Historiador de la Filosofía, ¿historiador o filósofo? (*)

POR
EDUARDO BELLO

1. DELIMITACION DEL PROBLEMA

El planteamiento de la cuestión en términos de una formulación dilemática nos sitúa, de entrada, ante dos opciones —la opción del historiador y la opción del filósofo— que, en principio, deberían ser excluyentes entre sí. Ahora bien, no parece viable tal exclusión, si observamos que los dos términos del dilema se hallan relacionados con carácter previo y originario en la fórmula que expresa el espacio del saber, que llamamos «Historia de la Filosofía», en donde necesariamente debería tomarse tal opción.

En consecuencia, cabe indicar ya que el sentido de la respuesta que hemos de dar a la pregunta, «¿historiador o filósofo?», ha de estar en función de este primer dato que es la relación originaria, no excluyente, entre los dos términos que delimitan el campo de investigación que denominamos «Historia de la Filosofía~.

Sin embargo, obviando el sentido fuerte de la formulación dilemática, cabe descubrir un sentido matizado de la misma si escribimos esa fórmula de este otro modo: el historiador de la filosofía, ¿debe ser *predominantemente* historiador o filósofo? O, si se quiere evitar, con el término «predominio», las suspicacias y cuestiones de límite, esta otra fórmula: el historiador de la filosofía, ¿debe ser *fundamentalmente* historiador o filósofo? (1).

(*) **Este texto ha sido redactado sobre la base de otro presentado en la I Semana de Historia de la Filosofía y de la Ciencia, en Madrid, del 11 al 16 de mayo de 1981.**

(1) Para otra lectura de esta cuestión véase: J. MOREAU, «L'histoire de la philosophie, l'historien et le philosophe», in *L'homme et l'histoire*. Actes du *VI* Congrès des sociétés de philosophie de langue française. París, 1952.

Este es el problema básico y concreto que nos preocupa. No se trata de discutir acerca de quién debe hacer historia de la filosofía. Se trata más bien de ***interrogar la relación de fundamentalidad*** entre los dos términos mediante los cuales identificamos un espacio del saber; se trata de establecer las articulaciones posibles entre las dos opciones no excluyentes; se trata, incluso, de problematizar el tipo de relación que, sin crítica previa, hemos establecido como ***fundamental.***

2. LA RELACION FUNDAMENTAL ENTRE LA FILOSOFIA Y LA HISTORIA

¿Qué queremos decir cuando establecemos una relación, no de exclusión, sino de ***fundamentalidad,*** entre la Filosofía y la Historia? (2). ¿Que uno es el término fundante y otro el término fundado? En este caso, ¿es la Filosofía la que funda y determina un modelo de análisis histórico, o más bien lo contrario, que la historia concreta funda y determina una filosofía concreta? Si analizamos la cuestión, observaremos que cada una de las dos alternativas tienen argumentos que la avalan.

Así, en favor de la primera hipótesis cabe aducir, entre otros, los argumentos de Hegel y el positivismo: hay que hacer historia, pero siempre que ésta se entienda desde un principio o supuesto determinado; sólo en este sentido se puede decir que la filosofía funda la historia. En favor de la tesis contraria —la historia concreta determina un modo concreto de hacer filosofía— el argumento más evidente es el que, desde Max Weber, utiliza la sociología del conocimiento, esto es, que todo saber remite en definitiva a una comunidad humana concreta, históricamente determinada, de tal modo que Platón no sería Platón fuera de la comunidad griega, como Ficino no sería Ficino sino dentro de la época renacentista.

Una y otra tesis se esfuerzan en ser igualmente convincentes. Si, por una parte, la segunda parece evidenciarnos una posición más realista; por otra, el hecho de que la historia, si no quiere ser simple ***crónica,*** ha de recurrir en la lectura de los hechos a una clave o principio de ***interpretación*** del puro acontecer, refuerza la primera tesis.

