

LOS QUEHACERES DEL HISTORIADOR DE LA FILOSOFIA

EN las páginas que siguen intentamos pasar revista a los diversos quehaceres del filósofo de la historia e investigar en cada caso el reparto entre la labor histórica y la tarea filosófica. Analizamos las diferentes formas de la historiografía de la filosofía en orden de la creciente intervención del elemento filosófico.

No nos interesa el elemento filológico, muy importante, como es sabido, en la historia de la filosofía. Pero la delimitación del elemento filológico del histórico o filosófico no suele tropezar con dificultades, mientras que no es nada fácil trazar una línea divisoria nítida entre el elemento histórico y el filosófico.

Tampoco tratamos del carácter temporal o atemporal de la filosofía o de alguna parte de ella. Hay quienes creen que los sistemas filosóficos son perecederos, y los problemas, eternos (1); otros, que trazan esta línea divisoria entre expresiones e intuiciones (2). Mas este tema es puramente filosófico y no pertenece a la historia de la filosofía.

Todas las distinciones estatuidas entre elemento histórico y filosófico, labor filosófica propia y apropiada por el historiador, exposición y crítica, crítica interna y externa, comparación expositiva y comparación crítica, etc., no constituyen sino separaciones mentales, imprescindibles para arrojar luz sobre el problema; pero no son separaciones reales observadas en la labor cotidiana de la historiografía de la filosofía.

Las modestas páginas que siguen se inspiran en la monumental obra de Rodolfo Mondolfo en dos sentidos. En un as-

(1) Mondolfo, *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*. Tucumán, Universidad Nacional, 1949.

(2) Juan Adolfo Vázquez, en *Notas y Estudios de Filosofía*. Tucumán, año I, número 2, 1949; págs. 151 y sigs.

pecto general, en cuanto a la historia de la filosofía, todos somos, directa o indirectamente, discípulos del maestro. Pero en un segundo aspecto específico estas páginas deben al profesor Mondolfo gratitud especial por haber sido sugeridas por su enjundiosa monografía *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía* (Tucumán, 1949) (3).

A) FORMAS BASICAS DE LA HISTORIOGRAFIA DE LA FILOSOFIA

I. EXPOSICIÓN DE LA FILOSOFÍA DE UNA SOLA PERSONA

1) *Las cuestiones previas no implican necesariamente calificaciones filosóficas.*

a) La selección de la filosofía de un determinado personaje y la importancia que le asignamos implícitamente por la extensión que damos a su análisis son, sin duda alguna, casi siempre guiadas por razones filosóficas. No obstante, no existe una necesidad racional de que ello sea así. Un historiador de la filosofía o de una época determinada de ella no posee, por ejemplo, libertad de elección, ya que, una vez escogida la tarca, tendrá que tratar forzosamente de cierto número de personajes. Ello no es obstáculo a que pueda haber casos dudosos, que sólo con ayuda de la filosofía pueden solucionarse. También la extensión que se dedica a la filosofía de un pensador puede explicarse mediante la moda y comerciabilidad, la política u otros móviles ajenos a la ponderación filosófica. Como es sabido, nos muestra la historia de la filosofía oscilaciones sorprendentes en este aspecto (4). En principio, pues, no requiere la decisión de exponer el pensamiento de un determinado filósofo la intervención de razones filosóficas.

b) Sin embargo, parece a primera vista que esta decisión, si bien recayere sobre un filósofo determinado y si bien le atribuyere importancia por razones afilosóficas, implique, por lo menos, la calificación de un personaje como filósofo. Ello es cierto. Pero el problema consiste en saber si dicha calificación constituye una labor filosófica. No cabe duda que la calificación mencionada puede lograrse a base de un pensamiento filosófico. Si, por ejemplo, Kinkel, a diferencia de Olef Gi-

(3) Werner Goldschmidt, en *Revista del Instituto de Derecho Civil*, tomo 1, número 3; págs. 151 a 159.

(4) Francisco Romero, *Sobre la historia de la filosofía*. Tucumán, Universidad Nacional, 1943; págs. 7 y 8.

gen (5), excluye a Hesíodo de la historia de la filosofía; si Michael Landmann incluye en ella a Goethe (6); si Hermann Cohen niega el derecho de Nietzsche a ser considerado como filósofo (7); si su discípulo mejicano Guillermo Héctor Rodríguez califica las obras de Ortega y Gasset y las de los demás existencialistas como mero periodismo (8); si Rickert explica el éxito de Splenger con la moda (9), todas estas valoraciones conducen a un trabajo filosófico. Pero, por otro lado, tampoco es cuestionable que a base de calificaciones prístinamente filosóficas se forman tradiciones meramente lingüísticas que un historiador puede aceptar sin efectuar él mismo el más mínimo pensamiento filosófico: la apropiación del trabajo filosófico ajeno puede sustituir la propia labor filosófica. De acuerdo con tales tradiciones se puede, por ejemplo, designar a Leibniz o a Kant como filósofos sin dar cima a consideración filosófica alguna.

Un problema análogo surge cuando se trata de escoger de entre los escritos de un autor aquellos que consideramos filosóficos, puesto que muchas veces se hallan los pensamientos filosóficos entremezclados con teológicos o poéticos, como en Hesíodo; o investigaciones en el campo de las ciencias particulares se relacionan con las ideas filosóficas, como, por ejemplo, el cálculo infinitesimal de Leibniz con su metafísica; o un autor ha cultivado, además de la filosofía, las ciencias de la naturaleza, como Kant; o da forma poética a sus dilucidaciones filosóficas, como Jean Paul Sartre. También en este terreno es posible que el historiador de la filosofía esquive investigaciones filosóficas, tomando a préstamo las calificaciones filosóficas que ya encuentra en la tradición.

(5) Walter Kinkel, *Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie* (Giessen, Walter Topelman, t. I, 1906, pág. 35); Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides* (Basel, Benno Schwabe, 1943, págs. 13 y 14). Mondolfo (en *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, segunda edición, 1942) incluye a Hesíodo (t. I, págs. 18 y sigs.); pero apenas le considera filósofo en sentido estricto (t. II, pág. 276). Así también procede Werner Jaeger, *The theology of the early Greek philosophers* (Oxford, Clarendon Press, 1947, pág. 14).

(6) *Problematik, Nichtwissen und Wissensverlangen im philosophischen Bewusstsein*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1949; págs. 249 a 259.

(7) *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Akademie-Verlag, Berlin, tomo II, 1928, pág. 179.

(8) El periodismo existencialista, historicista y vitalista. Véase sobre este autor y su obra Josef L. Kunz, *Latin-American Philosophy of Law in the Twentieth Century*, en *New York University Law Quarterly Review*, octubre 1949, vol. 24; págs. 813 a 816.

(9) *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, sexta edición, 1926, Mohr, Tübingen; pág. 10, nota. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, quinta edición, 1929, Mohr, Tübingen; pág. 3.

2) *Quehaceres auténticamente históricos.*

Vimos, por consiguiente, que el historiador de la filosofía, al tomar por tema la filosofía de un determinado filósofo, puede evitar consideraciones filosóficas propias, tanto en lo que atañe a la elección del tema como en lo que se refiere a la importancia atribuída a él, como, por último, en lo que toca a las calificaciones previas de un personaje como filósofo y de ciertos de sus pensamientos como filosóficos. Ahora la vía queda expedita para la auténtica misión histórica: "Indagar la relación causal en que los sistemas filosóficos se hallan con la totalidad de la cultura" (10). El historiador de la filosofía debe hacer frente a diferentes quehaceres:

a) En primer lugar, hay que investigar la influencia de la vida, prescindiendo de la lectura y aprendizaje filosóficos, sobre las doctrinas del pensador (11). A este grupo de circunstancias no pertenecen sólo las de la vida personalísima, como, por ejemplo, las dificultades económicas iniciales de Kant, que causaron una redacción relativamente tardía de sus obras principales; que no dejó de tener una influencia perjudicial (12) la enfermedad de Nietzsche, que tal vez disminuya el valor filosófico de sus últimas obras (13); la ceguera de Vaihinger (14), que obstaculizaba la revisión de su obra fundamental; el sacerdocio de un filósofo, etc., sino también la influencia de la profesión paterna, como, por ejemplo, la medicina en la de Aristóteles, la biblioteca jurídica en la de Leibniz, como, por último, también las repercusiones de la situación económico-político-cultural en general, como, por ejemplo, la invasión de los bárbaros en Italia sobre San Agustín, la posición de la Iglesia sobre los filósofos de la Edad Media, las guerras religiosas sobre Hobbes (15), el romanticismo sobre la historia de la filosofía misma (16), etc. Sobre todo hay que poner de relieve siempre si

(10) Así Dilthey (cita según Fritz Heinemann, *Die Geschichte der Philosophie als Geschichte des Menschen*, en *Kant-Studien*, t. 51, cuaderno 2-3, 1926: página 215).

(11) Véase Emil Utitz, *Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit*, Sitzhoff, 1935. Este libro trata de la relación entre la vida de un filósofo y su filosofía.

(12) Paulsen, *Immanuel Kant*, Frommanns Verlag, Stuttgart, cuarta edición, 1904; pág. 75.

(13) Véase sobre este particular K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, 1936.

(14) *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig, Meiner, cuarta edición, 1920; página IV.

(15) Tönnies, *Thomas Hobbes*, trad. esp. por Inaz, *Revista de Occidente*, Madrid, 1932; pág. 98.

(16) Hans Hess, *Das romantische Bild der Philosophiegeschichte*, en *Kant-Studien*, t. 51, cuaderno 2-3; págs. 251 a 285.

un filósofo escribe en una situación de libertad o de censura y persecuciones, ya que en el último caso no se puede tomar al pie de la letra cuanto sostiene, sino que se ha de saber leer entre líneas. ¡Qué sabemos de los pensamientos íntimos de los diferentes pensadores que se esforzaban a demostrar la "concordantia auctaritarum discordantium"! Durante la casi totalidad de la historia del pensamiento humano reina la tiranía, y este hecho no se ha tenido en cuenta suficientemente (excepto en algunos casos, como, por ejemplo, el de Descartes). (17), por ser el siglo del florecimiento de la ciencia histórica, precisamente por casualidad una centuria de relativa libertad.

b) En segundo lugar habremos de ocuparnos de las influencias espirituales sobre la filosofía de un autor. Piénsese en la influencia platónica en la primera etapa del pensamiento aristotélico (18), en la de los maniqueos en San Agustín, en ideas de Maupertuis sobre la doctrina de Kant de la idealidad de tiempo y espacio y de lo fenoménico de la experiencia (19); en la influencia de Hegel y Feuerbach sobre Marx, etc. Algunas veces la influencia entre dos filósofos es recíproca; así, por ejemplo, entre Hegel y Schelling.

c) En los dos aspectos que acabamos de mencionar el filósofo es pasivo: se limita a recibir las repercusiones de su propia vida y de la situación general a la que su filosofía se encuentra inordinada. En los dos aspectos siguientes el filósofo se torna activo.

