

# El estado de la cuestión

## La filosofía y su historia

Félix García Moriyón

La historia de la filosofía ha experimentado grandes cambios a lo largo de los últimos decenios. Algunos de ellos afectan a la forma de entender la propia historia, es decir, la filosofía de la historia, estando sometidos a revisión conceptos fundamentales como los de progreso, sujeto de la historia, posibilidad de un conocimiento objetivo de los hechos históricos y el sentido mismo de la historia.

Por otra parte, se han enriquecido considerablemente los estudios históricos y han ido apareciendo nuevas temáticas como pueden ser la historia de las mentalidades o la historia intelectual, que aportan análisis e información relevantes para la historia de la filosofía clásica. Los nuevos planteamientos en historia del arte o en historia de la ciencia han tenido igualmente un impacto significativo en la historia de la filosofía. Por último, desde la propia historia de la filosofía se ha producido una importante renovación en la manera de enfocar los autores y los problemas, ofreciendo en algunos casos, como la historia de las ideas, planteamientos globales y coherentes alternativos a las clásicas dogmáticas.

Es intención de este artículo ofrecer una visión general de todas esas nuevas aportaciones y enfoques.

### *1. Introducción*

La preparación de este artículo en el que pretendo ofrecer un esbozo de cuál es la actual situación de la historia de la filosofía, responde a unas preocupaciones muy concretas que pueden ayudar a entender la orientación que he dado al mismo.

Por una parte, está el hecho fundamental de que durante los últimos 22 años he tenido la suerte de enseñar historia de la filosofía a adolescentes, casi jóvenes, que deben prepararse para su acceso a la universidad, lo que exige presentar esa materia de una forma muy específica. Por otra parte,

desde hace ya bastantes décadas se han producido importantes modificaciones tanto en la manera de entender la historia en general como en la forma de abordar más en concreto la historia de la filosofía, lo que igualmente nos obliga a cambiar lo que debemos entender por dicha historia<sup>1</sup>.

La presentación de la tradición filosófica occidental a jóvenes hace que mi preocupación directa no sea la de realizar un estudio exhaustivo y en profundidad de los grandes filósofos, prestando atención a las aportaciones constantes de la tarea más propiamente historiográfica de aquellas personas que se dedican a estudiar con detalle lo que hicieron y escribieron, incluidas las circunstancias de ese trabajo, quienes participaron en la gran discusión filosófica que ha animado la vida europea durante los últimos 2.400 años. Ese trabajo sigue siendo fundamental para todo el que se dedica a la historia de la filosofía y siempre hay que acudir a él, a la documentación histórica de primer nivel, así como a las amplias monografías o artículos especializados que abordan ese primer nivel. Por otra parte, en estas obras suelen estar presentes las grandes tendencias en la forma de comprender la historia de la filosofía que pretendo recoger en este artículo. Y, por consideraciones diferentes, dejo al margen las crecientes aportaciones a la historia de las filosofías —o actividades equiparables a la filosofía occidental— no occidentales, reconociendo que es una enorme laguna que deberé cubrir en breve plazo si quiero profundizar en estos temas que me vienen ocupando durante los últimos años.

La historia de la filosofía me ocupa, por tanto, en la medida en que es una aportación fundamental en el esfuerzo, siempre renovado y siempre pendiente de ejecución, por dotar de sentido a la vida de los seres humanos, empezando por la propia vida. Esto afecta en primer lugar a los criterios con los que podemos aproximarnos a esa historia, pues me inclinaré a tener presente un canon de filósofos algo más amplio que el que tendría si mi preocupación filosófica fuera, por ejemplo, una preocupación específica-

---

<sup>1</sup> Sobre este tema he venido trabajando en los últimos años. Mi primera reflexión algo sistemática se produjo en el marco de un grupo de trabajo entre profesores de instituto y universidad en 1982, que terminó con una renovación del programa de C.O.U. y en una publicación en la que colaboré: "La Filosofía en la Edad Media: San Agustín" en VV.AA. *Temas y textos de filosofía*. COU. ICE. Universidad Complutense. Madrid, 1983. pp. 63-74. Posteriormente publiqué un artículo sobre el tema: "La Historia de la Filosofía" en *Boletín Informativo de la S.E.P.F.I.* nº 25a (Madrid, 1988) pp. 4-14, donde empezaba a reflexionar sobre una forma alternativa de plantear la historia de la filosofía. Más adelante, en colaboración con otros profesores, avancé considerablemente en la propuesta y fruto de ese trabajo fueron tres publicaciones casi sucesivas: . y GARCÍA GONZÁLEZ, M.; GARCÍA MORIYÓN, F.; PEDRERO SANCHO, I.: *Historia de la Filosofía*. Ministerio de Educación y Ciencia, 1993. 86 pp

. y — *Luces y sombras. El sueño de la razón en Occidente*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1994. 235 pp.

— *Investigación histórica*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1995. 335 pp.

Este artículo continúa esa reflexión intentando aclarar y profundizar algunos elementos que ya estaban presentes en esas obras, e introduciendo algunas consideraciones nuevas.

mente epistemológica. No podrá extrañar, por tanto, el que considere decisivas para una renovación de la concepción de la historia de la filosofía algunas aportaciones que otras personas, con criterios diferentes normalmente más restrictivos, nunca tomarían en directa consideración. Del mismo modo que considero decisiva la labor de quienes hacen historia de la filosofía con la intención directa de dialogar con el pasado para comprender nuestro presente y proyectar nuestro futuro.

Si la historia de la filosofía nos interesa, por tanto, para aclarar nuestra posición en el mundo y abordar los interrogantes fundamentales que toda persona cuya formación no haya sido claramente descuidada se plantea (posiblemente estoy hablando ahora de las cuatro grandes preguntas kantianas), y nos interesa además para ponerla a disposición de unas personas que están intentando aclararse personalmente, me fijaré más en aquellas obras que intentan ofrecer pautas de interpretación globalizadas, que buscan atender sobre todo a las grandes líneas de fuerza y lo hacen además en un lenguaje exotérico que es comprensible por una gran mayoría de las personas, por no decir por todos lo cual sería un ideal más difícil de realizar. Por eso presto especial atención a algunas corrientes que se han preocupado en especial de desvelar las relaciones que se dan entre las diferentes manifestaciones culturales, ocupando la filosofía un papel específico; la historia de las ideas, la historia intelectual, la historia de la cultura o la de las mentalidades han arrojado nueva y abundante luz sobre una historia de la filosofía que puede correr siempre el riesgo de quedarse en el ámbito angosto de su propia especialización académica.

Voy a estructurar el presente estudio en tres partes claramente diferenciadas, pero con una estrecha relación. En la primera parte voy a ofrecer un cierto repaso de las diversas concepciones de la historia de la filosofía y de la filosofía de la historia que han determinado la labor realizada en las últimas décadas. Doy por supuesto que la historia de la filosofía es inseparable de la filosofía de la historia, por más que esta es un campo diferente que abordo aquí solamente en la medida en que permite comprender lo que ocurre en aquella. A continuación intentaré mostrar las propuestas más sugerentes que han guiado la profunda renovación de los estudios históricos, así como el enorme eco que han encontrado entre un público más amplio y menos especializado. La renovación se ha dado en los estudios históricos en general, en algunos casos algo lejos de lo que habitualmente ha sido el ámbito de trabajo de los historiadores de la filosofía. Por último, en una tercera y más breve parte me arriesgo con modestia pero con convicción a sugerir algunas propuestas orientadoras.

## *2. La historia de la filosofía y la filosofía de la historia*

No es demasiado aventurado afirmar que la historia de la filosofía se movió a lo largo del siglo XIX y los comienzos del XX en el marco de un

paradigma ciertamente de límites algo imprecisos, pero de rasgos comunes bien claros. Por simplificar, la pauta venía dada por el planteamiento kantiano y hegeliano, al menos en algunos aspectos que resultaban decisivos. Dos quiero resaltar para poder entender mejor lo que viene a continuación. Por una parte, la confianza casi absoluta en que la historia de la filosofía occidental seguía un curso coherente del que era posible presentar un relato dotado de sentido, en el que los contemporáneos podían seguir escribiendo su propia aportación. Por otro lado, el sentido de esa historia era algo claramente positivo pues no resultaba difícil comprobar que se daba una finalidad en la historia y que esa finalidad era el progreso de la autoconciencia, el desarrollo del conocimiento con la consiguiente superación de la ignorancia y la superstición, y la liberación gozosa de los seres humanos que superarían al final los condicionamientos negativos que impedían la pacífica y feliz convivencia. Grandes aportaciones de la historiografía básica elaborada a lo largo del siglo pasado daban por supuesto estas ideas fundamentales. Podemos añadir, aunque con algunos desacuerdos más acentuados, que en todas esas corrientes se daba por supuesto el predominio y claro triunfo de la civilización occidental, así como la importancia y centralidad de los estudios históricos para comprender a los seres humanos. Igualmente se daba por supuesto que era fácilmente detectable un sujeto de la historia, fuera éste las grandes personalidades o una clase social, con una identidad perfectamente definida y un proyecto de intervención social también claro. Y, como corolario, se daba por supuesto que era posible una comprensión globalizadora y totalizadora de la sociedad, tanto diacrónicamente como sincrónicamente.

Es cierto que siempre hubo voces disidentes, como también es cierto que había diferencias importantes en la manera de entender el proceso y el progreso, pues no era lo mismo lo que decía Kant o Condorcet que lo que afirmaba Hegel, como tampoco se mostraban mutua simpatía los planteamientos de Comte y de Marx. No obstante podemos aceptar que compartían esos referentes comunes (quizás debiera decir que compartían un mismo paradigma), además de dar por supuesto todos ellos que era posible acceder a un conocimiento objetivo de los hechos ocurridos en el pasado, aunque la objetividad comprensiva no fuera exactamente la misma que la objetividad explicativa que se daba en las ciencias naturales<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Muchas son las obras que se pueden consultar sobre este tema. Como clásico para analizar el triunfo de la idea de progreso, está BURY, J.: *La idea del progreso*. Madrid: Alianza Ed. 1971. Una publicación muy reciente sobre la filosofía de la historia es REYES MATE, M. (Ed.): *Filosofía de la historia*. Madrid, Trotta 1993; desgraciadamente, al estar escrita por autores diferentes que tratan aspectos concretos, deja algunas lagunas. Más completo, aunque antiguo, resulta THYSSSEN, J. *Historia de la filosofía de la historia*. Buenos Aires-México: Espasa Calpe, 1954. Por otra parte se puede y se debe recurrir a un trabajo publicado en esta revista FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: "La filosofía de la historia ayer y hoy" en *Diálogo Filosófico*, 16 (1990), pp. 52-81

En pleno apogeo de esta situación ya se habían levantado voces que señalaban las profundas debilidades del modelo. Meinecke, por ejemplo, subrayaba las tendencias subjetivistas y relativistas presentes en el historicismo<sup>3</sup>, algo que también marcaban otros autores importantes como Troeltsch. En el mismo marco historicista se producía una revisión sumamente pesimista del destino de occidente en la obra de Spengler. Pero la ruptura no era completa y los esfuerzos de un Croce, un Ortega o un Collingwood todavía en 1946 muestran el deseo de mantener una clara concepción historicista del ser humano que no rompa completamente con el modelo anterior.