Pero lo que ya no resulta tan evidente es que la investigación histórica haya de hacerse desde una realidad previa, que se llama ***principio*** o fundamento, de tal modo que la investigación haya de seguir la dirección indicada de modo ***a priori*** desde dicho principio o fundamento. ¿No significa tal modo de proceder una pretensión de leer el acontecer histórico desde la «lógica de la subjetividad»? Con el fin de evitar todo riesgo de subjetivismo, en su más amplio sentido, se propone otro modo de concebir la investigación histórica que consiste en encontrar la razón de ser de ésta ***en su misma realización,*** y no en un

(2) Cfr. P. Rossi, *Storia e filosofia,* Torino, *1969; V.* Goldschmidt, «Temps historique et temps logique», in *Actes du XI Congrès International de philosophie,* vol. XII, Bruxelles, 1953.

principio o filosofía preexistente, de manera que la verdad histórica no radica en la verificación de un principio a ***priori,*** sino en la posibilidad de que la luz nueva del pasado contribuya a la comprensión del presente y a la construcción del porvenir *(3)*.

Ahora bien, ¿qué significa esta segunda manera de proceder? ¿Que la Historia se interpreta a sí misma? ¿Dónde queda la Filosofía? ¿Para qué la Filosofía? Este análisis nos ha conducido al siguiente resultado: navegando sobre las aguas de la primera tesis, nos vemos llevados de Scila a Caribdis, del subjetivismo al historicismo. Si no es creíble que la Historia brote en un amanecer de la cabeza de Júpiter, tampoco es sostenible que «la vida y la realidad sean sólo historia y nada más que historia» (4). Lo que es indudable es que por esta vía de la primera hipótesis no encontramos la relación de fundamentalidad entre Filosofía e Historia, que nos proponemos dilucidar.

Dicha relación tenemos que estudiarla tal como se expresa, no en la fórmula Historia y Filosofía que, por otra parte, hemos de tener en cuenta en nuestro análisis, sino sobre todo en esta otra fórmula indicativa de un espacio del saber determinado: Historia ***de*** la Filosofía. Es aquí en donde la relación de fundamentalidad de la Historia con respecto a la Filosofía tiene un sentido peculiar, diferente por ejemplo del que tendría esta otra expresión: «Filosofía de la Historia*.

Decíamos antes que se trataba de interrogar la relación entre dos términos —Historia, Filosofía— mediante los cuales identificamos un espacio del saber. Pues bien, ¿no es posible aproximarnos a nuestra meta, si comenzamos preguntando por el lugar que ocupa este espacio que denominamos «Historia de la Filosofía* en el conjunto del saber? (5). Tal vez desde este horizonte como fondo se nos descubra con mayor nitidez el sentido concreto de aquella relación.

3. EL LUGAR DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN EL CONJUNTO DEL SABER

Por muy sugerente que sea, no es correcta la consideración de la Historia de la Filosofía como un ***todo,*** tal como se dice en ***Signos:*** «Como Europa o Africa, la historia de la filosofía es un todo, aunque tenga sus golfos, sus cabos, sus relieves, sus deltas, sus estuarios, y aunque tenga cabida en un mundo más amplio, se puede leer en ella signos de todo lo que ocurre» ***(6)***. En efecto, resulta fácil comprobar en la Historia de la Filosofía huellas de otros discur-

(3) E. GARIN, «Osservazioni preliminari a una storia deila filosofia», *Gionarle Critico della Filosofia Italiana,* 38, 1959, pág. 4.

(4) Op. cit., **pág. *4*, nota 1.**

(5) Cfr. G. BUENO, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* **Edit. Ciencia Nueva, Madrid, 1970. La pregunta no es la misma en ambos *casos:* en uno se pregunta por la función de la filosofía y, en el otro, por el lugar de la historia de la filosofía. No obstante, subyace en ambas preguntas una cuestión fundamental: ¿cuál es el «status» epistemológico de la filosofía y de la historia de la filosofía en el espacio actual del saber?**

(6) M. MERLEAU-PONTY, *Signes,* Gallimard, París, 1960, pág. 166. (Tr. esp.: *Signos,* Seix Barral, Barcelona, 1964, pág. 162).

sos culturales o, como diría Foucault, signos de otras «positividades» —sociología, política, ciencia, etc.—. Pero tal consideración lo que consigue es poner precisamente de relieve la relación de ***afinidad*** que hay entre este tipo de saber, que denominamos Historia de la Filosofía, y los demás saberes.

