Lo peculiar de la Historia de la Filosofía

Patricio Peñalver Simó
(Universidad de Sevilla)

El título de esta nota responde no tanto al propósito de indicar en qué consiste esa peculiaridad como al de demostrar que esa peculiaridad de la Historia de la Filosofía tiene *menor alcance* del que se pretende frente a las características y problemas de otras Historias. O sea que, sin negar las cuestiones específicas que sin duda se plantean al hacer la Historia de la Filosofía, lo que queremos señalar es que, contra lo que suele decirse, la estructura de la función "historizadora" en el caso de la Historia de la Filosofía es fundamentalmente igual a la de la función "historizadora" en el caso de las demás Historias, incluida la Historia demográfica - económica - político - cultural - social que llamaremos Historia General. Se trataría pues más bien en esta comunicación, de hacer una crítica a la pretendida peculiaridad de la Historia de la Filosofía. Un título menos equívoco sería: "El problema de la peculiaridad de la Historia de la Filosofía". Dicho de otra manera: no hay distintas Historias, hay sólo Historia, lo cual es verdad formalmente, pero no materialmente.

Se presenta así nuestra reflexión en una cierta actitud desdramatizadora. Porque de forma, por desgracia demasiado frecuente, se ha dado una retórica redundante atribuyendo a la Historia de la Filosofía cuestionamientos y peculiaridades que la *singularizan y desconectan* de las demás Historias, cuando lo cierto es que problematicidades del mismo tipo (aunque distintas) se dan también en cualquier Historia. Lo que pasa es que, al hacer un mal uso de aquello de *Glockner* de que "el historiador de la Filosofía debe ser filósofo él mismo" y aquéllo otro de *Hegel*

de que "el estudio de la Historia de la Filosofia es estudio de la filosofia misma" (cosas que son ciertas), se produce una literatura un tanto ***abultada*** y ***grandilocuente*** que confunde las cosas en lugar de aclararlas. Pero no se ***inquiete nadie*** (lo digo recordando ciertos temores que se han manifestado a veces) pensando: que vayamos a ***disolver*** la Historia de la Filosofía en la Historia de la Cultura o que pretendemos ***entender esa no-autonomía,*** como si la Filosofía fuera un mero efecto discursivo de un contexto social. Lo que proponemos es justamente lo contrario. Hay una ***identidad epistemologica*** de la Historia de la Filosofía y queremos contribuir a encontrarla deshaciendo algunos malentendidos sobre tal identidad.

Veremos, sucesivamente, en tres apartados: 1) ***los motivos del espejismo*** que se ha producido al caracterizar como singulares la ciencia histórica de la Filosofía y correlativamente la historicidad (como dimensión objetiva) de la Filosofia, 2) la ***nueva imagen de la Historia*** a que conducen los procedimientos usados en las investigaciones recientes en Historia General, 3) las ***consecuencias*** que estas nuevas concepciones tienen para la actividad historizadora de la Filosofía.

Pero advirtamos — para terminar estas consideraciones introductorias — que nuestra reflexión está pensada sobre el fondo de una permanente confrontación entre Historia de la Filosofía (la que suelen hacer los filósofos) e Historia General (la que hacen los historiadores).

I. LOS MOTIVOS DEL ESPEJISMO. — Los motivos del espejismo según el cual se han conferido a la Historia de la Filosofía cuestionamientos y peculiaridades que la singularizan frente a la Historia General, son posiblemente dos: la autoconciencia histórica de los filósofos y la persistencia a lo largo del devenir del pensamiento, de una concepción de la verdad que dificultaba gravemente el entendimiento de su historicidad.

1.— Es bien sabido que la presencia de cierta ***autoconciencia*** histórica en los filósofos es un dato repetido con tanta continuidad, desde el principio, que nadie negaría ya que es una característica esencial de la actividad filosófica entrar en relación con su propio pasado.

Independientemente de cómo sea esa relación, lo indudable es que ella se da con una insistencia nunca desmentida. Ejemplos ilustres como el de Platón (***Parménides, Sofista*** 242 b) o el de Aristóteles (***Metafísica,*** A) podrían multiplicarse hasta tal punto que hay que reconocer que la práctica de recurrir a filósofos anteriores para justificar, fundamentar o definir el propio pensamiento está tan extendida que sería difícil encontrar una excepción. Se comprende así el interés que para los filósofos han presentado siempre las Historias de la Filosofía y cuando no las había (al menos con el estatuto científico a que hoy estamos acostumbrados) las simples doxografías, como las de Hipias o Teofrasto.