Sin duda, una de las críticas más duras realizadas contra este modelo de interpretación de la historia procede del campo de los filósofos neopositivistas. La obra quizás más significativa es la de Popper<sup>4</sup>, en la que directamente se ponen en evidencia las miserias del historicismo, rótulo con el que hace referencia a un conjunto de supuestos sobre la historia y su progreso que no se encuentran en ninguna teoría específica pero que puede describir adecuadamente una manera de entender la historia y las ciencias sociales tal y como acabamos de exponer. Lo que le preocupa fundamentalmente a Popper es la pretensión de los historicistas de ofrecer una hipótesis explicativa del proceso histórico, afirmando que existen leyes que rigen dicho proceso y es que es posible de alguna manera predecir el futuro. La posibilidad de una historia teórica equivalente a la física teórica queda, por tanto, descartada.

La alternativa para Popper debe ser modesta y coherente en todo caso con su claro individualismo metodológico y político. Al abordar el estudio de la historia no podemos pasar de intentar comprender la lógica de la situación y las condiciones que explican por qué se produjo un determinado hecho. Abordemos la historia desde nuestros propios intereses y aceptemos un punto de vista sin el cual no sería posible habérmolas con los hechos pasados, pero seamos conscientes de que se trata tan sólo de eso, de un punto de vista que en ningún caso puede erigirse en teoría predictiva con carácter necesario y universal. La comprensión de lo que hubo, realizada con criterios rigurosos de objetividad científica no puede dar pie a ninguna previsión teórica de lo que habrá o debería haber. Es posible que, al final, esas visiones holísticas y omnicomprendivas del futuro no escondan más que el temor que el cambio y el futuro suscita en los seres humanos. Al margen de las implicaciones teóricas de la postura de Popper, tiene interés para nosotros el que le lleva a realizar una historia del pensamiento filosófico de Platón, Hegel y Marx, junto con observaciones sobre otros grandes pensadores, plagada de interpretaciones arriesgadas que no renuncian en ningún caso a intentar ofrecer una visión global del pensamiento filosófico

---

<sup>3</sup> MEINECKE, F.: *El historicismo y su génesis*. México: F.C.E., 1983. La primera edición en alemán es de 1936.

<sup>4</sup> POPPER, Karl R.: *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza-Taurus, 1973. (1ª ed. en inglés aparecida como artículo en 1944)

y de las relaciones que el mismo guarda con el conjunto de las acciones de los seres humanos<sup>5</sup>.

Se producen otras revisiones importantes desde el campo del neopositivismo y de la filosofía analítica que afectan también a la manera de entender la historia en general y, por tanto, la historia de la filosofía. El intento más conocido en el campo neopositivista es el de Hempel, quien parte de la concepción de la causalidad de Popper según la cual causa es el conjunto de condiciones iniciales que forman parte del *explanans* de un acontecimiento histórico. La historia no se diferencia de otras ciencias y debe regirse por un modelo nomológico-deductivo en el que las condiciones iniciales más unas leyes generales que operan en esas condiciones nos permiten deducir los acontecimientos históricos<sup>6</sup>. Las explicaciones históricas completas deberían dar lugar a un modelo explicativo similar al que se da en las ciencias naturales. En aquéllas, como en estas, explicar consiste fundamentalmente en responder a la pregunta de por qué ocurrieron determinados acontecimientos.

La tradición analítica, compartiendo con la neopositivista algunos elementos, es distinta. Von Wright se distancia de Hempel pues considera que en historia es imprescindible tener en cuenta la finalidad si queremos comprender lo que ocurrió. Al aceptar modelos teleológicos de explicación, siguiendo en esto la tradición historicista, está aceptando igualmente que las ciencias históricas, como las sociales, se diferencian claramente de las ciencias naturales. El objetivo no es alcanzar una explicación predictiva, sino más bien una comprensión retrodictiva, por emplear un neologismo algo forzado. Esta comprensión pivota sobre el concepto de inferencia práctica en la cual la intencionalidad del agente es fundamental y resulta pertinente la pregunta de para qué se hizo; el acontecimiento singular no puede ser subsumido en leyes generales, como tampoco es posible establecer una neta separación entre la causa y el efecto, entre antecedentes y consecuentes o, lo que puede ser más importante, entre intenciones y acciones<sup>7</sup>.

La revisión del modelo de Hempel se va generalizando en el marco de las tradiciones neopositivistas y analíticas hasta ir conduciendo a un práctico

---

<sup>5</sup> POPPER, Karl R.; *La sociedad abierta y sus enemigos*. Orbis: Madrid, 1984. Esta edición es la que en su momento realizó Paidós, aunque aquí es edición íntegra con todas las notas. La edición original en inglés es de 1945. Aparte de la obra en sí, merece una atención especial el capítulo 25: “¿Tiene historia algún significado?” por las propuestas que realiza para orientar la actividad del historiador. Aunque ya es sobradamente conocido, no conviene olvidar la importante polémica entre Popper, Adorno, Dahrendorf y Habermas sobre la lógica de las ciencias sociales. Por otra parte, contribuyeron poderosamente a resquebrajar las visiones totalizadoras o globalizadoras las críticas de Hanna Arendt al totalitarismo y las aportaciones de Raymond Aron a la comprensión de la historia.

<sup>6</sup> HEMPEL, C.G.: *Aspects of Scientific Explanation. And Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: Free Press, 1965. “Explanation in Science and in History” en DRAY, W. (Ed.): *Philosophical Analysis and History* Westport: Greenwood, 1978. Un buen resumen de su aportación se encuentra en CORNBUTT, O.: “Las concepciones de Hempel y Von Wright de la explicación en historia” en REYES MATE, M. (Ed.): *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta, 1993.

<sup>7</sup> VON WRIGHT, G.H.: *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza, 1979.

abandono del mismo a la vista de las dificultades que tiene la pretensión de subsumir los hechos históricos bajo leyes generales explicativas. En diálogo con la tradición historicista todavía vigente, diversos autores se plantean introducir un concepto nuevo en la familia analítica, el concepto de tradición. De todos ellos podemos recoger, por ser quizás el más significativo, la aportación de Danto.<sup>8</sup> La propuesta de Danto pretende fijar con claridad cuáles son los límites de la historia, lo que le lleva a realizar una distinción inicial entre filosofías substantivas de la historia y filosofías analíticas de la historia. Las primeras, entre las que estarían las de Hegel y los grandes autores historicistas, estarían fuera de lugar por pretender ir más allá de sus posibilidades. En esto coincidiría en parte con los demás autores positivistas o analíticos. El fallo de las propuestas de filosofía substantiva es el de pretender incluir el futuro, algo todavía no dado, en la interpretación explicativa de la historia pasada. Frente a esa pretensión, Danto considera que lo importante es centrarse en la estructura de las oraciones narrativas que constituyen el núcleo del discurso histórico. Ahora bien, la narración implica una organización del tiempo pasado y por eso mismo una interpretación. Al narrar intentamos dotar de significado a los acontecimientos, pero no sólo desde las condiciones que los hicieron posibles sino también desde las consecuencias, o la conclusión de los mismos. Eso hace que el historiador nunca pueda ofrecer una comprensión de la totalidad de la historia, pues el futuro todavía no está dado y desconocemos la conclusión de lo que acontece; pero también impide llevar a término la pretensión de ponerse en el punto de vista de los sujetos históricos, pues para ellos, al actuar, estaba vedada la conclusión de su acción, dado que todavía no había ocurrido, mientras que la conclusión, como ya hemos visto, forma parte ineludible de la explicación histórica. Nosotros formamos parte de la historia que estamos narrando y por eso mismo contamos la historia desde nuestros propios intereses por lo que la historia más que esfuerzo de reproducción imitativa del pasado es esfuerzo de producción de significado. La tradición analítica se aproxima de este modo a la tradición hermenéutica de la que hablaré más adelante.

Si el neopositivismo acaba indirectamente con uno de los grandes relatos que había caracterizado la filosofía de la historia del XIX, el relato comtiano, también sufrirá una profunda revisión desde dentro otro de los grandes relatos, el marxista. La revisión sigue en este caso dos recorridos diferentes que conviene tener presentes en la medida en que han modificado profundamente nuestra manera de entender la historia de la filosofía. La formulación más precisa y condensada de este replanteamiento radical del modelo marxista la podemos encontrar en un breve ensayo de Walter Benjamin<sup>9</sup>. En ese breve, pero espléndido texto, Benjamin da un repaso en pro-

---

<sup>8</sup> DANTO, A.C. : *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Intr. Fina Birulés. Barcelona: Paidós/I.C.E. U.A.B., 1989. El texto original inglés es de 1965.

<sup>9</sup> BENJAMIN, W.: "Tesis de filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos I*. Madrid Taurus, 1972. El texto original en alemán es de 1940-41.

fundidad a una concepción lineal del tiempo, a una visión simplificada del progreso que encubre una lógica del dominio tecnocrático y que termina haciendo imposible cualquier proyecto de liberación. Frente a ello propone una nueva lectura del materialismo histórico realizada desde las concepciones de la temporalidad propias del judaísmo, concretando en la fecundidad del «tiempo-ahora», en las honduras del presente lleno, las expectativas rectoras que siempre han animado las luchas de los oprimidos.

La propuesta de Benjamin surge en el contexto de la Escuela de Frankfurt, en la que, aunque no en el mismo sentido, se produce igualmente una profunda revisión de un optimismo ingenuo que había cimentado el materialismo histórico clásico. El planteamiento más claro y contundente es el que nos ofrecen Horkheimer y Adorno en su reinterpretación de la ilustración: la insistencia en el carácter afirmativo de la razón y en la posibilidad de una concepción totalizadora de la historia es autodestructiva y genera, en una sociedad dominada por la razón técnica, el totalitarismo y la dominación en lugar de la liberación<sup>10</sup>. El problema es que ese germen destructivo es inherente al propio proyecto ilustrado y sólo puede ser combatido si preservamos la negatividad, la imposibilidad de una sociedad reconciliada consigo misma y de un sujeto que puede comprender completamente el objeto. Ese pesimismo se mantiene incluso en los representantes más optimistas de la escuela, como es el caso de Marcuse. Si se renuncia a la idea de totalización, a la de progreso y a la de objetividad en un sentido directo, los creadores de la Escuela no renuncian sin embargo a la posibilidad de una teoría crítica de la sociedad y de la historia que contribuya al permanente esfuerzo de liberación de los seres humanos, y en todos ellos podemos encontrar lecturas sumamente sugerentes de autores y épocas anteriores del pensamiento que enriquecen nuestra comprensión de la historia de la filosofía.

