

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

Las estructuras socioeconómicas pueden estar, en su influencia y condicionamiento, lejanas o próximas e incluso sin ninguna relación directa respecto de la creación filosófica, y esa conexión lejana o próxima debe ser establecida—vista—tal como la establece el mismo filósofo. Así, en Descartes, es más cercana e influyente la problemática de la ciencia, que la de la sociedad industrial y burguesa en pleno ascenso. Sin embargo, en Saint-Simon y Comte, la historia de la sociedad económica e industrial resulta indispensable para la comprensión de su pensamiento: su obra se alimenta de los problemas socioindustriales⁹⁶. Aunque la filosofía no sea algo separado de la práctica socioeconómica, el condicionamiento puede ofrecer diversos grados y formas⁹⁷.

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

⁹⁴ *Abelard*, París, 1969, pág. 42.

⁹⁵ *Ibid.*

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

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

⁹⁸ *Ob. cit.*, pág. 76.

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

Lectura genética: las fuentes de la obra filosófica

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

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

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

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

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

¹⁰⁰ RICOEUR, *ob. cit.*, pág. 74.

¹⁰¹ *Ibid.* El subrayado es nuestro.

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

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

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

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

La lectura analítica

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

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

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

¹⁰⁴ Id., pág. 124.

¹⁰⁵ Id., pág. 118.

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

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

¹⁰⁸ Cfr. págs. 1 y ss.

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

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

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

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

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

¹¹¹ Id., pág. 304.

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

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

Afortunadamente, el análisis filosófico más reciente ha abandonado la rigidez de los primeros tiempos. Diríase que el análisis se había limitado—como dice Muguerza—a «cortar gordianamente los nudos de la trama»¹¹⁷. Sin renunciar a su función de pensar *claramente*, aspira ahora también a pensar *comprehensivamente*—como ha señalado J. J. C. Smart, uno de los cultivadores de este nuevo análisis—: la nueva filosofía no se limita al «análisis lingüístico o conceptual», sino que es también una «reconstrucción racional del lenguaje con vistas a proporcionar el medio para la expresión del todo de la ciencia»¹¹⁸. En tal sentido, la ontología y la metafísica—siempre que a ésta no se la entienda a la manera tradicional—son acogidas por el análisis, pero es su conexión con la ciencia lo que les permite ser acogidas¹¹⁹.

¹¹² Id., pág. 321. «La única tarea propia de la filosofía es el análisis lógico» (pág. 305).

¹¹³ G.-G. GRANGER: *Wittgenstein*, París, 1969, pág. 87.

¹¹⁴ *Investigaciones filosóficas*, pág. 199.

¹¹⁵ Id., pág. 126.

¹¹⁶ Id., pág. 133.

¹¹⁷ «Esplendor y miseria del análisis filosófico», Introducción a *La concepción analítica de la filosofía*, citado, pág. 66.

¹¹⁸ «Los confines de la filosofía», en *id.*, pág. 693.

¹¹⁹ «Ontología es la denominación que, desde Quine, acostumbramos asignar a la consideración sistemática de “lo que en una forma dada de discurso decimos que hay” (Quine). Y quizá no sería excesivo ver en ella la moderna versión—o, más exactamente, su analogado analítico-lingüístico—de la filosofía primera aristotélica, esto es, del estudio del “ser” en el sentido de “lo que es, existe o hay”» (MUGUERZA, *Introd.*, cit., pág. 60).

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

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

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

¹²⁰ *Ob. cit.*, pág. 183.

¹²¹ *Id.*, pág. 269.

¹²² *Id.*, pág. 269.

¹²³ *Id.*, pág. 182.

¹²⁴ *Id.*, págs. 178-9.

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

CONCLUSIÓN

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

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

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

ROMANO GARCIA

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

BIBLIOGRAFIA

- ALQUITE, Ferdinand: *Signification de la philosophie*, París, 1971.
ANTISERI, Darío: «Epistemología, ermeneutica e storiografia filosofica analitica», en *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti*, Padova, 1974.
BELAVAL, Yvon: «Continu et discontinu en histoire de la philosophie», en *Philosophie et méthode*, Bruxelles, 1974.

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

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