En efecto, en tercer lugar procede examinar la influencia de la filosofía de un pensador, tanto sobre su propia vida como sobre la situación general. Russell (20) expresa ambas facetas del siguiente modo: "There is here a reciprocal causation: the circumstances of men's lives do much to determine their circumstances". Y: "Philosophers are both effects and causes: effects of their social circumstances and of the politics and institutions of their time; causes (if they are fortunate) of beliefs which mould the politics and institutions of later ages". La filosofía de un pensador puede repercutir sobre su vida con trágica paradoja, valiéndole la muerte como en el caso de Sócrates o Giordano Bruno, o provocando su encarcelamiento, esclavitud

(17) A. Hoffman, *Descartes*, trad. esp. por Imaz, *Revista de Occidente*, Madrid, 1932; por ejemplo, pág. 104.

(18) W. Jaeger, *Aristóteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1925.

(19) Sobre esta cuestión, Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. II, edición segunda, Berlín, Cassirer, 1911; págs. 486, 487.

(20) *History of Western Philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*. London, George Allen, 1946; págs. 11 y 5.

o exilio como en el supuesto de Empedocles, Anaxágoras, Protágoras, Platón, Aristóteles y la mayor parte de los demás filósofos pasados, presentes y futuros. Vemos, por consiguiente, que la canción de Binzer (21):

Wer die Wahrheit kennet und spricht sie nicht,
Der bleibt fürwahr ein erbärmlicher Wicht.

(Quien la verdad conoce y no la pronuncia,
Por cierto es un ser despreciable.)

coloca al filósofo ante un dilema de difícil resolución, ya que, por el otro lado, hay que tener en cuenta las palabras de Goethe (22):

Die wenigen, die was davon erkannt,
Die töricht g'nug ihr volles Herz nicht wahrten,
Dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten,
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt.

(A los pocos que de ello algo sabían,
Que, asaz ingenuos, no contuvieron su corazón rebosante,
Manifestando al populacho sus sentimientos y visiones,
Desde siempre se les ha crucificado y quemado.)

Desesperadamente exclama también Quevedo en su *Epístola*, dirigida al Condeduque de Sanlúcar:

“¿No ha de haber un espíritu valiente?
¿Siempre se ha de sentir lo que se dice?
¿Nunca se ha de decir lo que se siente?”

Kant intenta encontrar una solución de compromiso, conforme a la naturaleza general de su carácter y de su filosofía, al escribir con ocasión del conflicto con Wöllmer: “Todo cuanto se dice debe ser verdadero; pero no existe obligación alguna de enunciar una verdad públicamente” (23). No obstante, hay que tener en consideración que en la mayor parte de los tiempos históricos inclusive el tener verdades entre sus papeles particulares constituye un peligro serio.

Pero la filosofía ejerce también una influencia menos dra-

(21) August Binzer, 1793 a 1868, en su canción “Stosst an! Eisenach lebe!” de 1818.

(22) Faust, parte primera, Noche.

(23) *El conflicto de las Facultades*, 1798, trad. francesa por J. Gibelin, París, Vrin, 1933; pág. 143. V. también Paulsen, loc. cit., pág. 55. V. también la *Antropología* de Kant, parte segunda, F, edición Reclam, 1943; págs. 312 y 313.

mática, modificando los hábitos y costumbres. Kant (24) nos cuenta que se hizo cargo de que su inclinación hacia la hipocondría se basaba en la estrechez de su pecho, y que desde aquel momento logró ahuyentarla. He aquí un método inverso, pero analógico a sus procedimientos gnoseológicos: en la epistemología, Kant explica hechos aparentemente objetivos mediante limitaciones de la subjetividad; en este caso de antropología, Kant explica un hecho en apariencia subjetiva con limitaciones de la objetividad de su cuerpo. Se sabe que Nietzsche padecía frecuentemente de horribles dolores de cabeza, y se supone que mucha culpa cabe atribuir a sus lentes, graduados con imprecisión. Sin embargo, y no lo es por casualidad, Nietzsche nunca descubrió esta causa, por ser su pensamiento ajeno a la problemática de la gnoseología.

Una filosofía puede producir también influencia sobre la situación cultural general contemporánea o de la posteridad. Mencionamos la enorme influencia del estoicismo, que desplaza la filosofía platónico-aristotélica en ciertas épocas del Imperio Romano (25), de Aristóteles en la Edad Media, y en tiempos modernos, la de Marx o Nietzsche.

La causalidad de una filosofía con respecto a la configuración social y política es muy compleja y difícil de captar. No se puede, por ejemplo, explicar sencillamente el socialismo reconduciéndolo a Marx o el nacionalsocialismo atribuyendo toda la culpa a Nietzsche, dejando aparte el hecho de que entre los dos casos existe una diferencia importante en cuanto que Nietzsche no era sino pensador, mientras que Marx reunía una doble personalidad de filósofo y revolucionario (26), duplicidad que estriba en su concepción de la filosofía y que, por ello, en el fondo, es unidad: Hasta ahora, nos dice, los filósofos se han limitado a interpretar el mundo; lo que importa es que lo modifiquen. La historia de la filosofía habrá de investigar en cada caso en qué medida se trata realmente de una causalidad del pensamiento filosófico y en qué medida dicho pensamiento es sólo el pretexto de otras fuerzas sociales, que lo utilizan para esconder detrás de su amparo sus verdaderas intenciones. Entre paréntesis sea dicho que la sociología analizará las condiciones de un pensamiento de ser susceptible de servir como pretexto de ideologías políticas. Otra misión de la historia de la filosofía, inseparable de la anterior y más noble que aquélla, consiste

(24) Loc. cit., tercera sección: "De la hipocondría", en *El conflicto de las Facultades*, págs. 122, 125.

(25) V. sobre este particular Ortega y Gasset, Introducción a la edición castellana de Bréhier *Historia de la filosofía*, t. I, 1944, págs. 22 a 24.

(26) V. sobre este particular Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Sur, 1947; págs. 88, 89.

en averiguar el porqué de la ineficacia de una filosofía. En otro terreno, en el que, sin embargo, el problema es análogo, pronuncia Radl acertadamente las siguientes palabras (27): "Por el juego de las circunstancias es a veces lanzada una idea; otras veces es, en cambio, ahogada. El historiador no debe dejarse influir por eso; su labor consiste en reconocer ideas y no en pintar la gloria del mundo. Tiene que reconocer cada nueva doctrina, incluso cuando en la lucha de las ideas desaparece sin dejar huella aparente". ¿Qué obstáculos se oponían dos mil años al reconocimiento de la importancia fundamental de la filosofía de Demócrito (28), y menos tiempo al reconocimiento de la filosofía de Vitoria, Suárez, Spinoza, Vico, Schopenhauer (29), Frege (30), etc.? ¿Poseen hoy en día su fama merecida Francisco Sánchez (v. nuestro artículo *El primer tratado sobre teoría del conocimiento: Quod nihil scitur, de Francisco Sánchez*, en Sarmiento, Tuxtumán; núm. 10, febrero de 1951), Gruppe (31), Guiseppe Rensi y Heinrich Meier? ¿Que los historiadores tengan presentes las hermosas palabras de Cervantes (*Don Quijote de la Mancha*, I, cap. 9): "... habiendo y debiendo de ser los historiadores puntuales, verdaderos y no nada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rencor ni la afición no les haga torcer del camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir".

Este aspecto de la sociología de la fama no ha sido abordado suficientemente, y en este campo puede aceptarse el juicio de Heinemann (32) de que la historia de la filosofía se halla aún en una etapa precopernicana. De paso, uno u otro historiador suelen contribuir a este tema. Windelband (33) explica, por ejemplo, parte del éxito de Kant con el hecho de que su prueba de la incognoscibilidad de muchos problemas convenía al "Sturm und Drang" (tempestad de pasiones y pujanza) (34) y al romanticismo. Por el otro lado, la entusiasta acogida de las

(27) *Historia de las teorías biológicas*, trad. esp., Revista de Occidente, Madrid, 1931, t. II, pág. 424.

(28) Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. por Heimsoeth, Mohr, Tübingen, 1935; pág. 83.

(29) Frischeisen-Köhler, *Arthur Schopenhauer*, en *Sämliche Werke*, t. I, Weichert, Berlin; pág. 48.

(30) Russell, loc. cit., pág. 838.

(31) Vaihinger, loc. cit., págs. 388 y sigs.

(32) Loc. cit., pág. 218.

(33) *Präludien*, cuarta edición, t. I, pág. 122. Schopenhauer, *Ueber die Universitätsphilosophie*.

(34) Imaz, al traducir *La ética moderna*, de Litt (Madrid, Revista de Occidente, 1932), lo traduce con "ataque e ímpetu"; Mondolfo, loc. cit., pág. 78, lo vierte al castellano mediante el giro "la tempestad y el asalto".

doctrinas de Hegel y Husserl débese, entre otras causas, a que abren el dique de contención de la gnoseología a la marea alta del anhelo cognitivo. Alguna vez se dedica un artículo al tema. Así afirma, por ejemplo, Vierkandt (35) que la historia de la cultura está regida por una ley de estabilidad que equivale a una violenta neofobia y que obstaculiza el surgimiento de cualquier idea nueva. Esta ley de la estabilidad es de especial importancia en la ciencia del Derecho (36). La sociología de la fama deberá tener en cuenta muchos puntos de vista. Una cosa es alcanzar la fama y otra conservarla. Para alcanzarla puede ser, por ejemplo, de importancia la pertenencia del autor a una comunidad política, religiosa, etc., que lucha por su existencia o privilegios y que emplea la obra del filósofo para justificar sus reivindicaciones. Circunstancias favorables para el logro de la fama son también condiciones personales del autor que no despierten envidia (muerte, ancianidad, enfermedad, persecuciones, etc.), o, al revés, influencia política del autor (ser emperador, como Marco Aurelio; ser educador de príncipes, como Aristóteles, Séneca, Hobbes o Condillac). También son favorecidas obras que formulan una filosofía con radicalismo unilateral. En cambio, para conservar una fama ya adquirida, una obra de compromiso, posee más posibilidades, porque varias corrientes pueden invocar su autoridad. Otro valor, ajeno al filosófico, pero auxiliar al mantenimiento de la fama filosófica adquirida, es el valor informativo, cuya intervención falsifica toda la historiografía de la filosofía antigua. Cualquier doctrina antigua tiene para nosotros un inmenso valor como información histórica, de suerte que no es siempre fácil distinguir nítidamente el valor puramente filosófico. Si la filosofía reinante es una metafísica (y siempre lo es), su caída supone otra metafísica; no bastan ataques de la ciencia positiva. Con razón dice Scheler (37): "Las metafísicas reinantes nunca se derrumban a causa de la ciencia positiva, que a su vez está determinada por creencias metafísicas, más que ella misma lo sospecha, sino por nuevas metafísicas o por la religión". La "vis inertiae", que mantiene un sistema filosófico famoso, estriba principalmente en tres razones: el deseo de amparar cada tesis alegando una autoridad; el conocimiento perfecto y presente que se tiene de la filosofía reinante, y que nos permite asociar cualquier tesis que quere-

(35) Die Gründe für die Erhaltung der Kultur, en *Festschrift für Wilhelm Wundt*, t. II, 1902; págs. 407 y sigs.

