garantizan un trabajo sólido en un nivel de historiación como la teoría del conocimiento en el XVIII que las que garantizan seriedad en otro nivel, por ejemplo la transmisión del newtonismo en la Francia del XVIII.

Pensamos, pues, que la acotación del campo, y el nivel de historiación (en parte condicionado por el anterior), son dos condicionantes importantes que deben tenerse en cuenta para decidir la práctica historiadora apropiada. Cada lugar requiere una específica selección de los hechos, utilización de las prácticas y ritmo del discurso. De hecho, en la práctica ocurre así, y hay cierta conciencia de la «necesidad». No se exige el mismo eruditismo, la misma práctica filológica, la misma precisión en la explicación externa... en una tesis doctoral sobre el estoicismo que en un manual, o que en un artículo de divulgación.

Sería cómodo establecer un modelo y juzgar las demás prácticas como mediocres, secundarias, marginales... como *sub-Historia*. Nosotros pensamos que no es así, que todo es práctica historiadora, y que la calidad de cada una no viene dada por un modelo universal, sino por una adecuación de la práctica historiadora al nivel de historiación y a la acotación de campo elegida o impuesta.

Esto es importante para nuestro trabajo de análisis, cara a no ir con una normativa de legitimidad a aplicar a todos los textos, sino ir a los mismos respetando el lugar en que se han situado.

## 5. LOS ESTILOS DE LA PRÁCTICA HISTORIADORA

En relación con lo anterior, merece la pena decir algo sobre los *estilos*. Desgraciadamente tampoco podemos ofrecer una tipología (podríamos ofrecer un inventario, más o menos exhaustivo, pero no una tipología con criterios teóricamente apoyados) de los «estilos» literarios en la Historia. Pero no es esto aquí lo importante, pues hay un fuerte acuerdo sobre su existencia y una conciencia generalizada sobre su especificidad. Hoy todos distinguimos un manual de un ensayo, de una monografía, de una biografía intelectual, de una exégesis, de un texto-debate... Y espontáneamente, al situarse en uno de ellos, se adopta una práctica historiadora específica, más o menos adecuada a ese nivel. Esta toma de posición espontánea es frecuente. Nosotros no pensamos que la falta de conciencia de lo que es la práctica historiadora tenga por efecto necesario la confusión. Nosotros pensamos que espontáneamente se ha ido especializando la práctica historiadora para adecuarse a cada nivel de *historiación*, campo de acotación y estilo. Es más, la teoría que tratamos de construir trata precisamente de eso, de reflejar esos procesos que en la realidad se dan.

Ahora bien, sí que podemos ofrecer cientos de ejemplos en los que la falta de conciencia de la práctica historiadora ocasiona desplazamientos, distorsiones e irregularidades por trasvase de unos modelos de práctica historiadora de un lugar a otro. O sea, el efecto positivo del «espontaneísmo», efecto de la presión de unos modelos dominantes, no garantiza en su totalidad la adecuación al *lugar de historiación*, definido por el campo de acotación, el nivel y el estilo literario.

En fin, que a pesar de la espontánea distinción de estilos, y de la espontánea adopción de una impostación más o menos ajustada, los riesgos siguen presentes. Pero, además, y aquí deseábamos llegar, pensamos que es necesario subrayar un efecto opuesto: el efecto de la práctica historiadora en el estilo. Es decir, si cada estilo induce desplazamientos en la práctica historiadora, también ésta tiene sus efectos en los estilos y su dominancia relativa en el campo de la producción historiadora.

Un buen ejemplo es el afianzamiento de la historiografía positivista, que ha impuesto la fuerte dominancia de la monografía sobre trabajos más ge-

nerales, y el ensayo sobre trabajos más descriptivos. Hay, pues, un fuerte efecto de la práctica historiadora que pasa a ser dominante en una coyuntura cultural en la proliferación de la historiografía en tal o cual estilo. O sea, de nuevo nos encontramos con la importancia de la articulación de las prácticas parciales y de la toma de posición filosófica en la práctica historiadora.



Debemos detenernos aquí. Hemos resumido unos elementos de una teoría provisional, que creemos son suficientes para llevar a cabo el siguiente trabajo analítico a fin de, en concreto, sacar nuevas experiencias sobre las deficiencias y limitaciones de estos mismos elementos. Somos conscientes del trabajo pendiente, y en ello estamos. Aquí nos hemos limitado a anticipar algunos elementos, los que consideramos más apoyados. De poco serviría acumular más hipótesis, apenas fundamentadas. Valga, pues, como instrumento y punto de partida.



# II

## PARTE ANALITICA

### 1. Análisis de «La Filosofía actual» de I.M. Bochenski

#### A. EL PRÓLOGO

Sólo son 6 páginas, pero sorprendentemente útiles para nuestro análisis. Pues en ellas Bochenski apunta una serie de objetivos y de criterios metodológicos que nos permiten abordar en directo su posición filosófica y su conciencia de la práctica historiadora.

En rigor, el corto prólogo es la expresión de la «mala conciencia» del historiador ante su obra. Mala conciencia que, al parecer, surge del conflicto entre un cierto ideal de práctica historiadora y la práctica concreta a la que se ve desplazado por las determinaciones externas. Vale la pena detenerse en este punto por ser una contradicción muy frecuentemente vivida por el historiador.

Bochenski es consciente de la necesidad de trabajos como este suyo, que ofrecen una «información general» y que abren caminos al lector cara a futuras lecturas más cualificadas. Y esto nos parece serio y cierto; se trata, en definitiva, de la preocupación constante del *historiador-profesor*, que se ve empujado a adecuar su práctica historiadora a la programación de la enseñanza universitaria o, al menos, a una teoría pedagógica.

Pero -y aquí surge esa contradicción generadora de «mala conciencia»- Bochenski ve en ello la renuncia a algunos valores esenciales de la investigación historiadora. Dirá que un estudio de este tipo no permite la «profundización», exige esquematizaciones y amputaciones «violentas y penosas» y, sobre todo, se hace imposible el trabajo «monográfico», no pudiendo dedicar sino unas pocas páginas a cada autor.

Estas limitaciones que Bochenski señala, y que son una especie de autocrítica, tienen de interés el mostrarnos que el autor siente cierta preocupación por su práctica, ha reflexionado sobre ella, sabe o intuye los efectos que tiene sobre el producto final el lugar que se ha elegido y las condiciones normativas externas asumidas. Pero también tienen de interés el que nos muestran ya de forma insinuada, ciertas características de la posición historiadora de Bochenski, precisamente aquellas que generan la contradicción antes señalada.

Queremos decir lo siguiente. Para nosotros no hay práctica historia-

dora ideal ni condiciones ideales para la práctica historiadora. La «monografía» o el «ensayo» o la «biografía»..., la Historia General, o de un periodo más o menos amplios, o simplemente de una escuela o doctrina... son siempre prácticas específicas, externa e internamente condicionadas, *concretas*. El historiador debe asumir estas determinaciones externas e internas, y en función de ellas usar una combinación de prácticas parciales adecuadas.

En un ensayo de 300 páginas que debe cubrir la «filosofía actual», ciertamente, se ha de dejar fuera muchas cosas. Hay que usar poco el «eruditismo», la práctica filológica, las sucesiones... Pero esta renuncia no implica mediocridad del producto: en todo caso, determina su especificidad. Como después veremos, la práctica historiadora concreta que Bochenski ha usado en este trabajo, aparte de otros motivos de crítica, puede ser criticada por esto: por un desequilibrado uso de las prácticas parciales dado el objeto, lugar y condiciones externas de su trabajo.

En definitiva, el trabajo de Bochenski es un «manual». Se puede discutir sobre la validez o legitimidad del uso de manuales en la práctica docente universitaria, pero este es otro problema. Una vez aceptado, se trata de hacer un buen manual, y no sirven de excusas ni el espacio, ni el público ni el ideal de investigación. Por el contrario, estos elementos son exigencias y fuerzas a asumir e integrar en la práctica historiadora.

Otro punto del «Prólogo» es que el mismo Bochenski señala no solamente su tesis de que en la práctica historiadora no se puede ser «neutral», sino que la justifica y, además, define su toma de posición: su filosofía. Para Bochenski -y lo compartimos- los sistemas filosóficos, la producción filosófica, no son obras de arte, que permiten al historiador -por encima de su diversa reacción emotiva ante cada una- valorarlas en sí misma, ver en todas ellas lo positivo, sus valores creativos, etc... Para Bochenski -y esto ya no lo compartimos totalmente- las filosofías tienen todas de común que persiguen la «Verdad», y ello permite y exige al historiador valorarlas en función de su acceso a la misma, de la precisión y grado con que la han captado.

En principio, puesto que aquí no es Bochenski el objeto de nuestro estudio, ni tampoco su filosofía, tales tesis podríamos dejarlas de lado. Pero sería un lamentable error: son tesis filosóficas que determinan la filosofía de su práctica historiadora. Ya lo hemos dicho, la práctica historiadora, como toda práctica científica, se apoya en una Filosofía; más aún, hemos dichos que esta Filosofía es la que determina la articulación de las prácticas parciales, la relevancia relativa de cada una, sus subordinaciones, etc., y por tanto determina fuertemente el producto. Pues bien, aquí tenemos unos elementos de esa Filosofía reorganizadora de la práctica historiadora de Bochenski. Pues resulta que la tesis según la cual toda concreción filosófica busca la «Verdad», y que este rasgo común permite y exige al historiador la evaluación y estimación (epistemológica, pero también ética o política) de las mismas, implica que el historiador dispone de dos cosas: del conocimiento de la «Verdad» y de un «Tribunal» que decide la relación de cada filosofía con la «Verdad». Pero, sobre todo, cara a lo que aquí nos interesa, esta posición filosófica determinará una forma específica de producción historiadora: Bochenski la llama «crítica», pero para nosotros se trata de la fuerte presencia de las prácticas parciales «demarcadoras» y «apolo-géticas».

En fin, y aunque el corto «Prólogo» es más fértil, señalemos otra



idea muy orientativa: Bochenski no solamente embellece el saber filosófico respecto a los saberes técnico-prácticos, sino que desde su filosofía «realista y espiritualista» entiende la Filosofía como la principal fuerza motriz del mundo. O sea, la Filosofía dirige al mundo y la marcha de la Filosofía nos da, por tanto, la pista para saber la dirección del mundo.

Tesis que nos anticipa rasgos importantes de su práctica historiadora. Por ejemplo, una posición filosófica semejante no permite lo que solemos llamar «historia social de la Filosofía», o «enfoque materialista de la historia», o lo que hombres como Lakatos (19) y Kuhn (20) llaman «historia externa»; es decir, una práctica historiadora que busca *fuera* de la Filosofía elementos de explicación de la producción filosófica; al contrario, la «historia interna» no solamente se basta a sí misma, sino que nos da la razón de por donde el mundo va.

En relación con ésto, sorprende que en algunos momentos -y de forma marginal, cosa más sorprendente- se eche mano a la práctica *contextualizadora*. Como después veremos, no pasa de ser un efecto de la presión de otras opciones historiadoras, que subrepticamente se ha deslizado en Bochenski, pero sin efectos pertinentes.

Acabemos subrayando que la fuerte presencia de la «práctica apologética», que Bochenski defiende como «crítica», está también justificada por la tesis filosófica de Bochenski según la cual la historia de la filosofía es la historia de las luchas filosóficas. Nunca hay *una* filosofía, sino varias que se disputan la verdad. Hoy, en la Filosofía actual, esa lucha es más variada y violenta que nunca. Ahora bien, esta posición sólo en su aspecto formal-literal se asemeja a opciones como la marxista. Aquí más bien subyace una visión teológica de la lucha entre la Luz (que siempre es una) y las Sombras, que suelen ser muchas.

## **B. ESTRUCTURA DE LA OBRA**

Las 250 páginas escasas que constituyen el núcleo de este trabajo se reparten en un capítulo introductorio («La gestación de la Filosofía Contemporánea») y seis capítulos básicos, uno para cada una de las líneas filosóficas que según Bochenski configuran la vida filosófica del momento («Filosofía de la Materia», «Filosofía de la Idea», «Filosofía de la Vida», «Filosofía de la Esencia», «Filosofía de la Existencia», «Filosofía del Ser»); a las cuales, en la segunda edición, añadió un nuevo capítulo dedicado a una nueva línea («Lógica Matemática»), al parecer con escasa convicción.

Esta clasificación, dejando aparte la improcedencia de los rótulos, -y sobre todo teniendo en cuenta la fecha en que se produjo esta obra- no presenta graves inconvenientes. Digamos que se acierta en lo principal en esta práctica clasificatoria a la hora de establecer esta clasificación, pues parece aceptado a nivel general la presencia del «existencialismo», «vitalismo», «fenomenología», «neopositivismo», «marxismo», «neo-ontología»... como grandes y demarcadas líneas filosóficas.



Ahora bien, acertar en una clasificación -en el sentido de estar en línea con la práctica clasificatoria dominante- no es siempre algo positivo. Más aún, con frecuencia oculta la miseria de los criterios de demarcación, o la miseria de la falta de criterios. Pero esta miseria la veremos posteriormente, sobre la marcha. Ahora sigamos con la estructura de la obra.

Cada uno de estos capítulos o grandes apartados son a su vez divididos de una forma caprichosa e irracional, mezclando la historia de sub-corrientes con la historia de los filósofos, y en éstos la biografía con el inventariado temático. Estas cosas deberían sorprender al lector, y si así no es se debe, sin duda, a que esta incoherencia ha pasado a ser standard en la práctica historiadora. Uno podría esperar -y especialmente tras la autocrítica de Bochenski en el «Prólogo»- un tratamiento global de las líneas filosóficas, una fuerte caracterización de las mismas, comparación y evaluación crítica (todo ello según las declaraciones del «Prólogo»). En su lugar, se cae en el error de dar primacía a los filósofos, en sustituir una línea filosófica por sus principales representantes. Pero, así, ni se historía la línea filosófica ni se historía a los filósofos: simplemente se cae en una vergonzante incoherencia.

