

EL PROBLEMA DEL METODO EN HISTORIA DE LA FILOSOFIA

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

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

I. LA FILOSOFÍA NECESITA DE SU PROPIA HISTORIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Filosofía y recurrencia

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

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

⁷ Id., pág. 183.

⁸ Id., pág. 107.

^{8 bis} *Histoire et vérité*, París, 1955, pág. 61.

⁹ *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, 1960, pág. 28.

¹⁰ «La historicidad de la filosofía», en *La filosofía presocrática*, Valencia, 1976, pág. 7.

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

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

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

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

¹² LEON ROBIN, *ob. cit.*, pág. 9.

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

¹⁴ IVON BELAVAL, *ob. cit.*, pág. 83.

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

¹⁶ *Id.*, pág. 49.

¹⁷ Cfr. MONTERO, *ob. cit.*, pág. 10.

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

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

Filosofía y ciencia

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

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

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

En el proyecto *filosófico* se intenta una donación de sentido a las cosas y actos humanos; las cosas son vistas como dotadas o no de sentido en relación con nuestra situación individual y/o colectiva en el mundo. La filosofía es entonces «un conocimiento no científico de las significaciones»²¹: las significaciones no se refieren, en este contexto, a la representación objetiva, sino al sentido. «En estas condiciones, uno podría resultar tentado por una concepción radical de la filosofía, que la reduce a una elucidación del lenguaje. Puesto que el lenguaje es por excelencia el lugar de las significaciones, filosofar consistiría en hacer de policía, en cazar los pseudo-sentidos. Actitud extremista que se encuentra representada con grandiosidad en la obra de Wittgenstein. «Los resultados de la filosofía—escribe—consisten en sacar a la luz tal o cual sin-sentido y los golpes que recibe el entendimiento al toparse con los límites del lenguaje» (*Investigaciones filosóficas*, núm. 118). Es el aspecto negativo de la actividad del filósofo, demasiado frecuentemente olvidado²². Pero si rechazamos la tesis wittgensteiniana de la identificación absoluta entre lenguaje, pensamiento y mundo, entonces la filosofía

¹⁹ *Histoire et vérité*, París, 1955, pág. 60.

²⁰ *Ob. cit.*, pág. 79.

²¹ «Sur la connaissance philosophique», *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 47, año 1959, página 106.

²² *Id.*, pág. 107.

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

La filosofía posee su rigor, su exactitud y su verdad, pero en un sentido muy distinto del que tienen esos términos en la ciencia. El *rigor* debe entenderse como antídoto del entusiasmo (la *Schwärmerei* kantiana), como conciencia de los límites; la *exactitud* significa coherencia—«el conocimiento filosófico es coherente en la medida en que las significaciones que ella propone para los acontecimientos del mundo forman un todo»²⁵—: toda gran filosofía busca su coherencia en función de unas reglas que le son propias, y por eso, «la comprensión de un filósofo es primeramente la búsqueda de esos criterios específicos de coherencia»²⁶, y la *verdad* filosófica no es nunca verificable—tesis que ya sostuvo también Leon Robin²⁷—, es multivalente y posee carácter equívoco.

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

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

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Id.*, pág. 108.

²⁶ *Id.*, pág. 109.

²⁷ *Ob. cit.*, pág. 12.

²⁸ «Le réel commun et le réel philosophique», en *Etudes sur l'histoire de la philosophie*, citados, página 137.

²⁹ *Signifié de la philosophie*, París, 1975, págs. 243-4.

³⁰ *Id.*, pág. 247.

«comprender las reacciones afectivas como pensamientos»³¹. Así, Descartes nos ofrece, en sus *Meditaciones*, la verdad contenida en la historia afectiva que nos narra en el *Discurso*³²: historia de sus decepciones respecto del mundo objetivo y científico, historia de la pérdida de lo objetivo como condición del encuentro del ser y de la realidad, historia de la duda³³.

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

Fernando Montero, tras definir la filosofía como una dilucidación racional de la totalidad de las cosas y del mundo a la luz de sus dimensiones radicales, señala que su radicalidad consiste en la «trascendencia» de sus temas³⁷: éstos trascienden la regionalidad y facticidad típicas de los temas científicos, pues «malamente podría ser radical lo que quedase restringido a una región de los seres que pueblan el universo, lo que valiese tan sólo para una etapa episódica de su evolución [del universo] o para una estructura parcial de su constitución»³⁸.

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

³¹ Id., pág. 244.

³² Id., pág. 247.

³³ Id., pág. 251.

³⁴ *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1951, págs. 119 y 123.

³⁵ Id., pág. 120.

³⁶ Id., pág. 131.

^{36 bis} Id., pág. 118. Zubiri recapitula sus reflexiones afirmando, de acuerdo con Aristóteles (*Metaf.*, 1064 a 3), que la ciencia estudia «las cosas que son y tales como son» y la filosofía «las cosas en cuanto son». Pero a la cuestión del ser habría que añadir otras—como vimos más arriba (página 4)—.

³⁷ *Ob. cit.*, pág. 8.

³⁸ Id., pág. 9.

Filosofía como diálogo

Es a la luz de las anteriores reflexiones como aparece el valor positivo e innovador de la investigación histórica de Aristóteles, al que se reconoce unánimemente como el primer historiador de la filosofía³⁹: el estudio histórico pertenece al método mismo⁴⁰, como puede verse, por ejemplo, en la investigación de las causas y en la definición del alma.

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

En ese diálogo de la filosofía con su pasado, las doctrinas del pasado «no cesan de cambiar de sentido: esta comunicación, que las salva de la muerte y del olvido, hace aflorar intenciones y posibilidades de respuesta que no advirtieron sus contemporáneos»—señala Paul Ricoeur⁴².

Aparentemente, sólo aparentemente, se trata de un diálogo sin reciprocidad, o sea, imposible: el filósofo del pasado no responde. Pero se trata, como decimos, de una apariencia. H. George Gadamer ha tratado esta cuestión con gran profundidad: cualquier monumento o inscripción del pasado acusa una voluntad de vivir, voluntad que es más manifiesta cuando el pasado llega a nosotros en escritos, en textos—*Biblia, Iliada*, etcétera—; el pasado entonces nos solicita, nos interpela: el historiador-intérprete acude a la llamada, y al proporcionar una interpretación a esos escritos hace posible que el pasado hable—nos hable—, estableciéndose así un auténtico diálogo⁴³. Desde este punto de vista, el texto se vuelve capaz de múltiples respuestas: siempre puede decir más de lo que ha dicho en un momento determinado—depende de quién lo aborde, del momento en que se establezca el diálogo y de la manera en que se lleve a cabo—. Nicolás de Cusa fue prácticamente descubierto, en su extraordinario valor, al final del XIX, gracias a unas instancias especulativas que maduraron en contraposición al neocriticismo. Y al revés, fue el neocriticismo el que sacó a luz aspectos inéditos de la obra platónica, y fue la acusación de totalitarismo lo que permitió ver la importancia de la dimensión política del pensamiento de Platón. Rodríguez

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

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

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

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

⁴² *Histoire et vérité*, citado, pág. 56.

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