

Adrados nos advierte con acierto que el filósofo ateniense sigue desafiando a los intérpretes: «El texto del filósofo, siempre retador, está como un problema vivo ante nosotros, y cual la vieja esfinge, sigue pidiendo a los intérpretes que descubran su secreto»<sup>44</sup>.

Diríase que el intérprete desobjetiva y desaliena la intención filosófica del autor, objetivada y alienada en el texto, al cual, a su vez, trasciende: todo pensamiento filosófico es *átomos*, insituable, como lo ha puesto de manifiesto Ricoeur respecto de Platón: «La relación dinámica de Platón con un lector contemporáneo lo arrebató a toda historia sistemática que quisiera fijarlo inmutable en un momento del saber absoluto. Por su singularidad, pero también por el diálogo que reanima su sentido, la filosofía de Platón deviene *átomos*, insituable»<sup>45</sup>.

La historia de la filosofía resulta así un combate entre filósofos<sup>46</sup>.

## II. EL PROBLEMA DE LAS LECTURAS

Admitido que la misma investigación filosófica—un mínimo interés filosófico, en el peor de los casos—nos conduce a la historia de la filosofía, el problema que hemos de afrontar ahora se refiere al método con que hemos de abordar a los filósofos del pasado: es el problema de la lectura. En este sentido, hay que distinguir, con Leon Robin, entre *quod legitur* y *quod legendum est*: «La obra filosófica no sólo plantea el problema del *quod legitur*, sino también, si es verdaderamente al filósofo al que corresponde ser un historiador autorizado, el problema del *quod legendum est*, o sea, de la interpretación que se debe dar»<sup>47</sup>.

### *Lectura nominalista o biográfico-existencial*

Las últimas reflexiones sobre la diferencia entre ciencia y filosofía aludían al carácter personal que implican en la filosofía el juicio y la argumentación. En efecto. Las doctrinas filosóficas—como afirma Bréhier—son «reacciones de pensamientos originales que actúan en unas condiciones históricas y en un medio dados»; por eso, «la historia de la filosofía no nos hace conocer ideas existentes en sí mismas, sino sólo hombres que piensan...; hablando con propiedad, no existen las ideas, sólo existen pensamientos concretos y activos»; el método de la histo-

<sup>44</sup> «La interpretación de Platón en el siglo XX», en *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 1964, pág. 273.

<sup>45</sup> *Ob. cit.*, pág. 56.

<sup>46</sup> «Es el "liebender Kampf" de Jaspers... La *philosophia perennis* significaría, entonces, que existe una comunidad de investigación, un *symphilosophieren*—un filosofar en común—, en el que todos los filósofos se debaten con todos» (RICOEUR, *ob. cit.*, pág. 56).

<sup>47</sup> *Ob. cit.*, pág. 13.

ria de la filosofía «es, como todo método histórico, nominalista»<sup>48</sup>. Algo semejante ha afirmado Ortega: «la consideración de las doctrinas como meramente 'doctrinas' las destemporaliza». Y ello constituiría una contradicción, ya que «de los abstractos no hay historia»<sup>49</sup>. Cada filosofía es un itinerario espiritual—en ello ha insistido Henri Gouhier—, una *démarche*—como acostumbra a decir Alquié<sup>50</sup>—: el historiador de la filosofía debe recrear y recorrer ese itinerario.

En este contexto se ha hecho célebre la polémica de Alquié contra Gueroult: el primero recalca que el sentido de la obra filosófica no está en ella misma, sino fuera de ella, en la experiencia vivida; en ese sentido, las obras de los filósofos no intentan demostrar nada, se limitan a invitarnos a que vivamos, recreándola, una evidencia—una experiencia vivida—: *cogito ergo sum* (en Descartes), *la materia no se concibe fuera de un espíritu* (en Berkeley), etc.<sup>51</sup>. Aparte los casos de charlatanismo, en general la oscuridad de las doctrinas filosóficas se debe a que debemos acceder a una experiencia personal propia y que exige de nosotros aislarnos de la vida ordinaria: «el papel del historiador consiste en descubrir, a través de lo que ha dicho el filósofo, lo que ha querido decir»<sup>52</sup>. A veces, lo que quiso decir no quedó bien plasmado, advirtiéndose en la obra la huella de un esfuerzo; otras, el autor dice más de lo que conscientemente deseaba decir—así en Descartes y Kant, por ejemplo<sup>53</sup>.