Las dificultades y contradicciones del materialismo histórico no son solamente denunciadas por los de Frankfurt. En la misma línea de cuestionar algunas ideas básicas de la filosofía de la historia anterior está la aportación de Merleau Ponty quien pretende preservar un sentido progresista pero a cambio de mantener una dialéctica abierta sin una síntesis final reconciliadora<sup>11</sup>. Si el revulsivo de los de Frankfurt fue el ascenso del nazismo, es el estalinismo como barbarie y terror lo que obliga a repensar el materialismo histórico a Merleau Ponty y a Sartre. El primero lo condena sin paliativos, pero el segundo intenta un reinterpretación del materialismo histórico que preserve la idea de totalización, de la teleología, para, de ese modo, justificar el estalinismo. Su gran esfuerzo consiste en intentar mostrar cómo las acciones individuales, coherentes con su propuesta existencialista anterior, pueden relacionarse dialécticamente con esa totalidad exigida por el pro-

---

<sup>10</sup> HORKHEIMER, M. y ADORNO, T.: *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sur, 1970. Primera edición en alemán en 1994.

<sup>11</sup> MERLEAU PONTY, M.: *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard, 1947



yecto del materialismo histórico en el que se da una identificación entre la Historia y la Verdad<sup>12</sup>.

Sartre no es el único que intenta reconstruir el materialismo histórico. En la propia tradición de la Escuela de Frankfurt, la aportación más sólida es posiblemente la de Habermas<sup>13</sup>. Para poder realizar esa reconstrucción, acude en primer lugar a las homologías entre ontogénesis y filogénesis, partiendo de Piaget, pero también a partir de las propuestas del desarrollo de las estructuras cognoscitivo-instrumentales y práctico-morales. Se puede observar en la evolución histórica un proceso secuencial y progresivo similar al que Piaget y Kohlberg encuentran en los individuos. Por otra parte, la teoría de sistemas y de la acción comunicativa también suponen aportaciones sugerentes, en la medida en que le permiten renovar una versión simplificada del marxismo y enriquecerlo con enfoques socio-culturales. Al mismo tiempo, enfrentando en esto con la hermenéutica de Gadamer, mantiene viva la conciencia de la posibilidad de un progreso y del descubrimiento de perspectivas críticas que nos permitan describir el sentido de ese progreso, abierto, por otra parte, tanto a lo imprevisible así como a posibles bloqueos evolutivos. Algunos ideales ilustrados de la filosofía de la historia quedan de esta manera preservados y proyectados hacia nuevas tareas, si bien a veces al precio de un cierto vacío formalista.

Otra gran corriente que ha influido poderosamente en nuestra manera de entender la historia, cuestionando en profundidad las grandes ideas que he mencionado al principio de este apartado, es la filosofía hermenéutica, en especial de Gadamer y de Ricoeur. Su aportación es, para mi propósito, de alguna manera ambivalente. Se sitúan sin duda en la línea de aquellos que consideran que una historia objetiva, una descripción de los hechos tal como fueron, es algo inasequible. Nuestro relato está siempre determinado por los pre-juicios y condicionado por nuestra propia perspectiva histórica. Es una continuación radicalizada de la fenomenología husserliana, teñida del pesimismo que dejó en ella la filosofía de Heidegger. La comprensión hermenéutica, continuando una larga tradición que se remonta a todo el siglo XIX y que siempre ha estado muy presente en el historicismo, marca una diferencia tajante entre el estatuto epistemológico de las ciencias expe-

---

<sup>12</sup> SARTRE, J.P.: *Critique de la raison dialectique. Précédé de Question de méthode*. Paris: Gallimard, 1960. En dos trabajos publicados en la serie *Situations VI y VII* sigue su reflexión sobre "los problemas del marxismo". Se puede encontrar una interpretación muy interesante de la concepción de la historia defendida por Sartre en YOUNG, Robert: *White Mythologies. Writing History and the West*. London: Routledge, 1990. pp. 28-47 En este libro se ofrece, en general, una revisión muy sugerente de toda la filosofía de la historia reciente, analizada en especial desde la perspectiva de la revisión en profundidad del etnocentrismo occidental que había dominado en la filosofía de la historia clásica. Lo he tenido en cuenta en mi breve análisis de Sartre y de los demás autores que a continuación menciono en este apartado.

<sup>13</sup> HABERMAS, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981. (1ª ed. alemana de 1976). Son especialmente importantes para nuestro trabajo los capítulos dedicados 1, 2, 6 y 7.

rimentales y las ciencias sociales e históricas, siendo en estas últimas la pregunta por la objetividad una pregunta insuficiente que debe ser sustituida por la pregunta por el sentido.<sup>14</sup>

Pero junto a ese cuestionamiento radical de la objetividad, la hermenéutica tal y como es practicada por Gadamer y Ricoeur nos ha proporcionado algunos instrumentos conceptuales que en estos momentos pueden ser considerados como irrenunciables cuando de hacer historia se trata. Recordemos, y me limito a mencionarlos, la importancia del círculo hermenéutico que nos obliga a ir constantemente del todo a las partes, o de la visión global de una época a la manifestación singular de un autor; o el peso concedido a la tradición de interpretaciones que se acumulan prejuzgando nuestra propia y específica capacidad de acceder a un texto pasado, haciendo insalvable el condicionamiento de lo que se puede llamar historia efectiva; o, por último, la exigencia de tener en cuenta el horizonte de significación y el esfuerzo por alcanzar una fusión de horizontes en una tarea que debe ser renovada por cada lector y por cada época. No sólo es que ya no se puede hacer historia de la filosofía sin, de alguna manera, tener en cuenta todo esto, sino que la historia de la filosofía se ha visto indudablemente enriquecida con esta aportación.

Al hilo del discurso que llevo en esta primera parte, las grandes síntesis de la época anterior se han visto igualmente debilitadas, cuando no cuestionadas, desde otros ámbitos. Se trata ahora de retomar lo que, a partir de Sartre y en contra de él, se ha realizado desde el estructuralismo, empezando por las aportaciones muy críticas de Levi-Strauss<sup>15</sup>. El ataque de los estructuralistas se dirige, en primer lugar, contra la pretensión, todavía viva en Sartre, de encontrar una totalidad que ofreciera un único sentido coherente

---

<sup>14</sup> La bibliografía en este caso es muy extensa. Prefiero limitarme a tres obras que recogen lo sustancial de lo que aquí pretendo explicar:

RICOEUR, P.: *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro, 1990. Los textos fundamentales para el tema que nos ocupa son los que aparecen en la primer aparte y fueron publicados en 1955. Son igualmente importantes los trabajos que se recogen posteriormente en la serie de libros *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983 y ss.

GADAMER, H.G.: *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1993. Es una versión resumida y posiblemente más clara de algunas de las tesis fundamentales de su obra magna. Fue publicada en 1958.

GADAMER, H.G.: *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1993. 5ª ed. El primer volumen se publicó en alemán en 1960.

A ellas se puede añadir otra que ayuda a profundizar en la polémica sobre el alcance de la hermenéutica y la posibilidad de integrarla en una teoría crítica y aproximarla a las ciencias más "objetivistas":

APEL, K.O.; BORMANN, C.V.; BUBNER, R.; GADAMER, H.G.; GIEGEL, H.J.; HABERMAS, J.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

<sup>15</sup> LÉVI-STRAUSS, C.: *El pensamiento salvaje*. México: F.C.E., 1970. En especial el último capítulo titulado "Historia y Dialéctica". Sobre los problemas y contradicciones a los que puede verse abocada una concepción estructuralista de la historia, puede ser interesante leer AMENGUAL, Carlos: "La aportación del estructuralismo a la historia y la antropología" en *Diálogo Filosófico*, nº 20 (1991), pp. 204-233

a una única historia humana. Abandonado el esencialismo naturalista, el refugio es la historia, y el sujeto humano como autor de la historia. Frente a este protagonismo excesivo del sujeto humano, Levi-Strauss va a reivindicar el papel de las estructuras, va a disolver el sujeto en el marco de esas estructuras y va a acusar a toda filosofía de la historia deudora del hegelianismo (y la marxista lo era) de convertir la historia de Occidente y su peculiar cronología en la única historia, un etnocentrismo que tiende a anular otras historicidades y otras formas de vivir la temporalidad no occidentales. Hacía bien Sartre en luchar contra el colonialismo francés en Argelia, pero era también importante evitar los restos de colonialismo que seguían presentes en su manera de abordar la historia.

También Althusser había propuesto una revisión del hegelianismo presente en el materialismo histórico retomando las aportaciones del pensamiento estructuralista y de la historia de la ciencia elaborada por Bachelard<sup>16</sup>. Para Althusser es necesario abandonar un concepto homogéneo de la totalidad así como cualquier atisbo de un sujeto activo de la historia, ambas manifestaciones de una ideología contraproducente; son restos de historicismo hegeliano que debemos eliminar, pasando del Marx joven idealista al Marx maduro puramente científico. La historia es una construcción conceptual que sólo puede ser referida a una cierta totalidad estructural con diferentes niveles, cada uno interactuando con los demás sin que se pueda asignar a ninguno de ellos —en todo caso, pero tampoco, al económico— un predominio que determine el funcionamiento de los demás. Frente a un único tiempo nos encontramos con diferentes temporalidades con diferentes ritmos y articulaciones; cada nivel de la estructura tiene su propio curso temporal, que guardan relación entre ellos pero que no pueden ser referidos a ninguna temporalidad única. El tiempo está descentrado y, en el caso de que fuera posible aludir a alguna totalidad que sirviera de unificación de las distintas temporalidades, sería una totalidad negativa basada en la diferencia y la relación de las temporalidades particulares. La teleología queda fuera de la historia, y también un posible progreso, y con ellos posiblemente queda excluida la misma historia, al menos en el sentido en el que se venía entendiendo<sup>17</sup>.

El terreno queda así preparado para un ataque final y todavía más demolidor de las concepciones de la filosofía de la historia que condicionan el trabajo del historiador. La consecuencia más inmediata es la extraída por Derrida y más adelante por Foucault<sup>18</sup>: no es posible en absoluto el gran

---

<sup>16</sup> ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx*. México: siglo XXI, 1967. Junto con ETIENNE BALIBAR publicó: *Para leer el capital*. Madrid: Siglo XXI, 1978. Otras obras de Althusser son también interesantes para comprender sus aportaciones a una revisión a fondo de la manera de entender la historia.

<sup>17</sup> Son muy interesantes a este respecto las observaciones de YOUNG, R.: *White Mythologies*, o.c. pp. 37-63

<sup>18</sup> JAY, Martín: "The limits of limit-experience: Bataille and Foucault" *Constellations* Vol. 2, No. 2 (1995), pp. 154-174, plantea las críticas de estos autores a los grandes relatos

relato, la historia concebida como una grandiosa narración del despliegue progresivo del espíritu o de cualquier otra hipóstasis metafísica, sea el sujeto humano, la clase social o la razón científica en general. Derrida da un paso adelante y ya no restringe el problema de hacer la historia a un problema de interpretación o de estructuras. Rota la temporalidad en tiempos plurales, la historia se hace presente en el acto de escribir y, como la escritura misma, sólo se deja abordar a través de las categorías de diferencia, repetición y suplementariedad. La historia siempre pretende erigirse en totalidad interpretativa, pero al mismo tiempo está abierta a rupturas y superaciones propias. La única posibilidad que queda es la tarea permanente de deconstrucción: la crítica a la totalidad debe ser coherente y no mostrar ningún nuevo intento de comprensión totalizadora de la propia deconstrucción<sup>19</sup>.

