

## José L. Abellán y la «especificidad» de la filosofía española\*

L. E. JAKOVLEVA  
Academia de Ciencias de Moscú

La filosofía española es considerablemente menos estudiada en el ámbito filosófico soviético que la filosofía inglesa, norteamericana o alemana. Los trabajos sobre ella se limitan al análisis de algunos aspectos de la estética y de los criterios socio-políticos del filósofo español más destacado del siglo XX, José Ortega y Gasset, o también de algunos aspectos de la obra de Miguel Unamuno y de Xavier Zubiri<sup>1</sup>. De tal manera que, de toda la filosofía española se ha tratado una parte relativamente pequeña, sobre ideas divulgadas principalmente en los años 20-60 del siglo XX. Como regla general se comparan dichas ideas con los puntos de vista de los más famosos filósofos europeos, y de esta manera se produce una especie de «acercamiento» de unos u otros filósofos españoles a la evaluación de las más importantes escuelas filosóficas europeas de acuerdo con lo establecido en nuestro panorama histórico-filosófico, de modo que las particularidades del desarrollo de la cultura intelectual de la sociedad española, probablemente, no se toman en consideración plenamente.

Hay que tener en cuenta que el problema de la «filosofía española», y de sus aspectos característicos ha sido ampliamente discutido por los filósofos españoles modernos, cuyas posiciones se han separado, en líneas generales en

---

\* El ensayo apareció en la revista rusa *Problemas de filosofía* núm. 6, 1988, dentro del epígrafe: «Filosofía en el extranjero».

<sup>1</sup> Véase: ZIKOVA A.B., *La doctrina del hombre en la filosofía de J. Ortega y Gasset*, M., 1978; *Idem* «Las tendencias principales en la filosofía de X. Zubiri», *Problemas de filosofía*, 1982, núm. 2; KUTLUNIN A.G., MALISHEV M.A., «Sobre *El sentimiento trágico de la vida* en la filosofía de Unamuno» *Problemas de filosofía*, 1981, núm. 10; RUTKEVICH A.M., *La Filosofía social de la escuela de Madrid*, M. 1981; *Idem* «La Filosofía social del orteguismo» en *Investigaciones sociológicas*, 1980, núm. 1; «Filosofía española después de la guerra civil», en *Problemas de filosofía*, 1981, núm. 4.

los puntos de vista opuestos: unos consideran que no existe la «filosofía española» de modo específico, sino la historia de la filosofía «en España»; otros, insisten en que la filosofía española existe, siendo una expresión de la autoconciencia nacional, de sus rasgos característicos y tradicionales<sup>2</sup>.

La cuestión se complica por el hecho de que su resolución depende de la solución que demos a otro problema metodológico e histórico-filosófico más general: ¿existen, globalmente consideradas, formas «nacionales» del filosofar?

La posición de José Luis Abellán<sup>3</sup>, uno de los filósofos actuales más conocidos hoy y autor de una *Historia crítica del pensamiento español* en varios volúmenes, es cercana (aunque no idéntica completamente) a la segunda opinión. Según él, existen tres soluciones a dicho problema. Primero, es posible rechazar categóricamente la existencia de las historias «nacionales» de la filosofía, basándose en que la filosofía es una investigación científica dedicada al estudio de los problemas universales —la existencia, la sustancia, el hombre, la muerte, Dios, etc.; por ello, la tesis sobre la «nacionalidad» de la filosofía, desde este punto de vista, es tan absurda, como la afirmación de la existencia de las matemáticas o físicas nacionales. Segundo, es posible, partiendo del reconocimiento de la especificidad de las historias «nacionales» de la filosofía, considerar la historia de la filosofía de su propio país en función de un ideal supremo, contraponiéndolo a otras filosofías nacionales. Y, tercero, se puede considerar que la filosofía es el resultado de la creación de las comunidades de tipo nacional con el objetivo de la posterior unión de sus resultados particulares en las tendencias internacionales o, incluso, en una doctrina única universal.