(36) Edgar Bodenheimer, *The inherent conservatism of the legal profession*, en *The Indiana Law Journal*, vol. 23, núm. 3, abril de 1948; págs. 221 a 235.

(37) *Probleme einer Soziologie des Wissens*, 1924, pág. 75: "Gestützt werden herrschende Metaphysiken niemals durch die positive Wissenschaft, die immer selbst erst durch Metaphysik bestimmt ist, mehr als sie es selbst ahnt, sondern nur durch neue Metaphysiken oder durch die Religion".

mos defender a un dogma de la filosofía de moda; por último, la elasticidad interpretativa de los sistemas, que permite adaptarlos a un número considerable de afirmaciones. Este último punto es bien conocido a los juristas, que gracias a esta multiplicidad de sentidos de un solo cuerpo legal han podido aplicar el "Corpus Iuris" a las circunstancias más diversas durante mil quinientos años; pero un sistema filosófico también dista mucho de ser unívoco.

d) En cuarto y último lugar hemos de analizar si una filosofía ha ejercido influencia propiamente filosófica y, en caso afirmativo, respecto a qué filósofos. Como nuestras explicaciones referentes al filósofo como receptáculo de influencias filosóficas constituye indirectamente un análisis de los filósofos que actúan como causas, poco tendremos que añadir. A este círculo de problemas pertenecen también los trabajos que distinguen entre las ideas vivas y los pensamientos periclitados de una filosofía, con tal que no *valoren*, sino que se limiten a *comprobar*. No se eche, finalmente, en olvido que desde el ángulo visual mencionado sólo se enfocan influencias filosóficas reales, no meros paralelismos provocados por la identidad o semejanza del tema de investigación. Naturalmente, puede haber dudas de si se trata de una o de otra hipótesis; así, por ejemplo, si se considera a Demócrito como precursor de Galileo o de Locke, a los círcnicos de antepasados espirituales de Berkeley (39), etcétera. También en este campo el historiador escudriñará la "causalidad negativa". Así, por ejemplo, parece que el "cogito" de San Agustín no tuvo influencia sobre Descartes (40). Otras veces un filósofo no se atreve a mencionar a otro por motivos políticos, si bien es influenciado por él. Grocio cita a Suárez lo menos posible, por ser este último enemigo de Jacobo I de Inglaterra, país adonde Grocio, en algún momento, piensa emigrar. Leibniz no suele aludir a Espinosa por motivos obvios (véase, por ejemplo, Fritz Mauthner, *Spinoza*, Dresden, Carl Reissner, págs. 32 a 40). Vico no menciona al preso Campanella (41). También hay que averiguar los obstáculos que la filo-

(38) En parte pertenece a este grupo el libro de Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto in Hegel* (trad. alemana, Heidelberg, 1909).

(39) V. Mondolfo, *Le sujet humain dans la philosophie antique*, en *Proceedings of the tenth International Congress of Philosophie*, vol. I, fasc. 2, 1949; páginas 1.065 a 1.068.

(40) Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, pág. 529, nota 1.

(41) Richard Peters, *La estructura de la historia universal en Juan, Bautista Vico*, trad. esp. por Pérez Bances, Madrid, *Revista de Occidente*, 1930, pág. 52, nota 1.

sofía reinante oponía al triunfo merecido de una nueva filosofía. ¿Por qué tardaron las obras de Nietzsche en tener éxito? (42).

3) Quehaceres filosófico-históricos.

a) El historiador de la filosofía reconstruirá luego el pensamiento filosófico del pensador elegido. Esta reconstrucción puede realizarse de diversas maneras. Un modo expositivo, si bien en sentido lato, es la antología. En este caso se aplica análogicamente lo que dijimos con ocasión de las calificaciones previas. Una antología de los escritos filosóficos de un autor puede suponer una labor filosófica si se inspira en una concepción filosófica personal del que la compone. Pero también es posible que el editor de una antología sencillamente tome de préstamo el trabajo filosófico llevado a cabo por otros y que nos reproduzca aquellos pasajes de un filósofo que en la tradición de la historia de la filosofía han sido destacados como característicos e importantes. Ahora bien; una exposición en sentido estricto del pensamiento filosófico implica siempre (con tal que no sea un plagio) una tarea filosófica. En efecto, una exposición adecuada requiere la comprensión de la filosofía y su contracción en un nuevo sistema de signos y conceptos. Los valores que actúan como criterios de la exposición son la brevedad y la claridad, prescindiendo, por cierto, de la fidelidad de la exposición. El esbozo del sistema filosófico de un pensador debe unir a la mayor claridad la mayor brevedad posible.

b) La reconstrucción de una filosofía no deja, sin embargo, de poseer anclas en el suelo histórico. Para lograr una contracción del pensamiento reseñado, lo que supone omisiones de algunos pasajes y hacer hincapié en otros, todo ello mediante formulaciones más claras y diáfanas, el expositor debe inspirarse en las intenciones históricas del filósofo. El aislamiento de determinadas corrientes puede producir una falsificación del carácter integral de una filosofía. Así se reprocha, por ejemplo, a la concepción de la Escuela de Marburgo de las ideas platónicas su ahistoricidad por aislar los pasajes referentes a las ideas como "hipótesis" (43). Kant, en cambio, distingue pulcramente entre el Platón histórico y el Platón construido (44). Sabido es (45) que el pensamiento de un filósofo es muchas veces con-

(42) Daniel Halévy, *Nietzsche*. Madrid: La Nave, 1951; por ejemplo, páginas 281, 326.

(43) Stenzel, *Zum Problem der Philosophiegeschichte*, en *Kant-Studien*, t. 26, cuaderno 3-4, 1921; pág. 451, nota 1.

(44) Kritik der Reinen Vernunft, *Transzendente Dialektik*, Band 3 der Akademie-Ausgabe, pág. 246.

(45) Mondolfo, *Problemas y métodos*, págs. 154 a 184.

tradicitorio. Bien es verdad que si logramos establecer una sucesión temporal de las aparentes contradicciones, la antinomia se esfuma y la pesadilla desaparece. Tal sucesión no se da sólo si las contradicciones se hallan en obras sucesivas, como ocurre, por ejemplo, en el caso de Adam Smith—moral altruísta, economía egoísta— (46), Condillac —sensualismo objetivante y fenomenismo subjetivista— (47), Comte —ciencia positivista antirreligiosa, religión positivista— (48), sino que también puede darse si se encuentran en una sola obra, siempre que un miembro de contradicción constituya un residuo de una fase ya superada, como al parecer ocurre en *De Corpore*, de Hobbes, con el materialismo en oposición al fenomenismo (49); en la *Ética*, de Spinoza, con el concepto realista e hipostasiado de sustancia, a diferencia de la concepción nominalista y matematizante de la sustancia como relación legal entre las cosas (50); etc. En otros supuestos el pensamiento es realmente contradictorio. Así, por ejemplo, se ha llegado a decir que la *Crítica de la Razón Práctica*, de Kant, con su rigorismo en la primera y la felicidad en la segunda parte, es la obra más contradictoria de toda la historia de la filosofía (51). El historiador debe contentarse con la comprobación de la antinomia. No tiene el derecho "qua" historiador a resolverla. Si el pensamiento contiene lagunas, el historiador debe colmarlas de acuerdo con el tracto general de la filosofía reseñada, el que no tiene que coincidir forzosamente con lo que el historiador cree personalmente que es la verdad filosófica. La personalidad del filósofo, en su concreción histórica, determina asimismo el planteamiento y alcance de los problemas (52). Este punto es fundamental para demostrar la posibilidad de la exposición del pensamiento de un filósofo, y es interesante que en esta materia se sostengan tres tesis, que, a mayor comodidad, pueden caracterizarse como la tesis objetiva, la tesis personalista y la tesis de conciliación. Nikolai Hartmann (53) mantiene la tesis objetiva. Historia de la filosofía le es siempre y sin excepción alguna historia de los problemas filosóficos. El siguiente pasaje es característico (54): "Así incluso

(46) Mondolfo, loc. cit., págs. 165 a 168.

(47) Mondolfo, loc. cit., págs. 171 a 173.

(48) Mondolfo, loc. cit., págs. 176 a 178.

(49) Mondolfo, loc. cit., págs. 159 a 163.

(50) Cassirer, loc. cit., págs. 102 a 125.

(51) Paulsen, loc. cit., pág. 341.

(52) Mondolfo, loc. cit., págs. 90 a 93.

(53) *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, en *Kant-Studien*, t. VX, cuaderno 4, 1910; págs. 459 a 485.

(54) Página 470: "So müsste denn selbst für den Zweck der monographischen Geschichte eines Denkers letztlich immer von der Seite der Probleme ausgegangen werden. Zwischen der Individualität des Denkers und dem philo-

la historia monográfica de un solo pensador debería partir en el fondo siempre desde el punto de vista de los problemas. Entre la individualidad del pensador y el problema filosófico existe siempre esta relación: el pensador no puede alterarlo". A ello opone Heineemann (55) la tesis personalista. Afirma, en contra de N. Hartmann, que no se pueden separar problemas y personas (56), y que los problemas, lejos de ser estables respecto al hombre, dependen de él. Con matiz existencialista exclama Heineemann (57): "Por ello es el hombre, mejor dicho: el hombre entero en cuanto filósofo, el valor variable principal de la historia de la filosofía". Y luego (58): "El último objeto de la historia de la filosofía es el hombre que filosofa, como un específico encumbramiento del hombre en su totalidad, el que considera el mundo, Dios y a sí mismo como problema y el que intenta solucionarlos racionalmente. Así se concatenan indisolublemente problema, concepto y hombre; pero el hombre es lo supremo". Julius Stenzel (59) se mueve sobre una línea intermedia entre N. Hartmann y Heineemann. Stenzel estatuye en este sentido (60): "A fuer del componente histórico-problemático, sin el que no sería concebible historia de la filosofía, se delimita el objeto de la historia de la filosofía dentro de la plenitud de lo histórico como filosófico; a fuer del otro giro hacia la individualidad histórica en el sentido de la unicidad, la historia de la filosofía recibe su objeto como históricamente válido". Restringiendo en este lugar nuestra investigación a la exposición del pensamiento de un filósofo determinado, nos inclinamos hacia la tesis personalista, de suerte que mantenemos que no existe obstáculo alguno para tomar como punto de referen-

sophischen Problem ist immer dieses Verhältnis: der Denker kann das Problem nicht ändern".

(55) *Ibidem: Die Geschichte der Philosophie als Geschichte des Menschen*, tomo 31, cuaderno 2-5, 1926; págs. 212 a 250.

(56) Página 214.

(57) Página 217: "Darum ist die Urvariable der Geschichte der Philosophie der Mensch und zwar der lebendige ganze Mensch, insofern er philosophiert".