Por ejemplo, en el capítulo denominado «Filosofía de la Materia» se incluyen, en palabras del propio Bochenski, «sistemas de dirección diferente». Nosotros estamos muy de acuerdo en subrayar las diferencias entre el «neopositivismo» y el «materialismo dialéctico». Lo que no entendemos es por qué se les mete en el saco de la «Filosofía de la materia». Ahora bien, lo que más sorprende es que se comience por un vergonzante desprecio: no son importantes y si gozan de amplia influencia es por eso, porque los «círculos amplios suelen encontrarse aproximadamente con un siglo de retraso». Pero, sobre todo, lo que pone de relieve esta manera de historiar son afirmaciones como «todos los pensadores que pertenecen a este grupo son, en mayor o menor grado, naturalistas, cientificistas o racionalistas extremados, que propenden al materialismo». Y así, exclusivamente así, queda definida y caracterizada la «Filosofía de la Materia», con todas sus direcciones diferentes. Y enseguida se pasa a los autores.

Sigamos. Aparece Russell en primer lugar, encuadrado en un subsistema de la «Filosofía de la Materia». En media página se da cuatro o seis nombres casi desconocidos para el tipo de lector que se inicia en estas cosas, indicando su fecha de nacimiento y la de su muerte, y que parecen ser los pioneros del «neorrealismo inglés». Se cita a Moore y a su *Refutation of Idealism*. Se acumula otra larga lista de supuestos «neorrealistas» con las dos fechas mágicas, la de su nacimiento y su defunción. Y así se da por cumplida la práctica de las *sucesiones*, a la cual Bochenski es fiel pero la cual no realiza ni de forma medianamente seria.

Con esta acumulación de nombre y de fechas mágicas, sin la más mínima información del programa de ese «neorrealismo» y su evolución, que permitiera enganchar a Rusell, se da entrada a éste. En dos páginas se resume su personalidad y su biografía intelectual: un simple conjunto de anécdotas y de lugares comunes superingenuos, cuando no tesis tan curiosas como ésta: «La teoría de Rusell comprende dos partes muy diferentes; de la primera forman parte su lógica y su filosofía de la matemática, comprendiendo la segunda el resto de sus teorías». Como puede verse, todo un criterio de análisis de un filósofo.



Pero no es esto lo más grave desde el aspecto técnico. Dejando de lado errores de contenido y de incoherencias -como el de la tesis reiterada del Russell platónico, metido en el grupo de la «Filosofía de la materia» con la caracterización antes dicha- fijándonos especialmente en el aspecto de las técnicas de historiación, nos encontramos que el desglose de temáticas en que es disuelto Russell es todo menos serio: «Concepto de filosofía», «Pluralismo y realismo», «Moral y religión». Aparte de la vaciedad de cada apartado, lo grave es que una práctica historiadora se monte así: con malos y parciales resúmenes de tres problemáticas inconexas entre sí y sin referencia histórica alguna, ¿Contra quien piensa Russell?. ¿Qué materia prima define su punto de partida?. ¿Cuáles son las claves de su filosofía y cómo se manifiestan en sus discursos sobre los diferentes temas que escribió?. ¿Cómo queda engarzado en una línea filosófica y demarcado de otras?. ¿Qué ha supuesto Russell en la marcha de la Filosofía?... Estas y tantas otras preguntas son ignoradas. Pero no porque el espacio sea escaso: sino por una práctica historiadora incoherente y nefasta, basada en la selección ideológica de puntos heterodoxos o heréticos y su valoración «crítica» desde el Gran Tribunal detentor de la Verdad.

### C. LA PRÁCTICA DE LAS SUCESIONES

Bochenski sitúa en el XIX la «gestación de la filosofía contemporánea», Pero, en realidad, se va más lejos y se remonta a toda la «filosofía moderna», que para él cubre el periodo cronológico 1600-1900. Toda esta filosofía moderna es para Bochenski una ruptura con la escolástica. Esta idea de la «lucha» entre filosofías ya la hemos señalado como fundamental en su posición. Pero su concepto de la «lucha filosófica» es simplista. Al no plantearse en ningún momento la raíz social de esta lucha, se ve desplazado a buscar las contradicciones a nivel puramente de contenido filosófico. Así, dos filosofías enemigas son siempre dos filosofías radicalmente opuestas, que se demarcan siempre por oposición. Esta *práctica demarcadora* según criterios simples de demarcación no simplemente da un tono dogmático a su discurso, sino que aleja el discurso de la realidad y lo sitúa en un ejercicio lógico-abstracto. Así, la «escolástica» se caracterizaba por su «pluralismo», su «personalismo», su «concepto orgánico y polivalente de la realidad» y su «teocentrismo». ¿Y la filosofía moderna, que se presenta como su alternativa?. No hace falta ir a lo concreto y buscar sus características: «La filosofía moderna se enfrentó a todas esas características». La tarea casi queda reducida a encontrar nuevos términos para no mantener la caracterización en negativas: «todismo» frente al «pluralismo», «subjetivismo» frente a «teocentrismo», «mecanicismo» frente a «organicismo»....

Y no se trata simplemente de la problematicidad de estas caracterizaciones por categorías «ismos» aprioris, abstractos; ni siquiera se trata del hecho de que Bochenski use estos conceptos de forma muy sui generis (a lo que tiene derecho si previamente esclareciera contenidos). Se trata de la deformación de la práctica historiadora, que cae en un juego de demarcaciones fáciles, por simple inversión, como si las filosofías fuesen simplemente diferentes respuestas a los mismos problemas, desde los mismos presupuestos y



objetivos. Por supuesto que aquí se ignora que cada filosofía tiene un lugar teórico, una cierta especificidad de su discurso.

Por ejemplo si es Berkeley «subjetivista», ¿cómo puede serlo también Descartes, Leibniz, d'Holbach, Kant...?. ¡Y Hegel!

Pero, de esta manera, Bochenski unifica toda la «filosofía moderna», y de alguna manera pone su lugar eminente en Kant. El siglo XIX aparece, desde principio, marcado por estas dos líneas: la racionalista idealista kantiana y la irracionalista romántica. Fichte, Schelling y Hegel -a quienes en conjunto dedica *cuatro* líneas- realizan la *síntesis*. En suma, el XIX se abre con la hegemonía del idealismo.

Pero pronto surgen una serie de sistemas que parten de las «ciencias naturales». Y aquí, con la ya comentada técnica de acumulación de nombres con sus dos fechas, y nada más, se alinean numerosos pensadores, de Feuerbach y Büchner a Comte. Stuard Mill, Spencer y otros muchos de tercera fila. El *positivismo-evolucionista* y el *idealismo* se enfrentan así durante todo el siglo. Junto con ello hay unas «corrientes menores», dos de las cuales son el *irracionalismo* (Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Maine de Biran...) y la *metafísica* (Hartmann, Paulsen, Cousin...).

Por supuesto que Bochenski no se detiene a justificar, ni siquiera mínimamente, estas filiaciones. Se limita a establecer sus «ismos» y a acumular diccionariamente nombres en sus casillas. Enseguida veremos de qué le sirve esta rudimentaria y muy arbitraria *práctica genealógica*. De momento ratifiquemos este rasgo: una vez situada la ruptura con la escolástica, el declive de ésta y la hegemonía de la «filosofía moderna», pronto aparecen las dos líneas principales, caracterizadas por simple inversión de las categorías clasificadoras, y otras «menores». Ahí está el «gérmen» de la filosofía actual.

Pero, llegado aquí, Bochenski dedica un apartado a «LA CRISIS». Por supuesto, se trata de una «crisis filosófica». Se detecta en que surgen contestaciones a las líneas dominantes. (Anotemos aquí la vacilación y frivolidad con que Bochenski caracteriza estas líneas: unas veces como idealismo/positivismo-evolucionista; otras como idealismo/empirismo; otras como subjetivismo/mecanicismo materialista... Y todo ello agravado por el hecho de que, al comienzo, en la caracterización general de la «filosofía moderna», metía a todos en las mismas casillas y bajo las mismas categorías clasificatorias).

Claro que Bochenski reconoce que la crisis no es sólo filosófica, sino espiritual, y también social. Y se atreve a aceptar que «parcialmente» la crisis espiritual está afectada por la social, pero «en el estado actual de la ciencia, sin embargo, no es posible perseguir en sus detalles estas conexiones». Aquí encontramos ese desliz que genera contradicciones con su posición. Pero, como ya habíamos dicho, es simple cesión a la presión externa, concesión momentánea que no rompe el hilo de su planteamiento. Enseguida vuelve al «plano espiritual» y sintetiza allí los rasgos de la crisis.

Y resulta que esta crisis tiene tres aspectos: crisis de la física y de la matemática, aparición de dos nuevos métodos (el lógico-matemático y el fenomenológico) y afianzamiento de otras concepciones del mundo (irracionalismo y metafísica realista). Como se ve, análisis poco serio y superficial. Sin abordar si tales tres rasgos son presentes, ni el contenido y sentido de su presencia, ni su exclusividad..., sorprende este resumen de la crisis, montado



sobre aspectos tan diversos. Si un historiador detiene su tarea de trazar unas sucesiones porque ha encontrado elementos de una crisis, elementos que hablan de un cambio de dirección, que permiten acotar un período, etc., se espera que en ese análisis de la crisis se busque elementos de explicación a las nuevas direcciones. Nada de eso ocurre: simplemente se hace una recopilación de ciertos fenómenos y se destacan. Y enseguida se pasa a describir cada uno de esos aspectos: pero una descripción que se reduce a alinear nombres con sus dos fechas (en algún caso se cita el título de su obra principal, y poco más).

Y es que, en realidad, todo esto es un pretexto en Bochenski. Este piensa que el desarrollo filosófico es una constante sucesión de posiciones filosóficas que se alinean en torno a unas grandes líneas filosóficas definidas a estilo kantiano. Hay unas formas posibles, escasas, respecto a cada gran problemática. Una posición queda definida por el lugar que se toma en cada una de ellas: un conjunto de categorías, que definen esas posibilidades, definen un autor o una línea. Lo particular no cuenta: el pensamiento individual es inhistóricamente. Nosotros podemos, en un ejercicio combinatorio, establecer a priori todas las formas posibles de posiciones filosóficas: materialista-subjetivista-empirista..., racionalista-mecanicista-idealista.... Y luego, con este *cuadro*, se trata de encontrar el lugar de cada uno y, sobre todo, los grandes alineamientos que resultan si se simplifican los rasgos particulares.

Por eso, cuando Bochenski llega al apartado «Los comienzos del siglo XX», no puedo sorprendernos en absoluto. Se limita a establecer las «escuelas principales» (empiristas e idealistas), que están alineadas con el XIX, y otras tres escuelas «partidarias de las ideas nuevas», pero que ya estaban como «menores» en el XIX (fenomenólogos, filosofías de la vida y neorrealistas). Aquí también se cambia el término «metafísica» por «neorrealista, en un juego poco serio.

Y cuando llega al apartado «Las corrientes principales de la filosofía actual» (tras un repaso de las anteriores escuelas con la misma técnica de bruscas demarcaciones sin justificar y simples alienaciones de nombres con sus dos fechas mágicas) tampoco nos sorprende: empirismo o filosofía de la materia (prolongación del positivismo), idealismo (en sus formas neokantiana y neohegeliana), filosofía de la vida, filosofía de la esencia (o fenomenología), filosofía de la existencia y la «nueva metafísica del ser». Estas dos eran los intentos más originales y significativos, las más actuales... En su «Nota a la segunda edición española», de 1951, Bochenski tuvo que reconocer su grave error en sus pronósticos: estas filosofías tan originales y actuales no habían tirado adelante como hubiera sido de desear.

Dijimos al principio que estas líneas filosóficas, con matizaciones, parecían aceptadas a nivel general. Todo el mundo ha vivido estas alternativas filosóficas como eso, como «alternativas»; todos conocemos su enfrentamiento ideológico, sus luchas. Ello, sin duda, induce a reconocerlas como demarcadas y opuestas, e induce a partir de aquí, de este presupuesto, para buscar luego una fundamentación a tal demarcación. O sea, se trata de legitimar el fenómeno, de dar base teórica al sentido común, de conseguir un soporte científico para una valoración ideológica.

Tal cosa puede tener efectos muy negativos. El historiador, nos parece, debe renunciar a estas estimaciones ideológicas, forzadas por hechos externos (enfrentamientos y autodefiniciones de los filósofos de un momento). y



enfrentarse a la producción filosófica con su metodología, sus criterios y su instrumental. Lukács (21) así lo hizo y vió muchos rasgos comunes entre algunas de esas alternativas filosóficas. Sin tomar aquí posición sobre el trabajo de Lukács, tomemos como ejemplo su actitud de no partir de los «dato» ideológicamente.

Bochenski, no solamente no hace esto, sino que ni siquiera intenta esa legitimación científica de una estimación ideológica. Se limita a mostrar, de forma paradójica, que todo aquello de lo que está diciendo constantemente que es «nuevo» y «actual» tiene una raíz profunda y lejana. Y esta paradoja es fruto de una posición historiográfica kantiana unida a una práctica apologética orientada a salvar «una filosofía».

## D. OTRAS PRÁCTICAS PARCIALES

Ya hemos visto el uso de la *práctica* o de las sucesiones. O, si se prefiere, el *mal uso*. Nosotros no negamos el «eje horizontal», es decir, la necesidad de montar el discurso historiador, en la historiación de la Filosofía, sobre la «materia prima» de la que parte un filósofo, sea ésta lejana o presente en su momento. Pero no es éste el caso de Bochenski, que en absoluto situa la explicación en relación con esa «materia prima». Nosotros lo que no admitimos es esta ciega práctica genealógica que no conduce a nada, sino a alineaciones caprichosas.