Hemos de ver en toda obra filosófica un suceso histórico—arguye Henri Gouhier—; por tanto, «no se la puede concebir fuera de aquel en quien y por quien ella surge»<sup>54</sup>... «Si la intuición original de una filosofía—afirma el mismo autor, polemizando con Bergson—es una emoción creadora, ella aparece íntimamente ligada a una persona conmovida; que es una realidad histórica, a un yo, cuyo ser es biográfico; no puede ser separada del hombre comprometido por su duración misma en un tiempo que deviene su tiempo. El análisis y la reconstrucción sintética de su pensamiento se encuentran unidos entonces no a la búsqueda de una esencia intemporal, sino a lo que Descartes llamaba historia de un espíritu»<sup>55</sup>.

<sup>48</sup> *La philosophie de Plotin*, París, 1968, pág. 171.

<sup>49</sup> Prólogo a la *Historia de la filosofía* de BREHIER, I, Buenos Aires, 1962, pág. 27.

<sup>50</sup> «La *démarche* filosófica no puede ser olvidada, como ocurre con la científica, una vez obtenido su resultado. La verdad sacada a luz es la misma de la *démarche*: se confunde con el movimiento del pensamiento que la engendra» («Psychanalyse et histoire de la philosophie», en *Etudes philosophiques*, octubre-diciembre 1956, pág. 598, incluido en *Signification de la philosophie*, citado; cfr. págs. 242-3).

<sup>51</sup> *Art. cit.*, págs. 601-2. Cfr. *Signification de la philosophie*, pág. 247.

<sup>52</sup> *Signification de la philosophie*, citado, pág. 104.

<sup>53</sup> *Id.*, pág. 106.

<sup>54</sup> *L'histoire et sa philosophie*, París, 1973, pág. 92.

<sup>55</sup> *Id.*, págs. 84-5.

### *Lectura estructuralista clásica*

En esta lectura, cuyo defensor más ilustre es Martial Gueroult, el método de la historia de la filosofía es asimilado al método científico; en el fondo, se trata del método matemático: una tesis enunciada es condición de las que le siguen; para comprender una idea basta recurrir a las que le preceden; existe un «orden de las razones»; el historiador de la filosofía deberá limitarse al análisis objetivo de las estructuras de la obra—que son «encadenamientos racionales», como en los *Elementos*, de Euclides—. «La filosofía—afirma Gueroult, en su famosa *Leçon inaugurale* en el Colegio de Francia—consiste en los conceptos tomados en la necesidad una e intemporal de su contenido y de sus relaciones. La historia de la filosofía es la historia misma de esos conceptos y de sus relaciones»<sup>56</sup>. El texto filosófico se convierte así en una entidad autónoma y su comprensión no requiere el conocimiento previo de la experiencia correspondiente. Alquié atribuye con razón a Gueroult «un rechazo metódico de la cronología en beneficio de la intemporalidad del sistema»<sup>57</sup>. Esta consideración sistemática—que podría resultar útil en la enseñanza—es contraproducente en la investigación: «se ponen entre paréntesis el movimiento del pensamiento filosófico, las dudas, las pasiones...; se pierden el sentido vital, la fuerza que las afirmaciones del autor tenían antes del sistema, y que en muchos casos pueden pervivir sin el sistema desbordándolo»<sup>58</sup>. Y conlleva un peligro doble: *a*) eliminar como contradictorio lo que topa con el sistema—actitud característica del «historiador-censor»<sup>59</sup>—(así se comportan Hamelin con Aristóteles, Laberthonnière con Descartes y los postkantianos con Kant); *b*) introducir enlaces y eslabones que no aparecen en la obra—es lo que hace el «historiador-abogado»<sup>60</sup>—(algunos postkantianos serán más kantianos que Kant, Heidegger acusará a Kant de no haber llegado hasta las últimas consecuencias; las críticas que se hacen a determinados filósofos no son válidas, y para probarlo se introducen enlaces y encadenamientos que no están en el sistema).