(58) Página 218: "Der philosophierende Mensch also als eine spezifische Aufzettelung des ganzen Menschen, den die Welt und Gott und der sich selbst zum Problem wird und der die begriffliche Lösung dieser Probleme versucht, das ist der letzte Gegenstand der Philosophiegeschichte. So hängen Problem, Begriff, Mensch unlöslich miteinander zusammen, das Höchste aber ist der Mensch".

(59) *Zum Problem der Philosophiegeschichte*, en *Kant-Studien*, t. 26, cuaderno 3-4, 1921; págs. 416 a 453.

(60) Página 446: "Kraft der problemgeschichtlichen Komponente, ohne die Philosophiegeschichte nicht denkbar ist, wird der Gegenstand der Philosophiegeschichte überhaupt abgegrenzt aus der Fülle des Historischen als philosophischer; kraft der anderen Wendung auf die historische Individualität im Sinne der Einzigkeit erhält die Philosophiegeschichte ihren Gegenstand als historisch gültigen".

cia de la exposición a la persona histórica del filósofo y que no es menester de ninguna manera inspirarse en un problema filosófico determinado, con tal que se den por resueltos los problemas previos de calificar a un personaje como filósofo y a escoger entre sus pensamientos las ideas filosóficas.

e) La crítica de la filosofía de un pensador ha de ser interna, puesto que la crítica externa tomaría en cuenta consideraciones ajenas al sistema criticado (61). Tal crítica interna puede reprochar a la filosofía reseñada o contradicciones o esterilidades (62). La crítica interna es, no obstante, una labor auténticamente filosófica y más independiente de la historia que la exposición del pensamiento filosófico.

4) Casos dudosos: la autohistoriografía del filósofo.

Se puede cuestionar si este tipo de historiografía (62 a) supone esencialmente una dualidad de personas o si el filósofo, cuyo pensamiento se expone, y el expositor pueden ser una sola persona. Tenemos muchos casos en los que los filósofos elaboraron varias veces las mismas ideas, de guisa que se pudiese considerar las ulteriores exposiciones como trabajos de "historia de la filosofía". Un tal volver sobre sus propios pensamientos no ocurre sólo en supuestos como en el de Hume, que en su *Enquiry* da una forma más madura de su obra juvenil, el *Treatise*, sino que también se dan supuestos en que filósofos describen de nuevo sus propias ideas exclusivamente con el fin de dar de ellas una exposición didáctica; piénsese, por ejemplo, en la obra alemana *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (63). La llamada autohistoriografía en la filosofía no suele ser auténtica historiografía, puesto que el filósofo expositor no tiene obligación alguna ni tampoco motivo alguno de atenerse con fidelidad histórica a la obra filosófica, tema de la exposición. La que, desde el punto de vista histórico, contendrá siempre más "Dichtung" que "Wahrheit". Normalmente, la exposición se convierte en una creación filosófica, a la que la obra reseñada no sirve sino como cantera. Ahora bien; en los pocos casos en los que un filósofo efectivamente quisiera abstenerse en absoluto de introducir modificaciones en su pensamiento original, su exposición muestra el mismo reparto entre elementos

(61) V. infra B, II, 2.

(62) Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. por Heimsoeth, Mohr, Tübingen, 1955; pág. 16.

(62 a) Se trata de un caso especial de la autobiografía. Sobre ésta, véase Goerg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, primera edición, 1904; tercera, 1949.

(63) Editada por Schmidt, 1921 y sigs., y análoga obra editada por Schwarz, 1931 y sigs.

históricos y filosóficos que la exposición hecha por un expositor ajeno. Las diferencias que en ambos casos se dan se refieren a la estructura de la comprensión, que es diferente en la relación: Yo posterior a Yo anterior; y en esta otra: Yo a Tú. Pero esta diferencia no nos interesa en este lugar.

II. HISTORIOGRAFÍA DE UN PROBLEMA

1) *Consideraciones generales acerca de la historia de los problemas filosóficos y su justificación como historia.*

La historia de un problema filosófico ofrece dificultades especiales al intento de delimitar el elemento histórico y el filosófico. El último amenaza devorar el primero. No obstante, se suele defender el carácter histórico de la historia de los problemas. En este sentido dice Rickert (64): "Sin duda alguna existen exposiciones que incluimos en la historia y en las que, no obstante, no se habla mucho de acontecimientos históricos reales. Así, por ejemplo, se nombran en la historia de los problemas de la filosofía los nombres de los filósofos y se dice dónde y cuándo los diferentes pensamientos han surgido. Pero en lo fundamental el interés del investigador puede seguir encaminándose hacia el sentido irreal de los filosofemas".

a) Nikolai Hartmann (65) afirma que es menester poseer ya los problemas para poder historiarlos. Los problemas son, por ende, "las condiciones trascendentales de la posibilidad de la historia" (66). El problema, a su vez, ha de ser comprendido dentro de una sistemática: ha de ser "sistemáticamente vivo" (67). La investigación histórica, en trueque del servicio que el sistema le presta, adquiere para el sistema nuevos horizontes (68). No por casualidad Walter Kinkel (69) expresa pensamientos análogos, por ser neokantiano de filiación marburguesa, como Hartmann. Estatuye que los tesoros históricos sólo resultarán provechosos para la cultura si se pondera

(64) *Die Grezen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, quinta edición, 1929, pág. 336: "Zweifellos gibt es Darstellungen, die man zur Geschichte zählt, und in denen trotzdem von realen historischen Ereignissen nicht viel die Rede ist. So werden z. B. in der "Problemggeschichte" der Philosophie zwar die Namen der Philosophen genannt und gesagt, wo und wann die verschiedenen Gedanken aufgetreten sind. Aber in der Hauptsache kann dabei das Interesse des Forschers auf den irrealen Sinn der Philosopheme gerichtet bleiben".

(65) *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, loc. cit., pág. 475.

(66) Página 476.

(67) Página 477.

(68) Página 482.

(69) Loc. cit., pág. V.

su importancia sistemática y si se los fertiliza para el sistema de la filosofía. También Stenzel (70) opina que la historia del problema supone su inordinación en un sistema. Ahora bien; si la historia del problema filosófico se inspira en un problema definido en atención al sistema, ¿cómo hemos de imaginarnos su desenvolvimiento en el tiempo? Hegel había sostenido que "la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es idéntica a la sucesión lógica de las definiciones de la idea" (71). De esta manera la filosofía sistemática y la historia de la filosofía constituyen de cierto modo una contabilidad por partida doble de los mismos acontecimientos. Esta concepción hegeliana se basa en su creencia en la razonabilidad de lo real. Hartmann emite sobre esta concepción el siguiente juicio (72): "En los pensamientos de Hegel había tanto acertado y meritorio cuanto por él se advirtió por primera vez que la sucesión temporal de las fases del problema estribaba en una continuidad sistemática. Pero en lugar de acercarse, a base de este supuesto, sin prejuicios a los hechos y de desprenderles el carácter específico de cada fase, emprendió Hegel la construcción *a priori* de dichas fases al hilo del contenido sistemático de los problemas fundamentales". Hartmann intenta distinguir entre el autodesenvolvimiento dialéctico del problema y sus diferentes etapas contingentes en el tiempo (73): "Desde este punto de vista, la historia de los problemas se muestra como la *observación de tales unidades de razón en su autodesenvolvimiento temporal*. La *continuidad histórica requerida* es siempre tal autodesenvolvimiento. Este se apoya sobre la *unidad del problema*. Pero sus etapas no se desprenden de ella, sino que han de ser investigadas y reconocidas a su hilo por medio del material documental en cada caso existente". Stenzel desea salvar los escollos de la historia afilosófica y de la filosofía ahistórica de análoga mane-

(70) Loc. cit., pág. 440.

(71) Cita según Stenzel, loc. cit., págs. 423, 424.

(72) Loc. cit., págs. 471, 472: "In Hegels Gedanken war soviel Richtiges und Verdienstliches, als durch ihn zuallererst erkannt wurde, dass überhaupt ein systematischer Kontinuitätscharakter der zeitlichen Aufeinanderfolge der Problematiden zugrunde liege. Aber statt nun auf Grund dieser Voraussetzung vorurteilslos an die Fakten heranzutreten und sich von ihnen über den Spezialcharakter der einzelnen Stadien belehren zu lassen, unternahm er es, auch diese Stadien selbst aus dem systematischen Gehalt der Grundprobleme heraus *a priori* zu konstruieren".

(73) Página 469: "Von hier aus gesehen, erweist sich die Geschichte der Probleme als die *Betrachtung solcher Vernunfteinheiten in ihrer zeitlichen Selbstentfaltung*. Die *gesuchte historische Kontinuität* ist allemal eine solche Selbstentfaltung. Diese ist in der *Einheit der Problems zugrundegelegt*. Ihre Stufen aber sind in ihr nicht mit gegeben, sondern wollen erst an ihrer Hand aus dem jedesmal vorliegenden Quellenmaterial aufgelesen und als solche wiederkannt sein".

ra (74): "Si la historia de la filosofía renunciase a ello; si sólo desenvolvese dialécticamente las posibilidades de la problemática, sin unir las a concreciones históricas; si bien fuese cierto que llevara a cabo una labor filosófica, no lo sería menos que habría cesado de ser historia. Como tal la historia de los problemas se relacionará necesariamente con la forma y el grado de la conciencia en la que los problemas han aparecido en la historia en individuos (también épocas enteras se considerarán como tales)". Pero es sumamente difícil hallar un vía intermedia. En caso de lagunas históricas hay que resolverse sobre si se debe pronunciar un "non liquet", si se ha de colmarlas según las intenciones filosóficas del pensador en cuyo pensamiento el problema se encarna, o de si se debe reconstruir el eslabón histórico perdido con arreglo a las exigencias sistemáticas previamente adoptadas. Hartmann se decide a favor de la última posibilidad, con evidente inclinación hacia Hegel. Considera el método de la reconstrucción sistemática ("Rückschluss") como el medio más potente que poseemos en la investigación histórica para completar el material fáctico defectuoso, "puesto que la historia pura de los problemas posee la más rigurosa continuidad del proceso, la más exacta continuidad histórica, precisamente por ser ésta en el fondo ya más bien continuidad sistemática" (75).

b) La tesis del primado filosófico en la historiografía del problema ha sido combatida. El profesor Mondolfo (76) le opone la doctrina del primado histórico en la elaboración filosófica de un problema, de la que, por medio de un "argumentum a fortiori", cabe desprender la tesis del primado histórico en la historiografía de un problema. El eminente sabio se apoya en la conocida proposición de Vico de que se conocen las cosas al hilo de la investigación del proceso, de su génesis. Esta opinión de Vico se relaciona con su teoría de la cognoscibilidad, según la cual sólo conocemos lo que hacemos y, por ende, conocemos precisamente el mundo social por ser obra nuestra (77). El modo de conocer se adapta, consiguientemente, al proceso

(74) Página 442: "Verzichtete sie (die Philosophiegeschichte) darauf, würde sie nur Möglichkeiten der Problematik dialektisch auseinander entwickeln, ohne sie mit historischen Konkretionen zu verbinden, so würde sie zwar immer noch philosophische Arbeit leisten, hätte aber aufgehört, Geschichte zu sein. Als solche muss die Problemgeschichte notwendig in Beziehung bleiben mit der Form und dem Grade der Bewusstheit, in der die Probleme in der Geschichte in Individuen (auch ganze Epochen sind als solche anzusehen) hervorgetreten sind".