Desde el punto de vista de Abellán —a favor de la aceptación de la tesis sobre la existencia de las historias «nacionales» de la filosofía— se testimonia el hecho indiscutible de que la existencia de la cultura nacional de un pueblo no puede dejar de reflejarse en sus actividades filosóficas. «Está totalmente reconocido, —dice él—, que el utilitarismo inglés y su versión pragmática de tipo norteamericano, dan un carácter analítico y sensualista a la filosofía anglo-sajona, profundamente preocupada por el problema del conocimiento; en la filosofía francesa, por el contrario predomina el «*esprit géométrique*», que tiñe su pensamiento de un racionalismo atento ante todo, las cuestiones de

<sup>2</sup> El primer punto de vista fue expresado de manera señalada por M. Unamuno, que entendía como «filosofía española» el concepto general sobre «el Universo y la vida a través del prisma del carácter étnico».

<sup>3</sup> José Luis Abellán (nacido en 1933) ocupa actualmente la cátedra de Historia de la Filosofía Española de la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de una serie de trabajos sobre la historia de la filosofía española: *Visión de España en la generación del 98* (1968); *La Cultura de España* (1971); *El pensamiento español. Desde Séneca a Zubiri* (1977); *Panorama de la filosofía española actual* (1978); *Historia crítica del pensamiento español* (1979-1992).

método y a la elaboración de ideas claras y distintas; en la filosofía alemana la característica voluntad de poder del pueblo alemán se traduce en la aspiración hacia grandes sistemas filosóficos de trabada arquitectura, con claro énfasis en la sistematización y una evidente debilidad por el «idealismo»<sup>4</sup>. Abellán destaca la exactitud también de esta tesis para la cultura clásica antigua, dentro de la cual existió la diferencia entre «la filosofía griega, preocupada por el ser y la Naturaleza, fundamentalmente metafísica y cosmológica, frente a la línea ético-antropológica de la filosofía romana atenta sobre todo al hombre y a la moral»<sup>5</sup>.

Siguiendo este principio básico de su concepción histórico-filosófica, como objetivo de la *Historia crítica del pensamiento español*, J.L. Abellán intenta demostrar que la filosofía española, con sus propios rasgos específicos, realmente existe; destaca, que, por primera vez, esta idea se planteó por el famoso historiador y filólogo Menéndez Pelayo (1856-1912) en su obra fundamental, *La Ciencia española* (1876), y aunque esta idea no se concretó en la obra creadora de Menéndez Pelayo, precisamente a él se le debe considerar como fundador de la historia de la filosofía española. Abellán cree que la ausencia de una historia del pensamiento español, obstaculiza el proceso de formación cívica de los españoles, de su identidad como pueblo y dificulta la comprensión de su lugar en el mundo moderno con su revaluación de los valores y de las perspectivas de desarrollo ulterior de la sociedad. La cultura intelectual española se encuentra actualmente bajo la amenaza de desaparición como consecuencia de los «cuarenta años de falta de libertades, durante los cuales se propició la confusión ideológica estimulada paralelamente por la invasión de turistas, la emigración obrera y un desarrollo económico arbitrario indiscriminado»<sup>6</sup>. No sólo J. L. Abellán expresa semejantes opiniones; también Eloy Terrón, famoso sociólogo y economista, al analizar diferentes etapas de la influencia extranjera sobre España, señala que la invasión de las culturas ajenas, que empezó en los años 40-50, se hizo «total, y abarca todas las clases —a las cultivadas y a las incultas—, y posee medios de difusión tan potentes como el cine, la televisión, la radio, las revistas ilustradas...»<sup>7</sup>. El resultado de la influencia de la cultura de las masas, exportada de diferentes países del mundo —EEUU, Francia, Inglaterra, Italia, en el ambiente de incompreensión del sentido de la cultura española, reemplazada a menudo por

<sup>4</sup> ABELLÁN, J. L., *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Madrid, 1979, t. 1, p. 33.