### *Nueva lectura estructuralista*

Parecería que la lectura nominalista—que ve la obra ligada a una experiencia—es incompatible con una lectura estructuralista. Sería así, en efecto, si la estructura fuera totalmente ajena a la historia del filósofo—como ocurre en Gueroult—. Pero la estructura no ha de ser conside-

<sup>56</sup> Página 24.

<sup>57</sup> «Notes sur l'interprétation de Descartes selon l'ordre des raisons», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1959, pág. 406.

<sup>58</sup> ALQUIÉ: *Signification de la philosophie*, citado, pág. 63.

<sup>59</sup> Id., págs. 59-60.

<sup>60</sup> Id., pág. 60.

rada así necesariamente. Es más: debe considerársela de manera contraria, es decir, como ligada estrechamente a la historia en cuyo contexto nace la obra filosófica. Esa es la novedad introducida en el estructuralismo filosófico por Jacques Schlinger con su trabajo *La structure metaphysique*<sup>61</sup>.

En primer lugar, conviene distinguir entre estructura y sistema: toda *estructura* es una respuesta al contexto histórico-cultural que actúa sobre el filósofo, y consiste en un conjunto de intuiciones ideales, métodos y esquemas (suele ser común a varios sistemas); el *sistema* recoge el impacto y las determinaciones del medio, constituyendo lo contingente<sup>62</sup> de la obra filosófica (un sistema puede atestiguar mejor que otros la estructura común a todos ellos: es el caso del sistema del inventor).

Cuando el filósofo que no es inventor es retado por el contexto histórico e intenta responderle recurre al pasado, y realizando labor de historiador extrae de uno o varios sistemas la estructura que los funda, su esencia: lleva a cabo un inventario de instrumentos teóricos, de teorías-hipótesis (se trata de un repertorio *ideal*, pues la estructura es un *ser de razón*), que pueden ayudarle en un contexto diferente del original; precisamente por ser intemporal, la estructura es capaz de sacar de apuros a un filósofo diferente del inventor y en una situación distinta de aquella en que fue creada y originada; puede optarse por la estructura entera o por determinados elementos: en cualquier caso, lo decisivo ahora es una relación nueva de los elementos—tomados en su totalidad o sólo parcialmente—, un «problema de sintaxis»<sup>63</sup>; esa elección y nueva relación de los elementos está en función del contexto histórico del filósofo y suponen una recreación de la estructura.

Ahora bien, se trate de creación-invencción o sólo de recreación, en cualquiera de los dos casos la estructura «no posee verdad más que por relación a un contexto que es, a la vez, su causa y su fin»<sup>64</sup>: reside ahí el nivel de *significación externa* de la estructura; ésta, naturalmente, posee, además, un nivel de *significación interna*, que consiste en «un todo lógicamente ordenado»<sup>65</sup>. Pero para Schlinger, la coherencia interna es un puro juego, si no es expresión de la coherencia externa. Sólo en relación al mundo del filósofo podemos «emitir un juicio sobre la significación interna de una estructura metafísica»<sup>66</sup>: «es incorrecto emi-

<sup>61</sup> París, 1975.

<sup>62</sup> Alguié también distingue al sistema respecto de lo estrictamente filosófico; la distinción tiene, para él, otro sentido: el sistema recoge lo que hay de científico—y, por tanto, de no filosófico— en la obra de un filósofo.

<sup>63</sup> SCHLANGER, *ob. cit.*, pág. 20.

<sup>64</sup> Id., pág. 12.

<sup>65</sup> Id., pág. 13.