Si bien Derrida no se dedica propiamente a la historia, ese no es el caso de Foucault que se mantiene en la misma línea de ataque a cualquier pretensión historicista o a cualquier humanismo. Foucault sí intenta ofrecer una teoría de la historia, pero rompiendo con los supuestos de un desarrollo continuo, un progreso o una globalización total. Para realizar eso con radicalidad, sin perder de vista un objetivo de intervención política, es necesario incluso cambiar el tipo de preguntas que nos formulamos cuando abordamos la historia, pues ahora se trata de aislar estratos; de establecer series y decidir los criterios de periodización correspondientes a cada serie, así como las relaciones diversas que se establecen entre las series<sup>20</sup>. De entrada, Foucault va a señalar lo arbitrario que puede ser hablar de una totalidad integradora de todos los acontecimientos, pero tan arbitrario como negar la posibilidad de establecer algunas tramas que den cierta coherencia a los sucesos que merecen la atención del historiador. Hay que abandonar, por tanto, la historia total, y centrarse en la historia general.

Esta historia analiza el espacio de la dispersión y de las temporalidades heterogéneas, hace las preguntas pertinentes que permiten desvelar las relaciones establecidas entre los sucesos y escarba para indagar en el iceberg profundo del que habitualmente sólo percibimos una pequeña parte. Insiste Foucault en que debemos abandonar definitivamente cualquier aproximación cosificadora o esencialista; no hay hechos ni sujetos, sino determinadas prácticas que son las que precisamente constituyen los objetos y los sujetos, y eso nos permite descubrir cómo se construye, por ejemplo, el alma y el cuerpo en un constante juego de relaciones entre vigilar y castigar, y lo mismo se puede decir de la razón que aparece en su contraposición a la

---

y a la posibilidad misma de una filosofía de la historia.

<sup>19</sup> La influencia de Derrida ha sido enorme, aunque propiamente no escribiera sobre historia. Sus análisis aparecen tanto en *Escritura y diferencia* como en *De la gramatología*, cuyos títulos sólo menciono aquí para recordar precisamente esa influencia. No es trivial, por ejemplo, el hecho de que Spivak, a la que cito posteriormente, haya traducido al inglés *De la gramatología*.

<sup>20</sup> FOUCAULT, M.: *El orden de las cosas*. México: Siglo XXI, 1969

locura<sup>21</sup>. La genealogía pretenderá descubrir esas prácticas generadoras, renunciando a pretensiones excesivas que ofrecerían una perspectiva totalizadora. La trama de relaciones entre el poder y la subversión es compleja y ni existe la total opresión ni el correspondiente gran rechazo. Hay que quedarse más bien en esas series de acontecimientos, llenas de rupturas y continuidades, de fragmentos para los que resulta difícil, si no imposible, encontrar una creíble teleología progresiva.

El ataque organizado desde posiciones estructuralistas se ha radicalizado en las últimas décadas con el apoyo de pensadores procedentes de la lingüística, y ya he mencionado a Derrida para señalar esa línea de pensamiento. Todo un movimiento que se conoce con el nombre de deconstruccionismo ha contribuido poderosamente a demoler cualquier expectativa en la elaboración de una historia que vaya más allá de un relato realizado desde un punto de vista específico y contextualizado. Plantearse cuál es la verdad histórica de ese punto de vista es incluso una pregunta inadecuada; como también puede resultar inadecuado plantearse quién es el sujeto de la historia, ni siquiera recurriendo al expediente de hablar de un sujeto colectivo<sup>22</sup>. Son ideas comúnmente aceptadas en este colectivo de historiadores: que todo acto expresivo está encarnado en una red de prácticas materiales, que todo esfuerzo por desenmascarar, criticar y oponerse utiliza las armas que condena y es fácil presa de las prácticas que expone; que los textos literarios y no literarios circulan inseparablemente; que no existe ningún discurso que permita acceder a una naturaleza humana inalterable; que todo método crítico y todo lenguaje adecuado para describir la cultura bajo el capitalismo participa de la economía que describe.

Bien es cierto que estas propuestas sólo pueden ser entendidas correctamente en el marco global de lo que ha venido a llamarse pensamiento posmoderno, un tema que supera con mucho las posibilidades de este breve artículo. En todo caso, no se puede minusvalorar el impacto que todo ello ha tenido para la historia de la filosofía. Como ésta, además, ha sido una de las grandes contribuciones de Occidente a la cultura de la humanidad, los ataques se han visto reforzados por toda otra corriente que desde Fanon, se

---

<sup>21</sup> FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. México: siglo XXI, 1970, en especial el cap. IV, "La descripción arqueológica". Otras aclaraciones complementarias en FOUCAULT, M.: *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta, 197 (el capítulo: "Nietzsche, la Genealogía, la Historia."). Una buena introducción a Foucault en el tema que nos interesa aquí es VEYNE, Paul: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza, 1984 (el original francés es de 1971).

<sup>22</sup> VEESER, H. Aram (Ed.): *New Historicism*. New York Routledge 1989. Es una colección de artículos en los que escribe sobre su concepción de la historia la mayor parte, por no decir todos, los autores que en estos momentos están renovando profundamente la historia, y entre ellos están casi todos los que pueden ser situados en este ámbito deconstruccionista. Eso sí, el autor se centra fundamentalmente en el mundo académico de Estados Unidos, que por otra parte posiblemente sea uno de los más dinámicos académicamente. Entre otros, aparecen en el libro Greenblatt, Montrose, Schaeffer, Spivak, Lentricchia...

ha dedicado con dureza a desvelar el carácter opresor e imperialista del pensamiento occidental<sup>23</sup>. El ataque inicial de Fanon se dirigía especialmente contra el Sartre que hablaba de la posibilidad de un sujeto humano de la historia, pero iba más allá hasta desmontar cualquier pretensión humanista occidental, ataques que, como es obvio, afectaron al pensamiento de Sartre y a todo el pensamiento crítico occidental que se lanzó a un proceso de mala conciencia radical, apoyándose por otra parte en los instrumentos de crítica proporcionados por corrientes como la estructuralista y más adelante la deconstruccionista. Algo de eso ya he mencionado en los párrafos anteriores.

Si alguien ha llevado hasta el final toda esa purga teórica, es sin duda Gayatri C. Spivak, una profesora norteamericana que tiene la virtud de recoger las aportaciones del marxismo, la deconstrucción, el feminismo, el psicoanálisis, el anticolonialismo y la crítica radical a la institución educativa, para ofrecer un panorama demoledor de la función y posibilidades de la historia de la filosofía. El humanismo occidental no se ha construido sólo a costa del otro sometido en la colonia, sino a costa de la mujer cuya identidad ha sido igualmente construida a mayor gloria del hombre. Y lo difícil es que no existe ningún punto de vista privilegiado desde el que poder hacer una crítica radical, pues incluso el discurso crítico puede contribuir a reproducir un pensamiento patriarcal e imperialista si se le sitúa en un contexto diferente. Eso ocurre cuando, por ejemplo, se pretende reconstruir la identidad del sujeto hasta ese momento colonizado (mujer, grupo étnico), en un proceso que reproduce el mismo individualismo "imperialista" sobre el que se ha cimentado la dominación contra la que se quiere luchar. Si bien mantiene una posición marxista en su crítica dirigida fundamentalmente contra la institución académica y su manera de producir conocimiento, la obra de Spivak recurre constantemente a los instrumentos hipercríticos derivados de la deconstrucción y del mismo Foucault provocando una permanente conciencia de vigilancia sobre la propia labor de crítica para que no termine reproduciendo el modelo occidental de conocimiento<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> FANON, Frank: *Los desheredados de la tierra*. Otras obras importantes que tienden a mostrar el lado oscuro del humanismo ilustrado europeo, su construcción a partir de la destrucción del otro no-europeo, lo podemos encontrar en la obra de CESAIRE, A.: *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press 1972 (primera edición en francés) o en la de SAID, Edward W.: *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978. Para seguir bien esta aportación duramente crítica de los presupuestos de la filosofía occidental, se puede seguir YOUNG, R.: *White Mythologies*, o.c. pp. 119-175

<sup>24</sup> Posiblemente por ser fiel a su propia visión deconstruccionista, Spivak utiliza un lenguaje difícil y no ha producido ninguna obra completa. Se puede encontrar una colección de artículos suyos en SPIVAK, G.C.: *In Other Worlds; Essays in Cultural Politics*. New York: Menhuen, 1987. Para nuestro tema, y para su posición en última instancia marxista, se pueden consultar dos trabajos incluidos en ATTRIDGE, D., BENNINGTON, G. and YOUNG, R.: *In Post-structuralism and the Question of History*: Cambridge: Cambridge Univ. Press., 1987. También el estudio que le dedica YOUNG, R.: *White Mythologies*, o.c., pp. 157-175

Este recorrido por las profundas modificaciones que se han dado en las últimas décadas en la comprensión de la historia, o lo que es lo mismo, en la filosofía de la historia, resulta fundamental para poder entender dónde se sitúa en estos momentos la discusión cuando se trata de hacer historia de la filosofía. Como he intentado mostrar, han sido puestos en cuestión algunos de los principios fundamentales que regían la forma de abordar la historia y se puede decir que nos encontramos en estos momentos en una cierta situación de bloqueo en la que es más fácil expresar contra qué se está que en qué dirección se quiere trabajar. Nos encontramos en unos momentos en los que se cuestiona totalmente: a) que se pueda hablar de un progreso en la historia, lo que lleva consigo igualmente la posibilidad de descubrir ninguna teleología que no sea pura proyección de los intereses subjetivos del historiador o del público que lee la historia; b) que la historia tenga un sentido, es decir, que podamos mantener una interpretación globalizada y coherente de los acontecimientos humanos a lo largo de los siglos; c) que se puedan detectar en la historia sujetos de la misma, por encima o por debajo de la complejidad de relaciones que se establecen entre los diferentes puntos que configuran las redes sociales; d) que al hacer historia se pueda ir más allá de un punto de vista, una interpretación, una perspectiva contextualizada, hasta el punto de que puede carecer de sentido la pregunta por la objetividad y la verdad en la historia, por lo que verdaderamente ocurrió; e) que la historia de la filosofía occidental pueda ser algo más que la denuncia del imperialismo cultural impuesto por el hombre blanco occidental.

Como es lógico, es imprescindible habérselas con estos problemas antes o durante la realización del trabajo histórico. Y además, incluso si se pretende recuperar todo aquello que la hipercrítica reciente ha demolido, no se podrá hacer nunca ignorando esa crítica.