Veamos ahora otras prácticas parciales y sus efectos. Y las veremos en concreto, analizando uno de los capítulos, una de las líneas filosóficas. Pues, en realidad, para nuestro interés, con uno sólo basta: en él está presente esa práctica historiadora con todos sus detalles y rasgos.

Escogemos el titulado «Filosofía de la Idea». Tras una escueta -y esencialmente correcta- estimación de la presencia de esta Filosofía en Europa (su retroceso, su repliegue, su nula incidencia en países como Inglaterra...), Bochenski nos da la primera sorpresa: no se ocupará de esta «línea filosófica», sino de algunos representantes.

¿Por qué? nos preguntamos. ¿Por qué no mantener ese nivel de análisis historiador que nos parece justo, posible y, sobre todo, mucho más adecuado al objetivo del texto expresado en el «Prólogo»?

Nos atreveríamos a decir que no es posible en la posición de Bochenski. Para éste una «línea filosófica» no es sino *lo común* en una serie de filósofos. Y eso común se formula en una serie de categorías. Basta decir que, estos, los pertenecientes a la «filosofía de la idea», son «idealistas» en teoría del conocimiento e «idealistas objetivos» en metafísica para tener historiada esta línea. ¿Qué más se puede decir?. Se ha dicho lo que realmente son: entre las posibles posiciones filosóficas, decidibles a priori por combinatoria de las categorías-normas que deciden las posiciones teóricas posibles, esta es una. Ya sabemos cual es, ya la conocemos.

En todo caso, lo que queda pendiente es decidir por qué unos

hombre se alinean en una y no en otra. Pero de las líneas o posiciones filosóficas no se puede decir nada: no son históricas, sino «transcendentales». De ahí que sea una norma de la práctica historiadora de Bochenski, ante cada gran línea, o sublínea, introducir una caracterización de la misma en cuatro o seis líneas acumulando los títulos que demarcan su encasillamiento. Y, enseguida, se pasa a los autores.

Aquí enseguida se pasa a *B. Croce*. Se le *contextualiza* esquemáticamente: el marco de la filosofía italiana está, como todos, dominado por las dos líneas, *positivismo* e *idealismo*. Y se añaden, no sabemos para qué, nombres con sus dos fechas mágicas alineados en cada una de ellas.

Tras está *práctica contextualizadora* pobre y desplazada, que no sirve para ver los problemas teóricos y sociales que enmarcarán el discurso de Croce (cosa no necesaria para Bochenski, pues en el fondo para él los problemas son siempre los mismos y las opciones posibles están codificadas e inmutables, siendo lo único historiable el encasillamiento del autor, la determinación de la posición que debe ocupar), introduce una *práctica genealógica*: Spaventa, Labriola, los marxistas y el historicismo de Vico. Croce haría la *síntesis*.

Enseguida hace uso de la *práctica biográfica*. Esta se reduce a una selección de hechos-anécdotas de desigual valor y fortuna, desde sus cargos políticos y su ideología liberal a la fecha de sus obras. Esta práctica es un añadido. No se ha montado en función de apoyar la explicación de su producción filosófica: no es una práctica auxiliar conscientemente usada y subordinada a la tarea de explicación. Por el contrario, se la considera como práctica sustancial, que debe estar allí, que no puede faltar de una «Historia». Es una información que forma parte de la «Historia», que cubre un espacio por sí misma, que hay que saber. Por eso queda como práctica ciega y sin eficacia: no sirve para nada. Sólo la casualidad -y una posición diferente del lector- puede originar que éste encuentre útil tal o cual anécdota biográfica, por sugerirle una hipótesis interesante.

Y pasa a la *práctica analítica*. Esta se monta sobre la selección de las «tesis capitales», que se entienden como configuradoras de una teoría cerrada, compacta y coherente... que rápidamente es calificada y catalogada como «conceptualista» y «dialéctica». Por supuesto que estas tesis no son expuestas históricamente, en su origen, en relación con el momento filosófico, en su evolución, en sus implicaciones. Más aún, en el fondo las tesis casi no aparecen si no es como ejemplificación de que constituyen una teoría «conceptualista» y «dialéctica». Dicho de otra manera: la práctica analítica está ausente y se sigue con la práctica clasificatoria, subordinando el análisis (selección de algunas ideas) a la codificación estereotipada de los conceptos clasificatorios.

Poco más: una *práctica comentarista* escasamente fiel, una *práctica interpretativa* objetivista y parcial, ausencia de la *cronología* y de la *práctica comparativa*, ausencia de práctica filológica y constante presencia de la «crítica» en su versión *apologética*.

No creo que valga la pena seguir con L. Brunschvicg y los demás. La técnica es la misma. Como juicio estimativo final digamos que «La filosofía actual de Bochenski es una buena prueba de lo que no es ciencia, de lo que no se *debe* hacer. Dejando de lado su incapacidad por montar el discurso en el lugar adecuado, desplazándose a la historia de los filósofos; dejando de lado la



posición kantiana que adopta, a su pesar; lo que queremos resaltar es que no se puede hacer una Historia seria sin dar su lugar a cada práctica. Bochenski lo ha reducido todo a la clasificación y las alineaciones, y así resulta, en el mejor de los casos -que no es éste-, un organigrama orientador, pero esto no tiene nada que ver con la Historia.

Una lectura del texto de Bochenski lo único que proporciona es unas categorías clasificatorias y unos nombres encuadrados en ella. Y esto, aparte de los errores y de la arbitrariedad de los conceptos clasificatorios, en el mejor de los casos no sirve sino para pasar cierto tipo de exámenes o para mantener con elegancia cierto tipo de conversaciones de sobremesa.

## 2. Análisis de «Historia de la Filosofía» de Julián Marías

### A. LA INTRODUCCIÓN

Pensamos que es algo importante, que expresa seriedad y responsabilidad, en todo trabajo historiográfico, comenzar por una declaración de objetivos, de posición filosófica y metodológica que se adopta, etc... Ello no solamente ayuda a la lectura y permite una crítica-valoración-comprensión más justa e imparcial, sino que al mismo tiempo nos da ya un índice de la talla del investigador, al ofrecernos, aunque sea en pocas líneas, su nivel de conciencia de su propia práctica.

Julián María así lo hace, y es de elogiar. De hecho, ya en el «Nota a la presente edición» (manejamos la de 1964), introduce algunas observaciones relevantes. Dirá que «La brevedad de este libro ha obligado a prescindir de toda erudición, y aún de informaciones de indudable interés: de todos los problemas secundarios -filológicos, de transmisión, fuentes, etc.- para atenerse exclusivamente al *problema filosófico*». O sea, justifica la ausencia de ciertas prácticas auxiliares, imprescindibles en otros niveles de historiación, pero aquí no fundamentales. Hay, pues, de alguna manera, conciencia de que cada lugar de historiación impone cierta especificidad la práctica historiadora.

En la «Introducción» comienza con un apartado sobre la «Filosofía». También es de elogiar: el historiador debe tener cierta idea del objeto que historia, pues sólo así puede seguir su pista, acotarlo, delimitarlo, y así conocerlo y explicarlo. Podemos discrepar de su reflexión, pero técnicamente nos vemos obligados al elogio. Igualmente es elogiable que otro apartado se monte sobre el «origen de la filosofía». En una Historia general hay que determinar el punto de partida, mucho más cuando éste está a debate.

Insistimos que no compartimos su reflexión, pero sí estos principios técnicos de su práctica. Y, en este sentido, si algo debemos criticar aquí es, precisamente, la ausencia de otros temas introductorios. Por ejemplo, la justificación de la *periodización*. Su ausencia es lamentable por tratarse de un tema de fuertes polémicas, tanto a nivel general como a niveles concretos (Renacimiento, Edad Media...); pero, sobre todo, es lamentable porque -como veremos- constituye uno de los principales lastres del libro.

Además, de esta «Introducción» podemos extraer algunos elemen-



tos básicos para conocer la posición filosófica en que J. Marías se «instala» en su práctica historiadora. Se demarca claramente de la historia positivista, del eruditismo, de la acumulación de opiniones. Se propone historiar la Filosofía, que tiene su historia, que se manifiesta o concreta en distintos sistemas, no agotándose en ninguno. La Filosofía tiene una historia efectiva; no así los sistemas o concreciones filosóficas, que no se comprenden sino en su relación con los demás, como momento o manifestación de la Filosofía.

Se manifiesta así su posición *historicista*: cada sistema resume los anteriores y se realiza propiamente en los futuros. Prevengámonos: las *sucesiones*, la práctica *genealógica* debe contar mucho. Además, ningún sistema capta la Verdad, y sí sólo su verdad: ninguno agota la realidad, sino sólo una parte. O sea, la actitud historiadora no será tanto apologético-crítica, como en Bochenski, sino «comprensiva».

Particularmente pienso que este trabajo debe mucho a los Dilthey y Windelband, entre otros. Pero estas cosas no vienen al caso. Marías toma una posición historicista y su deuda con Ortega y Zubiri, en este sentido, la reconoce públicamente.

## B. LA PRÁCTICA PERIODIZADORA

El análisis del plan general de la obra ya nos muestra algunos rasgos importantes, para nuestras estimaciones. La historia de la Filosofía queda dividida en 8 grandes apartados: «Filosofía griega», «El Cristianismo», «Filosofía medieval», «Filosofía Moderna», «El idealismo del siglo XVII», «El empirismo», «El idealismo alemán», «La filosofía del siglo XIX» y «La filosofía de nuestro tiempo».

Nosotros pensamos que todo historiador tiene derecho a una periodización particular siempre que la justifique. Pues, en definitiva, no podemos olvidar que la *práctica periodizadora* es una componente -a veces despótica- de la práctica historiadora. Ahora bien, en la periodización de J. Marías, que en ningún momento justifica, sorprende que se mezclen categorías cronológicas con otras que designan concreciones filosóficas o líneas filosóficas. Se pueden encontrar razones para usar «Filosofía griega» (quizás menos ambiguo que «filosofía antigua») como designación de un amplio momento filosófico, que incluye parte de la filosofía del momento romano. O sea, entendiendo «griego» como una categoría filosófico-cultural, como «cristianismo» y como «Renacimiento»... Lo que sorprende es que, si se opta por una periodización conceptual, apoyada en grandes momentos filosófico-culturales hegemónicos, después se mezclen criterios cronológicos.

Esto no es rizar el rizo, como enseguida veremos. Tiene sus efectos, y graves. Pero lo curioso es que -nos da la impresión- J. Marías es consciente de la insuficiencia de la periodización cronológica. Así, cuando llama «El ideal del sabio» al capítulo V. de la «Filosofía griega», él mismo hace constar por qué no usa como título el más usual de «post-aristotélicos». Se da cuenta de que estoicos y epicureos son filosofías muy semejantes a las de cínicos y cirenaicos.

Piensa Julian Marías que es más serio demarcar esta línea filosófica que vuelve sus ojos al hombre, la vida y la moral y aleja su interés de la alta especulación ontológica que no imponer cortes cronológicos que impiden ver la unidad de la evolución de las concreciones filosóficas, sus sucesiones.

J. Marías no usa el criterio del «desarrollo desigual», que le hubiera permitido un tratamiento más riguroso de estos problemas; pero apunta a las dificultades. E igual pasa con el «El Cristianismo», que cubre una etapa romana con la patristica pero cuya unidad le parece más importante que su sucesión en el tiempo cronológico. Pues, al fin, la cronología casi siempre se apoya en *hechos*: políticos o socio-culturales; y tales cronologizaciones no siempre vienen bien a otras regiones, sea el arte, la ciencia o la filosofía.

Ahora bien, J. Marías no resuelve estos problemas, sino que busca soluciones de paso, más o menos acertadas. Y así, si en el caso de la patristica o de los «post aristotélicos» parece que la razón está de su parte, cosa muy diferente ocurre en el «Renacimiento». Aquí J. Marías parece olvidar el largo debate sobre el tema. Pues, sin más reservas, lo sitúa como *periodo*, cosa de la cual se ríe la crítica actual. Un periodo por el que pasaron todos los países europeos, y todos al mismo tiempo. Y así, caen en el mismo cesto Cusano, Bruno, Galileo, Newton y Suarez.

Son muchas más las deficiencias de esta *práctica periodizadora*. Deficiencias debidas, en buena parte, a no tener presentes los estudios sobre esta práctica parcial, que le han inducido a operar espontáneamente; pero, dentro de esta espontaneidad, también tiene su incidencia la concepción de J. Marías de la filosofía y su historia. Para éste, hay dos campos esenciales de la reflexión filosófica: los especulativos y elevados discursos sobre el *ser* y las reflexiones sobre la *vida* o la *moral*. Estos corresponden a momentos de baja de la Filosofía, aunque perviven minoritarios en momentos de alza. El «momento griego» marca unas cotas que no vuelven a alcanzarse hasta el «neoplotinismo», para volver a decaer y aparecer, de forma nueva, en la escolástica a partir del XII, y luego en el idealismo del XVII, etc. Las lagunas o descensos se llenan de estoicos-epicureos, de existencialismos...

En este esquema, y dado su presupuesto de que son las ideas las que, al ganar lugar entre los hombres, producen el cambio social, y dado que hay un inevitable desfase entre el momento de producción de una filosofía y el momento de su materialización práctica, la Filosofía tiene que tener un tiempo propio. Pero este tiempo se complica por la coexistencia de alternativas opuestas y por proliferación de concreciones filosóficas.

Por lo demás, y salvo los efectos concretos a la hora de la historia-ción de algunos momentos históricos, la periodización de J. Marías no tiene más problemas. Y, hasta cierto punto, de poco serviría una periodización más de acuerdo con los estudios y categorías actuales. La periodización toma vital importancia cuando se historia desde las condiciones materiales en que se produce. No siendo así el caso de Marías, criticarle, por ejemplo, que no distinga el momento alejandrino y el romano del griego no pasa de ser una crítica seria, pero que en nada afecta a su producción historiográfica: simplemente habría puesto nuevos títulos a los capítulos.