<sup>66</sup> Id., págs. 14-5.

tir un juicio sobre una estructura metafísica sin relacionarla con su contexto, aislándola del medio en que se ha formado»<sup>67</sup>.

El historiador de la filosofía no debe limitarse, ante un sistema filosófico, a describirlo o glosarlo para volverlo más comprensible a sus contemporáneos, sino que debe buscar su intención y su significación, cuyo fundamento se encuentra precisamente en su estructura—la cual funciona en el filósofo como unas «gafas especulativas»<sup>68</sup> que le permiten «ver» e interpretar su mundo.

Emile Bréhier, a quien hemos visto defender una actitud nominalista, habla también de «estructura mental»<sup>69</sup> refiriéndose a la obra filosófica, y afirma: «El filósofo tiene una historia, pero no la filosofía»<sup>70</sup>. Esa estructura mental es la que posibilita el diálogo entre los filósofos, y desde ese ángulo, la historia de la filosofía aparece como una sociedad de los filósofos. Ello no podría ser así si la estructura no fuera intemporal: «Esa estructura mental, que accidentalmente pertenece al pasado, es en el fondo intemporal y por eso posee un porvenir y vemos su influencia repercutiendo... El tiempo interior, la duración interna de una doctrina filosófica..., es el porvenir que toda doctrina lleva en sí, que anuncia y que desea»<sup>71</sup>.

Se advierte que la estructura metafísica de Schlanger y la estructura mental de Bréhier no son una estructura autónoma, que descansa en sí misma, sino abierta al contexto histórico, al que, a su vez, es capaz de sobrepasar.

### *Lecturas sociológicas*

La insistencia con que ha aparecido, en las reflexiones anteriores, la importancia del contexto histórico nos hace pensar ya en el interés que puede tener la lectura sociológica—que otros llaman genética<sup>72</sup>—. La cronología debe, por tanto, ser utilizada, aunque siempre con cautela y nunca de forma aislada<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> Id., pág. 11.

<sup>68</sup> Id., pág. 31. Jacques Schlanger ha utilizado este método en su interpretación de Plotino—realizada en la segunda parte de la obra, que es así una verificación del modelo construido en la primera. Geneviève Rodis-Lewis, por su parte, ha reconstruido la estructura del sistema cartesiano apoyándose en el contexto histórico del filósofo.

<sup>69</sup> *La philosophie et son passé*, París, 1940, pág. 41.

<sup>70</sup> Id., pág. 74.

<sup>71</sup> Id., pág. 41.

<sup>72</sup> Nosotros reservamos ese término para referirnos—como hacen muchos autores—a la búsqueda de las fuentes en que ha podido inspirarse un filósofo.

<sup>73</sup> «La entraña más sustantiva de aquellas doctrinas y lo que les da su auténtico sentido es la fecha. O lo que es igual: la advertencia de que Parménides pertenece al siglo VI antes de Cristo no es una calificación extrínseca... No se trata de que, referido a su tiempo, nos parezca más estimable, o siquiera perdonable, el pensamiento de Parménides, sino de que, al no verlo desde su fecha, no lo entendemos bien, no lo comprendemos, cualquiera sea nuestra ulterior apreciación» (ORTEGA: *Prólogo* citado, pág. 27).

Leszek Kolakowski ha señalado que el conflicto entre explicación genética o sociológica y estructuralismo es el conflicto que padecen actualmente las ciencias humanas comprensivas<sup>74</sup>. Cuando hayamos logrado una correcta interpretación de la lectura sociológica podremos advertir que tal conflicto desaparece.