## *2. La renovación de la historia*

Si en lo anterior he intentado ver en qué medida la historia de la filosofía puede estar condicionada por la filosofía de la historia y cómo es necesario resolver algunas cuestiones seminales antes de abordar cualquier presentación de la historia de la filosofía, en este apartado intento mostrar la profunda renovación y enriquecimiento que se ha producido desde otros ámbitos, haciendo prácticamente imposible restringir la historia de la filosofía a doxografías o a exposiciones secuenciales de problemas filosóficos<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Para tener una visión panorámica del enorme desarrollo de los estudios históricos en los últimos decenios y de las diferentes corrientes y tendencias, he consultado con provecho:

BURKE, P. (Ed.): *New Perspectives on Historical Writing*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Posiblemente la aportación más sugerente sea la realizada desde hace ya bastante décadas por la escuela francesa de los *Annales*<sup>26</sup>. Imposible abordar aquí todo lo que esta escuela ha significado, pero merece la pena fijarse en algunas aportaciones decisivas. Ya uno de los fundadores empieza a difundir entre los historiadores un nuevo conjunto de expresiones (conciencia colectiva, memoria colectiva, representaciones colectivas) que exige situar las ideas en el marco más amplio de las mentalidades sociales y en lo que más adelante con Braudel se consagraría como el tiempo de la larga duración. Otro historiador de la escuela, Antoine Meillet, hablará del aparato conceptual o del utillaje mental avanzando algo más en ese camino de la historia de las mentalidades. Pero es posiblemente la obra del otro fundador, Lucien Febvre, la que más puede interesarnos en nuestro ámbito. Su libro sobre Rabelais y la incredulidad en el Renacimiento es profundamente innovador<sup>27</sup>. En primer lugar, porque decide que la historia debe centrarse en los problemas, algo que es muy sugerente para todo planteamiento filosófico. En segundo lugar, porque a través de un riguroso análisis de fuentes, en muchos casos fuentes muy de segundo orden, mostraba en qué medida el utillaje conceptual de una época delimita los problemas que pueden ser tratados. La falta de algunos conceptos clave en el lenguaje del siglo XVI le lleva a afirmar, entre otras cosas, que el ateísmo era algo impensable en el Renacimiento, y mucho menos en los términos en los que actualmente lo entendemos. Igualmente sugerentes resultaban sus aportaciones sobre la concepción del tiempo en el Renacimiento, lo que supone, una vez más, ayudarnos a enriquecer las respuestas dadas al problema del tiempo con la forma en que la gente común tenía de entenderlo y no sólo los grandes filósofos.

El tiempo de larga duración, ajeno y distante a las vidas individuales, fue igualmente la preocupación del otro gran autor de los *Annales*, Fernand Braudel, quien contribuyó también poderosamente a fijar la atención en la vida material cotidiana y a propiciar una visión más compleja de las relaciones entre la base material de la sociedad y la superestructura cultural, lo que él mismo llamó la civilización material<sup>28</sup>. Pero más importancia tienen para una renovación de la historia de la filosofía los autores de la tercera

---

BURKE, P.: *History and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 1992.

TOSH, J.: *The Pursuit of History. Aims, methods and new directions in the study of modern history*. London: Longman, 1991 (2nd. edition)

<sup>26</sup> Para una panorámica de esta escuela se puede consultar BURKE, Peter: *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona: Gedisa, 1993.

<sup>27</sup> FEBVRE, Lucien: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. Madrid: Akal, 1993 (La primera edición en francés es de 1942)

<sup>28</sup> BRAUDEL, F.: *Civilización material, economía y capitalismo. s. XV-XVIII*. Madrid: Alianza, 1984 (1ª edición en francés de 1967). Para su concepción de la historia, es útil la pequeña obra BRAUDEL, F.: *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza, 1980. 5ª ed., que recoge artículos escritos en los años 50.



generación, momento en el que también se fragmenta la escuela y casi podemos decir que hay que dejar de hablar de ella. Son Jacques Le Goff, Michel Vovelle y Georges Duby<sup>29</sup>. Sus aportaciones hicieron que la atención se pusiera ahora en la superestructura, apoyándose en sólidos estudios cuantitativos iniciados por sus antecesores en la escuela. Es, por ejemplo, sumamente enriquecedor para la historia de la filosofía observar cómo Vovelle plantea el proceso de descristianización de Europa no a través de las obras de los grandes pensadores de la época barroca, sino a través del análisis detallado de más de 30.000 testamentos en los que queda claramente recogida la mentalidad con la que las personas abordaban un acontecimiento decisivo para su vida personal. Y lo mismo se puede decir cuando contrastamos los interesantes estudios sobre el proceso de alfabetización con los más clásicos y “elevados” trabajos sobre el papel desempeñado por los filósofos ilustrados<sup>30</sup>. Es interesante recoger, por último, la aportación realizada en los últimos años por aquellos que, como bien expresa Emmanuel Le Roy Ladurie, pretenden ver el océano en una gota de agua, es decir, captar toda una época a partir del estudio de un caso muy concreto, dando respuesta así a algunas problemas planteados desde la filosofía de la historia sobre las relaciones entre la singularidad y la totalidad<sup>31</sup>.

La fecundidad de esta manera de abordar la historia de las mentalidades puede verse en la obra de otro gran historiador, Peter Burke, aunque posiblemente podamos situarlo en un campo diferente que es el de la historia de la cultura del que hablaré a continuación. Basta leer una de sus obras más conocidas<sup>32</sup> para comprobar cómo puede mejorar, e incluso ser modificada, nuestra visión del Renacimiento, de las profundas y complejas relaciones que se establecen entre los diferentes ámbitos de la actividad humana, prestando especial atención a la relación entre el trabajo de los artistas y el desarrollo de las ideas filosóficas que determinaron la configuración del pensamiento occidental moderno. Al mismo tiempo se hace eco de la cultu-

---

<sup>29</sup> LE GOFF, J.: *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occidente: 18 essais*. París: Gallimard, 1977. Recoge artículos publicados entre 1956 y 1976. Una visión más global de su posición en LE GOFF, J.: *Penser la historia: modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, 1991 (1ª ed. en italiano en 1977).

DUBY, G.: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Petrel, 1980 (primera ed. en francés en 1978).

VOVELLE, M.: *Piété baroque et déchristianisation, les attitudes devant la mort en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*. París: Le Seuil, 1978. Del mismo autor, para entender mejor la propuesta de la historia de las mentalidades, se debe consultar VOVELLE, M.: *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985 (1ª ed. francesa en 1982).

<sup>30</sup> FURET, F. y OZOUF, J.: *Lire et écrire. La alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry* 2. vols. París: Minuit, 1977

<sup>31</sup> LE ROY LADURIE, E.: *Montaillou, Village Occitan de 1294 à 1324*. París: Gallimard 1975.

<sup>32</sup> BURKE, Peter: *El Renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1993. y *El Renacimiento en Italia. Cultura y sociedad en Italia*. Madrid: Alianza, 1993

ra popular, utilizando modelos interpretativos tomados de la antropología social y cultural. En contra de una visión que pretende insistir en las rupturas y discontinuidades, Burke nos ayuda también a entender las continuidades que existen entre el pensamiento medieval, el renacentista y el posterior barroco, al que también dedica una atención específica. Toma prestados conceptos de Gramsci para recuperar un cierto marxismo, pero no al estilo de Hauser, sino más bien intentando desvelar las relaciones de poder y la "hegemonía cultural" que se da en una época<sup>33</sup>.

Burke puede ser situado, como acabo de mencionar, en otro de los campos que más puede aportarnos para replantear la historia de la filosofía, el campo abarcado por los muy ambiciosos historiadores de la cultura, en una línea que había planteado ya el clásico Burkchart. Huizinga fue uno de sus grandes representantes, que insistía mucho en evitar las fáciles metáforas antropomórficas cuando se hablaba de la cultura de una época, debiendo centrar más la atención en la morfología cultural<sup>34</sup>. Pero su obra sobre el otoño de la edad media sigue siendo un clásico que puede ayudarnos a entender el sentido que tiene el esfuerzo por dar una visión global de una época. En la misma línea de trabajo, enriqueciendo claramente nuestra visión de autores clásicos de la filosofía a los que se suele leer con un enfoque muy reduccionista está la gran obra de Norbert Elías<sup>35</sup>. Desde la sociología, mantiene una visión multilineal de los procesos sociales y, con su interés por explicar el cambio social, intenta indagar la correlación existente entre la evolución de las estructuras de identidad personal y las estructuras sociales. En el libro mencionado, se centra, entre otras cosas, en establecer la relación entre la insistencia en los buenos modales y las normas de urbanidad y el crecimiento de los mecanismos de control social ejercidos por el estado.

Junto a lo anterior, gran importancia ha tenido igualmente todo el trabajo realizado desde la historia de las ideas, un planteamiento específico que tiene sus orígenes en Lovejoy<sup>36</sup>. Lovejoy propone fijar nuestra atención en

---

<sup>33</sup> BURKE, P.: *Popular Culture in Early Modern Europe*. London: 1978

<sup>34</sup> HUIZINGA, J.: *El concepto de la historia*. México: FCE 1977, obra que recoge dos artículos del autor "Problemas de Historia de la Cultura" y "En torno a la definición del concepto de historia", ambos de 1929.

<sup>35</sup> ELIAS, N.: *EL proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: F.C.E., 1987. La primera edición es de 1939, pero sólo se le prestó atención a partir de 1977, cuando se vuelve a reeditar.

<sup>36</sup> La primera gran aportación de Lovejoy se remonta a 1936, LOVEJOY, ARTHUR O.: *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mss.: Harvard Univ. Press, 1964 (1ª ed., 1936). Es muy importante el hecho de que generara una escuela en torno a una revista que sigue publicándose, *The Journal of the History of Ideas*. Para más detalles sobre su aportación específica, KELLEY, Donald R.: *The History of Ideas. Canon and Variations*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 1990.

En el ámbito de la historia las ideas, puede ser buena la obra de PRESTON KING (Ed.) *The History of Ideas* Totowa, NJ: Barnes and Noble Books 1983 pues en ella, partiendo de las aportaciones originales de Oakeshott y Collingwood, analiza las aportaciones de

algunas ideas básicas y profundas que subyacen a los grandes sistemas filosóficos y, por tanto, también a las obras de los grandes autores. Propone, por ejemplo, la idea de continuidad, la de plenitud o la de “otro mundo” (*otherworldliness*), para ver cómo está presente en el fondo de los grandes sistemas y cómo desde ella se puede entender mejor su articulación concreta. Es cierto que para realizar su proyecto de una historia de las ideas es necesario abandonar a veces a los grandes autores y fijarse más en autores secundarios, como resulta igualmente necesario romper con marcos nacionales y fijarnos más bien en épocas y problemas que trascienden las fronteras y no se dejan encerrar en límites precisos de tiempo y espacio. El riesgo evidente será siempre el caer en generalizaciones poco fundadas, pero eso se podrá evitar siendo muy cuidadoso con el análisis riguroso de las palabras usadas en cada momento, intentando desvelar el proceso de evolución de los campos semánticos.