(75) *Loc. cit.*, pág. 473: "Denn die reine Problemgeschichte hat die strengste Stetigkeit des Ganges, die genaueste historische Kontinuität-weil diese im Grunde ja schon vielmehr systematische Kontinuität ist".

(76) *Problemas y métodos*, *loc. cit.*, págs. 27 a 38.

(77) *De la antigua sabiduría de Italia*, capítulo 1, párrafo 3; *La Ciencia Nueva*, libro 1, cap. 3.

de producción del objeto a conocer. Ya Hobbes había pronunciado idéntica teoría de la cognoscibilidad (78) y la había aplicado a la geometría y al Derecho. Mondolfo enlaza su tesis del primado histórico a una doctrina filosófica del valor perecedero de los sistemas y del valor permanente de los problemas. Su pensamiento se encuentra, por tanto, en doble contradicción con el punto de vista antes consignado: la historiografía de un problema filosófico no se debe iniciar con la determinación del problema dentro de un sistema, sino con su génesis en la historia. Contra la tesis del primado de la historia pueden levantarse objeciones: En primer lugar, esta tesis, o debe admitir la posibilidad de problemas nuevos o rechazarla. Si la admite nos encontramos con el supuesto de un problema comprensible sin historia, lo que quebranta el principio general estatuido. Si la rechaza, ningún problema soporta una reconducción histórica hasta su principio (puesto que, en caso contrario, llegaríamos a un problema nuevo), por lo cual la historiografía *necesariamente* no podría darnos sino un fragmento del desenvolvimiento histórico y ello permitiría también al filósofo abreviar *voluntariamente* el proceso histórico reseñado. En segundo lugar, no parece posible historiar un problema sin saber qué es lo que se desea historiar. De este modo, si se desea, por ejemplo, investigar el problema de las huellas del subjetivismo gnoseológico en la antigüedad, hay que comenzar con la definición de lo que se entiende por "subjetivismo gnoseológico" y hay que tomar posición, por ejemplo, de si se considera esencial del concepto moderno del conocimiento, en su condicionamiento subjetivo, el carácter secularizado del objeto del conocimiento, en cuyo caso no se pueden aprovechar ciertos pasajes presocráticos referentes al conocimiento de las cosas divinas (79). En cuanto a la primera objeción cabe contraobjetar que habremos de distinguir entre historia de un problema, en el sentido de sucesión histórica de filósofos expositores del mismo, e historia de un proble-

(78) De *Homine*, cap. X, 4 y 5. Sobre un atisbo en el escrito hipocrático "Acercu del régimen" v. Mondolfo, *Lo humano y lo subjetivo en el pensamiento griego*, en *Notas y Estudios de Filosofía*, vol. III, n. 6, 1951; págs. 119, 120.

(79) Por ejemplo, fragmento 86 de Heráclito. V. Mondolfo, *Voluntad y conocimiento en Heráclito*, en *Notas y Estudios de Filosofía*, año I, número 2, abril-junio, Tucumán, 1949; págs. 107 a 111. Este fragmento se encuentra, en forma dudosa, en Plutarco, *La vida de Coriolano (in fine)*, y en Clemente de Alejandría (*Stromateis*, V, 89). El primero lo cita al relatar que se afirma haber oído una voz divina al erigirse un templo, y en su interior, una imagen; Plutarco no parece creer en la verdad de la narración, pero admite que Dios es completamente diferente de nosotros y que, conforme afirma Heráclito, mucho conocimiento de las cosas divinas se nos escapa por nuestra incredulidad. Clemente de Alejandría invoca el pasaje de Heráclito para justificar que rehusa explicar en aquel lugar ciertas partes del Antiguo Testamento; de cierto modo parece que cita el fragmento de Heráclito para legitimar una ciencia esotérica.

ma, en el sentido de gestación del problema en la mente de un filósofo previamente a su exposición. Sólo desde el primer punto de vista la objeción sería válida.

En principio, el problema de la necesidad o conveniencia de la historiografía al investigar filosóficamente un problema, y la cuestión por la necesidad de iniciar la historiografía de un problema filosófico con su planteamiento histórico, son dos interrogantes diversas. Por ello el primado filosófico en la investigación filosófica no prejuzga el orden de ideas en la investigación histórica. Lo llamamos, por ello, el primado filosófico relativo. En cambio, la tesis del primado filosófico en la investigación histórica acarrea el primado filosófico en la investigación filosófica, puesto que quedando establecida la necesidad de comenzar la misma investigación histórica filosóficamente, terminamos con el primado filosófico. Por esta razón denominamos la tesis del primado filosófico en la historiografía de un problema filosófico la del primado filosófico absoluto. El primado filosófico en la investigación histórica significa que el planteamiento filosófico del problema es supuesto de su investigación histórica. El primado filosófico en la investigación filosófica significa que el planteamiento filosófico del problema es presupuesto de toda ulterior investigación filosófica. En este segundo supuesto queda el camino expedito para determinar el modo de proceder, sobre todo si la ulterior investigación filosófica puede o debe contener una indagación histórica del problema. La tesis del primado filosófico absoluto no interviene, por ende, en la discusión suscitada en torno a la utilidad de la historia del problema filosófico, puesta en duda, por ejemplo, por Descartes o Malebranche. Sólo de paso queremos anotar que nos parece necesario distinguir entre el conocimiento de la historia de la filosofía y la labor en esta disciplina, sea de investigación, sea de exposición. En efecto, una cosa es sostener que un filósofo, al investigar filosóficamente un problema, debe conocer los resultados principales de la historia de la filosofía (lo que en cada pensador de importancia ha ocurrido), y otra muy distinta es afirmar que debe realizar investigaciones históricas respecto al problema indagado o que debe empezar su monografía con una exposición de la historia de su problema. Esta última afirmación apenas sería justificada.

Otra cuestión interesante es la aplicación del axioma gnoseológico de la mejor o única cognoscibilidad de las obras humanas mediante el esclarecimiento de su génesis. También en este aspecto conviene distinguir diferentes puntos de vista: 1.º El hombre puede sólo conocer bien sus propias obras. 2.º El conocimiento de cualquier objeto debe llevarse a cabo investigando su génesis. Ad. 1): Se trata de una tesis en el campo de la teoría de la cognoscibilidad. Desde el punto de vista de la historio-

grafía de la filosofía interesaría en este terreno la cognoscibilidad de su objeto. El objeto no es el problema filosófico respecto a cuya existencia nos enfrentamos, tanto con una concepción idealista como con otra realista. El objeto es más bien la historia de las opiniones humanas respecto al problema. Este objeto es, sin duda alguna, creación humana. No obstante, el axioma de la autognosis habría de ser precisado en el sentido de si cada individuo sólo puede conocer sus propias obras o de si cualquier hombre puede conocer las obras de cualquier otro hombre. En esta segunda acepción, a su vez, se tendría que distinguir entre la opinión exteriorizada y la opinión interior. La cognoscibilidad de las opiniones interiores, necesaria para interpretar con fidelidad histórica las opiniones manifestadas, ofrece, no obstante, dificultades conocidas, como las de la cognoscibilidad del yo ajeno. Ad. 2): El dogma del conocimiento por medio de la génesis requiere cierto esclarecimiento. Hay que distinguir entre la historia (en el tiempo y en el espacio) de un individuo y la construcción de un concepto en el pensamiento. La opinión de un determinado filósofo sobre un problema filosófico constituye un ente individual y se puede explicar su génesis histórica; por ejemplo, la de la duda metódica en Descartes o la de la filosofía crítica en Kant. El círculo, en cambio, como concepto no tiene una historia; pero se puede aclarar su construcción lógico-genética afirmando que se engendra mediante la revolución de una línea alrededor de uno de sus puntos. Un problema filosófico, como tal, nos parece pertenecer al segundo grupo de casos. Así se formulan los problemas aporéticamente. Además, si se aplicaran rigurosamente las ecuaciones de: conocimiento = esclarecimiento genético, y de: génesis de un problema filosófico = la historia de las opiniones filosóficas, transformaríamos la filosofía en historia, procediendo de modo inverso al de Hegel, que convierte la historia en filosofía.

2) *Estructura del problema.*

a) ¿Qué es un problema? En seguida nos enredamos en complicadas involucraciones. Si para la historia de los problemas filosóficos es supuesto conocer el problema, este primado de la filosofía respecto a la historia se refiere a problemas determinados. Así, por ejemplo, para historiar el problema de la justificación filosófica del mal debe partirse del problema filosófico de la teodicea. Pero previamente se plantea el problema del problema, y entre otras cosas surge la duda de si el primado de la filosofía se extiende también al problema filosófico en general o de si se limita a los problemas filosóficos determinados. En este último caso podríamos empezar nuestra investigación con una historia del problema conforme se desarrolla desde Só-

crates, Platón y Aristóteles, a través de la Escolástica, hasta las Regulac de Descartes, las doctrinas de Mach y Avenarius, Nikolai Hartmann, Wein, Sartre y otros fenomenólogos, existencialistas y logistas (80). No creemos que del problema en general debe afirmarse en este aspecto una regla diferente de la que domina los problemas concretos, siendo tal discrepancia contraria a las relaciones lógicas que reinan entre "genus" y "species". Por consiguiente, debe extenderse el primado de la filosofía también a la historiografía del problema filosófico como tal.

b) Un problema es una pregunta, como ya lo dice el mismo vocablo. Como tal se supone, a primera vista al menos, a una persona que pregunta (el inquisidor), otra que es preguntada (el interrogado), la expresión verbal de la pregunta (la interrogante), el tema de la cuestión ("punctus quaestionis") y, sobre todo, una materia de la que hay que desprender la contestación ("datum quaestionis"). La diferencia entre "punctum" y "datum quaestionis" es evidente en el "problema" matemático en que se debe resolver la ecuación, descubriendo el valor de la incógnita mediante el cálculo con valores conocidos:

a') El interrogado no parece parte necesaria del engranaje del problema. El inquisidor puede plantearse a sí mismo la pregunta y trabajar sobre el "datum quaestionis" para resolver el "punctum". Para salvar el primer análisis se puede afirmar que inquisidor e interrogado pueden coincidir en un solo individuo. Una dualidad personal es, sin embargo, necesaria si el "datum quaestionis" pertenece a la vida interior de otro, como, por ejemplo, en el caso del testigo. La diferencia del perito. También en este supuesto el "datum" es, en principio, independiente del interrogado, y quien, como Scheler, cree en la asequibilidad directa de la vida anímica ajena—el autor no lo cree—, puede suprimir al interrogado como entidad distinta del "datum".

b') ¿Qué relación existe entre el inquisidor y el tema de la cuestión? Aquí se enfrentan doctrinas idealistas y realistas. Las primeras dicen que el inquisidor crea el problema, sea en el sentido del idealismo crítico, sea en sentido del idealismo absoluto. La tesis realista, en cambio, sostiene—y vimos antes que N. Hartmann la defiende (81) conforme a su tesis gnoseo-

(80) Sobre algunas partes de la historia del problema v. Michael Landmann, *Nichtwissen und Wissensverlangen im philosophischen Bewusstsein*, Vandenhoeck y Ruprecht, Göttingen, 1949; por ejemplo, págs. 78 y sigs., 96 y sigs., 158 y sigs., 207 y sigs., 285 y sigs., 291 y sigs., 326 y sigs., 342 y sigs.