Este fenómeno de la autoconciencia histórica puede explicarse desde la cir-

cunstancia de que los filósofos, ya desde el comienzo, tenían ante sí la presencia de una ***pluralidad de filosofías;*** filosofías que ***se*** presentaban contemporáneamente, pero sobre todo sucesivamente, en gran medida como equívocas y aun contradictorias. Ante tal circunstancia, cabe conjeturar que los filósofos se inclinaron a pensar que el proceso del devenir de las actividades filosóficas no constituye una línea continua y acumulativa, que las distintas filosofías no son deducibles unas de otras, no van acumulándose unas a otras, sino que constituyen una ***serie discontinua*** de momentos puntuales a los que hay que tratar de encontrar un hilo conductor. Y como la actividad filosófica consistía (consiste) en configurar un sistema de conceptos por el que se alcance una conciencia (racional, no mítica) de la totalidad de las experiencias; y como dicha conciencia racional es ***la verdad que toda Filosofía busca*** con pretensiones de que tenga las máximas universalidad e inmutabilidad posibles, en esa búsqueda pusieron los filósofos el hilo conductor que encadenaría los momentos discontínuos que forman el devenir de las Filosofías.

Es decir, que la Razón filosofante, si no quiere caer en la pura ilusión, tiene que permanecer fiel a esa espina escéptica que la atraviesa, a ese aliento siempre contenido, para cumplir con honradez y con modestia ese singular destino de tener decidida voluntad de llegar y estar, sin embargo, condenada a esperar. Esa larga e inacabable ***espera*** de la razón es la figura de su devenir y el historiador ejerce la ***memoria*** de esa espera.

> "En efecto, odia
> el dios meditador
> la madurez intempestiva". (Holderlin)

Dicho de un modo no metafórico, por fortuna para la filosofía, con tales motivaciones, los filósofos han aprendido enseguida a historizar su actividad desde la conciencia actual de que estaban buscando la verdad. Advirtamos que lo decisivo es el "desde". El modo como los filósofos (en el ejercicio de su actividad, no como profesionales de la Historia) se han puesto en relación con pensamientos del pasado ha sido precisamente éste: no limitándose a poner de relieve lo que el texto "dice" ni tampoco "lo que quiere decir", sino forzándolo a responder a preguntas formuladas desde el propio sistema del que historiza.

Lo notable es que a pesar de esta práctica generalizada, los historiadores de la Filosofía (los que ejercen profesionalmente como tales) han hecho generalmente una Historia de la Filosofía en la que ha estado ausente ese esbozo de sistema racional que es la única razón fundadora de la historicidad de las Filosofías. Entonces, las Historias de las Filosofías han quedado reducidas a hacer un encadenamiento meramente cronológico, en dos formas alternativas: o se alinean las ideas para ser vistas en un supuesto desarrollo orgánico (en el que por su inmanencia, no juegan los factores no filosóficos del devenir) o se analizan las ideas, enten-

diéndolas como sucesivos resultados de contextos sociales diversos y en proceso. Tanto una como otra formas son maneras de falsear la Historia de la Filosofía al reducirla a un cómputo de datos y a un encadenamiento "mecánico" de los mismos. Desgraciadamente, las Historias de la Filosofía se han realizado muchas veces con estos criterios. Tradiciones, influencias, discipulados, recuperaciones, enfrentamientos, polémicas, interpretaciones, periodizaciones, todo resulta utilizado en el modo más puramente descriptivo. Desde esta concepción no puede extraiíar que las miradas que los filósofos (en el ejercicio de su actividad) lanzan sobre su pasado, sean calificadas, equivocadamente, de comentarios interesados y no historiográficos, cuando en verdad el estatuto epistemológico de tales miradas corresponde fundamentalmente al del hacer histonográfico. Aunque en ocasiones (digámoslo también) se privilegie excesivamente el sistema de conceptos del que histonza y sea deficiente esa verificación y control de datos (aquí lectura no espontánea del texto) que es indispensable en la tarea historiadora.

2.— Pero hay que preguntarse sobre ***el por*** qué ***de ese decaimiento*** de las Historias de la Filosofía que las reduce a una forzada deducibilidad de las ideas o a un sucederse de sistemas como productos de complejos culturales sucesivos. Lo cual nos lleva al segundo motivo de ese espejismo que singulariza y desconecta la Historia de la Filosofía frente a la Historia General.