La posición extrema en esta cuestión viene representada por el marxismo vulgar, que entiende la relación entre base y superestructura en términos de causalidad mecánica: en lo que se refiere a la filosofía, ésta no sería más que una determinación de los conflictos de clase desencadenados por las relaciones de producción. En tal extremo cae Lucien Goldmann con su interpretación de los *Pensamientos*, de Pascal<sup>75</sup>. Kolakowski ha resumido, con evidente ironía, la interpretación de Goldmann, diciendo que se podrían escribir, sin leerlos, los *Pensamientos* con sólo conocer los conflictos de clase de la época<sup>76</sup>. En el mismo extremo incurren Dymniq y colaboradores en su *Historia de la filosofía*<sup>77</sup>, Thomson<sup>78</sup>, Farrington<sup>79</sup>, etc. Desde esta posición, la obra filosófica no es más que un *reflejo* de la problemática de la época, y en ella no posee iniciativa ninguna el filósofo.

El extremo opuesto consiste en atribuir una libertad absoluta al filósofo, el cual no sufriría ninguna dependencia respecto del medio histórico y social. En ese extremo ha caído curiosamente Kolakowski; decimos curiosamente porque, antes de caer en semejante extremo, ha sostenido—como tendremos ocasión de ver en seguida—una determinación de la conciencia por el medio social. Según esa posición extrema de Kolakowski, la obra filosófica, como toda obra cultural, es «una ruptura imprevista»<sup>80</sup>. En el ámbito de la cultura, es más real el azar que la necesidad<sup>81</sup>; cualquier acto siempre podría haber ocurrido de otra manera<sup>82</sup>. El reconocimiento de ese carácter azaroso conduce a una actitud agnóstica frente al conocimiento de las posibles causas de una obra filosófica: huelga entonces el problema del método y de las lecturas, «y no a causa de sus imperfecciones pasajeras, sino por razones inherentes al estudio de los fenómenos de la cultura»<sup>83</sup>. Por tanto, «no existe ningún método de explicación de los hechos nuevos filosóficos por medio de

<sup>74</sup> *Chrétiens sans Eglise*, París, 1969, pág. 51.

<sup>75</sup> *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, París, 1955; traducción castellana: *El hombre y lo absoluto*, Barcelona, 1962.

<sup>76</sup> «Fabula mundi et le nez de Cléopâtre», en *Revue Internationale de Philosophie*, núms. 111-112, página 115.

<sup>77</sup> Academia de Ciencias de la U. R. S. S.; ed. castellana: México, 1968.

<sup>78</sup> *The First Philosophers*; ed. francesa: *Les premiers philosophes*, París, 1973.

<sup>79</sup> Francis Bacon, *filósofo de la revolución industrial*, Madrid, 1971; *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, 1968.

<sup>80</sup> *Art. cit.*, pág. 115.

<sup>81</sup> *Id.*, pág. 118.

<sup>82</sup> *Id.*, pág. 120.

<sup>83</sup> *Id.*, pág. 116.

las circunstancias sociales o psicológicas de su nacimiento, ningún método para encontrar el conjunto de causas que han producido la *Metafísica*, la *Suma Teológica*, la *Ética*, las *Meditaciones*»<sup>84</sup>.

Nosotros defenderemos más adelante la libertad del acto de creación filosófica, pero ello no nos impide ver en el acto creador influencias y condicionamientos que pueden ser detectados.

Huyendo de esos dos extremos—causalidad mecánica y azar—, tratemos de ver qué tipo de causalidad se da, si la hay, y de qué autonomía goza el filósofo, cuando elabora su obra, frente al medio socio-histórico que, sin duda, le condiciona.

Frente al error secular que ve la historia de la filosofía como un proceso abstracto, sin relación alguna con el mundo real, se impone una reflexión muy sencilla: «Que abra los ojos para mirar la naturaleza y los hombres—escribe Gouhier—, que los cierre para entrar en sí mismo, un mundo envuelve al pensamiento del filósofo, un mundo en el que hay libros santos, libros de ciencia, instituciones y tradiciones, muertos que hablan todavía y vivos que intentan hacerse oír, máquinas y medios de información»<sup>85</sup>. Habría que ir más lejos y añadir que también envuelve al filósofo toda una problemática provocada por las necesidades materiales de los hombres.