(81) *Loc. cit.*, pág. 470.

lógica general (82)—que el inquisidor descubre el problema, el cual, con independencia de él, existe en el “datum quaestionis”. La formulación de la antinomia es excesivamente sintética. Si se entiende por problema el conjunto de inquisidor, interrogado, interrogante, “punctum” y “datum quaestionis”, es obvio que una independencia del problema de los hombres que se lo plantean está fuera de lugar. Haría falta, para convertir la “contradictio” en una “quaestio”, “cuius utraque pars argumenta veritatis habere videtur”—así lo requiere Gilbert de la Porrée, de la escuela de Chartres (83)—, que el problema del “realismo o idealismo del problema” se limitara a la relación entre “punctum” y “datum quaestionis”. El “punctum” descubre una deficiencia en el “datum”. Si quiero saber si Pedro está en el café—ejemplo de Sartre (84)—, en cuya entrada me hallo, el “datum”: la entrada del café, con la visión a su interior oscurecida por el humo del tabaco, es defectuoso en relación con el “punctum”. Pero en este caso me es posible ampliar el “datum” introduciéndome en el café y buscando a Pedro en él. El “punctum” es, pues, originado por una insuficiencia del “datum” en el momento de su planteamiento. La insuficiencia implica el concepto de la negatividad y de la nada, y ambas son particularidades de la conciencia, que no se encuentran en el ser en sí. Esta tesis puede formularse de modo existencialista: “La conciencia es un ser para el cual hay en su ser conciencia de la negación o nada de su ser” (85); pero también se puede decir a nuestros efectos, sencillamente, que toda deficiencia consciente supone una anticipación psíquica de la realidad. De ahí resulta que el planteamiento del problema no es independiente del inquisidor y que, por consiguiente, su personalidad es importante.

c') El “punctum” es expresado en una interrogante. Heinean (86) acentúa acertadamente que lo primero del que habremos de partir son las palabras. Si así no fuese no sería posible redactar diccionarios filosóficos conforme los poseemos, como, por ejemplo, en los de Heinrich Schmidt (87), Goblöf (88), etc., y las grandes obras de Mauthner (89) y R. Eis-

(82) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, Gruyter, segunda edición, 1925; págs. 129 y sigs.

(83) V. Landmann, loc. cit., pág. 162.

(84) Ejemplo dado por Sartre, *El Ser y la Nada*, parte 1.^a, cap. I, trad. española de Miguel Angel Virasoro, Buenos Aires, Ibero-Americana, 1948.

(85) Sartre, loc. cit., parte 1.^a, cap. II.

(86) Loc. cit., pág. 217.

(87) *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig, Kröner, edición octava, 1930.

(88) *El vocabulario filosófico*, Barcelona, Apolo, trad. esp. por Francisco Susana, 1934.

(89) *Wörterbuch der Philosophie*, 1911, segunda edición 1925-24.

ler (90). Creo que el distingó entre interrogante y "punctum" es inútil y que ambos entes confluyen en una formación léxica con carácter indicativo determinado (91), pero este particular no hace al caso.

d) "Datum" no es sólo lo conocido en el momento del planteamiento de la interrogante y lo que precisamente es insuficiente y por ello motivo de la misma, sino todo lo alcanzable a partir de lo conocido, consintiendo la actividad de resolver el problema en el esclarecimiento de lo dado.

e) De paso, tan sólo sea dicho que el descubrimiento de la estructura pentárquica del problema disipa la antinomia de la incognoscibilidad (92). Se suele decir que la prueba de la incognoscibilidad de un problema contiene ya un conocimiento (al menos parcial) del mismo. Pero la resolución de un problema consiste en suprimir la insuficiencia del "datum", puesta de realce por el tema (interrogante + "punctum") del problema). La comprobación de su incognoscibilidad, en cambio, afirma la insuficiencia del "datum" para contestar a la interrogante. Lejos de ser, por ende, la comprobación de la incognoscibilidad de un problema la supresión de la insuficiencia del "datum", conocido en el momento de su planteamiento, por medio de la penetración en partes desconocidas del mismo en aquel momento, dicha comprobación afirma la imposibilidad de trascender el "datum" conocido; en otras palabras: la limitación definitiva del "datum" a lo conocido en el momento de la denuncia de la litis.

f) Heinecman enuncia algunos conceptos relacionados con el del problema. Mencionamos su noción de "esfera del problema" (93): "El ansia de salvación del alma en la India, la voluntad de someter la vida social a una reglamentación teórica en China, el deseo de domoñar racionalmente el cosmos en Grecia, empujan las soluciones hacia direcciones divergentes". Y otro autor observa (94): "¡Cuántos matices diferentes, por ejemplo, en el sentido del famoso "Conócete a ti mismo"! Para Sócrates, el conocimiento de sí significa el examen dialéctico y

(90) *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1910.

(91) Werner Goldschmidt, *Der Linguismus und die Erkenntnistheorie der Werweisungen*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Zürich-Leipzig, 1956.

(92) Una de sus formulaciones más enérgicas puede verse en Leonard Nelson, *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem*, Verlag Oeffentliches Leben, segunda edición, Göttingen, 1950, págs. 32 a 34 de la tirada aparte y 444 a 446 de los *Abhandlungen der Fries'schen Schule*; Neue Folge, tomo II, cuaderno 4.

(93) Loc. cit., pág. 220: "Das Heilsverlangen der Seele in Indien, der Wille zur theoretischen Regelung der sozialen Welt in China, der Wille zur theoretischen Beherrschung des Kosmos in Griechenland drängen die Lösungen in heterogens Richtungen".

(94) Bréhier, *Historia de la filosofía*, trad. esp. por Demetrio Núñez, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, t. I, 1944; págs. 67, 68.

la comprobación práctica de sus propias opiniones; para San Agustín es un medio de alcanzar el conocimiento de Dios por la imagen de la Trinidad que encontramos en nosotros; para Descartes es como un aprendizaje de la certeza; para las Upanishadas de la India es el conocimiento de la identidad del yo y del principio universal. ¿Cómo, pues, apropiarse de esta noción y darle un sentido independientemente de los fines para los cuales se la utiliza?" Heinemann (93) habla luego de la situación del problema: su carácter concreto, como en Tales, o su carácter abstracto, como en el neoplatonismo. Igualmente se pone de relieve el centro y la conexión de los problemas (96). El centro determina la conexión. Esta será, por ejemplo, mucho más lógica dado un centro teórico que gravitando en torno a una vivencia de Dios. Por último (97), nos encontramos con la densidad problemática: hay épocas aproblemáticas y períodos gravidos de problemas. Esta distinción se aplica, claro está, también a cada pensador. Ortega y Gasset identifica el intelectual al hombre problemático y le opone "el otro", esencialmente aproblemático (98).

La principal dificultad consiste en determinar la relación que existe entre el problema y el sistema. Ya vimos que N. Hartmann (99) afirma que la sistemática exige que el problema sea "sistemáticamente vivo" y que (100) sostiene igualmente que la sistemática ofrece los problemas a la historia. De modo coincidente estatuye Stenzel (101) lo que sigue: "Claridad completa sistemática sobre el lugar del problema en el conjunto de la filosofía, su relación y delimitación de los problemas vecinos, capacita al investigador para conocer el problema en las concatenaciones con las que aparece en la historia, para hacerlo salir de este oscurecimiento y para determinar la parte que puede reclamar cada filósofo respecto al esclarecimiento paulatino del problema y al desarrollo de la verdad. Ello prueba la insustituible importancia de la historia de los problemas para la génesis de

(95) Loc. cit., pág. 222.

(96) Loc. cit., pág. 222.

(97) Loc. cit., pág. 222.

(98) *Der Intellektuelle und der Andere*, en *Europäische Revue*, Jahrgang XIX, Heft 7-8, julio-agosto de 1943; págs. 244 a 249.

(99) Loc. cit., pág. 477.

(100) Loc. cit., pág. 482.

(101) Loc. cit., pág. 440: "Die volle systematische Klarheit über die Stelle des Problems im Ganzen der Philosophie, seine Zuordnung und Abgrenzung von den benachbarten Problemen befähigt erst, das Problem in den Verschlingungen zu erkennen, in denen es in der Geschichte auftritt, es aus diesen Verschlingungen herauszulösen, und den Anteil zu bestimmen, den der einzelne Philosoph an der allmählichen Klärung der Sache, an der Entwicklung der Wahrheit beanspruchen kann. Dies zeigt die unersetzliche Bedeutung der Problemgeschichte für das Zustandekommen aller Philosophiegeschichte".

todo la historia de la filosofía". Un problema es, en efecto, un algo delimitado, y la tarea de delimitarlo nos pone en contacto con otros problemas. Pero mientras que el deslinde de un trozo de la superficie terrestre sólo se relaciona con la tierra circundante, de guisa que los terrenos más allá no interesan al efecto del amojonamiento, la delimitación de un problema se asemeja más al acotamiento de un trozo de tierra tridimensional: los problemas, cual otros conos, tienen todos ellos puntos de contacto en el centro de la tierra. Por ello, un problema no posee contornos claros si no se encuentra inordinado a un sistema. Un sistema filosófico es un orden construido y orgánico, autónomo y pantónomo. Si, por ejemplo, deseo historiar el problema de la cognoscibilidad, tengo que delimitarlo previamente, entre otras cosas, del problema de las fuentes del conocimiento, del de la relación entre el conocimiento y la existencia humana, del problema de la relación entre la fe y el conocimiento, etc. En caso contrario, el investigador se parece, de acuerdo al símil antiguo, al hombre que, mediante un colador, quiere ordeñar a un macho cabrío. Ni que decir tiene que el historiador de la filosofía no tiene que empezar con la elaboración de un sistema filosófico. Puede aceptar cualquiera de los ya existentes. Pero haría bien en decir de antemano en cuál de ellos se inspira.