<sup>5</sup> *Ibidem.* p. 34. Naturalmente no se trata de toda la variedad de las filosofías griega y romana, conteniendo éstas los más diversos estilos de filosofar, posiciones y problemas, sino de una cierta orientación dominante de la cultura filosófica de aquella época.

<sup>6</sup> *Ibidem.*, p. 17.

<sup>7</sup> TERRÓN F., *Sociedad e Ideología en Los Orígenes de la España Contemporánea*. Barcelona, 1969, p. 255.

la retórica o la demagogia nacionalista— es la falta de interés en el conocimiento de la cultura de su país por parte de la juventud, «el desinterés o el desprecio por la producción intelectual española, el desconocimiento de lo español y de su tradición, la falta de una verdadera conciencia nacional, con sentido de nuestros valores y de nuestra historia, que es reemplazada por un cosmopolitismo híbrido, indiferenciado y superficial»<sup>8</sup>.

El país, que la ideología nacionalista del franquismo denominó como «portador de valores eternos», destinado a ser «la reserva intelectual de Occidente», en los años 70 se vio prisionero de «los valores» de la sociedad de consumo. «La España de los 70 recuerda el negativo fotográfico de la España de los años 40. En lugar del hambre y las restricciones vino el consumismo más desenfundado, en lugar de la represión antinatural de todas las manifestaciones naturales en las relaciones entre hombres y mujeres —un *striptease* sin gusto. Si antes se saludaba con el brazo levantado, al estilo fascista, ahora muchos no saben la melodía del himno nacional; del «nacional catolicismo» se pasó a una rara mezcla de marxismo y cristianismo «comunal», de la apoliticidad al terrorismo, de la dura reglamentación de arriba abajo de todo lo vivo a tal libertinaje en la vida cotidiana, que raya en la inmoralidad» —así constata el sociólogo progresista español Amando de Miguel los cambios producidos en la vida cotidiana de los españoles en 40 años de la existencia del franquismo<sup>9</sup>.

La salida de esta situación trágica no puede ser ni el tradicionalismo, predicando el monopolio y la exclusividad, ni el punto de vista selectivo y privado de unidad de los progresistas, que se acerca la historia española como *tabula rasa*. Ante esta situación sólo se puede «presentar la tradición nacional de una manera distinta, resaltando lo más valioso y constante en los esfuerzos de las generaciones anteriores; y llamar la atención sobre el valor fecundador de la tradición como agente modelador y su importancia como agente potenciador del pensamiento individual»<sup>10</sup>. Abellán evalúa su obra sobre la historia del pensamiento español como «un aldabonazo sobre la conciencia nacional, si es que aún tiene fuerzas para responder»<sup>11</sup>.

El historiador español propone incluso una serie de medidas concretas para solucionar el problema y devolver a España su autoconciencia nacional. Sobre todo, dichas medidas se refieren a la esfera de la educación. Son las siguientes: primero, acercar la historia impartida en los centros de enseñanza superior al proceso real del desarrollo del pueblo español; segundo, restablecer la historia de la filosofía española como disciplina en los programas de la enseñanza en

<sup>8</sup> ABELLÁN, J. L., *Op. cit.*, p. 18.

<sup>9</sup> MIGUEL, A., *40 millones de españoles, 40 años después*, Moscú, 1985, p. 142-143. (Editado en ruso).

<sup>10</sup> ABELLÁN, J. L., *Op. cit.*, p. 19.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

las universidades del país, ya que durante la gobernación de Franco, tanto la historia de la filosofía española, como la historia de la literatura española, que en algunas etapas en la esfera de la educación cumplieron la función de informar, estimular y dar continuidad a la «conciencia nacional», fueron excluidas completamente del sistema de enseñanza.