Sin duda ha desempeiíado un papel retardatario en el descubrimiento de la historicidad de la Filosofía esa concepción del conocimiento, largamente instalada en el devenir del pensamiento, que fundándose en una visión ontológica logocéntrica, entiende la verdad como detectación de la presencia y como adecuación de mente y cosa. Así la verdad queda absolutizada, en el sentido de que resulta ser única y lo más que puede hacerse en torno a ella es enriquecerla acumulativamente. No puede extrañar que, desde esta visión de la verdad, las fisuras, las discontinuidades, las diferencias, el mismo devenir, no pueden considerarse sino como deficiencias; y así no puede entenderse el tiempo, y mucho menos el tiempo histórico.

Será preciso esperar a que se vaya rectificando esta imagen (que esta rectificación está en marcha es, creemos, uno de los hechos más notables del pensamiento filosófico de nuestros días), más allá de Heidegger, partiendo de concebir el tiempo como inseparable del ser, proyectando la crisis del logocentrismo, poniendo la clave de lo real no en "lo que es presente" sino en el resultado inestable pero continuado de construcciones, tranformaciones y reconstrucciones, para llegar a entender positivamente: el tiempo de las cosas, el tiempo de la duración interior y el tiempo de las actividades humanas (la historicidad).

Terminemos este apartado recapitulando. Por un lado hemos visto el ejercicio del pensamiento filosófico que implica, al parecer de un modo esencial, una exigencia de referencia al pasado; por otro lado hemos visto también, una noción

de verdad que bloquea, parcialmente al menos, el entendimiento de la historicidad del pensamiento; el resultado es esa literatura que subraya la problematicidad de la Historia de la Filosofía como si esa problematicidad viniese de su condición de ser "de la Filosofía", y como si en la Historia cuando se refiere a hechos no filosóficos no se diera la menor dificultad.

Ejemplos de ese "escándalo" de las Filosofías los encontramos a lo largo de todo el devenir del pensamiento. Desde la "locura" que Jenofonte atribuye a quienes se ocupan en discutir sobre la naturaleza de las cosas sin llegar nunca a un acuerdo (Memorables), y la "discordancia" de las doctrinas de Sexto Empírito (*Hypotiposis*), a la "contradicción casi perpetua" entre los filósofos de que habla Rousseau en Las Confesiones, y a la "anarquía de los sistemas" que dice Dilthey.

Pero tratemos de salir de la aporía, del modo que hemos anunciado: abordando la cuestión de la historicidad en general, es decir la que corresponde a otras actividades humanas que no son la Filosofía.

II.— LAS OTRAS HISTORIAS.— La práctica historiadora misma, tal como esta siendo ejercida recientemente y en los casos de mayor fiabilidad científica, es muy reveladora. Pero antes de referirme al campo de la Historia General, haré una breve alusión a la Historia de la Ciencia.

Nada más recordar que las viejas cuestiones de la supuesta diferencia en el modo de operarse los cambios en las teorizaciones científicas y en las filosóficas, (que era una manera de acentuar lo especial de la Historia de la Filosofía), han perdido todo su sentido. La idea de que sólo al filósofo le interesa la Historia de su propio saber, mientras que los demás científicos únicamente de un modo marginal se interesarían por el pasado de su ciencia, es válida para una Historia "de tiempo corto", a nivel de obra individual, pero resulta desmentido para una Historia de más larga duración. El concepto Kuhniano de "revoluciones científicas" como cambios de paradigmas y la necesidad de recurrir a la polémica distinción entre "ciencia normal" y "ciencia extraordinaria", son buena prueba de esto que digo.

También, y correlativamente, ha perdido sentido la imagen lineal y acumulativa del devenir científico. La ruptura, definitiva en la década de los sesenta, con la tradición epistemológica positivista de la Ciencia, ha introducido la acción humana en la Historia de la Ciencia. "El conocer científico deja de ser un lenguaje perfecto y se convierte en una actividad dramática", ha escrito Muguerza. El mito de la presunta superioridad objetiva de la Ciencia se viene abajo. "Hacer —como decía Feyerabend— que la ciencia pase de ser matrona inflexible y exigente a ser atractiva y condescendiente cortesana que intenta anticiparse a cada deseo de su amante". La inserción de la elección en la práctica científica, que

aparece explosivamente en Feyerabend, en el anarquismo (dadaísmo lo llamará luego) de su teoría de la Ciencia, ha sido una ocurrencia decisiva para dar a la historización de la Filosofía. Una idea ésta de contar con el componente elección al explicar el conocimiento científico, que ya estaba en Einstein cuando escribía que "el científico no puede ser demasiado estricto en la construcción de un mundo conceptual mediante la adhesión a un sistema epistemológico" y que "por eso tiene que aparecer ante el epistemólogo sistemático como un oportunista poco escrupuloso".