## C. EL NIVEL DE HISTORIACIÓN

Después de haber insistido en que la Filosofía es una, aunque aparezca en la historia concretada en sistemas, y a pesar de que uno podría esperar de tal tesis que el discurso se situara sobre los sistemas, no ocurre así, sino que el nivel de historiación es el de los filósofos. La técnica es la habitual: bajo un rótulo como «Empirismo», «Renacimiento», «La filosofía en el XIX»... se dedica una página a una simple caracterización general, sin grandes preocupaciones, y se pasa enseguida a la enumeración de los filósofos.

Ahora bien, este desplazamiento del nivel del discurso no tendría graves consecuencias -excepto esa de «engañar» al lector- si fuera un simple y consciente cambio de nivel de historiación. Pero las cosas no nos parecen tan simples. Lo que suele ocurrir es que mantener el discurso a niveles de gran generalidad es la parte más difícil de la historiación y exige una posición y un instrumental de análisis que sólo en los últimos años se está aportando (pienso en las aportaciones de los epistemólogos más o menos orientados a la Historia de la Ciencia, sea la línea francesa de Bachelard (22) a Foucault (23), Althusser (24) y Pêcheux (25), sea la anglosajona desde Popper (26), Feyerabend (27), Lakatos (28), Agassi (29), Kuhn (30), Hanson (31), sin olvidar a hombres tan significativos como Duhem (32), Hempel (33), Canguilhem (34), Koyré (35), etc. etc.

Lo más fácil parece ser apoyarse en lo más concreto, en los filósofos. Aquí la investigación circula por un terreno conocido: están sus obras, hay estudios sobre los mismos, se dispone de todo un material ya más o menos codificado. Además, se dominan las prácticas parciales y el aparato conceptual apropiado para esta tarea.

Ahora bien, quede claro que este desplazamiento del que hablamos no es un cambio de objeto: no se persigue hacer una Historia de los filósofos, sino que se mantiene el objetivo de hacer una Historia de la Filosofía. Simplemente hay cambio de nivel del discurso: éste se sitúa en otra parte.

Vale la pena detenerse en este punto pues puede ser instructivo. Ese desplazamiento no es caprichoso, al menos en su raíz. Abordar, por ejemplo, el estudio de la «filosofía mecanicista», del «paradigma mecanicista», aún manteniendo el discurso en su nivel de gran abstracción, exige constantemente apoyarse en la producción filosófica concreta (se siga el método inductivista o el falsacionista). Ahora bien, este apoyo puede realizarse de una forma justa, usando la producción filosófica como elemento para la generalización o la contrastación, o de una *forma deformada*. Y esta forma deformada de apoyo se muestra, de manera evidente, cuando el discurso pierde su nivel de generalidad y pasa a dirigirse, sucesivamente, a una serie de nombres propios, a los filósofos. Cuando éstos pasan a ser los *objetos* de la historiación, en lugar de que sus obras sean simples apoyos del discurso historiador.

Acabamos de decir que los filósofos pasan a ser los «objetos». En rigor, no es así, pues si fuera éste el caso nos encontraríamos con un nuevo tipo de práctica historiadora y con nuevo campo de historiación. En el fondo pasan a ser *pseudoobjetos*. Así, la «Historia de la Filosofía» de Julian Marías no es una «Historia de los filósofos». Si hay algo que no es, esto es precisamente «Historia de los filósofos». Aquí éstos no son propiamente historiados: simple-



mente se usan sus obras, son descuartizadas en *temas* típicos y tópicos, y de forma descriptiva se resume su posición.

Dicho con otras palabras: si uno lee, por ejemplo, el apartado de «El idealismo alemán», sin duda al final tendrá ciertos conocimientos de lo que dijo Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herder... en sus obras; pero lo que realmente se tiene son ciertas ideas del «idealismo alemán». El tratamiento individual de los filósofos no ha sido montado sobre una práctica historiadora ajustada a una Historia de los filósofos, sino orientada a una Historia de la Filosofía.

Este desplazamiento del nivel del discurso tiene, pues, dos tipos de consecuencias. Primero, no acaba de ser Historia de los filósofos, aunque el desplazamiento señalado, que fuerza a ir tratando sucesivamente a cada uno, induce la introducción de apartados sobre «vida y obras», «personalidad filosófica», «fuentes»... Es decir, ese desplazamiento fuerza la incorporación de prácticas parciales propias de la Historia de los filósofos, válidas para este campo, pero totalmente carentes de significación cuando el objeto a historiar es el «paradigma» o «sistema». A pesar de ello, la historiación del filósofo es un pretexto, o un camino para llegar al objeto: la Filosofía o el Sistema.

Y esto lo decimos incluso como elogio de J. Marías. Este decía en su introducción que una Historia no es una acumulación de información. Si nosotros tomáramos su obra como «Historia de los filósofos» no sería otra cosa que pobre acumulación de información. Cuando, por ejemplo, se detiene en Descartes, ¿qué hace?. Los títulos de los apartados son claros: «La duda», «la teología», «el cogito», «el genio maligno», «la res extensa»... Son simples resúmenes-paráfrasis del pensamiento cartesiano, sin el menor esfuerzo por historiarlos. Ahora bien, si pensamos que J. Marías está haciendo «Historia de la Filosofía», esta descuartización del pensamiento Cartesiano en problemáticas tópicas tiene otro sentido: marcar unos núcleos de reflexión que de alguna manera están presentes, tienen sus efectos, en todo lo que llama «Idealismo del XVII».

Nos puede parecer -y nos parece- que no es la mejor manera de hacer una Historia de la Filosofía, que no es el más adecuado discurso historiador. Pero, al menos, su práctica cobra las dimensiones reales, en las que debemos situarla para su análisis y valoración.

Hemos dicho que, en primer lugar, no acaba de ser una Historia de los filósofos; pero, al mismo tiempo, no acaba de ser una Historia de la Filosofía. Y no simplemente por la presencia de elementos ajenos (en una Historia de la Filosofía no nos interesa para nada la «vida» o la «personalidad» de los nombres propios. Somos conscientes que, incluso en otras regiones de la Historia, -en unas más que en otras-, abunda esta articulación entre Historia de la Filosofía e Historia de los filósofos o de los políticos o poetas. Pero que esta confusión se dé, o que incluso sea dominante, no nos parece suficiente para aceptarla como modelo. Así, Julián Marías, no consigue una Historia de la Filosofía: sólo consigue ofrecer unas ideas vagas sobre cada concreción o momento filosófico, ideas montadas «impresionistamente» a base de pinceladas de distintos filósofos o generalizaciones ambiguas. No es que haga ésto Julián Marías; él ofrece un mosaico de problemáticas y reflexiones, encuadradas en su respectivos autores, pero que indudablemente presentan ciertas semejanzas y analogías, cierta «universalidad». El efecto en el lector, al leer «El idealismo alemán», por ejemplo, es una imagen nebulosa obtenida por síntesis de elementos



filosóficos de distintos autores, por generalizaciones espontaneas y arriesgadas... Algo así, y valga la comparación, a la imagen de un país que un viajero se forma a través de un viaje en autocar a través de una selección de lugares del mismo.

Somos conscientes de las dificultades de mantener el discurso en un nivel abstracto, de amplia generalidad; y como conscientes que constantemente es necesario, en tal discurso, apoyarse en la producción filosófica concreta. Pero caer en la trampa del desplazamiento del discurso hacia los «filósofos» supone los efectos que acabamos de señalar y otros muchos.

## D. LA PRÁCTICA EXPLICATIVA

El arriba señalado desplazamiento de nivel del discurso historiador -y otros motivos que veremos- tendrá fuerte impacto sobre la *práctica explicativa*. En principio, y así planteadas las cosas, ésta se ve desdoblada: por un lado, la explicación de los grandes sistemas; por otro, la explicación de la producción filosófica en cada filósofo.

La primera, por lo arriba señalado, queda fuertemente mermada, reducida al par de páginas que introducen cada gran momento filosófico, inmediatamente antes de comenzar la enumeración de filósofos. A pesar de ello, vale la pena analizarla detenidamente.

En primer lugar, destaca la total falta de homogeneidad. Esta falta de homogeneidad en la práctica historiadora de J. Marías la veremos después en otros aspectos y nos atrevemos a decir que es efecto indirecto de la debilidad de su posición historiadora. «Indirecto» en cuanto esta debilidad le lleva a una selección de material historiográfico enormemente diverso, lo que se refleja en esta *práctica explicativa*. Así, para la «Filosofía griega» la escueta explicación se monta sobre la «forma de vida» griega, la «circunstancia vital e histórica» y sobre el hecho determinante de ser el momento de «germinación» de la filosofía, que tiene sus efectos en la «radicalidad y pureza» del discurso. Son la especial relación del griego con el «mundo», su «repertorio de creencias»... el lugar desde donde puede y debe explicarse la filosofía griega.

Nosotros, en principio, y sin compartir esta base explicativa -que la vemos más como problema a explicar que como base de explicación- nos limitamos a subrayar los rasgos de esta práctica explicativa historiadora. Pero, cuando llegamos a «Cristianismo y Filosofía», vemos que la base explicativa tiene similares rasgos: es el sistema de creencias del cristianismo, y en especial la forma en que ese sistema de creencias define la relación del hombre con el mundo, con las cosas y con el más allá lo que marca la filosofía de los cristianos. Buscar la ascendencia alemana, y en especial a través de Zubiri, de esta impostación, es tarea fácil, pero nosotros vamos a lo nuestro.

Y así resulta que en «El Renacimiento» las cosas cambian un poco. Si bien se sigue *contextualizando* (pues más que *práctica explicativa* es *práctica*



*contextualizadora*, tanto porque objetivamente es así como porque, en rigor, para Julián Marías el discurso filosófico, si bien es histórico y expresa una época, no es nunca efecto-producto de elementos externos) básicamente con los valores, la religiosidad, las creencias... ya aparecen insinuados elementos político-sociales.

Las cosas se complican más si vemos cómo se introduce la «Filosofía medieval». Aquí, aunque con una idea clásica y hoy rechazada de lo que fue el comienzo de la Edad Media, se hace incapié en el efecto de las «invasiones bárbaras», la destrucción del Imperio y la implantación de comunidades aisladas... Y en el subapartado de la «Escolástica» se hace incapié en la organización de la cultura, en la aparición de la *práctica comentarista*, en el efecto homogeneizador que la práctica «escolar» tuvo sobre el discurso filosófico.

Esta acumulación desigual de niveles de explicación podrían hacernos sospechar que Marías montaría un discurso esclarecedor de la relación entre la producción filosófica y estas instancias externas. La verdad es que no es así en ningún momento. Por otro lado, tampoco podía ser así, pues se abandona el nivel general y se sustituye por los filósofos individuales: y aquí las «mediaciones», la práctica contextualizadora o explicativa es necesariamente otra.

Ahora bien, no deja de ser sorprendente que J. Marías, después de historiar el XVII, y el Empirismo (tanto la filosofía inglesa como la Ilustración), y antes de entrar en «El idealismo alemán», dedique un apartado a «La formación de la época moderna». No es esto lo acostumbrado. Por el contrario, lo usual -y que no sirve de nada, sino como expresión de la conciencia del historiador de que lo social tiene algo que ver con la Filosofía, aunque no se dominen las prácticas explicativas que establecen sus relaciones- es poner estas informaciones antes de pasar a la Filosofía: primero lo histórico-social, luego la Filosofía, parece ser la norma aceptada.

Pero las primeras líneas de este apartado ya dan cierta luz: primero es la filosofía, luego se van generalizando las ideas y acaba convirtiéndose en una fuerza actuante. Esto es así siempre, pero en especial en la época moderna. Así las cosas, parece lógico que este apartado -si es que es necesario contar los efectos de la Filosofía- venga después, pues solo lo anterior lo explica. Y, así, resulta que el Estado absolutista, la Diplomacia, la Reforma... son todos efectos de la filosofía. Hasta el tipo de intelectual nuevo, humanista (frente al medieval *escolar* parece ser efecto del nuevo espíritu filosófico.

«Todo esto va a llevar a la revolución francesa. El Renacimiento nos trajo dos cosas: el racionalismo y la Reforma; éstos tienen dos consecuencias: el optimismo y el naturalismo. Vimos cómo el racionalismo produjo muy directamente la monarquía absoluta; pero esta es una fase de transición desde la Edad Media. La época medieval había creado un espíritu militar: la caballería; y el monarca es un imperante fuertemente militarizado. A lo largo de todo el siglo XVII se entabla una lucha entre dos fuerzas: la militar y la intelectual. La idea de mando militar se va haciendo civil, se va intelectualizando. Y como la razón es esencialmente *una* y la misma, y lo que dispone es lo que *debe ser*, por tanto, *para siempre*, se produce un estado de espíritu «*revolucionario*». La Revolución francesa no es, pues, más que la geometrización del mundo, como organización del mismo impuesto por la nueva filosofía.

Ahora bien, esta *práctica explicativa* no tiene grandes efectos en el conjunto de la obra, ya que, como hemos dicho, enseguida se cambia el nivel y



se pasa a los filósofos. Y, en estos, desaparece prácticamente la práctica contextualizadora y por supuesto la explicativa.

Acabemos señalando, como gran ausente de esta práctica explicativa, a la Ciencia. Nada de extraño si recordamos que, par Marías, el pensamiento filosófico es algo *autónomo*, que tiene sus efectos sobre las demás regiones del saber o de la acción pero que él mismo, como saber absoluto, no es efecto ni está condicionado externamente. Su único condicionamiento es la historicidad: el pensamiento filosófico es siempre histórico, la historicidad también penetra su ser. Pero esta historicidad viene dada por su temporalidad propia, y no por los límites externamente impuestos.

## E. OTRAS PRÁCTICAS PARCIALES

Ya indicamos cómo explícitamente J. Marías manifestaba la necesidad de la ausencia del eruditismo y de la práctica filológica en todas sus variantes. Además, la posición historiadora de Marías, muy filosófica, no cuadra bien con esas prácticas, por lo que el asumir las limitaciones de espacio no entraba en contradicción con su cánón historiográfico.