Que eso se puede hacer con rigor es algo que ya lo hemos visto en el caso de Burke, pero prefiero recurrir a un modelo de investigación en el campo de la historia de las ideas, José Antonio Maravall. Su gran obra sobre el estado moderno nos permite comprobar que en absoluto se está incurriendo en especulaciones gratuitas, sino que se está desarrollando un trabajo riguroso de historiador<sup>37</sup>. Y ese análisis minucioso no le impide, sino que le lleva más bien a presentar la forma de pensar de toda una época, defendiendo el concepto de “estructura histórica” con el que se refería a «la figura —o construcción mental— en que se nos muestra un conjunto de hechos dotados de una interna articulación, en la cual se sistematiza y cobra sentido la compleja red de relaciones que entre tales hechos se da»<sup>38</sup>.

En esta línea de trabajo podemos encontrar igualmente las aportaciones de otro gran pensador e historiador, Leo Strauss, un judío alemán, obligado a emigrar a Estados Unidos donde ha realizado la mayor parte de su trabajo sobre la historia de las ideas políticas. Sus estudios sobre Hobbes, Spinoza, Platón, Maquiavelo y otros autores clásicos son muy sugerentes, entre otras cosas porque parece ir en contra de algunas tesis dominantes, o al menos, parece defender planteamientos que en estos momentos son duramente puestos en cuestión. Considera Strauss que hay problemas filosóficos peren-

---

Lovejoy, Strauss y Skinner, con artículos de ellos y sobre ellos.

Una aportación monumental a la historia de la filosofía, inspirada por la escuela de Lovejoy es el WIENER, Philip P. (Ed.): *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*. 5 vol. New York: Charles Scribner's Sons, 1968-1973

<sup>37</sup> MARAVALL, J.A.: *Estado Moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*. Madrid: Revista de Occidente, 1972. 2 vol. Personalmente, la lectura de esta obra supuso un vuelco total en mi manera de entender la historia de la filosofía. Vista la precisión desplegada en esta obra, podemos comprender que no incurre en generalizaciones gratuitas cuando ofrece bellos marcos globales, como es el caso de su obra *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 1984. O el análisis más concreto que nos ofrece de la obra de Velázquez.

<sup>38</sup> MARAVALL, José Antonio: *Teoría del saber histórico*. Madrid: Revista de Occidente, 1967 (3ª ed.).

nes, que los clásicos están todavía vivos y pueden ser iluminadores para hacer frente a los problemas actuales y además que es posible conocer lo que realmente pensaban los autores del pasado. Enemigo declarado del historicismo y de lo que el denunciaba como tendencias destructoras del relativismo nihilista implantado en Occidente ya desde Maquiavelo, nos permite, como ya he comentado, leer a los clásicos de otra manera.<sup>39</sup>

El último gran historiador que trabaja siguiendo la orientación global de la historia de las ideas es Skinner<sup>40</sup>. El también propone realizar un exhaustivo análisis del lenguaje utilizado por la gente corriente en una determinada época para poder reconstruir el contexto en el que las teorías más elaboradas de los grandes pensadores se gestaron. El modelo de análisis textual que sólo tiene en cuenta las grandes obras de los grandes autores, puede ser claramente insuficiente para entender lo que realmente estaban diciendo. El contexto no nos proporciona tan sólo una especie de conocimiento adicional sobre la etiología de una obra filosófica, sino las claves de su comprensión. Sólo así la historia de la filosofía será auténtica historia y no un mero análisis en el vacío de ideas filosóficas realizado desde nuestros intereses presentes. Es cierto que la comprensión del pasado, su reconstrucción histórica, exige un distanciamiento respecto a nuestro presente, pero es que al mismo tiempo esa reconstrucción es el requisito indispensable para que el pasado siga aportándonos algo a los problemas del presente, y así lo intenta el propio Skinner en su producción histórica.

Más de una persona podría pensar que con estos planteamientos terminamos muy lejos de la filosofía y que al prestar atención rigurosa a ese contexto estamos próximos a perder la aportación más valiosa de un filósofo que consiste precisamente en su capacidad de distanciarse de lo que planteaba el lenguaje común de la época. En todo caso, esa crítica puede ser cla-

---

<sup>39</sup> De sus numerosas publicaciones, podemos destacar:

STRAUSS, L.: *The Political philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*. Chicago: 1952 (1ª ed. en 1936).

— *Natural Right and History*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1953

— *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1958.

— *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Book, 1965.

STRAUSS, L. y COPSERY (eds.): *History of Political Philosophy*. Chicago: Rand McNally, 1963

<sup>40</sup> Su posición teórica al respecto la ha mantenido en diversos artículos. Posiblemente merezca la pena citar dos:

SKINNER, Quentin: "Meaning and understanding in the History of Ideas" *History and Theory* 8 (1969), pp. 3-53

—: "Hermeneutics and the Role of History" *New Literary History* 7 (1975-76) pp. 209-232

Podemos encontrar también algunas alusiones a su planteamiento en "La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas" en RORTY, R; SCHNEEWIND, J.B.; SKINNER, Q.: *La filosofía en la historia*. Barcelona: Paidós, 1990. pp. 227-259. Y lo mismo en el prólogo a su gran obra SKINNER, Q.: *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vol. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1978.

ramente insuficiente y partir de supuestos muy discutibles respecto a lo que pueda ser la filosofía. Ernesto Grassi lo plantea muy bien, posiblemente porque él se dedica a estudiar el Renacimiento, una época en la que no hay grandes filósofos, aceptando el canon más habitual de los grandes filósofos<sup>41</sup>. Si dejamos de centrar nuestra atención a los grandes problemas epistemológicos y a las más abstrusas cuestiones metafísicas y recuperamos una concepción de la filosofía como búsqueda del sentido de la vida humana, no sólo prestaremos atención a otros autores, sino que también nos fijaremos en otras fuentes hasta el momento no tenidas en cuenta. El mismo Rorty defiende claramente una historia intelectual, entre otras cosas porque gracias a ella podremos romper el estrecho canon doxográfico que llena los clásicos manuales de historia de la filosofía y que limita la comprensión de la filosofía y de nosotros mismos. Esa historia intelectual nos dota de un cierto sano escepticismo respecto a la propia filosofía y ofrece el marco global desde el que puede tener sentido abordar lo que él mismo llama reconstrucciones racionales (encaminadas a aclararnos a nosotros mismos) y reconstrucciones históricas (encaminadas a comprender lo que en la época del autor estudiado se pensaba)<sup>42</sup>.

Que este planteamiento puede ser muy fecundo lo tenemos en la gran obra de Abellán sobre el pensamiento español. Sólo desde un planteamiento próximo al de la historia de las ideas, como el mismo Abellán recoge en el primer volumen de su obra, podremos hacer justicia a la enorme producción filosófica que ha existido en la historia de España<sup>43</sup>. Y también encontramos esa fecundidad en otro autor menos conocido entre nosotros, Stuart Hughes, un autor que se sitúa entre los análisis de Lovejoy y de los estructuralistas y deconstruccionistas, prestando gran atención al contexto. Lo que él buscó es reconstruir el diálogo entre los pensadores de una época, desvelando los problemas que abordaron y el interés que esos problemas siguen teniendo para nosotros. Sus análisis de diversos pensadores franceses así como el estudio de los autores europeos que emigraron a Estados Unidos puede mostrarnos la riqueza de abordar a los clásicos y no tan clásicos desde el marco conceptual de la historia de las ideas<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> GRASSI, E.: *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos, 1993.

Y no podemos olvidar la valiosa obra de GAOS, J.: *Historia de nuestra idea del mundo*. México: F.C.E., 1992 3ª reimp. en la que hace una exhibición de conocimientos y relaciona la filosofía con todas las otras manifestaciones culturales.

<sup>42</sup> RORTY, R.: "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros" en RORTY, R., o.c., pp. 69-97

<sup>43</sup> ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *Historia del pensamiento español*. 6 vol. Madrid: Espasa Calpe, 1975-1986. En especial, expone su metodología en el primer volumen.

<sup>44</sup> Para una introducción, ver ROTH, Michael S.: "Narrative as Enclosure. The Contextual Histories of H. Stuart Hughes", *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, No. 3. (1990) pp. 505-515. Su obra teórica sobre el tema es STUART HUGHES, H.: *History as Art and Science: Twin Vistas on the Past*. Chicago: University of Chicago Press, 1964. El estudio de los pensadores franceses es *The Obstructed Path* y el de los que emigraron es *The Sea Change*.

También en España podemos contar con las muy valiosas aportaciones de José María Valverde quien desde la literatura contribuyó a ofrecernos una idea del juego de relaciones que se establecen en cada momento histórico entre las diferentes manifestaciones de la cultura humana. La gran popularidad de su obra de divulgación *Vida y muerte de la ideas* no debe oscurecer sus muchos trabajos sobre otros temas todos con el mismo rigor. Aparte de sus aportaciones específicas, conviene insistir en esa idea de las interrelaciones que podemos detectar en una cultura, que son con frecuencia complejas y que no pueden ser interpretadas en un sentido unidireccional, pretendiendo que alguna de ellas ejercería un papel preponderante. Es esta idea de red de relaciones la que es empleada por Chatelet para presentar una historia de las ideologías, entendiendo la ideología en un sentido amplio, casi el de "concepción del mundo" que se despliega en una sociedad en lo que podíamos llamar el tiempo de duración media. Para ello hace falta ir mas allá del sentido del término "ideología" en el marxismo, pero también algo más acá de la disolución relativista en la que puede acabar ese concepto si aceptamos el punto de vista de Mannheim. Resuenan en estos planteamientos las influencias del mismo marxismo, pero también de Foucault y los estructuralistas, aunque sea para rechazar sus planteamiento y, sobre todo, sus conclusiones<sup>45</sup>.

En todo caso, desde esta historia intelectual, de las ideas o, en un sentido ya muy amplio, de la cultura, se puede volver a plantear cuál es el sentido de la historia de la filosofía, tal y como hace otro autor importante que debemos tener muy en cuenta en estos momentos<sup>46</sup>. Además de la amplitud de miras con las que Taylor dirige su atención al pasado, rebasando lo que habitualmente se entiende por el canon de filósofos, su planteamiento pretende reconstruir el proceso que nos ha llevado a la situación en la que ahora nos encontramos. La recuperación histórica, la reconstrucción de las prácticas y discursos que se dieron en otros momentos, tiene un efecto liberador que nos permite desvelar algunos supuestos sobre los que nos basamos en estos momentos, pero con la idea o bien

---

Próximo a este enfoque podemos considerar el libro de JAY, M.: *La escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1973. O también la ya clásica obra de JANIK, A. y TOULMIN, S.: *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1982.