Pero es en el campo de la Historia General donde la consideración de ese nuevo modo de hacer que se advierte en los trabajos de investigación histórica más fiables, y de las reflexiones sobre cuestiones de método y de procedimiento que los mismos historiadores vienen publicando a veces, resulta más instructiva.

Digamos primero, que en el nivel de las teorizaciones epistemológicas, hay dos tópicos en torno al acceso cognoscitivo a la historicidad. Uno es un nuevo entendimiento del "hecho", que pierde su autonomía, que deja de ser algo encerrado en sí, puramente dado, para convertirse en una construcción del historiador. El otro tópico es el estatuto de la "explicación historiográfica". El clima dominante de la epistemología positivista estuvo, hasta mediados de nuestro siglo, suscitando, una y otra vez, cuestiones como la imposibilidad de una verdad histórica, inconveniente índice de subjetividad en los conocimientos históricos, aporías de la objetividad histórica, etc. Cuestiones que hoy no se formulan ya, desde que establecido por Dray el rechazo para las leyes de la Historia del modelo clásico de la cobertura legal, empieza a abrirse paso, gracias a las aportaciones de la lógica modal y de la lógica de la conducta (Anscombe, Von Wright), un modelo de explicación histórica que ya no está tan lejos del "comprender" de la hermenéutica y una imagen de la objetividad histórica que se aproxima de algún modo a la noción de "sentido". Aunque, claro está, prescindiendo de los rasgos subjetistas y psicológicos que tiene la comprensión en Dilthey, y de los acentos "místicos" de ciertos usos del término "sentido".

Pero —vuelvo a insistir— más que a estas teorizaciones epistemológicas, nos interesa prestar atención a los procedimientos e instrumentos técnicos que los historiadores han empezado a usar ampliamente desde hace unas décadas (Berr, Lacombe, Escuela de la Anales, Braudel, Labrousse, Vilar). La cuantificación sistemática, la utilización del concepto de estructura son algunos de ellos. No vamos a entrar en detalles, pero sí a indicar que la aparición de estos procedimientos, en la práctica historiadora, significa: por un lado, la desconstrucción del hecho, la rotura de su supuesto encerramiento y autonomía; y por otro, la advertencia de que jugando estructuralmente con el tiempo corto del acontecimiento, de lo anecdótico, están también el tiempo más largo de los ciclos y la unidad aún más amplia de las tendencias seculares.

Los resultados prácticos de este modo de hacer, nos ha preparado, mejor que cualquier planteamiento especulativo, a una imagen de la Historia ***bastante diferente*** de la tradicional. He aquí como puede teorizarse esta imagen, apoyándose en Chatelet. Es claro que lo que el historiador hace es "Buscar un orden de comprensión destinado a asegurar la intelección del pasado"; no trata de revivir el pasado ni tampoco de representarlo con un esquema (forzosamente simplificador) sino de "presentarlo en una explicación que lo haga inteligible". Sobre dos actividades solidarias construye su obra el historiador: la primera, de verificación y control de los datos; la segunda, de englobamiento de esos datos en una racionalidad que consiste en "hacer más verdaderas" las acciones de los hombres, englobamiento que sólo será posible si admitimos que "por encima del ruido y la furia, se perfila un sentido, aquél que nos permite comprendernos mejor".

Así es como Châtelet ha recogido los resultados metodológicos de la práctica historiográfica más reciente. He empleado sus propias palabras sobre todo en la última frase, para que se advierta el modo como el autor francés usa el término "sentido" dándole un contenido articulado (racionalidad que nos permite ***comprendernos mejor),*** lejos del intuicionismo vano y opaco con que otros utilizan la palabra.