Lo que acabamos de establecer da lugar a numerosas dudas. La inordinación de un problema a un sistema es, de cierto modo, una exigencia ahistórica. La palabra "sistema", para designar un conjunto de doctrinas científicas o filosóficas, no se emplea antes de la época helenística y es característica de la mentalidad de esta época. Ni Platón ni el mismo Aristóteles tienen "sistemas" (102). Además, parece que el sistema filosófico, para que en él quepan los problemas, sistematiza problemas, mientras que la tesis ingenua afirmaría que organiza asertos. No obstante, el concepto de un "sistema abierto" (Rickert) implica, desde luego, además de aserciones, problemas. También hay autores, como el neokantiano de filiación marburguesa Salomón (103), que sostienen que el Derecho es una ciencia de problemas. Intentan salvar así su carácter científico, puesto en peligro por la variabilidad de la ley. Cosa análoga (si bien no idéntica) ocurre con los que mantienen que los problemas filosóficos son eternos; los sistemas, en cambio, precederos. Los que así opinan probablemente no admitirían sistemas de problemas, a no ser que negasen toda influencia del engarce sistemático sobre el problema, puesto que en caso contrario ha-

(102) Véase Werner Jaeger, *Paideia*, trad. esp. de Roces, Fondo de Cultura Económica, México, t. II, 1944, cap. IX; págs. 241, 242.

(103) *Grundlegung der Rechtsphilosophie*, segunda edición, 1925.

bría una interdependencia entre lo perecedero y lo eterno difícil de explicar. Por lo demás, se puede dudar de si se considerará como sistemáticamente equivalentes sistemas de aserciones y de interrogaciones, prescindiendo de las diferencias lógicas, epistemológicas y ontológicas. Sea ello como fuere, podemos abstenernos de resolver todas estas dificultades porque no afectan directamente al tema de nuestra investigación.

4) *El problema de las calificaciones.*

a) La principal dificultad surge ahora, y consiste en el problema de las calificaciones. Esta dificultad puede ser enunciada del siguiente modo: Supónganse dos sistemas de signos referentes a sectores de la realidad que, al menos en parte, coincidan: $S(1)$ y $S(2)$. Supóngase, además, un signo s que, así o en forma lingüísticamente equivalente, es utilizado en ambos sistemas. Y figúrese, en tercer lugar, que se emplea el signo s sin indicar si se hace referencia a s ($S, 1$) o a s ($S, 2$), pese a posibles discrepancias del significado del signo en uno y en otro sistema. ¿Qué significado ha de prevalecer? Análoga dificultad surge si partimos de un punto determinado del sector social e ignoramos con los signos de cuál de los diversos sistemas hemos de designarlo. Normalmente, ambos tipos de casos suelen combinarse.

b) Esta dificultad puede ser llamada el problema de las calificaciones, porque tal es su denominación, si los sistemas en litigio son ordenamientos jurídicos, y por ser el Derecho la primera ciencia que dió a este problema una importancia fundamental (104). Figúrese, por ejemplo, que el Derecho español distingue, al igual que el francés, entre cosas muebles e inmuebles. Pero si bien la mayor parte de las cosas es calificada por ambos Derechos de manera uniforme, no faltan cosas, como, por ejemplo, acciones del Banco de Francia, que España considera como muebles y Francia como inmuebles. Si ahora pendiere en España un pleito respecto a tales acciones, ¿qué sentido habría que darse a los signos "muebles" e "inmuebles", el sentido que tienen en el Derecho español ($S, 1$) o el que poseen en el ordenamiento jurídico francés ($S, 2$)?

c) En todo trabajo científico hemos de citar, al referirnos a las ciudades en las que los libros de consulta han sido publicados, a poblaciones que muchas veces poseen diferente expresión idiomática en el lenguaje en el que emitimos nuestros pen-

(104) Werner Goldschmidt, *Sistema y filosofía del Derecho Internacional Privado*, Bosch, Barcelona, t. I, 1948, núm. 12; págs. 129 a 164. Una clara conciencia del problema se halla, por ejemplo, en Otto Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist* (Otto Müller Verlag, Salzburg, 1949); sobre esta obra v. el resumen en *Universitas*, abril de 1950, págs. 453, 456.

samientos y en el del país en el que han sido escritos y publicados. Al hacer referencia en un texto de habla castellana a obras alemanas, ¿hemos de decir "Göttingen" o "Gotinga", "Hamburg" o "Hamburgo"?

d) Si los periódicos españoles anuncian que el Presidente de los Estados Unidos de Norteamérica pronunciará un discurso a las diez, dudas pueden surgir de si la hora indicada es la hora local española o la hora norteamericana.

e) Ahora bien; los sistemas en tela de juicio no sólo pueden ser ordenamientos jurídicos, diferentes idiomas, diversas cronologías o dispares concepciones culinarias, sino que puede haber igualmente un conflicto entre sistemas filosóficos; y así ocurre en la historiografía del problema filosófico, puesto que, como vimos, por una vertiente el historiador iniciará su labor insertando el problema en un sistema, y por el otro se enfrentará con los disímiles sistemas filosóficos que en el decurso de la historia indagaron dicho problema. Piénsese, por ejemplo, en el diverso sentido que tiene "lógica" en el sistema de Kant y en el de Hegel; en lo que significa "idea" en Platón y en Locke o Destutt de Tracy; en lo que entienden los pitagóricos por "número" y en el sentido que Frege o Russell dan a este vocablo; en los "universalia" de Eriugena y de Aster, etc. Siguiendo de nuevo las huellas de la ciencia del Derecho podemos hablar de tres tesis que en nuestra materia se enfrentan. La primera —teoría de la "lex fori"— afirma que el historiador de la filosofía debe partir de los conceptos de su propio sistema. La segunda —teoría de la "lex causae"— sostiene que el historiador debe adaptarse a las concepciones del sistema reseñado. La tercera —teoría de las calificaciones propias— milita a favor de concepciones privativas de la historia de la filosofía, supratemporales e individuales, que constituyen, de cierto modo, una moneda internacional admitida en todos los sistemas.

a) Ahora recogemos los frutos de nuestra rigurosa distinción entre exposición del sistema de un filósofo y la de un problema filosófico. Respecto al primer tema no cabe duda alguna de que el historiador debe atenerse a las concepciones del filósofo reseñado. Así lo hicimos constar (105), tanto en lo que a exposición como en lo que a crítica atañe; y tan cierto es ello que no hizo falta mencionar las demás doctrinas. La exposición del sistema de un filósofo debe inspirarse en la teoría de la "lex causae". Windelband (106) lo enseña así; pero como no distingue la exposición del sistema de un filósofo y la de un problema filosófico, no se puede tomar su parecer en conside-

(105) V. supra A, I, 2, b, c.

(106) *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, loc. cit., págs. 15 y sigs.

ración. Su historia se asemeja más al segundo que al primer tipo de historiografía filosófica.

b) La cuestión es difícil si nos enfrentamos con la historia del problema filosófico:

a") Después de lo dicho sobre el problema y su inserción sistemática como condiciones previas de la historiografía del problema filosófico, la disputa parece resuelta a favor de la "lex fori". En efecto, precisamente filósofos sistemáticos, cuando historian un problema, suelen proceder con arreglo a la "lex fori". Así lo hicieron Platón y Aristóteles en la antigüedad, lo que critica Stenzel (107); así lo acaba de hacer Russell en su *History of Western Philosophy* cuando, por ejemplo, reprocha a Platón haber suprimido la corriente sana empírica de los presocráticos, lo que critica Jaeger (108), partiendo Stenzel y Jaeger de la tesis de la "lex causae". También los fragmentos a la *Historia de la Filosofía*, de Schopenhauer (109) o de Nietzsche (110), si bien no siempre distinguen entre filósofo y problema filosófico, se inspiran en la "lex fori".

Mencionamos antes una tercera teoría de las calificaciones: la de las calificaciones propias. Esta tesis existe en la órbita del Derecho y sostiene que, por ejemplo, los conceptos de muebles e inmuebles no han de desprenderse en nuestro supuesto ni del Derecho español ("lex fori") ni del Derecho francés ("lex causae"), sino que hace falta formar conceptos universales y más abstractos, por tanto, que los españoles o franceses. Es fácil comprender que tal teoría no puede existir en la filosofía. El sistema de conceptos jurídicos universales, creado al efecto de hallar calificaciones lo bastante amplias para comprender las nociones de los Derechos positivos vigentes, no se convierte a su vez en un Derecho positivo vigente, sino que permanece un artificio científico empleado para interpretar en determinados supuestos los Derechos positivos vigentes. Un sistema de conceptos filosóficos, en cambio, si bien creado para abarcar las concepciones discrepantes de otros filósofos, es otro sistema filosófico; más exactamente: el del historiador: la teoría de las calificaciones propias se reconduce, por ende, a la de la "lex fori". Sin embargo, aunque lógicamente es así, resulta posible y conveniente distinguir entre una historiografía que parte de un sistema exclusivamente elaborado con el fin de dar cabida a los

(107) *Loc. cit.*, pág. 441.

(108) En *Proceedings of the tenth International Congress of Philosophy*, volumen I, fasc. 2, 1949, pág. 1.070.

(109) En *Parerga und Paralipomena*, en *Sämtliche Werke*, edit. por Friedrichsen-Köhler, Weichert, Berlín, t. 6; págs. 57 a 158.

(110) *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1873, en *Nietzsche's Werke*, Taschen-Ausgabe, Leipzig, Naumann Verlag, t. I, 1906; páginas 407 a 502.

filosofemas surgidos en el curso de la historia y a sus diversas fases, y una historiografía que parte de un sistema hecho sin esta preocupación. El sistema de Hegel obedezca tal vez al primer tipo.

b') El empleo de la "lex causae" tropezaría con dificultades. Una historiografía auténtica de los problemas no sería posible, puesto que la calificación, según la "lex causae", supone la exposición al hilo de los sistemas de los diversos filósofos. Ni que decir tiene que un problema se encarna históricamente siempre en el pensamiento de una persona y que no puede tener su propia historia como un cuadro o una estatua. Pero precisamente la calificación por la "lex fori" provoca cierto desgajamiento del problema del sistema en que se halla, concediéndole así una cuasi-existencia.

Lo que queda por saber es si la calificación por la "lex causae" es posible. La dificultad estriba en que peligra la identidad del problema del salto de un sistema a otro. Si califico el conocimiento en el sistema de Kant como el problema de conocer un mundo exterior e independiente de mí, y el conocimiento de Fichte como el problema de conocer un mundo creado por el Yo (prescindiendo de las diferencias entre el Yo metafísico y el yo psicofísico), no parece que se trata del mismo problema y que no hay sino una identidad de nombre. Así, en efecto, cobrarán matiz e importancia muy diferentes la incognoscibilidad en la filosofía de Kant y en la de Fichte. La identidad filosófica del problema intangible en el curso de la historia de la filosofía debe ser sustituida (empleándose la "lex causae") por la dependencia histórica de un filósofo al elaborar un problema, de otro al trabajar sobre otro problema. En caso contrario se llegaría sencillamente a la yuxtaposición de exposiciones de diversos sistemas (111), con coincidencias nominales y semejanzas provocadas por situaciones similares (112).