Ahora bien, como ya ha observado Hegel (7), esta relación de afinidad es la principal dificultad a la hora de determinar el lugar de la Historia de la Filosofía en el espacio del saber, ya que si es historia penetra en todos los dominios de la cultura.

A una conclusión similar llega el análisis de Foucault en el último capítulo de ***Las palabras*** y ***las cosas.*** Pero la importancia de su análisis radica, sobre todo, en que nos aporta elementos nuevos para la consideración de la relación fundamental que nos hemos planteado. Dado que en el siglo XIX «el campo epistemológico se fracciona o más bien estalla en direcciones diferentes» (8), según Foucault, es necesario representarse el dominio de la episteme moderna como un espacio voluminoso y abierto de acuerdo a tres dimensiones: una de estas dimensiones corresponde a la ciencia en sentido estricto, es decir, a la matemática y a la física; otra dimensión corresponde a las ciencias empíricas, que se asignan como objeto de estudio la vida, la producción, el 'lenguaje; corresponde a la tercera dimensión la reflexión filosófica, que se desarrolla como interrogación del ser de la vida, del trabajo (o de la acción) y del lenguaje, o como pregunta por el sentido del ser de este saber.

Pues bien, una de las preocupaciones de Foucault es la de situar las ciencias del hombre en esta configuración del dominio de la episteme. Tales ciencias no se encuentran, según su parecer, en ninguna de las tres dimensiones en concreto, si bien operan según los modelos de la biología, de la economía y de las ciencias del lenguaje y en relación con las demás formas de saber.

Nuestra preocupación, en cambio, es observar el lugar de la Historia en esa redistribución de la episteme, con el fin de delimitar el lugar de la Historia de la Filosofía. A este respecto cabe tener en cuenta lo siguiente:

En primer lugar, aunque no menciona la Historia al hablar de las ciencias del hombre, Foucault la considera la primera y como la madre de todas ellas, «quizá tan vieja como la memoria humana» (9). En efecto, si ***la historicidad del saber*** es un hecho, es decir, si «todo conocimiento se enraíza en una vida, una sociedad, un lenguaje que tienen una historia; y en esta historia misma encuentra el elemento que le permite comunicarse con las otras formas de vida, los otros tipos de sociedad, las otras significaciones» (10), entonces tal vez po-

---

(7) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. I. (Werke 18),* **Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1971,** *Einleitung,* **pág. 75. (Tr. esp. de W. ROCES,** *Lecciones sobre la historia de la filosofía, I.,* **F.C.E., México, 1955, pág. 57).**

(8) *Les mots et les choses,* **Gallimard, París, 1966, pág. 357. (Tr. esp.:** *Las palabras y las cosas,* **Siglo XXI, Madrid, 1968, pág. 336).**

(9) *Op. cit.,* **p. 378 (pág. 356). Entre paréntesis la página de la edición española.**

(10) *Op. cit.,* **pág. 384 (pág. 361).**

damos plantear en sus propios términos la relación entre la Filosofía y la Historia, así como la relación de la Filosofía y su propia historia (11).

En segundo lugar, observamos que, bajo la historicidad del saber —se ha de incluir también en este «saber» a la ciencia y a la filosofía—, se descubre ***una historicidad más radical:*** la del hombre mismo, que no sólo tiene historia, sino que es aquello por lo que se dibuja una historia de la vida humana, una historia de la economía, una historia de la literatura y de los lenguajes (12).

Observamos, finalmente, que el hombre histórico es también el hombre que vive y trabaja, el hombre que habla y piensa, el hombre que tiene conciencia tanto de su ser histórico como de la historicidad misma del saber.

Pues bien, si tenemos en cuenta que «la filosofía —según Hegel— es la más despierta de las conciencias» (13), y que este «tener conciencia» no sólo es preguntar por el ser, sino también interrogar el sentido del saber de la vida, de la acción, del lenguaje, de la ciencia, podemos concluir que la Historia de la Filosofía es el lugar de tal interrogación, es decir, el elemento que permite explicitar el proceso de un continuo despertar.