Veamos, pues, algunas otras prácticas parciales, y ahora a nivel de los filósofos que es donde tienen presencia. Comencemos por señalar la presencia de la *práctica biográfica*. Pero una presencia estereotipada, sin funcionalidad. Parece un ritual aceptado que cada filósofo comience a ser estudiado con un «vida y obras», cuya extensión suele venir dada por razones de estimación particular, de la talla que se concede al autor. Pero no pasa de ser una mínima acumulación de información sobre algún aspecto cultural del filósofo (sus estudios, su actividad...) y una catalogación, no exhaustiva, de sus obras. O sea, nada significativo, sino un mero cumplimiento con el deber -asumido- de saber cuatro cosas sobre los filósofos.

La *práctica clasificadora* tiene también escasa presencia. De hecho se acepta una clasificación muy general, de grandes líneas, que sirve de cuadro de fondo, pero nada más. Es decir, cumple una tarea auxiliar y técnica, pero sin efectos relevantes. En Marías no aparece, ni en miniatura, la constante y machacona tendencia de Bochenski a clasificar a los filósofos, a etiquetarlos por acumulación de categorías. Para Marías existen grandes *épocas*, con ciertos rasgos comunes, y el pensador que pertenece a la misma participa de alguna manera en el conjunto, pero sin ese afán de demarcar escuelas y casillas. Y esta tendencia de Marías aparece con claridad en el último periodo, en «La filosofía de nuestro tiempo». Aquí ni siquiera hace práctica contextualizadora. No traza un panorama de líneas o tendencias, no *clasifica*: simplemente, empieza a hablar de la vida y obras de Brentano, luego pasa a Dilthey, etc.

Esta ausencia relativa de la *práctica clasificadora* es coherente con su posición filosófica, en que todas las filosofías son sólo representaciones parciales de la verdad. Pueden, claro está, entrar en contradicción en algún punto, cuando dan soluciones distintas al mismo problema: pero Marías tiende a pen-



sar que suelen ser accesos distintos, diferentes, pero difíciles de encuadrar en casillas standards, demarcadas y opuestas.

Esta misma filosofía determina que la *práctica demarcadora* y la *práctica apologética* tengan escasa relevancia, y aparezcan sólo puntualmente. En cambio, tiene mayor presencia la *práctica genealógica*. Ella aparece explícitamente, abordada en algunos momentos, en grandes pensadores como Kant, donde se dedica un apartado a «Las fuentes de Kant», y otros. Pero, con frecuencia, no aparece tan acotada, pero sí activa. Hay una constante tendencia a marcar orígenes, relaciones y parentescos.

La *práctica analítica* es desigual, sin duda inducida por la heterogeneidad del material de apoyo en que se ha basado. Lo frecuente es el análisis de grandes temas del autor en cuestión, de los grandes núcleos, de lo «principal». Pero, de forma sorprendente, a veces se introduce un *análisis evolutivo*, como en «Las fases de la filosofía de Schelling» o «La génesis de la filosofía orteguiana». Otras veces se introducen prácticas nuevas, como la *práctica historiográfica*, como en el caso de «Las interpretaciones de la filosofía kantiana». Ciertamente, esto es puntual y lamentablemente mediocre. Pero, en conjunto, queremos resaltar el desigual tratamiento de la práctica analítica. Desigualdad que aparece, incluso, en las unidades temáticas que se distinguen en cada filósofo. La mayoría, ciertamente se reducen a una «Vida y obras» y a una «doctrina». En los grandes, esta «doctrina» se desglosa en núcleos teóricos. Pero, y esto es lo que queremos subrayar, estos núcleos teóricos son terriblemente dispares. Sin duda los campos y problemas de los diversos filósofos mantienen alto grado de divergencia, pero, por un lado, nos parece que el historiador de la Filosofía (no de los filósofos) debe establecer una guía de problemas generales, de núcleos teóricos básicos en una Filosofía o momento filosófico que sirva de orientación a la hora de la selección y lectura de las producciones filosóficas particulares; por otro lado, que J. Marías no solamente no hace esto de forma suficiente -contribuyendo así a esa imagen impresionista de las «épocas» que se forma el lector- sino que la dispar selección de los núcleos temáticos viene dada por la historiografía en que se ha apoyado, historiografía excesivamente tópica y, sobre todo, lejana a las nuevas aportaciones (y esto no es disculpable por la fecha de la primera edición, pues ha sido renovada sucesivamente- y si no en grado suficiente es responsabilidad del autor- y, además, el mismo Marías confiesa que los cambios se han hecho siempre en la dirección de irse acercando cada vez más a lo que quiso hacer y no logró totalmente en la primera edición. Hemos, pues, de suponer, que las últimas expresan más su satisfacción).

Digamos también que la *práctica cronológica* está muy descuidada, al igual que la *práctica comparativa*. No se trata de amor a las fechas, pero la puesta en circulación de las obras filosóficas es un elemento importante para detectar relaciones reales entre filósofos, entender las luchas filosóficas, los debates, la dirección teórica... Claro, que, estas cosas, caen fuera del objetivo de Marías.

Con todo, y a pesar de todas estas deficiencias, lo que más grave nos parece es el abuso de la *práctica descriptiva* unida a la *práctica de la paráfrasis*. Los miniresúmenes comentarios, por muy geniales que sean, son un terrible vicio del historiador. Pero, sobre todo, son especialmente nefastos cuando son efectuados sobre trabajos historiadores y no sobre las fuentes.

Pasajes como el que sigue abundan en la obra de Marías: «YO Y EL



MUNDO.- La realidad radical, aquella con que me encuentro aparte de toda interpretación o teoría, es *mi vida*. Y la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. En otros términos, yo me encuentro con las cosas, en una circunstancia determinada, teniendo que hacer algo con ellas para vivir...». Esto es un discurso filosófico, que Marías usa como discurso historiador. Puede que sea una cita sin comillas de Ortega, o una paráfrasis en su mismo lenguaje, o una interpretación... En Marías la práctica de paráfrasis, la de comentario y la de interpretación se acercan hasta casi identificarse. Interpretar un texto es parafrasearlo, con frecuencia en el mismo lenguaje, y el comentario apenas pasa de ser un resumen.

Para Marías el texto no es un problema ni un objeto. Las cosas son mucho más sencillas, los textos hablan y el historiador apenas tiene que prestarles los órganos fónicos. Y, en realidad, casi no sería necesario si hubiera el condicionante externo de la limitación espacial. Por eso, interpretar es resumir, leer y resumir, y siendo con frecuencia el resumen una paráfrasis, y siempre similar o próximo al comentario.

En fin, todas estas deficiencias metodológicas de su práctica historiadora quizás no impiden que el libro cumpla uno de sus objetivos, el de iniciar y atraer a la filosofía (sobre todo si es cierto que la reflexión filosófica comienza con el «asombro», como pensaba Aristóteles y sigue aceptando J. Marías); pero me atrevo a afirmar que es un mal ejemplo de Historia de la Filosofía. Y quede bien claro que mi crítica o estimación final no viene dada porque sea un «manual», como es frecuente en nuestros medios universitarios. Mi estimación se apoya en el análisis anterior, en cuestiones metodológicas y teóricas.

# 3. Análisis de «Kant, vida y doctrina» de E. Cassirer

## A. DOMINANCIA DE LA FILOSOFIA EN LA PRÁCTICA HISTORIADORA

El texto que ahora analizamos es claramente diferente a los anteriores. Aquí se trata, a primera vista, de una «biografía» o una «biografía intelectual»; pero, a las pocas páginas, y por declaración del propio autor, nos damos cuenta de que estamos ante una «biografía filosófica», término que designa un tipo de estudio histórico bastante generalizado, pero cuyo contenido concreto en Cassirer es específico y peculiar.

En el *Prólogo*, cuando en breves líneas señala sus objetivos, ya nos dice algo sobre eso que llama «biografía filosófica». En primera aproximación se trata de ir a «la esencia del sistema kantiano y los lineamientos generales». Es una manera de declarar su toma de posición *anti-positivista*, su rechazo de la abundantísima literatura biográfica sobre Kant que ha *descrito* exhaustivamente los más insignificantes rasgos de su vida, desde sus vestidos a sus manías.

Una «biografía filosófica» es otra cosa: es otro *nivel* de historiación, en el que los detalles y anécdotas no solamente no cuentan, sino que estorban. Cassirer, efectivamente, considera un estorbo, un auténtico obstáculo la enorme acumulación de información de la historiografía positivista dominante sobre Kant. Pero un estorbo no sólo para dichos historiadores, en el sentido de que les ha cerrado el paso a Kant, les ha desviado del verdadero camino de conocimiento de Kant, sino obstáculo incluso para los historiadores que optan por la vía de la «biografía filosófica». Pues, se quiera o no, las imágenes y estereotipos que de Kant ha fabricado dicha historiografía actúan como focos de atracción, como centros de referencia, dificultando una práctica historiadora nueva, sin semejantes prejuicios, limpia de estereotipos.

Es mucha la insistencia de Cassirer en deprecia la historiografía positivista. Debemos subrayarlo porque, por contraposición, podemos ir dibujando en hueco su posición filosófica. Su alternativa es radicalmente inversa en el objetivo: ahora se trata de buscar lo esencial del sistema y no sus detalles, la «estructura» y no la descripción de sus elementos, la «armonía» y no las diferencias y contradicciones.

Además, es significativo que Cassirer sea consciente que así está tomando posición y que con ello se abre un «ancho margen a la subjetividad».



Acepta, pues, que sus objetivos -que a su vez determinarán las prácticas parciales- son definidos a priori, según la filosofía de cada cual. Y considera que es preferible -¡notese también el ataque al positivismo!- reconocer el carácter subjetivo de la práctica historiadora y de sus resultados, efecto de la toma de posición filosófica personal, que introducir «subrepticamente» la subjetividad de modo «embozado y encubierto», disfrazada u oculta por una declaración de neutralidad y científicidad.

En la *Introducción* aún aclara más su posición. Su objetivo, su tesis previa, es la *unidad y armonía* entre la biografía de Kant y el desarrollo de su pensamiento, hasta el punto que da lo mismo decir que la vida de Kant fue la realización de su Filosofía o que ésta fue la expresión teórica de su vida. O mejor, se puede decir que su vida y su pensamiento forman parte de un mismo «desarrollo espiritual».

Aquí debemos distinguir dos presupuestos presentes en esta hipótesis-tesis. Primero, la afirmación de la unidad y armonía entre ambos planos de la actividad humana; segundo, la declaración de su estrecha relación. Este segundo, no pasa de ser un presupuesto metodológico (aunque responda a una concepción del mundo) que orienta la práctica historiadora en un sentido determinado. El primero, en cambio, sobrepasa su papel metodológico: anticipa el resultado de la investigación. Dejemos bien claro que este papel de anticipar los resultados no lo afirmamos porque aparezca en la «Introducción»; podría ser un resultado de la investigación, una hipótesis verificada. Sin embargo, no es así: es un presupuesto, un punto de partida. Y a nosotros no nos importa por el efecto falseador sobre los resultados, o por la posición ideológica que encubre: nos interesa solamente por su efecto sobre la práctica historiadora, como destacaremos.

En este sentido, no deja de ser curioso el anteriormente señalado desprecio de Cassier por la historiografía positivista. Tal acumulación de información es susceptible de ser valorado muy positivamente por historiadores que tomen como principio metodológico la relación entre la *vida* y la *producción teórica*. Consideraría que no se había cubierto más que una etapa previa de la propiamente historiadora, pero una etapa necesaria y rica que permitirá estudiar con gran riqueza esa relación aceptada como presupuesto filosófico-metodológico. La práctica *descriptiva*, dentro del nivel de historiación de la biografía, puede ser insuficiente, pero nunca despreciable.

Pero, claro está, el problema es que, en concreto, tales producciones positivistas habían tenido un efecto poco agradable para Cassier. Dicho efecto era el de acentuar las contradicciones, las paradojas, las incoherencias, las discrepancias... tanto entre la «vida» y la «obra» cuanto en la «vida» misma o en la «obra misma». Y este efecto no procedía de la mediocridad de los trabajos: al contrario, Cassirer es consciente de que cuanto más serios y minuciosos y particularizados son los trabajos descriptivos, más se ponen de relieve las diferencias y las contradicciones, más difícil es seguir manteniendo la «unidad» y la «armonía». Y esto es una ley, no algo accidental. Es así. Y Cassirer, muy consciente, echa mano de una cita del propio Kant, que señalaba tal efecto. Y, en general, se hace eco de una idea muy consolidada: para ir a lo «esencial» se ha de dejar de lado lo «accidental». Es el tema de los árboles y el bosque. Es el problema del conocimiento de siempre.

Por eso, toma posición. A través de los detalles no se llega a lo



esencial, sino que cada vez ésto se escapa más. Ahora bien, y aquí queremos llegar, esto es así solamente cuando por «esencial» se establece la «unidad» y la «armonía», en lugar de las contradicciones y las diferencias. Por ello decíamos que ese presupuesto de Cassirer es fuertemente determinante de toda su práctica historiadora.

Por ejemplo, y sobre estos efectos volveremos constantemente, tal presupuesto tiene sus efectos en el contenido que da a los conceptos «vida» y «obra». La «vida» de Kant no es su práctica cotidiana, expresada en esos miles de detalles que la historiografía positivista ha inventariado. Aceptar tal cosa supondría una fuerte temeridad: el desafío a los hechos en su propio terreno. Es mejor hacer un cierto desplazamiento y entender por «vida» algo así como el *proceso psicológico*, algo relativamente oculto, que no se da directamente como su forma de vestir o la rigidez de sus horarios, sino que se *descubre* por el historiador. ¿Como?. Tampoco por lo anecdótico de su vida, sino a través de una lectura entrelineas de su obra. Es en los textos donde se descubre su pensamiento y vida. Así, en el juvenil trabajo sobre las fuerzas viva Cassirer descubre, bajo el pensamiento, el temperamento juvenil de Kant buscando ávidamente y fogosamente lograr una posición personal, un punto de vista personal, fuertes dosis de «amor propio», esfuerzos por elevarse a un plano subjetivo más vivo... y en los *Sueños de un visionario* descubre Cassirer el «sentimiento personal de liberación» junto al discurso del filósofo.