De la calificación del problema, sin embargo, hay que distinguir la de los diversos términos empleados por cualquiera de los filósofos en cuya obra se halla el problema investigado. Mientras que el problema como tal ha de calificarse según la "lex fori", como acabamos de exponer, la terminología de cada filósofo se califica con arreglo a la "lex causae". Si un autor moderno investiga el problema del caos en la historia de la filosofía, no debe, sin embargo, interpretar el vocablo "caos" en la antigua filosofía griega en el sentido moderno de desordenada confusión de todas las cosas en oposición al cosmos, sino sencillamente como espacio vacío o espacio entre tierra y cie-

(111) V. *supra* II.

(112) Sobre los peligros de esta clase de historiografía v. Werner Goldschmidt en *Revista de Estudios Políticos*, año VIII, núms. 39 a 42, pág. 331.

lo (115). O si un historiógrafo de la filosofía investiga el problema del universalismo puede plantearlo como bien le parece, pero tendrá que interpretar en los textos medievales los términos "objetivamente" y "subjetivamente" en el sentido opuesto al en que hoy en día los utilizamos (114), con excepción de Renouvier, que los emplea, como Guillermo de Occam (115).

5) *Componentes históricos y filosóficos en la historiografía de un problema filosófico.*

¿Cómo puede haber historia de los problemas? Recordando el análisis del problema es fácil ver que lo que puede cambiar en el curso de la historia son las personas que interrogan, así como la extensión de lo dado. En cambio, lo que debe quedar inalterado, para que haya un hilo conductor, es la interrogante y el "punctum quaestionis". Desde la física jónica hasta hoy en día, lo dado para resolver el problema del origen o de la esencia de la materia se ha extendido continuamente. Cosa análoga ocurre con todos los problemas. Las soluciones dadas en la historia de la filosofía al problema pueden formar parte de lo dado para los filósofos posteriores.

La historiografía de un problema filosófico es, pues, labor filosófica propia o apropiada en cuanto se trata de formular el problema y de inordinarlo a un sistema filosófico; y es tarea histórica (exigiendo, claro está, comprensión filosófica) en cuanto se refiere a la exposición de la serie histórica de filósofos, presupuestos de los que han partido y resultados a los que han llegado en la contestación del "punctum quaestionis".

Como lo dado cambia en el curso del tiempo, la filosofía ofrece igualmente ciertos cambios; y como la historia de los problemas parte de un sistema filosófico, igualmente variará la historia de la filosofía. En este sentido estatuye Stenzel (116): "Por ello, la labor de la historia de la filosofía nunca termina, como tampoco la de la filosofía misma. Cada época "traducirá" la plenitud de lo histórico en su lenguaje, en aquellos conceptos que corresponden a su propia diferenciación sistemática:

(115) Werner Jaeger, *The theology of the early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1947, págs. 13, 14.

(114) V., por ejemplo, Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Gustav Kiepenheuer Verlag, 1932, pág. 192, nota 21.

(115) V. Goblet, *El vocabulario filosófico*, loc. cit., págs. 340, 341.

(116) Loc. cit., pág. 452: "Darum ist die Arbeit der Philosophiegeschichte so wenig jemals abgeschlossen wie die der Philosophie. Jede Zeit muss die Fülle des Geschichtlichen in ihre Sprache, in diejenigen Begriffe "übersetzen", die ihrer eigenen systematischen Differenzierung entsprechen; aber der alte "Text" wird selbst immer wieder neu, und bisher verborgene Seiten zieht die neue Sprache ans Licht, die der früheren zu erfassen und auszudrücken nicht möglich war".

pero el antiguo "texto" continuamente se renueva, y el nuevo lenguaje arroja luz sobre aspectos otrora escondidos, los cuales por el anterior no podrían haber sido captados y expresados".

B) FORMAS DERIVADAS

I. EXPOSICIÓN DE LAS FILOSOFÍAS DE VARIOS FILÓSOFOS MEDIANTE SU YUXTAPONICIÓN

Muchas historias de la filosofía, y por cierto no las mejores, se contentan con la adopción de un concepto tradicional de la filosofía—tarea histórica, como sabemos—, según el cual, por ejemplo, incluyen o excluyen la llamada filosofía oriental, procediendo a continuación a exponer la filosofía de un pensador tras otro. En este supuesto cada exposición reviste las características analizadas en la sección anterior, mientras que la yuxtaposición al hilo de la cronología constituye una tarea histórica de modestas pretensiones.

II. COMPARACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE UN FILÓSOFO (O DE VARIOS) CON LA DE OTRO

Muchas veces los historiadores de la filosofía llevan a cabo comparaciones. Mencionamos, a título de ejemplo, la obra de A. Foucher de Careil, *Hegel y Schopenhauer* (117), y la de Georg Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche* (118). No nos referimos en este lugar a intentos que preferimos clasificar como historiografía de un movimiento, como lo es, por ejemplo, el libro de N. Hartmann *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (119), puesto que esta última labor tiene que partir de un concepto filosófico del movimiento reseñado, mientras que la comparación de varios filósofos entre sí no supone semejante noción.

1) Comparación histórica.

La selección de los filósofos cuya comparación se pretende puede deberse exclusivamente a motivos históricos, como lo es, por ejemplo, el deseo de demostrar la influencia de un filósofo sobre otro; por ejemplo: la de Vitoria, Ayala y Suárez sobre

(117) Trad. esp. por Eduardo Ovejero, Madrid, La España Moderna.

(118) Trad. esp. por Pérez Bances, Madrid, Beltrán.

(119) Berlín, Gruyter, tomo I, 1923; tomo II, 1929.

Hugo Grocio, a fin de probar que la paternidad del Derecho Internacional corresponde a los primeros (120) y no al último. En este aspecto no se trata sino del aislamiento de una faceta ya contemplada (121).

2) Comparación crítica.

La comparación puede también poseer una finalidad crítica. Se escoge una determinada filosofía como término de comparación; por ejemplo, la de Santo Tomás, y aquilata otras filosofías como más o menos valiosas, según que coincidan o se desvíen de la doctrina tomista. Un ejemplo clásico de esta comparación crítica la encontramos en la *Ciudad de Dios* (122), de San Agustín, donde el santo demuestra que la filosofía platónica es la que más se acerca a la fe cristiana. Esta comparación crítica supone una labor filosófica. Esta labor no consiste en adoptar como acertada la filosofía tomista, ya que suponemos que su adopción no se haga razonadamente en el trabajo de comparación. En caso contrario, el comparatista tendría su propia filosofía, aunque coincidiese con la de Santo Tomás, y su elaboración sería el verdadero tema de su libro. Pero la crítica de una filosofía desde el ángulo visual de otro implica pensamientos filosóficos.

III. HISTORIA DE UN MOVIMIENTO FILOSÓFICO

Si Stenzel (123) equipara la exposición del pensamiento de un filósofo y la de un movimiento filosófico, no podemos coincidir con él. La exposición de un movimiento filosófico es una especie de historiografía intermedia entre la del sistema de un filósofo y la de un problema filosófico.

No se puede equiparar a lo primero puesto que, mientras que la exposición del sistema de un filósofo posee como punto de referencia un hecho histórico (posiblemente calificado según la tradición): las obras de un determinado personaje histórico, la investigación de un movimiento filosófico, debe partir de un acervo de problemas y principios filosóficos comunes al movimiento. Aunque según una tradición, hoy día ya lingüística, Cohen, Natorp, Cassirer, Vorländer, etc., pertenecen a la escuela de Marburgo, esta tradición no es suficiente. Hay que partir de un ideario común que, o se debe elaborar a base de las

(120) V. James Brown Scott, *El origen español del Derecho Internacional moderno*, Valladolid, Sección de Estudios Americanistas, 1928.

(121) V. supra A, I, 2, d.

(122) Libro VIII, caps. I y sigs

(123) Loc. cit., pág. 442.

obras de estos autores, o que el historiador puede adoptar de alguién que lo elaboró. La raíz es, desde luego, una labor filosófica.

Por el otro lado, el historiador no tiene que partir de su propio sistema filosófico, sino que debe inspirarse en los sistemas de aquellos pensadores de cuya pertenencia al movimiento reseñado se trata.

Si examinamos dos ejemplos comprobaremos que A. Lange: *Historia del Materialismo*, da el concepto del materialismo por sabido y empírico "medius in res". N. Hartmann, en cambio, en su *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, empieza (124) con una breve introducción, en la que caracteriza el idealismo desde el punto de vista histórico, como originado por la obra de Kant considerada como crítica, y desde el ángulo filosófico, como poseído por la voluntad del sistema. Luego desenvuelve el apóstol de la historiografía del problema su tema procediendo al hilo de las personalidades.

Hay que distinguir varios tipos de movimientos que a la historiografía ofrecen dificultades de diversa índole:

1) *Movimiento de base personal.*

En primer lugar, existen movimientos personales que reúnen grupos de personas históricamente congregadas con cierto ideal común. Tales movimientos pueden tener una constitución monárquica, como la Academia o el Liceo, o una constitución democrática, como el idealismo alemán o los neokantianos o neohegelianos. La historiografía de estos movimientos, que en determinados casos se llaman "Escuelas", se asemeja mucho más a la de la filosofía de un pensador determinado. Se debe partir del grupo históricamente dado, cuya calificación como filosófica constituye labor filosófica propia o apropiada. Luego se debe elaborar el ideario común, a cuyo fin hay que orientar todas las calificaciones con arreglo a la "lex causae", restringiendo analógicamente la crítica a la crítica interna. La fe filosófica de un pensador de pertenecer a cierto movimiento ha de ser tomada en consideración, inclusive contra la protestas de otros miembros o aun del "rey absoluto". En efecto, según leyes sociológicas conocidas, se dividen Escuelas con facilidad en grupos ortodoxos y heterodoxos. Ambos pertenecen al movimiento. Piénsese, por ejemplo, en las alas derechista e izquierdista de los hegelianos (125). Recuérdese también, por ejemplo.

(124) Tomo I, págs. 1 a 6.

(125) V., por ejemplo, W. Moog, *Hegel y la escuela hegeliana*, trad. española por José Gaos, Madrid, *Revista de Occidente*, 1931.

la declaración de Kant (126) contra la pretensión de Fichte de desenvolver pensamientos kantianos (127), y hoy en día las análogas declaraciones de Kelsen con respecto a Carlos Cossío (128).

2). *Movimiento de base doctrinal.*

En segundo lugar, se puede hablar de un movimiento que se cristaliza en torno a la solución determinada de un problema filosófico. Piénsese, por ejemplo, en la exposición de la historia del materialismo o del escepticismo, etc. En este caso es imprescindible empezar con el planteamiento filosófico del problema y de su solución y luego historiarla. Entre los diferentes representantes de la solución historiada no tiene que existir ligazón histórica alguna. La historiografía de un movimiento de este estilo es en sí idéntica a la de un problema filosófico, con la única diferencia de que no se historia un problema, sino una determinada solución.

WERNER GOLDSCHMIDT

(126) *Allgemeine Literaturzeitung* de 1799, núm. 109.

(127) V. Robert Adamson, *Fichte*, William Blackwood, London, 1903, página 50.

(128) V. Cossío, *Teoría egológica y teoría pura en La Ley* del 25 de octubre de 1949.