Pues bien, como veremos enseguida, también la Historia General se aproxima, en su modo de trabajar, a la Historia de la Filosofía. Si ésta, en su forma más adecuada se constituye, como hemos dicho, desde esa conciencia de sistema en que consiste la Filosofía, ello no significa ninguna peculariedad para la Historia filosófica, porque también la Historia General se constituye ***desde la conciencia actual de una vida*** en la que el hombre se ve a sí mismo como elemento activo y eficiente.

Vamos a intentar, apoyándonos en Châtelet, teorizar la índole del devenir humano. Châtelet, que en su ***Nacimiento de la Historia*** se propuso no entrar a averiguar la índole del devenir humano desde un análisis de la historicidad, sino desde el estudio de cómo actúa el hombre al hacer Historia (dicho con sus palabras, "cómo el Espíritu se ha hecho historiador"), lo que en concreto pretendió fue, en un largo recorrido por textos de Heródoto, Tucidides, Aristóteles y otros, "descubrir una de las raíces gracias a las cuales se puede hacer inteligible la apertura del hombre a su propia historicidad". Donde Châtelet ha buscado esa raíz ha sido en el pensamiento griego; la pregunta, fue formulada así: ¿cuándo y por qué ese pensamiento se hizo historiador? ¿cuándo y por qué el hombre griego empezó a historizar?

El resultado de su averiguación es que el griego se puso a historizar, es decir, pudo reconocer la historicidad, cuando "asumió la vida política como tal". Lo cual "supone —son palabras de Châtelet— a su vez una vida política constituida de manera tal que el individuo capte simultáneamente que su destino es suyo y

que su vida se conjuga con un destino más vasto, el de la comunidad, en la que participa y de la que él es no sólo elemento sino también agente eficaz". Sin que quiera decir que siempre sea ésta la raíz que hace posible la apertura del hombre a su historicidad; tal fue en Grecia, pero una "Historia de la Historia" (que Châtelet no ha hecho sino empezar) nos mostraría que en otras épocas pueden ser otras las raíces. Pero serán siempre del mismo tipo; pertenecientes a la conciencia actual de una vida en la que el hombre se ve a sí mismo como elemento activo y eficiente.

Una pregunta surge en este punto: ¿deben entenderse las palabras del historiador y filósofo francés, como manifestación de una actitud idealista, donde la historicidad sólo tendría sentido desde la conciencia? Châtelet cuida bien de que no se le entienda así. "El Espíritu historiador cree en la realidad del pasado", escribe. Y emprende una crítica —cuyo desarrollo no seguiremos: vid. 545 de la versión española, en Siglo XXI— contra la asimilación de conciencia y temporalidad, empezando por señalar que "parecen muy limitadas las investigaciones abstractas sobre la constitución del tiempo por la conciencia, sea cual fuere su valor fenomenológico". Para Châtelet, que no quiere seguir una indagación abstracta de los hechos, resulta claro que lo que hay que hacer es lo inverso. La existencia humana práctica es ya deviniente, es por naturaleza historicidad; hay una temporalidad de ser antes de que la conciencia temporalice. Precisamente, lo que hay que preguntarse es "por qué mediación efectiva la existencia humana práctica impone a la conciencia el reconocimiento de la realidad histórica del hombre. La conciencia histórica es un producto histórico (hay voluntad de historia) cuya aparición está vinculada a ciertas circunstancias. Esas circunstancias son las que hay que investigar; y en el caso del pensamiento griego han resultado ser la vida comunitaria y política". En suma: el tiempo es inseparable del ser del hombre, pero en dos sentidos: por una parte, las actividades humanas son ***ellas mismas históricas;*** pero por otro lado, y además, el ***pensamiento historiador*** proyecta sobre aquellas actividades pasadas, al analizarlas, la conciencia de su vida actual. Eso quiere decir que hasta que el pensamiento historiador no se dirige a la historicidad, ésta no empieza a salir de su opacidad.

Pero al explicar cómo sería este sacarlo de la opacidad, Châtelet advierte de la necesidad de no romper la contingencia, sin caer, claro está en lo anómico. El trabajo del historiador no debe consistir —nos dirá— en "definir un término ahistórico, omnitemporal, que conferiría al devenir su sentido y sus leyes" (esa es la óptica de las Filosofías de la Historia), sino que tiene que consistir en descubrir (o configurar) ***el sentido de la contingencia*** de los acontecimientos. ¿Cómo? Veámoslo: el hombre, al vivir, "elabora invenciones, frente a una situación real determinada, que a su vez exige una respuesta, sin que no obstante la determine". Entonces, lo que hace el historiador es "analizar las modalidades de esas invenciones, comprendiendo por qué la situación exige ésto y no otra cosa y có-

mo, en función de la situación, se construye la respuesta".