Kolakowski, antes de llegar al extremo que hemos comentado, ha sostenido una posición muy equilibrada: las relaciones sociales mediatizan la experiencia interior del hombre, «el ser social determina la conciencia»<sup>86</sup>; pero no por ello la religión—podemos aplicarlo *a fortiori* a la filosofía—se limita a ser un producto marginal, sin realidad propia, de los hechos sociales. La explicación genético-sociológica no implica, en este caso, la identificación de los fenómenos explicados con aquellos que les sirven de explicación<sup>87</sup>. Asimismo, la religión y la filosofía pueden ser instrumentalizadas para la solución de conflictos sociales, pero la naturaleza de ambas—y la necesidad existencial que las genera—no se identifica con su instrumentalización: surgen de la conciencia mediatizada por las relaciones sociales, se las instrumentalice o no; lo que no ocurre, por ejemplo, con la fuerza armada, cuya realidad no puede entenderse al margen de su instrumentalización para resolver conflictos sociales<sup>88</sup>. Dicho de otra manera y aplicado a nuestro problema: la realidad de la filosofía no se agota en la determinación y mediación sociales que pueda sufrir.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ob. cit.*, pág. 107.

<sup>86</sup> *Chrétiens sans Eglise*, citado, pág. 53.

<sup>87</sup> *Id.*, pág. 48.

<sup>88</sup> *Id.*, págs. 50-1.

Hoy ya no puede sostenerse—como hace Lefèvbre—que la interioridad es un mito: no existe aislada de la exterioridad, pero tampoco es un mero reflejo suyo, como si su realidad se agotara en ella. Por tanto, tampoco puede reducirse la historia de la filosofía a un mero capítulo de la historia social—como pretende el mismo autor<sup>89</sup>.

Gouhier habla acertadamente de lo exterior interiorizado, y así, el estudio de lo exterior—del medio social—puede iluminar el proceso interior del filósofo, cuya iniciativa no es eliminada por la influencia exterior: el medio es asumido, interiorizado, vivido<sup>90</sup>. Y Bréhier utiliza una imagen muy interesante refiriéndose al pensamiento filosófico: «es una especie de digestión espiritual independiente de los alimentos que su tiempo le ofrece»<sup>91</sup>.

Gustavo Bueno mantiene una tesis muy parecida a la de Kolakowski. Quizá vaya más lejos. La determinación de la filosofía por el medio social es absoluta. Pero una vez surgida, la filosofía puede, a su vez, determinar al medio: «Evidentemente, desde una perspectiva materialista, las ideas filosóficas no vienen de ningún cielo, sino de la tierra, del modo de producción; pero no por ello dejan de ser ideas»<sup>92</sup>. Las ideas filosóficas poseen realidad propia, que no se agota en la determinación que sufren. Por eso, la explicación sociológica tradicional—en la que entraría la del marxismo vulgar—lo único que consigue es «destruir la historia de la filosofía, reduciéndola a sociología»<sup>93</sup>. Las fuentes del marxismo vienen a decir lo mismo: en última instancia, la base económica decide el surgimiento de las realidades superestructurales, pero éstas pueden, a su vez, determinar a la base; la implantación del comunismo—de la propiedad social de los medios de producción—mediante una lucha *política* es una prueba (el establecimiento del capitalismo, en cambio, es mero resultado del proceso *económico*).

### *Lectura crítica*

Lo problemático de la lectura sociológica, en su posición más radical, reside en colocar la causa generatriz de la filosofía en el modo de producción. La lectura crítica niega una auténtica determinación, sustituyéndola por un condicionamiento, que incluso, a veces, no viene tampoco del mundo de la producción, sino de otros ámbitos de la existencia social.

<sup>89</sup> *Descartes*, París, 1947, pág. 13.

<sup>90</sup> «La philosophie et ses publics», en *Philosophie et methode*, citado, pág. 72.

<sup>91</sup> *Ob. cit.*, pág. 41.

<sup>92</sup> *La metafísica presocrática*, Oviedo-Madrid, 1974, pág. 21.

<sup>93</sup> *Id.*, pág. 19.