Con ello, el problema de determinar el lugar de la Historia de la Filosofía en el espacio del saber no está completamente resuelto, aiinque sí esbozado. El principio de la historicidad del saber, que expresamos al decir «Historia de», lejos de ser un principio diferenciador, es el elemento unificador que Hegel descubría como relación de ***afinidad*** y que, por eso mismo, le dificultaba la delimitación de la Historia de la Filosofía con relación a otras formas de saber. No obstante, este mismo principio o elemento unificador, la ***historicidad,*** enmarca definitivamente el lugar de la Historia de la Filosofía en tanto que ésta es, entre otras, ***una de las lecturas posibles de la Historia.***

Ahora bien, si al elemento de afinidad (el ser lectura de la Historia) unimos el factor ***diferenciador*** (el ser lectura «filosófica»), estamos en condiciones para determinar el lugar concreto de la Historia de la Filosofía y de su relación con los demás tipos de saber. Pero operar con tal elemento «diferenciador» supone haber explicitado antes su sentido. Así, pues, hemos de preguntar: si todo conocimiento se expresa en un lenguaje, ¿qué entendemos por «filosófico» cuando calificamos de este modo, para diferenciarlo de los demás, el lenguaje de la Historia de la Filosofía? ¿Cuál es la ***especificidad*** del discurso filosófico?

---

(11) Cfr. F. MONTERO, **«La historicidad de la filosofía», en Lo** *filosofía presocrática,* **Valencia, 1978, págs. 13-47. H.** GQUHIER, Lo *philosophie et son histoire,* **Parls, 1948.** *E.* BREHIER, Lo *philosophie et son passé,* **París, 1940. P.** ROSSI, *Storia e filosofia,* **Torino, 1969. V.** FAZIO-ALLMAYER, **«La storicità della filosofia»,** *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa,* **21, 1952.** *P.* RICOEUR, *Histoire et vérité,* **Seuil, Parls, 1955. AA. W.,** *Verità e storia. Un debattito sul metodo della storia della filosofia,* **Asti, 1956.**

(12) M. FOUCAULT, *Les mots et les choses,* **pág. 381 (pág. 359).**

(13) HECEL, *Einleitung,* **op. cit., pág. 58 (pág. 42).**

4. LO ESPECIFICO DEL DISCURSO FILOSOFICO Y LA HISTORICIDAD DE LA FILOSOFIA

Intentaremos responder a la cuestión planteada recurriendo de nuevo a Foucault y a la solución que de esta cuestión nos ofrece E. Lledó.

En ***La arqueología del saber*** leemos: «Un saber es el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso. (...) Un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados, en que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman» (14).

Pues bien, cabe hacer las siguientes observaciones. Un saber (el saber filosófico) es un espacio en donde se habla de determinados objetos o problemas —epistemológicos, lógicos, políticos, históricos, lingüísticos, etc.—. Por otra parte, hablar de un objeto o problema significa tomar posición mediante el lenguaje, teniendo en cuenta que no se trata originariamente de una opción ideológica o política. Esta puede tener lugar, evidentemente, antes o después o a la vez. Pero se trata originariamente de que, mediante el lenguaje, optamos por un determinado tipo de saber, lo cual explica el hecho de que podamos hablar en diferentes claves —lenguajes, saberes— del mismo objeto. Ahora bien, «tomar posición mediante el lenguaje» equivale a situarse en un campo —el campo del saber filosófico— de enunciados o proposiciones, donde los conceptos aparecen, se definen, se transforman.

¿Podemos concluir de aquí que la especificidad del discurso filosófico radica, pues, en el lenguaje utilizado, es decir, en el conjunto de proposiciones y conceptos que en él hallamos, así como en su articulación? La respuesta puede ser afirmativa si la terminología y la articulación de los conceptos —la sintaxis— no son considerados sino como uno de los elementos de identificación del discurso filosófico.

Reducir lo «filosófico» a este elemento considerado como único y específico es lo que han hecho los partidarios de la «philosophia perennis», intemporal e impersonal, concediendo a lo más que «le philosophe a bien une histoire, mais non la philosophie» (15).