Terminemos este apartado insistiendo en lo que es su conclusión fundamental: que todas las Historias (y no sólo la de Filosofía) están hechas ***"desde dentro".*** No hay nunca una "exterioridad" total del lugar desde el que se hace el discurso historiador, como pretende esa Historia (de la que quedan demasiados residuos, por desgracia) que se cree factual, neutral y desinteresada; y que no es ninguna de esas cosas. La actividad historiográfica tiene que hacerse siempre desde la conciencia actual de una experiencia (sea la ciencia física o la vida política). Esto conectaría con la idea de que la Historia es una "memoria", es una "retrodicción", nociones altamente preferidas por los teóricos anglo-sajones, pero en cuyo comentario no entraremos.

III.— CONSECUENCIAS. — Señalemos brevemente, para terminar, algunas consecuencias que de lo dicho se concluyen para la Historia de la Filosofía.

Una sería la inconveniencia de distinguir demasiado drásticamente entre ***"textos filosoficos"*** y ***"textos literarios",*** para dedicarse exclusivamente a los primeros. La Historia de la Filosofía que resulta es epistémicamente incompleta, porque la elección de textos filosóficos se hace realmente pensando en que se trata de textos "en los que la falta de historicidad es manifiesta", desatendiendo como "literarios" aquellos a los que desfigura la referencia al acontecimiento, es decir su historicidad. Una selección de textos realizada con tal criterio no es precisamente la oportuna, cuando lo que se pretende es, justamente, hacer una Historia de la Filosofía. La frontera no hay que ponerla ahí. Hay textos literarios que pueden y deben ser filosóficamente leídos.

Otra consecuencia sería la de que no se puede caer en reducir la obra a ***"puro producto"*** de factores no filosóficos correspondientes a un determinado momento social. Lo que hay que tratar de captar es la "lógica" que ha presidido su elaboración, una lógica que incluye: la problemática general que se ofrece al hombre de una época determinada, los medios intelectuales de que dispone y la elección que él mismo ha ejercido. Es decir otra vez ese juego de: exigencias desde una situación, respuesta elegida en forma de discurso filosófico y por fin reconfiguración de la situación por el discurso.

Una tercera consecuencia sería poder contestar a esa pregunta sobre cómo se pasa del texto escrito al contexto social. Según lo que llevamos dicho, la "situación histórica" en la que un pensamiento emerge resulta reconfigurada por éste. Por eso dos textos contemporáneos pueden revelar (reconfigurar) "situaciones distintas". De aquí que en la práctica historiográfica, la descripción de la situación como factor explicativo del texto, debe ser vista en el texto y tal como el texto la asuma. Así es como en Historia de la Filosofía, en cuanto es esencialmente una cierta actividad filológica, pasamos del texto al contexto.

Otras observaciones podrían anotarse como derivadas de lo dicho (improcedencia de oponer lo historiográfico a lo filosófico; ***falsedad*** de la oposición entre historia externa e historia interna, etc.) pero baste con lo indicado para hacer ver la fecundidad práctica que puede tener lo aquí pensado.

Lo que he querido decir —y termino— es que si acertamos a centrar la atención en el carácter "retrodicente" de la Historia (de toda Historia, sea política, de la Física, del Arte o de la Filosofía) muchas viejas cuestiones pierden su sentido. De lo que se trata es de abandonar el camino imposible de intentar describir la historicidad objetiva y de partir del estudio de cómo nos convertimos en historiadores. Sólo así nos liberaremos del espejismo de creer que la vida humana es un desarrollo.

Resumen

Se pone como problema la perculiaridad de la Historia de la Filosofía porque lo que se intenta mostrar es, precisamente, que la estructura de la función historizadora en el caso de la filosofía es fundamentalmente igual a la de la función historizadora en el caso de las demás Historias. Se presenta así nuestra reflexión contra una actitud demasiado frecuente que tiende a singularizar las Historias de la Filosofía.

Abstract

The author sets up as a problem the peculiarity of the History of Philosophy, because —and that is precisely what he tries to prove— the historical function of Philosophy is basicaly the same as in the other fields of History. This essay is obviously against the position which very often tends to single out the History of Philosophy.