Abellán no reduce de ninguna manera el contenido de la conciencia nacional sólo a su nivel intelectual, sino que destaca factores esenciales y decisivos a dicha conciencia, como es el conjunto de momentos emocionales difíciles de concebir, los cuales constituyen base de la misma. Al mismo tiempo, analiza la interpretación del desarrollo intelectual y filosófico de España, como condición necesaria (y realmente alcanzable) para el restablecimiento de dicha conciencia nacional y la superación a su vez de la crisis de valores intelectuales.

Conviene destacar que a finales del siglo XIX y principios del siglo XX en España existió un gran movimiento de literatos y filósofos, que se plantearon una tarea análoga: dar una interpretación determinada de la esencia de la cultura española, del destino de la nación española, con el objetivo de desarrollar y conservar los valores intelectuales. Esta corriente ideológica, cuyo núcleo estaba constituido por literatos y filósofos tan famosos, como Azorín, Pio Baroja, Angel Ganivet, Antonio Machado, Ramiro de Maeztu, Miguel de Unamuno, se denominó «Generación del 98», refiriéndose a la situación histórica de aquellos años, cuyo símbolo era el llamado «desastre de 1898», cuando España perdió sus últimas colonias en la guerra con los EEUU y se descubrió la putrefacción de todas las instituciones sociales de la monarquía, lo que a su vez desempeñó un papel definitivo para la obra creadora de este grupo de intelectuales.

El regreso del país al marco «europeo» obligó a la cultura española a tomar conciencia de sí misma, de su profunda y, como creían muchos representantes de la «Generación del 98», no revelada esencia, capaz en cualquier caso de servir de base para la renovación en la sociedad española de principios del siglo XX, ansiosa de reformas. La preocupación por España, por las causas de sus desgracias, por su pasado, su destino histórico y su presente, llenaban las páginas de los libros de casi todos los escritores de aquella época. La «Generación del 98» se planteó como objetivo la educación y la «regeneración de España por medio del conocimiento de su realidad y sus problemas»<sup>12</sup>, así como la divulgación de estos conocimientos. Esta actitud se manifestaba en su perspectiva como una forma estética específica, basándose, como señala Abellán, no «en métodos de investigación sociológica, sino en observaciones subjetivas»<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> ABELLÁN, J. L., *Visión de España en la Generación del 98*; Madrid, 1968, p. 14.

<sup>13</sup> *Ibidem.*, p. 13.

La Generación del 98 ofrecía una interpretación retórica y literaria del pasado intelectual por medio de descripción de paisajes de las principales regiones españolas, o de retratos psicológicos de españoles pertenecientes a distintas nacionalidades, así mediante el estímulo a la lectura atenta de textos de la literatura clásica, el descubrimiento de su relación interior con el contexto histórico y biográfico, o con la época en todos los sentidos de la palabra<sup>14</sup>, revelaron diferentes elementos étnicos en la cultura intelectual española.

Angel Gavinet (1863-1898) fue el primero en formular estos principios. En su obra fundamental *Idearium Español* (1897), asimila la literatura y el arte españoles como la parte integrante más importante del «mundo ideal de España», es decir, de su «espíritu nacional». Reconociendo desde el principio la imposibilidad de objetivar este fundamento espiritual, Gavinet intenta transmitirlo mediante una serie de símbolos e imágenes. Según él, estos símbolos de la nacionalidad española son la imagen cristiana de la Virgen María y el estoicismo de Seneca, que revelan plenamente la dualidad de la vida nacional, la ruptura entre la cultura real y sus enormes posibilidades intelectuales. La nación entera durante toda su vida vive una vida activa, lucha, sumergida en «apariencias», pero «en un escondite ascético y solitario del alma» guarda el «ideal» de otra vida, de otros valores<sup>15</sup>.