Un caso más complejo de esta reducción se presenta en la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía. Diferenciada de los demás tipos de saber por su objeto, «la filosofía misma» responde a un modelo de identificación de lo filosófico y lo histórico (16). En palabras del mismo Hegel, «la sucesión de los sistemas filosóficos, que se manifiestan en la historia, es idéntica a la sucesión que se da en la deducción lógica de las determinaciones conceptuales de la Idea». Aquí, la historicidad equivale a una simple *figura* representativa del proceso lógico, y la Historia de la Filosofía se reduce a una exposición «ilustrada»

---

(14) L'arquéologie du savoir, Gallimard, **París, 1969, pág. 238.** (Tr. **esp.: La** *arqueología del saber,* **Siglo** *XXI,* **Madrid, 1970, págs. 306-307).**

(15) E. BREHIER, La *philosophie et son passé,* **pág.** *39.*

(16) HEGEL, *Einleitung,* **op.** cit., **pág. 38 (pág. 24).**

de la lógica (17). De otro modo, la filosofía se especifica, en primer lugar, conceptualmente, y sólo secundariamente admite una referencia a la historia a modo de espejo de sí misma.

Sin embargo, ni la observación pertinente de Garin, ni las anteriormente hechas por Mondolfo **(18)** consiguen restar valor al análisis profundo del planteamiento hegeliano, el cual nos ha hecho más patente la complejidad de las conexiones entre la *filosofía* y la totalidad de *su fundamento histórico*. No sólo es consciente Hegel de la relación de fundamentalidad de la Historia y de la Filosofía al declarar que «la filosofía es el propio tiempo aprehendido en pensamiento» (19), o también: «la filosofía es la historia hecha concepto», sino que, además, frente a la filosofía «perennis» o intemporal, afirma su historicidad al sostener que «ninguna filosofía va más allá de su propio tiempo» **(20).**

Con todo, si es cierto que, desde otra perspectiva, Hegel destruye o desfigura la historia al distinguir, por una parte, una realidad verdaderamente real, esto es, lógica o racional, y, por otra, la no-realidad, entonces tiene razón Feuerbach al observar que la existencia histórica particular «sólo sobrevive bajo la forma de sombra», es decir, al margen de la luz de una razón hegeliana. Hemos de añadir: y al margen de la luz de la razón kantiana.

Pues, en efecto, cuando al final de la *Crítica* de la *razón pura se* esboza un espacio titulado «Historia de la razón pura», lo que se pretende en tal proyecto es sólo una mirada al pasado, para descubrir, en los diferentes trabajos o sistemas, no el significado histórico de los mismos, sino el ejercicio de la razón pura en ellos. Kant es consciente, como Hegel, de la historicidad de la filosofía. Pero la estructura de la historia de la filosofía está en función, esta vez, no de la lógica de la verdad o de la verdad lógica, sino del sistema de la razón pura **(21).** Del pasado sólo es recuperable el talento de la razón pura, y no sus múltiples construcciones ya en ruinas.

De nuevo la historia es sumida en la penumbra; y ni siquiera es posible recuperarla apelando a lo que el mismo Kant entiende como específico de la *filosofía:* «La filosofía —nos dice— es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar (...). Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en

---

(17) **E.** GARIN, «Ossevazioni preliminari a una storia della filosofia», *op. cit.,* **pág. 17. Sobre esta cuestión véase también: H.** KIMMERLE, «Histoire **et philosophie** selon Hegel», *Archives de philosophie,* XXXIII, **1981, 787-801. E.** PACI, «Hegel **e il problema della stona della filosofian,** *Verità e storia,* Asti, **1956. B. CKOCE,** *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* (1907), **reedit. en La** *riforma della dialettica hegeliana,* Firenze, **1954 (3.' ed.). A.** SABETTI, *Hegel e il problema della filosofia come storia,* **Napoli, 1957.**

(18) *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía,* **Eudeba, Buenos Aires, 1960** (1.ª **ed.,** Tucumán, **1948).**