Como ya puede uno imaginarse, el efecto sobre la práctica historiográfica es contundente. Este desplazamiento del concepto de «vida» no solamente deja de lado, al menos en forma primordial, la relación entre el pensamiento de Kant y las condiciones materiales en las que realiza su práctica cotidiana, sino que orienta la tarea del historiador al texto, a su interpretación, a una constante práctica de rastreos psicológicos, etc. etc. Y así puede decir: «Lo que no nos diga la obra misma, difícilmente nos lo dirá el conocimiento, por dilatado que sea, de las visicitudes interiores y exteriores de la vida de su autor». Y así, con esa claridad de conciencia, Cassirer sustituye el discurso historiador por el discurso filosófico. Como veremos, esta «biografía filosófica» es más un ensayo filosófico que una obra historiadora. Buscar el «centro verdaderamente espiritual y vivo», que dé explicación de la «vida», y la «obra», sólo es Historia en un sentido muy laxo.

## **B. LA PRÁCTICA BIOGRÁFICA**

El libro de Cassirer tiene dos propósitos, uno manifiesto y otro oculto. El manifiesto es el ya resaltado de mostrar la unidad de la vida y la idea kantianas, en el sentido acotado. El propósito oculto es una reconstrucción de la filosofía kantiana. En otras palabras, por un lado una «reconstrucción de la filosofía de Kant, por otro una «reconstrucción filosófica».

Pues bien, estas dos tareas están desigualmente repartidas en el libro. En los primeros capítulos domina la «reconstrucción espiritual» y en los últimos la «reconstrucción filosófica». Es decir, en los primeros se cuida más de la configuración del «genio», de sus cualidades, de su sensibilidad, de su pro-



yecto, y en los últimos se dedica más a la exposición del pensamiento de Kant como un sistema, en sus distintos frentes de reflexión, con perfecta unidad y coherencia, y dejando claro que es la culminación de los principios espirituales y cualidades esenciales de Kant como genio.

Los primeros capítulos son, pues, los más ricos para nuestro propósito. Lo primero que sorprende, tras la toma de posición en la «Introducción», es que Kant utiliza mucha información de la historiografía kantiana. Sin duda una información seleccionada, pero a veces intrascendente. No creemos que tengan ningún valor para el proyecto de Cassirer información sobre el origen del abuelo de Kant o sobre si en tiempos pasados el apellido se escribía «Cant» o «Kandt»... De todas formas, la información estrictamente biográfica que Cassirer utiliza está muy bien seleccionada para su objetivo: algo así como la descripción del personaje. Una descripción espiritual, por supuesto.

Ahora bien, esta *práctica biográfica* no juega aquí un papel explicativo, ni siquiera es materia prima auténticamente contextualizadora, si por *práctica contextualizadora* entendemos la acumulación de información que consideramos en relación de determinación o condicionamiento con el hecho a historiar sin precisar dichas relaciones. Aquí, en Cassirer, por ejemplo en el capítulo «Años de juventud y de estudios», dicha práctica biográfica descriptiva tiene por objetivo la construcción de un fondo, de un paisaje sobre el que proyectar la figura del genio.

El ambiente religioso, los planes de estudio, son descritos no como factores que tuvieron su efecto en el desarrollo de Kant, sino como ambiente miserable cuya mediocridad, a su pesar, no fue obstáculo para que Kant llegara a ser lo que tenía que ser, y lo que ya de alguna manera era desde su infancia. Con un discurso a veces lírico, Cassirer describe una y otra vez la «profunda dirección de su espíritu», que no fue vulnerable a la miseria de *Fridericiamun*, a las dificultades materiales del propio Kant, etc.

Para Cassirer -y lo dice explícitamente en las páginas del libro- una característica del «genio», a diferencia del hombre corriente, es ésta: su escasa vulnerabilidad ante el medio ambiente, su capacidad para realizar su idea (en el doble sentido de forjar su personalidad y producir su pensamiento) incluso contracorriente. De ahí que el recurso a la «historia externa», a las condiciones materiales y sociales de existencia de Kant sea, exclusivamente, para *resaltar* el autónomo proceso de despliegue, de desenvolvimiento y afianzamiento en detalles de un principio. Aquí el principio es la *voluntad kantiana*.

Incluso las referencias a los «maestros» toma este sentido. Se minimiza la incidencia de éstos en Kant. En cualquier caso, no es Kant quien es afectado por los mismos, sino quien rechaza o selecciona, niega o afirma, ve con malos o buenos ojos el pensamiento y el hacer de sus maestros, según su concordancia con los principios de su desarrollo espiritual. Así, más que una relación de inducción o condicionamiento de los maestros sobre Kant, para Cassirer sólo hay valoraciones de Kant sobre los mismos: y estas valoraciones se toman como índices para ir dibujando la personalidad de Kant.

Puede ser elocuente la valoración que hace Cassirer sobre la relación Rousseau-Kant. El tono ya nos da una idea: frente a las concepciones y apreciaciones corrientes de Rousseau... «adopta Kant un punto de vista absolutamente original en su juicio sobre lo que aquél era y significaba». O sea, Kant «adopta» una posición. Es decir, Kant es siempre, desde su juventud, vis-



to como «hombre en su plenitud», como entidad espiritual que toma decisiones, no como realidad que se va produciendo bajo tales condicionamientos. Cassirer no toma a Kant como objeto histórico, para estudiarlo en su realidad histórica, sino como entidad espiritual que recorre la historia tomando ésta como pretexto para ir forjándose a sí misma. Cassirer subraya, basándose en citas de Kant, los esfuerzos de éste por no dejarse cautivar por la magia rousseauiana y poder así llegar hasta el fondo del Rousseau filósofo. No situa, por ejemplo, a Kant reflexionando sobre la contraposición teórica entre la filosofía newtoniana y la opción rousseauiana, afectado y condicionado por este debate: sino que sitúa a Kant por encima del mismo, con ojo «crítico», buscando extraer de cada parte lo que tiene que extraer por estar en línea con su «espíritu».

### C. PRÁCTICA CRONOLÓGICA Y PERIODIZADORA

La filosofía de Kant, en la interpretación de Cassirer, queda como un proceso homogéneo y armónico en el que se distinguen dos fases. La primera, como una especie de *génesis* relativamente discontinua, en la que los principales puntos de la filosofía kantiana van apareciendo como inconexos, como desligados; en la segunda, en la etapa de las «críticas», todo aparece reunido, y la fase de juventud se embellece como los primeros pasos necesarios para el final; o mejor, los primeros pasos de un programa que se tenía que cumplir y se cumplió.

Cassirer resalta que toda la etapa cumbre, de producción de las «críticas», fue una etapa en la que Kant estuvo ajeno al medio social, a pesar de los fuertes cambios que afectaron a éste. En nada afectó la vida del filósofo: la misma unidad que aparece en su obra, realizada fundamentalmente en esos diez años, aparece en su vida, en su actitud psicológica, en su personalidad. La vida personal siguió el mismo ritmo planificado y metódico de su obra.

En resumen, Kant queda periodizado en tres grandes fases, las dos antes citadas, que son las positivas, y una tercera de «luchas», de defensas y ataques.

De todas maneras, no es la *prácticas de la periodización* una práctica relevante en Cassirer. El adopta un enfoque evolucionista «controlado»: es decir, describe un proceso de evolución en el que no hay rupturas ni superaciones, sino simplemente maduración y totalización de unos principios. Todos los momentos de Kant son vistos como pasos o aspectos temporales hacia el sistema kantiano.

Por otro lado, desde la impostación de Cassirer la periodización difícilmente puede tener fuerte presencia. Si hubiera acentuado las fases habría tenido que demarcarlas a nivel teórico y a nivel de la personalidad. Y esto es difícil. Uno puede intensificar la periodización si lo que pone en relación es el pensamiento con las condiciones materiales externas, pero cuando éstas apenas juegan y son sustituidas por la personalidad, la tendencia es a la uniformidad. Especialmente desde el concepto que Cassirer tiene de la personalidad del «genio».



Por eso la cronología, que es fiel y rigurosa, no tiene otros efectos que el de informar y trazar la armadura del discurso. Constituyen un falso soporte material de la historia de un «espíritu», pues en rigor éste se desarrolla fuera de la cronología, siendo ésta un recurso para presentar como temporal algo que, en rigor, no aparece como tal. ¿Qué importa el año que lea a Rousseau?. Pues para Cassirer estos aspectos son simples momentos antes de llegar al gran momento del sistema.

El hilo que se teje entre los momentos concretados en los escritos de Kant, o en sus lecturas de otros filósofos, aparece en el trabajo de Cassirer como forma de «hilo histórico»; pero, en rigor, no pasa de ser un «hilo lógico». Lo que ocurre es que, en su planteamiento, este «hilo lógico» es fácilmente construible siguiendo unas fechas. Pues, en realidad, dicho «hilo lógico» no pasa de ser una forma de conectar aspectos parciales de un todo que se conoce previamente.

## D. PRÁCTICA DEMARCADORA Y PRÁCTICA GENEALÓGICA

La *práctica demarcadora* está fuertemente presente, pero realizada con una técnica que borra su agudización. Cassirer no gusta de demarcar la posición de Kant respecto a otros filósofos en forma de debates radicalizados, ni en forma de clasificaciones y alineaciones tajantes y contrapuestas. Prácticamente no hay *práctica clasificatoria* (siempre buena aliada de la demarcación). Cassirer, en cambio, gusta de situar a Kant ante los debates (Newton/Rousseau, Leibniz/Newton, Locke/Leibniz, Hume/Wolff....), con aire frío y analítico, para acabar siempre demarcándose de ambos a base de recoger de alguna manera elementos de ambas tendencias para delimitar una posición nueva.

Esta técnica de demarcación, sin gritos ni insultos, permite a Cassirer ir delimitando la filosofía kantiana no a base de unas categorías clasificadoras y valorativas, sino de una forma realmente valiosa. Así la *práctica genealógica* queda aliada de la *práctica demarcatoria* en la acotación de una filosofía, cosa nada corriente. En efecto, lo más frecuente es que la práctica genealógica y la demarcatoria se usen para separar líneas filosóficas: a una fuerte tendencia a la genealogía y las alineaciones suele corresponder una fuerte práctica de demarcación y contraposición. Pero en Cassirer estas dos prácticas se unen: al mismo tiempo que se *demarca* a Kant de Leibniz o Herder, se define la raíz leibniziana o herderiana en Kant.

Nos atreveríamos a decir que sólo el talante prokantiano declarado, la tendencia a embellecer la originalidad del genio, determina que resalte un poco más la demarcación que la alineación. Pero técnicamente ambas están presentes y unidas en esa forma concreta de historiar que tiene efectos muy positivos (a nuestro parecer aquí minados o mermados por la debilidad de la práctica explicativo o, si se prefiere, por el tipo de explicación dominante).

## E. OTRAS PRÁCTICAS PARCIALES

Es, quizás, en la *práctica analítica* donde Cassirer aparece más serio y convincente. En la parte que va del 3º al 6º capítulo, dedicada al momento cumbre de la producción filosófica kantiana, esta práctica es claramente dominante y prácticamente es la única unida a otras aquí auxiliares de ella.

No cabe aquí resumir el análisis de Cassirer. Pero debemos destacar la «re-construcción» analítica que hace del núcleo del pensamiento de Kant. Una re-construcción propia de un hombre que tan bien conoce a Kant como Cassirer. A nuestro parecer, el presupuesto de que la filosofía de Kant es un *sistema* coherente, que si tiene algunas lagunas no son sino campos por explorar que Kant nunca podría abordar pero que estaba en su deseo y esbozado en sus principios, condiciona el resultado. Se subordina la interpretación de «buena fé» a la práctica filológica y al análisis literal, tratando de borrar las contraposiciones, forzando a veces el sentido cara a mantener la coherencia. Es, por decirlo así, un análisis reconstruccionista y justificacionista: sobre la base de un perfecto dominio del kantismo, se logra una reproducción perfeccionada de éste. No sé si la frase correcta sería: se salva el kantismo aunque se traicione un poquito a Kant; o mejor, porque Cassirer diría que hay que captar lo esencial de Kant, lo que insinuaba, y no siempre lo literal, a veces confuso, que expresa más el esfuerzo que la realización del pensamiento: se salva el kantismo pero se deteriora la Historia.

Subrayemos también, como otro aspecto de la práctica analítica, el carácter fuertemente teórico del mismo. El pensamiento de Kant se desarrolla sobre dos ejes: uno, el de la filosofía, como un proceso de pensamiento individual autónomo, como un sujeto pensante que, aunque avanza tomando posiciones respecto a otras opciones filosóficas, lleva una dinámica propia; el otro eje, la personalidad de Kant, su proceso de vida espiritual, que aparece como guía unas veces, como ejemplarización otras, y siempre como aspecto del mismo proceso.

En ningún momento, por ejemplo, aparece una valoración de la incidencia que sobre los trabajos juveniles tuvo la organización universitaria alemana, unida al constante deseo y proyecto de Kant de llegar a la cátedra en su ciudad. En ningún momento aparece -ya que Cassirer sí liga el kantismo a los problemas de la ciencia- la práctica científica, con la división técnica del trabajo en su seno, con las dificultades de las nuevas ciencias de la vida y de la tierra para alcanzar el status de cientificidad que otorgaba el modelo newtoniano...

El libro, en cambio, está bien equilibrado en cuanto a documentación, yo diría que una *práctica documental* adecuada al nivel de historia-ción y al marco externo condicionador del trabajo. Quizás escasee la *práctica historiográfica*, siendo tendenciosa la que aparece. Queremos decir que Cassirer no trata con justicia la historiografía sobre Kant, no ofrece una mínima pero necesaria información sobre otras posiciones interpretativas en los puntos claves, y cuando lo hace -casi siempre en los testimonios más externos y tangenciales- lo lleva a cabo selectivamente.