<sup>45</sup> CHATELET, François: *Historia de las ideologías*, 2 vol. Madrid: Zero-Zyx, 1978. El mismo autor había dirigido ya una gran historia de la filosofía publicada en España por Espasa Calpe. De él se puede leer una reflexión sobre la historia de la filosofía en GRISSONI, D. (Ed.) *Politiques de la Philosophie*. Grasset: Paris, 1990. pp. 29-53; y la dura crítica que dirige a la historia de la filosofía académica en una obra que, aunque quizás algo pasada por su eminente sentido panfletario, sigue siendo muy sugerente, CHATELET, F.: *La filosofía de los profesores*. Fundamentos: Madrid, 1971.

<sup>46</sup> TAYLOR, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mss.: Harvard Univ. Press, 1989. (Creo que ya existe edición en español). Ver también TAYLOR, C.: "La filosofía y su historia" en RORTY, R., o.c., pp. 31-47

de defender algunas tradiciones que se han ido perdiendo o que están muy amenazadas<sup>47</sup>.

Más brevemente quiero hacer una alusión directa a otras corrientes de la historia que han tenido un gran impacto en la manera de entender la historia de la filosofía. Empezaré recordando a los historiadores de la ciencia, entre los que merece especial atención Bachelard y Kuhn, sin olvidar a Koyre y el propio Lakatos, aunque éste se aleja ya más de nuestro tema. Su aportación consiste, en primer lugar, en haber recuperado, y mostrado rigurosamente, la profunda relación existente entre la historia de la filosofía y la de la ciencia, algo que quizás estaba más presente entre los filósofos y menos entre los científicos. Ahora bien, por lo que se refiere a Bachelard, su gran aportación consiste en haber llamado la atención sobre la diferencia de ritmos históricos según los temas que sean objeto de nuestro estudio, así como la simplificación que supone ofrecer una visión progresiva, lineal y acumulativa del desarrollo científico. Él insiste más bien en las rupturas y discontinuidades gracias a las cuales todo un cuerpo teórico de interpretación científica del mundo es descartado y sustituido por uno nuevo produciéndose auténticas rupturas epistemológicas, pero también de concepción del mundo<sup>48</sup>.

Si de rupturas, o mejor dicho, de revoluciones se trata, la aportación de Kuhn ha tenido una influencia decisiva, sobre todo porque ha sintonizado con los planteamientos que se estaban dando en otros campos de los que ya he hablado anteriormente. Kuhn lo tiene más o menos claro: no tiene sentido hablar del progreso de la ciencia en el sentido clásico, es decir, en el sentido de acumulación de conocimientos que progresivamente nos va acercando a una teoría más verdadera de la realidad que hay ahí fuera. Existe progreso, es cierto, pero en el sentido de que las sucesivas teorías van siendo más potentes en su capacidad de plantear y resolver enigmas. Pero ese progreso se produce mediante revoluciones que modifican no sólo lo que decimos sobre el mundo que nos rodea, sino incluso el mismo mundo que vemos. La investigación científica se hace desde el marco global de algo que Kuhn llamó paradigma y en una revolución es todo el paradigma el que cambia. Eso hace que en gran parte sea muy difícil decidir cuál de

<sup>47</sup> Esa puede ser la posición, por ejemplo, de MACINTYRE, Alisdair: "La relación de la filosofía con su pasado" en RORTY, R..., o.c. pp. 49-67, Y la hace más explícita todavía en su obra, no especialmente histórica, pero en la que, siguiendo en parte su anterior historia de la ética, Macintyre realiza una clara reconstrucción de nuestro pasado encaminada a orientarnos en algunos de los problemas que ahora tenemos y en algunas de las soluciones que podemos abordar. MACINTYRE, A.: *After Virtue* Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1984. Aristóteles, Nietzsche y la Ilustración se llevan la mayor parte de su atención, pero no sólo ellos.

<sup>48</sup> La producción científica de Bachelard es amplia, por lo que puede bastar mencionar una de sus obras en las que expone sus ideas fundamentales: BACHELARD, G.: *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin. 1938

las teorías es “mejor”, mucho menos en un sentido ontológico; las teorías son en gran parte inconmensurables y la única manera de establecer un diálogo entre ellas es ejercer la traducción en el sentido en el que Quine plantea la traducción. Aunque Kuhn insiste en que su propuesta no debe ser tachada de relativista, es cierto que esa incomensurabilidad en la que tanto insiste contribuye sin duda a cimentar las posiciones de aquellos que no ven ninguna posibilidad de dirimir las disputas entre teorías adversas e incluso, como el propio Kuhn, plantean que quizás merezca la pena abandonar la pregunta por la verdad al menos en su sentido ontológico más fuerte<sup>49</sup>.

Junto a los historiadores de la ciencia debemos recordar a los grandes historiadores del arte, entre los que merecen especial atención personas como Gombrich, Panofsky, Francastel Wittkower o Von Simon. A Gombrich hay que situarlo más bien, como ya he hecho, entre los grandes historiadores de la cultura, pues su aproximación al arte tiene una riqueza que desborda los términos estrictos de lo que solemos llamar arte. Como los demás autores, sitúan su estudio en el amplio marco de la historia intelectual haciendo ver que para comprender el arte debemos situarnos en ese punto de vista más amplio que nos proporcionan el utillaje conceptual de una época. Más precisa puede ser la aportación de Panofsky, quien con un innovador enfoque del estudio de las imágenes, recurre a los hábitos mentales como conjunto de esquemas inconscientes, de principios interiorizados que otorgan unidad a las maneras de pensar de una época. Lo que Panofsky nos recuerda es que los parecidos entre los autores de una época no son el producto de meras imitaciones externas. No debemos ver las obras culturales como productos de individuos más o menos geniales, sino que debemos observar unas líneas profundas en las que beben todos ellos y que terminan dando razón de las homologías y correlaciones entre diferentes productos culturales o entre diferentes autores<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> KUHN, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F.C.E., 981 (5ª reimp). La primera edición en inglés es de 1961. Dada la enorme repercusión que tuvo su obra y la polémica que suscitó, son muy importantes las aclaraciones que hace en el último capítulo de esa obra, la postdata de 1969. Hace ahí una mención explícita de QUINE, W.V.O.: *Word and Object*. Cambridge, Mss.: Cambridge Univ. Press, 1969; se aleja del alcance de este artículo, pero los planteamientos de Quine han tenido bastante influencia en muchos de los desarrollos que vengo comentando. Por otra parte, es muy sugerente la interpretación de Kuhn como nominalista duro que realiza HACKING, I.: “Cinco parábolas” en RORTY, R..., o.c. 140-146, donde además hace ver la relación que su planteamiento guarda con otros planteamientos.

<sup>50</sup> Es posible citar muchas obras en este campo, por lo que me limito a mencionar algunas que considero modélicas. En primer lugar las del propio Erwin Panofsky: *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*. Madrid: Cátedra, 1989. 7ª ed., o la más concreta *Las catedrales góticas y el pensamiento escolástico*. Madrid: La Piqueta, 1978.

Es espléndido el trabajo de SIMON, Oto Von: *La catedral gótica*. Madrid: Alianza, 1993, 7ª reimp. en el que se muestra con detalle el paralelismo entre el renacimiento filosófico de la Escuela de Chartres y el nuevo arte gótico.



Algo que me queda por mencionar es la recuperación y mantenimiento de la historiografía marxista. El hecho de que haya sido objeto de duros ataques en el sentido de lo que he planteado en el anterior apartado de esta obra, no significa que haya dejado de producir obras muy valiosas para dar una mayor vitalidad a la historia de la filosofía. Clásicos como Lukacs siguen siendo, desde mi punto de vista, insustituibles, y la herencia marxista permanece en algunos de los críticos más duros, como puedan ser el mismo Foucault o Spivak. Lo mismo puede decirse de la gran aportación de Arnold Hauser, a quien es necesario seguir leyendo para descubrir las relaciones entre los diferentes niveles de la sociedad, lo que podemos seguir llamando infraestructura y superestructura. En cierto sentido se puede decir que los estudios más sólidos realizados desde esta perspectiva marxista han tenido en común el romper con modelos demasiado esquemáticos o economicistas de interpretar la evolución social, e incluso con modelos de una teleología simplificadora.

Posiblemente uno de los autores más fecundos sea Christopher Hill. Difícil resulta volver a escribir una visión de la filosofía de un clásico canónico como Locke sin tener en cuenta las aportaciones de Hill sobre la revolución inglesa, del mismo modo que su forma de abordar los orígenes intelectuales de la revolución inglesa muestran la utilidad de revisar, desde una visión marxista de la evolución social, planteamientos más "idealistas" como el de Macpherson sobre el individualismo o el ya clásico estudio de Weber sobre las relaciones entre el capitalismo y el protestantismo. Hill manifiesta que es necesario ofrecer una visión global o totalizadora de los acontecimientos, señalando las relaciones que se establecen entre los diferentes niveles. Por otra parte, no se puede caer en el simplismo de afirmar que el desarrollo capitalista exigió la revolución inglesa; más bien podemos señalar que en dicha revolución se enfrentaron concepciones muy diferentes, asociadas a intereses económicos también diferentes y que el triunfo de la revolución facilitó el posterior desarrollo de un modo de producción capitalista<sup>51</sup>.

---

También es muy sólida la aportación de WITTKOWER, Rudolf: *Los fundamentos de la arquitectura en la Edad del humanismo*. Madrid: Alianza, 1995, en la que se ponen en relación la arquitectura renacentista, Palladio en concreto, y los ideales humanistas.

Por último, menciono las obras de FRANCASTEL, Pierre: *La realidad figurativa*. Vol 1: *El marco imaginario de la expresión figurativa*. Vol. 2: *El objeto figurativo y su testimonio en la historia*. Barcelona: Paidós, 1988.

<sup>51</sup> La obra de Hill es muy amplia. Para el tema que me interesa aquí, conviene destacar:

*Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. London: Secker and Warburg, 1964.

*Los orígenes intelectuales de la Revolución Inglesa*. Barcelona: Crítica, 1980 (1ª en inglés 1964).

*El mundo trastornado: el ideario popular extremista en la revolución inglesa*. Madrid: Siglo XXI, 1983 (1ª ed. inglesa 1975)

Los historiadores marxistas ingleses que trabajaron al mismo tiempo y en sintonía con Hill han caminado en la misma línea de recuperar, o continuar, un materialismo histórico que pueda dar cuenta de los procesos sociales sin ningún tipo de reduccionismos. Thompson y Hobsbawm son los más conocidos y, aunque alejados de las preocupaciones más específicas de la historia de la filosofía, han ofrecido una descripción de los procesos realizados durante el siglo XVIII y sobre todo XIX en Inglaterra que nos permiten acceder a una visión de la historia global o total en la que el análisis de las obras más filosóficas adquiere todo su sentido. Por último, y sobre todo en el caso de Thompson, su trabajo de historiadores está claramente orientado a recuperar el pasado para mejor comprender e intervenir en el presente<sup>52</sup>.