(19) HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. (Werke, 7),* Suhrkamp, **Frankfurt, 1970, Vorrede, pág. 26. (Tr. esp.:** *Filosofía del Derecho,* **Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, Prólogo, pág. 24).**

(20) HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* III. *(Werke, 20),* **Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pág. 456.** *(Lecciones..., t.* III, **pág. 514).**

(21) **L. BRAUN,** *Histoire de l'histoire de la philosophie,* **Edit. Ophrys, París, 1973, páginas 214 y ss. Cfr. S.** GIVONE, *La storia della filosofia secondo Kant,* **Milano, 1972.**

ciertos ensayos existentes» (22). Unas líneas más adelante nos aclara Kant el Sentido de esta ciencia posible: «La filosofía es la ciencia de la referencia de todos los conocimientos a los fines esenciales de la razón humana* (23).

Podemos observar, en este texto, dos elementos que, según Kant, especifican el discurso filosófico: 1) ante todo, y en primer lugar, el elemento ***racional*** que se subraya una y otra vez como signo inequívoco de ***lo filosófico;*** 2), *y,* en segundo lugar, también está presente, como en Hegel, el elemento ***no-racional.*** De otro modo, la filosofía, como ciencia que hace posible la sistematización de todo conocimiento, es también la ciencia de la referencia al dominio no racional, precisamente, para elaborar racionalmente un discurso construido con materiales no-racionales. Se diría que la filosofía no es sino el esfuerzo perpetuamente renovado de su propio comienzo, el proyecto insistente de racionalizar el mito, la tarea inacabada de pensar lo otro (24).

Ahora bien, en Kant el problema de la historicidad de la filosofía se reduce inequívocamente al problema de la ***razón histórica.*** ¿Cómo la razón, en la medida en que la historia es en verdad ***su*** historia, se ve reflejada en ella y la integra en su propio sistema? ¿Cómo es comprendida la génesis de la razón en la teoría misma de la razón?

Se puede afirmar que en Kant, como en Descartes, hay un rechazo de la historia en nombre de la razón. Pero, ¿hasta qué punto se puede sacrificar la historia en el altar de la absorvente diosa Razón? ¿No es signo de nuestro tiempo lo contrario, es decir, poner ***la filosofía*** como tarea ***al servicio de la historio*** (25), no sólo en tanto que desmitificación de las sombras del pasado, sino en tanto que la luz recuperada del pasado posibilita la elucidación de los problemas del presente?

Tal posición me parece oostenible hoy, sobre todo si tenemos en cuenta un segundo elemento específico del discurso «filosófico»: la ***semántica.***

En su estudio, «Lenguaje e historia de la filosofía», E. Lledó se pregunta: «¿Dónde descubrir que estas páginas ante mis ojos son páginas ***filosóficas?*** La característica distintiva —responde— está en la terminología de estas proposiciones, en ciertas palabras con las que están construidas, en su ***horizonte de alusividad;*** en definitiva, en su semántica» (26).

Al remitir la especificidad del discurso filosófico a la semántica —vinculada a la estructura sintáctica, como ya hemos indicado a propósito de Foucault—, E. Lledó quiere decir que el discurso filosófico no consiste en un castillo de ideas, ni en un lenguaje abstracto y sin vida; quiere decir que en el «horizonte de alusividad» del discurso filosófico revivimos un ***saber vivo:*** la huella de un lenguaje natural, la experiencia de una tradición filosófica e histórica, la pre-

---

(22) *Crítica de la razón pura,* Alfaguara, Madrid, 1978, pág. 651; A 838, *B* 866.
(23) *Op. cit.,* pág. 651; *A* 839, B 867.
(24) *P.* JARAUTA, *La filosofía y su otro,* Pre-Textos, Valencia, 1979.
(25) K. MARX, *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (OME, 5), Crítica-Grijaibo, Barcelona, 1978, pág. 211.
(26) *Filosofía y lenguaje,* Ariel, Barcelona, 1970 y 1974, págs. 104105.

sencia de la sociedad (27); quiere decir que, aunque la filosofía pudiera tener una estructura meramente teórica y aséptica, su «inserción en la vida y en la historia» la configuran como expresión significativa de una época (28).