En lugar de seguir con pormenores, y para que sirva de valoración final, nos parece que un juicio de conjunto sobre «Kant, vida y doctrina» podría resumirse así: un discurso filosófico usado en una tarea historiadora. Esto no pretende ser una gran acusación. Al contrario, si algo pretende ser es una llamada a la consciencia sobre este hecho muy generalizado. Nosotros pensamos que la Historia de la Filosofía debe demarcarse de la Filosofía. Pero somos conscientes de que, por diversas razones que en otro lugar hemos tratado, hay elementos objetivos que frenan y dificultan tal tarea, entre ellos la escasa delimitación sociológica -ya que no teórica- entre filósofos e historiadores de la Filosofía.

Cassirer tiene una cualificada información histórica y cuenta con un profundo conocimiento del kantismo y de la filosofía moderna en general. Pero cuesta trabajo distinguir qué está haciendo, si historiando o cogiendo la historia como pretexto para defender una filosofía. Su interpretación de Kant puede ser más o menos genial o justa; pero su *práctica interpretativa* es simple discurso filosófico: los textos, las citas, la lectura y comentario siempre justificable con apoyo erudito, las paráfrasis... pertenecen más al filosofar que al historiar.

En fin, su tesis inicial, que suena a declaración de guerra antipositivista, nos parece nefasta. No porque compartamos la posición positivista en historiografía, ni mucho menos, sino porque con ella se hipoteca la práctica historiadora a la especulación subordinada a una opción filosófica.

Por otro lado, a pesar de esta declaración de guerra, la verdad es que del todo no se cumple. Es mucha la información biográfica que aparece en el texto, si bien seleccionada y, sobre todo, en buena parte excedente, sin funcionalidad, un tanto ajena al discurso principal, que se mantiene con un pie en el pensamiento y con el otro en la personalidad o carácter.

A veces el tono del libro nos suena al de Dilthey, sobre todo el último Dilthey, en su esfuerzo por explicar la filosofía desde una tipología psicológica que correspondía, expresivamente, a un momento histórico. A veces, en su análisis, suena a Kant -sí, al mismo Kant- sobre todo en la práctica demarcadora, situando las alternativas como formas posibles de pensar el problema... Pero siempre nos suena a filósofo. Y no sentimos desprecio por la Filosofía: al contrario, nuestro objetivo es demarcar la Historia de la Filosofía, porque así, al mismo tiempo, la Filosofía dejará de ser re-filosofar.

*BARCELONA, Agosto/1978*

# NOTAS

- (1). Véase C.G. Hempel: **Filosofía de la ciencia natural**. Madrid, A.U., 1973. También Suppe (ed.): **The Structure of Scientific Theories**. University of Illinois Press, 1974; Nagel: **La estructura de la ciencia**. Buenos Aires, Paidós 1962; Feyerabend: **Contra el método**. Barcelona, Ariel, 1974; Lakatos: **Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático**. Madrid, A.U., 1970; Toulmin: **La comprensión humana. 1. El uso colectivo y la evolución de los conceptos**. Madrid, A.U., 1978; Popper: **La lógica de la investigación científica**. Madrid, Tecnos, 1967 y los artículos recogidos en **Conjeturas y Refutaciones**. Buenos Aires, Paidós, 1967. De G. Bachelard recomendamos **La formation de l'esprit scientifique**. Paris, Vrin, 1930; (Trad. castellana en S. XXI); **Le nouvel esprit scientifique**. Paris, PUF, 1936; **Le matérialisme rational**. Paris, PUF, 1963 y **Epistemologie**. Paris, PUF, 1971 (Anagrama, Barcelona 1973). Por último, y dentro de este campo de producción teórica enormemente vasto en las últimas décadas, ver Hanson: **Patrones de descubrimiento. Observación y explicación**. Madrid, A.U., 1978 y Lecourt: **Per une critique de l'épistémologie**. Paris, Maspero, 1972 (s. XXI, 1973).
- (2). Véase a este respecto R.K. Merton: **La sociología de la ciencia**. Madrid, A.U., 1977. 2 vols. (y su amplia bibliografía). También Barner (ed): **Sociology of Science: Selected Reading**. Hammonds worth, Penguin Books, 1972 y Gerard De Gré: **Science as a Social Institution**. New York, Doubleday, 1955.
- (3). M. Fichant y M. Pêcheux: **Sur l'histoire des sciences**. Paris, Masperó, 1971 (siglo XXI, 1971). Ver también la «History of Science», vol I, 1962, especialmente los trabajos de C. Crombie y Gerd Buchdahl. De éste último y en la misma revista (vol. 5, 1965) ver «A Revolution in Historiography of Science». Es muy interesante el trabajo de G. Micheli «Storia della scienze e storia della filosofia: problemi di metodo», en **Rivista Critica di Storia della filosofia**. Anno XXII, fasc. III, 1967.
- (4). De Kuhn ver **La estructura de las revoluciones científicas**. México, F.C.E., 1971.
- (5). L. Althusser: **La filosofía espontánea de los científicos**. Barcelona, Laia, 1976.
- (6). Imre Lakatos: **Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales**. Madrid, Tecnos, 1974.
- (7). K. Popper. **Conj. y ref.**, ed. cit.
- (8). L. Brawn **Histoire de la Histoire de la Philosophie**. Univ. de Strasburg. (Ha prometido una **Théorie de la Histoire de la Philosophie**, que aún no ha aparecido).
- (9). L. Brawn, (op. cit.), hace un recorrido minucioso del orden de aparición de estas prácticas parciales, pero en un enfoque interpretativo que no permite que las mismas sean vistas como sustantivas, en su relativa autonomía. En L. Brawn se resalta la evolución de la práctica historiadora en general, y en el proceso las prácticas parciales son simples pasos adelante.
- (10). Nos referimos al proyecto de investigación que actualmente estamos llevando a término.
- (11). La lista bibliográfica sería interminable. Citemos la obra de Kuhn, aparte de la ya citada, **The Copernican Revolution**, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1975. De A. Koyré ver **From the closed World to the Infinite universe**. Baltimore, John Hopkins Press, 1957. Es muy interesante el ensayo de Joseph Agassi, **Revolutions in Science. Occasional or Permanent**, en la revista «Organon», 3, 1966, p-47-61. Y también el de Paolo Rossi, **Aspetti delle rivoluzioni scientifica**. Nápoles, Morano, 1971.



- (12). Modelos de práctica doxográfica es, por ejemplo, la obra de Teofrasto **Opiniones de los filósofos**, desgraciadamente perdida en su mayor parte, y los **Vetusta Placita** y **Aetli Placita**. Las obras de H. Diels, **Die fragmente des Vorsokratiker**. Berlín, (ediciones sucesivas de W.Kranz) y de G.S. Kirk y J.E. Raven, **The presocratic philosophers**. Cambridge U.P., 1966 (traducida en Gredos) son los más útiles trabajos sobre la doxografía.
- (13). Obras de Diels y Kirk-Raven, ed. cit.
- (14). Las «Vidas» comienzan a escribirse en el IV a. C. (Dicearco de Messenia, Aristorno de Tarento...). Es una práctica que dura hasta hoy, aunque haya cambiado profundamente en sus técnicas.
- (15). Diógenes Laercio es un buen ejemplo de articulación de prácticas parciales de forma fuertemente inconsciente.
- (16). De Turgot ver **El progreso en la historia universal**. Madrid, Ed. Pegaso, 1941. De Condorcet, **Des progrès de l'esprit humain**. Paris, Ed. Sociales 1971.
- (17). **Histoire de la Philosophie**. Paris, Gallimard, 1969 (en curso de publicación en S. XXI).
- (18). **Histoire de la Philosophie**. Paris, Hache tte, 1972.
- (19). Lakatos-Musgrave (eds).: **Criticism and the Growth of knowledge**. Traducido en Barcelona, Grijalbo, Col. Teoría y Realidad.
- (20). Kuhn, op. cit.
- (21). **El asalto a la razón**. Barcelona, Grijalbo.
- (22). Op. cit.
- (23). De Foucault destacamos **Las palabras y las cosas**, editada en S. XXI, donde han publicado otras obras suyas. Destaquemos también su ensayo en **Cahiers pour l'Analysis**, nº 9, respondiendo a una encuesta del consejo de redacción de Cahiers.
- (24). Op. cit.

## 1. SOBRE METODOLÓGIA Y TEORIA DE LA HISTORIA

Para una bibliografía relativamente amplia, pero sobre todo sumamente selecta, remitimos a L. Brunn, «Histoire de l'histoire de la Philosophie», con 220 referencias bibliográficas. Nosotros, aquí, nos limitamos a una selección de la misma, y a cubrir ciertos huecos que, a nuestro entender, vale la pena cubrir.

- Alqué, F.** «Structures logiques et structures mentales en histoire de la Philosophie» en **Bulletin de la Société française de philosophie**, Paris, 1953.
- «Qu'est-ce que comprendre un philosophe?». Conferencia en el **Collège philosophique** (ciclostilada).
- Banfi, A.** «Concetto e sviluppo della storiografia filosofica» en **La ricerca della realtà**. Firenze, 1959. p-101-169.
- «Problemi di storiografia filosofica». Milano, Fratelli Bocca, 1951, 140 pgs.
- Belaval, Y.** «L'histoire de la philosophie et son enseignement» en **Bull. Soc. Fr. de Ph.**, Paris, 1962, p-41-87.

- Betti, Emilio** «Teoria Generale della Interpretazione». Milano, A Giuffrè, 1955. 3 vols. 982 pgs.
- Bianco, F.** «Storia della filosofia come problema» en **Umanesimo e ermeneutica**, Padova, 1963.
- Bobbio, N.** «Storiografia descrittiva o storiografia valutante?» en *Riv. Crit. di Stor. della Filos.*, Firenze, 1956, p-374-381.
- Boutroux, E.** «Zeller et la théorie de l'histoire de la philosophie» en *Rev. Phi de la France et de l'étranger*. Paris, 1887.
- Brandestein, B. von** «Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte». Bonn, 1957, 225 pgs.
- Brehier, E.**  
 «La philosophie et son passé et La causalité en histoire de la philosophie». Paris, 1950.  
 «L'histoire de la philosophie dans l'enseignement des études philosophiques». Paris, 1946.  
 «The spirit of the history of philosophy» en **Philosophic thought in France and United States**. Buffalo, 1950.  
 «Méthodes et problèmes de l'histoire de la philosophie» en **Études de philosophie moderne**, Paris, 1965 p-1-45.
- Caminero, N.G.** «Esquema de las leyes históricas del pensamiento filosófico europeo». en *Razón y fe*, Madrid, 1951, n° 143.
- Carreras Artau, Joaquín** «Didáctica de la historia de la filosofía» en **Revista de Educación**, n° 10, monográfico dedicado a la enseñanza de la filosofía, Madrid, 1953; p-159-65.
- Castelli, Enrico** «La filosofia della storia della filosofia». Milano-Roma, Fratelli Bocca, 1954, 276 pgs.
- Croce, B.** «Il concetto filosofico della storia della filosofia en **Il carattere della filosofia moderna**, Bari, Laterza, 1941.
- Delbos, V.** «Les conceptions de l'histoire de la philosophie» en *Revue de Méth. et morale*, Paris, 1917 (p-135-147; 279-289; 369-382).
- Dempf, A.** «Philosophie de l'histoire de la philosophie» en Castelli, op. cit.
- Desanti, T.** «Introduction à l'histoire de la philosophie». Paris, 1956.
- Dilthey, W.** «Die Versuche, die Gliederung der Geschichte der Philosophie» en **Gesammelte Schriften**, Bd. VIII, Berlin, 1931, p-121-139.
- Ehrlich, W.**  
 «Philosophie der Geschichte der Philosophie». Tübingen, 1965, 116 pgs.  
 «Principles of a philosophy of the history of philosophy» en **The monist**, 1969, p-552-563.
- Facchi, P.** «L'unità della storiografia filosofica como coerenza» en *Riv. crit. de stor. della filos.*, Firenze, 1957.
- Faurot, J.H.** «What is history of philosophy?» en **The Monist**, 1969 p-642-656.
- Gadamer** «Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik». Tübingen, Mohr, 1960, XI-486 pgs.
- Galli, G.** «Filosofia e storia della filosofia» en **Civiltà moderna** V, 1933, p-392-427.
- Garin, E.** «La filosofia come sapere storico». Bari, Laterza, 1959, 195 pgs.