### 3. Algunas propuestas a modo de síntesis

¿Qué nos queda después de este enorme despliegue de los estudios históricos y de esa radical puesta en duda de la propia concepción de la historia? Me veo obligado a ser ya muy breve para poder resumir brevemente lo que se puede extraer de todo lo anterior.

#### 3.1. El conocimiento de lo que ocurrió

Todos los esfuerzos por superar visiones excesivamente simplificadores del acceso a los hechos verdaderamente ocurridos son bienvenidas y la prudencia o el escepticismo metodológico con el que debemos abordar nuestro propio pasado es algo a lo que no podemos renunciar. Pero del mismo modo sería absurdo renunciar a ir aproximándonos a lo que “realmente” ocurrió, porque realmente ocurrieron unas cosas y no otras. Serán posibles diversas interpretaciones que estarán condicionadas por los intereses que ahora tenemos, pero no todas. También es cierto que el ámbito de la realidad pasada que estudiemos será el resultado de una decisión tomada desde

<sup>52</sup> Para una visión general de esta escuela o corriente, ΚΛΥΕ, Harvey J.: *Los historiadores marxistas británicos*. Ed. y presentación a cargo de J. Casanova. Zaragoza: Univ. de Zaragoza, 1989.

La obra más importante de Edward PALMER THOMPSON es *La formación de la clase obrera*. Barcelona: Laia, 1977 (1ª ed. inglesa en 1963). Muy importante, entre otras cosas por su polémica con Althusser es su reflexión sobre el materialismo histórico: *La miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica, 1983.

Por lo que respecta a Eric HOBBSBAWN, su concepción de la historia total en la que presta atención al desarrollo de las ideas, la ciencia, la religión, las artes, queda mejor recogida en su gran proyecto en tres volúmenes: *The Age of Revolution (1789-1848)*. London: Sphere Books, 1977; *The Age of Capital, 1848-1875*. London: Sphere Books, 1977 (en español. Barcelona: Labor, 1987); y *The Age of Empire 1875-1914*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1987.

nuestros intereses actuales, pero nunca la ciencia ha pretendido ofrecer una completa descripción de lo que ocurre o ha ocurrido, pretensión tan absurda como imposible incluso para una ciencia con tenencias a abarcarlo todo como la historia. Si abandonamos un cierto talante realista y objetivista, podemos vernos abocados a aceptar cosas tan absurdas como que el “holocausto” ha sido un invento de la propaganda sionista<sup>53</sup>.

Por otra parte, es igualmente posible que debamos someter a profunda revisión la idea de que en la historia se puede encontrar un hilo conductor unificador de los procesos de cambio al estilo del espíritu de la razón o del desarrollo de las ciencias productivas. También debemos aceptar que puede ser imposible encontrar en una época determinada hechos, niveles sociales o incluso personajes que puedan ser considerados como determinantes de los demás, sean estos la infraestructura económica o las luchas por el poder político. Sin embargo, no se sigue de ahí que debamos renunciar al esfuerzo por ofrecer una visión global de cada época, que dejemos de desvelar las relaciones que se daban entre todos los fenómenos sociales y pongamos de manifiesto el sentido de globalidad epocal que siempre está presente por encima de las fragmentaciones<sup>54</sup>. La importancia adquirida por cada elemento o nivel puede variar de una época a otra, como tampoco son exactamente iguales los tiempos de desarrollo o evolución de cada uno, pero, insisto en ello, se mantiene la idea de globalidad, incluso cuando, como ya he mencionado, un historiador, por exigencias metodológicas o de planteamiento, se centra en el estudio de un caso particular.

Por último, cuando nos acercamos a los hechos ocurridos, nunca debemos olvidar que en la historia hay siempre sujetos humanos concretos que son los que en definitiva van tejiendo el hilo de la historia. Son, somos, sin duda el resultado de múltiples influencias, el nudo de confluencia de redes o estructuras sociales, culturales, económicas, políticas o de otros tipos, pero siguen siendo seres que intentan dotar de sentido a sus vidas con grandes dificultades. De ahí la importancia de mantener siempre el estilo narrativo que es constitutivo de la historia como lo es también de la construcción de la propia identidad personal.

---

<sup>53</sup> Me sumo a la propuesta, por ejemplo, de APPELBY, J.; HUNT, L.; JACOB, M.: *Telling the Truth about History*. New York: Norton and Company, 1994. Interesante polémica sobre esta obra en BUNZL, M.: “Truth, Objectivity and History: An Exchange. Pragmatism to the Rescue?” en *Journal of the History of Ideas*, 56, 4 (1995), pp. 651-659. Y en esa línea pragmatista de recuperación de un talante realista, COLLINS, S.L. and HOOPEs, H.: “Anthony Giddens and Charles Sandes Peirce: History, Theory and a Way Out of the”, *ibidem*, pp. 625-650. No puedo entrar aquí en todas las obras que desde la epistemología están en esa línea realista y objetivista, pero sería importante recordarlas.

<sup>54</sup> Es interesante, por ejemplo, la sugerencia de Michael Mann de distinguir entre cuatro poderes, el ideológico, el económico, el militar y el político; a partir de esa distinción, ofrece una visión reticular, siendo en los intersticios de las cuatro redes donde ocurren los saltos que permiten trazar la historia de las diferentes sociedades humanas. MANN, Michael: *Las fuentes del poder. Desde los comienzos hasta 1760*. Madrid: Alianza, 1991.

## 2. *El sentido de lo que ocurrió*

Todo lo anterior viene exigido por la necesidad de la reconstrucción histórica de los hechos acaecidos en épocas pasadas. Pero esa reconstrucción no sólo pretende dotar de sentido a lo que entonces pasaba, sino más todavía dotar de sentido a lo que ahora estamos haciendo. La memoria histórica es un elemento irrenunciable de la búsqueda de sentido en la que todos y cada uno de nosotros estamos ahora mismo empeñados. Debo procurar, es cierto, distanciarme lo más posible de lo que ahora ocurre para entender lo que ocurrió en épocas en las que las gentes hacían frente a problemas bien diferentes o parecidos pero con instrumentos distintos. Pero ese descentramiento de lo inmediato y esa empatía con lo diferente y ya pasado tiene como objetivo volver con la mirada más fresca a resolver lo que ahora puedo y debo hacer.

Y esto es posible además porque, renunciando, como se desprende un poco de todo lo expuesto anteriormente, a una historia de la filosofía entendida como historia de los problemas, mantengo que existen unos cuantos problemas que se plantean de forma recurrente y a los que, en contextos diferentes, debemos dar respuesta tanto los seres humanos de la Atenas de Pericles como los que tenemos que vivir en la época de la globalización. Hay algo de Platón que siempre se me va a escapar, pero hay algo también en sus textos que sigue provocando en mí una profunda reflexión cuando vuelvo a leerlos. Puedo llamar a esto “filosofía perenne”, o puedo con algo más de complicación, llamarlo fusión de horizontes, pero el diálogo con aquellos que vivieron antes de mí —y eso en gran parte debe ser siempre la historia— es el objetivo final del trabajo del historiador y del que lee los libros de historia. Si alguno considera que aceptar esto lleva implícito aceptar algo así como una naturaleza humana universal, tanto sincrónica como diacrónicamente, estoy dispuesto a admitirlo. Hay algo que, por encima de las condiciones históricas, me hace sentirme absolutamente próximo a otros seres humanos de los que sólo me han quedado algunos trazos, por más que incluyan unas obras completas y múltiples referencias. Y es por eso por lo que sigo sintiéndome interesado en “dialogar” con ellos.

## 3. *Las expectativas a partir de lo ocurrido*

No está de moda hablar de progreso y la dimensión del futuro parece haber desaparecido de la tarea del historiador, pero al igual que la dimensión del pasado y la del presente ésta debe estar absolutamente presente. No se puede prescindir de una cierta teleología, de una flecha del tiempo, sea esta la de una mayor complejidad de los procesos sociales o sea la de una mayor libertad de los seres humanos<sup>55</sup>. Con retrocesos y circunvalacio-

---

<sup>55</sup> Considero muy sugerente la insistencia en la contribución de la historia al proceso

nes, con intentos fallidos y desastres irrecuperables, los seres humanos hemos ido avanzando en diferentes ámbitos. No será un progreso lineal y acumulativo, no se acabarán definitivamente los problemas y seguiremos asistiendo a tristes espectáculos, pero sí existe ese progreso incluso en ámbitos de la vida humana tan renuentes al avance como el de la filosofía<sup>56</sup>.

En todo caso, será muy conveniente que veamos el proceso histórico con ojos nuevos, como ya proponía Benjamin. Siguiendo su línea de trabajo es muy importante recuperar la filosofía de la historia presente en un San Agustín o en un Vico, que gozan de una cierta actualidad<sup>57</sup>. Una visión simplificada del progreso, basada en una concepción del tiempo como un continuo homogéneo y vacío, tiene que ser superada<sup>58</sup>. Y si bien el destino de la humanidad es algo que está por ver y no puede ser previsto con anterioridad, la historia del pasado puede y deber ayudarnos a mantener un deseo de reflexión y acción apoyados no sólo en un principio de responsabilidad, sino sobre todo en un principio de esperanza. Porque si algo nos puede enseñar esa historia es que se puede hablar de cualquier cosa menos del fin de la historia: sigue siendo mucho lo que nos queda por delante en ese esfuerzo personal y colectivo por dotar de sentido la vida de todos y cada uno de los seres humanos. Y eso es, en definitiva, la historia de la filosofía.

Diciembre 1996

---

de liberación, lo cual supone mantener una cierta idea de progreso, tal y como lo propone FONTANA, Josep: *La historia después del fin de la historia*. Barcelona: Crítica, 1992.

<sup>56</sup> Dos obras me parecen muy enriquecedoras para abordar una reflexión sobre la temporalidad y el progreso en el ámbito de la filosofía de la historia:

HELLER, A.: *A Theory of History*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982

KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.

<sup>57</sup> Para San Agustín y todo el pensamiento escatológico, puede valer un artículo mecanografiado que hemos recibido en esta revista y que se publicará próximamente, PÉREZ TAPIAS, J.A.: "El 'aguijón apocalíptico' y la filosofía de la historia". También BRETON, S.: "Penser l'histoire. Entreviste avec Stanislas Breton sur La Cité de Dieu". *Esprit*, nº 205 (1994). También ARENDT, H.: "Le concept d'histoire" en *La crisis de la culture*. Paris: Gallimard, 1980. Este artículo sirve también para releer a Vico, otro autor al que se está prestando mucha atención: HUTTON, P.H.: "The problem of Oral Tradition in Vico's Historical Scholarship" en *Journal of the History of Ideas*, 53/1 (1992) pp.3-23. También VEESER, H. Aram (Ed.): *New Historicism*. New York Routledge 1989

<sup>58</sup> En continuación con la nota anterior, cf. GADAMER, H.G.: "La continuidad en la historia y el instante de la experiencia" en *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1994. pp. 133-145. También LAMI, W.: "Hans Georg Gadamer's Correction of Heidegger" en *Journal of the History of Ideas*, 52/3 (1991), pp. 487-507