De ahí que la tesis de la historicidad de la filosofía, comprendida en el marco de la historicidad del saber, tenga hoy más que nunca plena actualidad. De ahí la consideración de la historia de la filosofía, no como un resumen árido de conceptos, sino como el proyecto de recuperación de la vida histórica (problemas, opciones, experiencias, discusiones, soluciones) que late en ellos. Sólo en este sentido se comprende la observación de E. Bréhier, según la cual la historia no está terminada: Platón y Aristóteles, Descartes y Spinoza, Fichte y Hegel no han dejado de estar vivos; con sus problemas se han anticipado a nuestros problemas, con su opción por un modo específico de saber han creado o recreado nuestro lenguaje filosófico, con sus dudas nos han dado a entender que la Historia de la Filosofía no tiene un *objeto* estable, sino que es un pensamiento o un conjunto de problemas en continua discusión (29).

No quisiera terminar este ensayo sin haber explicitado antes mi posición con relación a las cuestiones inicialmente planteadas:

1. Si aceptamos la tesis de la historicidad de la filosofía, comprendida dentro del marco de la historicidad del saber, tenemos que concluir con Merleau-Ponty que aún queda mucho que hacer «para eliminar los mitos gemelos de la filosofía pura y de la historia pura, y para dar con sus relaciones efectivas» (30).

La identificación, en la actualidad, de los mitos de la filosofía pura bajo denominaciones como «ciencia estricta», «filosofía perennis» o «filosofía intemporal» ha conducido las más de las veces a su total rechazo, o han llevado a quienes han defendido dicha posición a la conciencia de su error, como es el caso de Husserl cuando escribe: «La filosofía como ciencia estricta, ¡sueño del que finalmente he despertado!»; o como N. Hartmann, quien además de distinguir entre filosofía-sistema y filosofía-problema, y proponer esta última como la interrogación de los problemas eternos e inmutables independientemente de toda situación histórica, reconoce, no obstante, que «la filosofía siempre es llevada por presupuestos y tendencias que tienen *sus raíces fuera de ella misma*» (31).

2. Si esto es así, la investigación de tales presupuestos y tendencias, es decir, la investigación de los materiales o elementos históricos y teóricos, que han estado presentes en la producción de una obra filosófica, es una tarea que exige no sólo el recurso al método hermenéutico, sino también al método histórico. De otro modo, en dicha tarea no sólo es importante la opción del filósofo, sino también —y casi diría que fundamentalmente— *la opción del histo-*

(27) *Op. cit.*, **págs.** *88-89.*
(28) *Op. cit.*, **pág.** *90.*
(29) *Introduction* **a su** *Histoire de la philosophie,* **P.U.F., París,** *1926.* **(Tr. esp. en Edit.** Sudamericana, **Buenos Aires,** *1942,* **págs.** *87-88).*
(30) *Signes,* **pág. 163** *(Signos,* **pág.** *159).*
(31) *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte,* **cit. por** *E.* Garin «Osservazioni...», **pág.** *32.*

riador. De ello es consciente E. Cassirer, cuando en el ***Prólogo*** a su obra ***El problema del conocimiento*** escribe que, al exponer los diferentes planteamientos del problema, se ha propuesto «combinar el interds ***sistemático*** y el interds ***histórico,*** puntualizando este último como necesidad de «estudiar en las ***fuentes históricas*** mismas» el sentido de los conceptos fundamentales, ajustándose «plenamente a la fidelidad histórica* (32).

Sin negarle a Cassirer su aportación ingente a la investigación histórica y teórica acerca del problema del conocimiento, es posible sin embargo preguntar: ¿solamente cabe hacer una lectura «neokantiana» del problema del conocimiento? Más aún: desde el punto de vista kantiano, ¿es ésta la única lectura posible de dicho problema? O, de otro modo, con el mismo esquema de interpretación, ¿está limitada la investigación del problema del conocimiento a la utilización de los mismos materiales que utilizó Cassirer en su obra?