- Geisler, V.** «Was ist Philosophie?. Was ist Geschichte der Philosophie?». Berlin, 1905.
- Geldtzer, L.** «Was heisst Philosophiegeschichte?» Düsseldorf, 1968.  
«Die Philosophie der Philosophiegeschichte» en Studien zur Wissenschaftstheorie, Bd 3, Meisenheim, 1968. 240 pgs.
- Gentile, G.** «La storicità della filosofia», en Gior. crit. della filosofia italiana, Firenze, 1963, p-1-21.  
«Il circolo della filosofia e della storia della filosofia», en Opere, t-XXVII, Firenze, 1954, p-97-138.  
«Se e come è possibile la storia della filosofia». Padova, 1964.
- Goldmann, L.** «Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie» en Rev. ph. de la France et de l'étranger. Paris, 1948, p-160-179.
- Goldschmidt, V.** «Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques» en Actes du onzième congrès international de philosophie. Amsterdam-Lovain, 1953, Tomo XII.  
«Die Aufgabe des Philosophiehistorikers» en Zeitschrift für philosophische Forschung, IX, 1955, p-581-613.
- Gouhier, H.** «La philosophie et son histoire». Paris, 1947. p-137. Vrin.
- Guérault, Marcial** «Philosophie et histoire de la philosophie». Paris,  
«La légitimité de l'Histoire de la Philosophie», en Ph. Et. Histoire de la Ph., Paris, 1956.  
«La Philosophie et son histoire». Paris, Vrin, 1944, 137 pgs.  
«Histoire et technologie des systèmes philosophiques», en Leçon inaugurale du 4 déc. 1951, Collège de France, Paris 1952.  
«Brunschvicg et l'histoire de la philosophie» en Bull. de Soc. franc. de ph., Paris, 1954, p-1-36.  
«Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques» en Encyclopédie française, XIX, Paris, 1957.
- Gusdorf, G.** «Vocation de l'histoire de la philosophie» en Archivio de Filosofia, Milano-Roma, 1954, p-65-90.
- Guthrie, H.** «Introduction au problème de l'histoire de la philosophie» Paris, 1937, 306 pgs. Ed. Alcán.
- Grassi Bertazzi, C.B.** «I presupposti fondamentali della storia della filosofia» Palermo, Sandron, 1921.
- Häberlin, Paul** «Sinn der Geschichte und Sinn der Geschichtswissenschaft» Schweizerische Beiträge zur Allgemeinen Geschichte. Ban 6, 1948.
- Habermas, J.** «Das Absolute und die Geschichte». Bonn, 1954.
- Hess, Hans** «Epochen und Typen der philosophischen Historiographie» en Kantstudien, XXVIII, 1923, p-340-363.  
«Das romantische Bild der Philosophiegeschichte». En Kantstudien, XXXI, 1926, p-251-286.
- Janet, Paul** «La géographie de la philosophie», en Rev. phil. de la France et de l'Etranger, 1889, p-337-355.
- Kraft, V.** «Philosophie und Geschichte der Philosophie» en Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd 157, Leipzig, 1915. p-1-20.

- Kraft, J.** «Das Methodenproblem der Philosophiegeschichte» en *Theoria* 1937, p-306-313.
- Kristeller, P.O.** «The philosophical significance of the history of thought» en *The Journal of the History of Ideas*, 1946, p-360-366.
- Kroener, F.** «Die Anarchie der philosophischen Systeme». Leipzig, 1929.
- Kroner, R.** «Geschichte und Philosophie» en *Logos*, XII, 1923. p-123-145.
- Lombardi, F.** «Concetto e problemi della storia della filosofia». Roma, 1953.
- Lovejoy, A.** «Essays of the history of Ideas». Baltimore, 1948.
- Löwith, Karl** «Weltgeschichte und Heilgeschichte». Kolhammer, 1953-54. (Traducción castellana)
- Massolo, A.** «La storia della filosofia come problema». Firenze, 1955.
- Masson-Oursel, P.** «La philosophie comparée». Paris, 1923. p-203 pgs.
- Mondolfo, R.** «Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía». Tucumán, Eudeba, 1949. 214 pgs.  
«Intorno alla storia della filosofia» en *Riv. crit. storia della filosofia*, Firenze, 1957. p-209-231.
- Moreau, J.** «L'histoire de la philosophie, l'historien et la philosophie». en *L'homme et l'histoire*, Paris, 1952.
- Nelson, L.** «What is the history of philosophy?» en *Ratio*, 1962.
- Passemore, J.** «The idea of history of philosophy» en *The historiography of the history of philosophy*, S-Gravenhage, 1965, p-1-32.
- Piovani, P.** «La storia della filosofia como storia» en *Filosofia e storia delle Idee*, Bari, Laterza, 1965. p-193-241.
- Pretti, G.** «Continuità ed «essenze» nella storia della filosofia» en *Riv. crit. di stor. filos.* 1956, p-339-373.  
«Continuità e discontinuità nella storia della filosofia» en *Riv. Crit. della stor. della filosofia*, Milano, 1951, p-65-84.
- Randall, J.H.** «How philosophy used its past». New York-London, 1963, 106 pgs.  
«On understanding the history of Philosophy», en *The Journal of Philosophy*, 1939, p-460-474.
- Reininger, R** «Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft» en *Almanach der Akademie der Wissenschaften in Wien*, Wien, 1928, p-277-293.
- Rickert, H** «Geschichte und System der Philosophie» en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XL, 1931, p-7-46.
- Robin, L.** «L'histoire et la légende de la philosophie» en *Rev. ph. de la France et de l'étranger*, Paris, 1935.  
«Sur la notion de l'histoire de la philosophie». En *Bull. de la Soc. franc. de ph.*, Paris, 1963, p-103-140.
- Rossi, P.** «La fallacie del «superamento» come categoria storiografica». En *Riv. crit. della storia della filosofia*, 1957, p-460-468.
- Ruge, A** «System und Geschichte der Philosophie» en *Logos*, II, Tübingen, 1912.



- Smart, H.R. «Philosophy and its history». La salle, 1962, 150 pgs.
- Stenzel. J. «Zum problem der Philosophiegeschichte. Ein methodologischer Versuch» en Kantstudien, XXVI, 1921, p-416-453.
- Thiel, M. «Das problem der philosophischen Interpretation» en Studium generale, 1952, (H.2).
- Vorländer, K. «Philosophie und Philosophiegeschichte» en Die neue Zeit, XXXIX, 1921.
- Windelband, W. «Geschichte der Philosophie» en Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts, Festschrift für K. Fischer, II, 1905 p-175-200.
- Zeller, E. «Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege» en Archiv für Geschichte der Philosophie, I, 1888, p-1-10.
- Zimmermann, F.A. «Disputation von der Brauchbarkeit der Philosophischen Geschichte». Heidelberg, 1785.

Una serie de trabajos colectivos sobre el tema merecen especial mención. Entre ellos, los siguientes:

- «Verità e storia. Un dibattito sul metodo della filosofia», a cura de F. Lombardi, Asti, 1956 (en el cual destaca el trabajo de Abbagnano, «Il lavoro storiografico in filosofia»).
- «Storicismo e antistoricismo», Napoles, 1964 (con el sobresaliente trabajo de C. Antoni, «Il metodo nella storia della filosofia»).
- «Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage à M. Gueroult», Paris, 1964, del que destacamos los siguientes trabajos:
  - ★ Beck, L.J. :«Progrès et philosophie». p-115-125.
  - ★ Brunner, F. :«Histoire de la philosophie et philosophie». p-179-204.
  - ★ Dumery, H. :«Doctrine et structure». p-155-176.
  - ★ Gouhier, H. :«Note sur le progrès et la philosophie». p-111-114.
  - ★ Granger, G.G. :«Systèmes philosophiques et métastructures». p-139-154.
  - ★ Perelman, Hh. :«Le réel commun et le réel philosophique». p-127-139.
- «Philosophy and History» en honor a Cassirer, contando con trabajos como los siguientes: (London, 1963)
  - ★ Brehier, E. :«The formation of our history of Philosophy» p-159-172.
  - ★ Burnschvicg, L. :«History and Philosophy». p-27-35.
- «L'Homme et l'histoire», destacando los siguientes (Paris, 1952):
  - ★ Beneze. G. :«Valeur philosophique de l'histoire de la philosophie». p-41-87.
  - ★ Burgelin, P. :«Histoire des philosophes et histoire des problèmes» p-369-373
  - ★ Devivaise, C. :«Réflexions sur le caractère philosophique de l'histoire de la philosophie». p-337-341.
  - ★ Pucelle, J. :«Limites et ambiguïtés de l'histoire de la philosophie» p-379-385
- «La filosofia della storia della filosofia», Archivio di filosofia, nº especial, Roma-Milano, 1954, al cuidado de Castelli, E., Cuenta con trabajos como:
  - ★ Gouhier, H. :«Visión retrospectiva et intention historique». p-133-141.
  - ★ Noce, A del :«Problèmes de périodisation historique». p-143-167.
- «The historiography of the history of Philosophy». S-Gravenhage, 1965
- «Problemi di storiografia filosofica», Milano, 1951, al cuidado de M. dal Pra.
- «Etudes philosophiques», Paris, 1958

## 2. SOBRE EL CONCEPTO DE FILOSOFIA

- Alvarez de Linera, A. «Introducción a la filosofía». Madrid, Saeta, 1940
- Baker A.E. «Iniciación a la filosofía». Barcelona, Apolo, 1938
- Carrit, E.F. «Introducción a la filosofía». México, FCE, 1951
- Cohn, J. «Los grandes pensadores. Introducción histórica a la Filosofía». Barcelona, Labor, 1949
- Diez Blanco, A. «La Filosofía y sus problemas». Barcelona, Scientia, 1960.
- Deschoux, M. «Initiation à la philosophie». Paris, PUF, 1951
- Estiú, EM. «En torno a un concepto de la Filosofía». Buenos Aires, Kraft, 1944
- Fronzizi, Risieri «El punto de partida del filosofar». Buenos Aires, Losada, 1945
- García Morente, M. «Lecciones preliminares de Filosofía». Buenos Aires, Losada, 1938
- Morente-Zaragueta, J. «Fundamentos de Filosofía». Madrid, Espasa Calpe, 1943
- González Alvarez, A. «Introducción a la Filosofía». Madrid, Espasa, 1953
- Husserl, Ed. «La filosofía como ciencia estricta». Universidad de Buenos Aires, 1951
- Kant, Em. «Sobre el saber filosófico». Madrid, Adán, 1943.
- «La filosofía como sistema». Univ. de Buenos Aires. 1948.
- Marías, Julián «Introducción a la Filosofía». Madrid, R.O., 1947
- Maritain, J. «Introducción general a la filosofía». Buenos Aires Club de Lectores, 1943
- Ortega y Gasset, J. «¿Qué es filosofía?». Madrid, Rev. Occ., 1958
- Russell, B. «Los problemas de la Filosofía». Barcelona, Labor, 1937
- Wahl, J. «Introducción a la Filosofía». México, FCE., 1950
- Windelband, W. «Einleitung in die Philosophie». Tübingen, Mohr, 1923
- Zubiri, X. «Sobre el problema de la Filosofía». Madrid, R.O., 1933

## 3. SOBRE LA «HISTORIA DE LA FILOSOFIA»

(Se recoge aquí una bibliografía complementaria de la que ya figura en la bibliografía general de «Fuentes y Métodos», con el criterio de facilidad de acceso para el alumno y variedad de puntos de vista).

### A. SOBRE EL CONCEPTO DE «HISTORIA»

- Abbagnano y otros «Verità e Storia. Un dibattito sul metodo della Storia della Filosofia». Roma, Società Fil. Ital., 1956
- Arias Aspiazú, J.M. «la permanencia del pasado histórico». Madrid, Punta Europa, 1962
- Aron, R. «Introducción a la Filosofía de la Historia». Buenos Aires, Losada, 1944
- Artola, M. «En torno al concepto de historia». Madrid, Rev. Estudios Políticos, 99, mayo-junio 1958
- Cadin, F. «Storia e storicismo nella filosofia contemporanea» Riv. Fil. Neosc., 1961



- Candau, A. «La Filosofía y su Historia». Revista de Filosofía, nº 16. Madrid, 1957
- Croce, B. «Teoria e storia della storiografia». Bari, Laterza, 1917
- Chiochetti, E. «Filosofia e storia». Riv. Fil. Neosc., 11, 1919
- Dal Pra, Mario «La storiografia filosofica antica». Milan, 1948
- Dilthey, W. «Teoría de la concepción del mundo». México, FCE, 1945  
«La articulación de la Historia de la Filosofía». México, FCE, 1945  
«Lecciones sobre filosofía de la Historia Universal». Madrid, Rev. Occ., 1943 (1976).
- Hegel, H.G. «Teoría de la Historia de la Filosofía». Pensamiento, 17, 1961
- Iriarte, J. «Concepto de Historia de los sistemas filosóficos». Rev. de la Univ. de Madrid, nº 6, 1955
- Láscaris, C. «Teoría del saber histórico». Madrid, Rev. Occ., 1958
- Maravall, S.A. «El historicismo y su génesis». México, FCE., 1943
- Meinecke, F. «El sentido de la historiografía filosófica». Rev. Filosofía, Madrid, 1951
- Millán Puelles, A. «Prólogo a la «Historia de la Filosofía» de K. Vörländer», Madrid, R.O., 1952 (Tomo 6 de las Obras Completas).  
«Prólogo a la «Historia de la Filosofía» de E. Brehier», Madrid, R.O., 1942. (Tomo 6 de las O.C.).
- Ortega y Gasset, J. «Storia e storicismo nella filosofia contemporanea». Milan, Lerici, 1960
- Rossi, P. «La idea del hombre y la historia». Madrid, R.O., 1926
- Scheler, Max

## B. SOBRE LA Hª DE LA F. Y LA F. DE LA Hª

- Burgers, J.B. «Introduction to the History of Philosophy». New York, Columbia U.P., 1939
- Cousin, V. «Necesidad de la Filosofía». Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947 (Col. Austral, nº 696).
- Croce, B. «Filosofia e storiografia». Bari, Laterza, 1949  
«Teoria e storia della storiografia». Bari, Laterza, 1948
- Dal Pra, Mario «La storiografia filosofica antica». Milano, Bocca, 1950
- Dondeyne, A. «L'historicité de la philosophie contemporaine». Revue de Philosophie de Louvain, 1956
- Ferrater Mora, J. «Cuatro visiones de la Historia Universal». Buenos Aires, Losada, 1945
- Goldschmidt, W. «Los quehaceres del historiador de la Filosofía». Rev. Estudios Políticos, nº 67. Madrid, 1953
- Guthrie, H. «Introduction au problème de l'Histoire de la Philosophie», Paris, Alcan, 1937
- Marias, J. «Biografía de la Filosofía». Buenos Aires, Emecé, 1954
- Mondolfo, R. «Problemas y métodos de la investigación en Historia de la Filosofía». Tucumán, Univ. Nacional, 1949
- Zubiri, X. «El saber filosófico y su historia», en **Naturaleza, Historia, Dios**, Madrid, 1944
- Colectivo «La Filosofía della Storia della Filosofia», Archivio di Filosofia di Roma, 1954