He aquí —respondería Adam Schaff— ***por qué reescribimos continuamente la historia*** (33) y por qué el trabajo del historiador es una tarea sin fin. Porque, si bien la ***objetividad*** es, en principio, la intención científica del historiador, nunca llega a eliminar del todo la presencia de la ***subjetividad,*** dado que ***en*** vano se es un intelectual sin amarras en la vida, en la sociedad y en la historia (34).

3. En consecuencia, en Historia de la Filosofía, eliminado el mito de la filosoffa pura, no se puede incurrir en el de la historia pura, porque sólo se trata de una de las lecturas posibles de la historia: la lectura filosófica.

Conscientes, pues, de la necesidad y del significado de la ***opción del filósofo,*** queremos subrayar, no obstante, la ***función del historiador*** en la tarea de hacer Historia de la Filosofía.

Si la Historia es la lectura de los signos del pasado o un conocimiento por «huellas» (35), ***la tarea del historiador*** significa, ante todo, la observación, selección y análisis crítico de todas las huellas supuestamente relacionados con el «discurso filosófico»; significa también la posibilidad de recurrir a cuantas técnicas y métodos contribuyan a tal fin; significa, evidentemente, la conciencia de que la tarea del historiador de la filosofía debe responder básicamente a una intención de objetividad o de fidelidad histórica.

4. Para la recuperación de esta historia —la historia efectiva— hay que tomar buena nota del modelo de análisis crítico, que J. Derrida define como proyecto ***deconstructor*** (36) y que F. Jarauta sintetiza en los siguientes términos: «Este remitir el discurso a su historia efectiva exige, además de un análisis de las relaciones discursivas en cada coyuntura y período particulares, y de las formas cómo aquéllas epistemológicamente ***se*** articulan, otro más funda-

(32) *Das Erkenntnis problem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* I, **Berlín, 1906. (Tr. esp.:** *El problema del conocimiento. I, F.C.E.,* **México, 1953, pág. 9).**

(33) *Historia y verdad,* **Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1976, cap. III de la 3.ª parte.**

(34) *Op. cit.,* **pág. 339.**

(35) **P.** RICOEUR, *Histoire et vérité,* **Seuil, París, 1955, pág. 25.**

(36) *Positions,* **Minuit, París, 1972, pág. 15. (Tr. esp.:** *Posiciones,* **Pre-Textos, Valencia, 1977, pág. 12).**

mental, cual es el de los supuestos de los que parte y en los que legitima toda práctica filosófica. (...) La historia de la filosofía, de acuerdo a esta perspectiva, se presenta como el espacio de lucha en el que los supuestos, los puntos de partida del filosofar intentan ser afirmados, negados, repensados)) (37). Pues bien, la función del historiador que hemos subrayado anteriormente tiene mucho que ver con este modelo de análisis crítico, según la propuesta misma de Derrida: «"Deconstruir»" la filosofía sería así pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior incalificable para ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte» (38).

El historiador de la filosofía ya no puede dejar de lado, pues, estos intereses represores del sentido con su cortejo de puntos opacos disimulados o prohibidos, si no quiere renunciar al proyecto de recuperar las mediaciones de la historia efectiva. Ahora bien, si por una parte pensar la ***historia efectiva*** exige una mirada de historiador, no de filósofo encubridor (39), por otra, dicha ***lectura,*** si ha de ser discurso ***filosófico,*** exige igualmente un ver de filósofo creador, la de aquél que abre en las sombras del pasado nuevos espacios de luz que orientan el pensar del porvenir.

---

(37) F. JARAUTA, *La filosofía y su otro,* pág. 10.

(38) *Positions,* pág. 15 (pág. 12).

(39) G. Deleuze ha subrayado una y otra vez este proyecto, al proponer una historia de la filosofía creadora de nuevos espacios del pensar, y al denunciar vigorosamente al mismo tiempo la historia represiva que repite dogmáticamente un pensamiento que enmascara la realidad. Véase, en este sentido, el excelente estudio de S. MARTÍNEZ, «Gilles Deleuze y la historia de la filosofía», en AA.VV., *Filosofía, Sociedad e Incomunicación,* Publicaciones Universidad de Murcia, 1983, págs. 269-282.