Los rasgos característicos de los españoles, que actúan en su «historia externa» —independencia personal, individualismo, belicosidad, vitalidad, expansionismo, fanatismo— son exclusivismos del espíritu nacional. (La misma distinción de la historia exterior e interior —la intrahistoria— es característica en la obra de M. Unamuno, al considerar la intrahistoria como el almacén de las fuerzas creadoras de la nación española y de las grandes ideas de su pasado nacional). Hasta ahora la tarea de eliminar y de transformar tales exclusivismos pertenecía solamente al arte, aunque no de modo sistemático, sino como una ruptura espontánea de la intelectualidad: en el país existían pintores y artistas geniales, pero no existían intelectuales es decir, una capa de población que mantuviera la relación constante con la cultura intelectual. «Los genios que crean y ellos mismos clausuran escuelas artísticas, son típicos del arte español.»<sup>16</sup>

El programa de asimilación cultural del pasado intelectual de España, propuesto por Gavinet, fue realizado por la Generación del 98, cuyo mérito más importante es el descubrimiento de la diversidad de lenguas y culturas nacionales en el territorio del país.

A través de la Generación del 98, Abellán trata de elaborar una interpretación de la Cultura filosófica de España, que sirva a los objetivos de asimilación

<sup>14</sup> Vea: DIAZ-PLAJA G., *De Cervantes hasta nuestros días*. Moscú, 1981, p. 297-199.

<sup>15</sup> Vea: GANIVET A., *Idearium Español*, Madrid, 1962, p. 24.

<sup>16</sup> Vea: GANIVET A., *Idearium Español*. Madrid, 1962. p. 72.

y restauración de la cultura nacional y del valor histórico del pasado intelectual del país como base para un acercamiento fructífero a la solución de los problemas de la sociedad española actual. Es natural, que la distinta situación socio-económica y política de principios de los años 80, caracterizada por la transición del franquismo a la democracia burguesa según el modelo de Europa occidental y por el fracaso de la Iglesia oficial, que tradicionalmente realizaba el control ideológico sobre el sistema de educación y enseñanza (España era el único país del mundo donde la religión católica fue introducida como asignatura obligatoria para todos los centros docentes y facultades), determinaron nuevas perspectivas en la asimilación por José L. Abellán de la cultura filosófica de España.

Los principios generales de la metodología histórico-filosófica de Abellán son los siguientes: 1) seguir el argumento de la evolución intelectual española, orientándose no por determinados filósofos, sino por tendencias, escuelas y corrientes, cuyos portavoces fueran esos filósofos; 2) considerar la filosofía como expresión de la conciencia nacional; de aquí que el comienzo de la historia de la filosofía española, lo sitúe en el año 1474, fecha en que por primera vez en el territorio del país se constituyó un estado nacional único con cultura propia y política independiente; por eso Abellán examina a los pensadores y corrientes filosóficas anteriores a esta fecha como «prehistoria» de la filosofía nacional, las cuales formaron parte de la cultura española gracias a los pensadores del siglo de Oro, los cuales partieron de las necesidades de la realidad cultural e histórica y asimilaron algunas de estas corrientes<sup>17</sup>; 3) analizar el «carácter nacional» no como serie de rasgos sincrónicos y únicos para todas las generaciones, sino como la expresión de las tradiciones culturales en la historia del pueblo, su encarnación en el proceso de la socialización del individuo y, por consiguiente, analizan el «carácter nacional» dentro de una perspectiva histórica, en el proceso de cambio, mediante los métodos de las ciencias sociales; 4) analizar los rasgos nacionales de la cultura, como medio de realización de valores universales, lo que impide absolutizar los rasgos nacionales de la filosofía.

Según la opinión de este historiador, es posible cumplir estos criterios de investigación, que permiten revelar los momentos más valiosos, fructíferos e interesantes del desarrollo de la filosofía española, utilizando el método de la «historia de las ideas». El perder de vista dichos momentos culminantes fue el fallo esencial que impidió en intentos anteriores narrar la historia de la filosofía española, opina Abellán, con un sentido constructivo.

Examinar la historia de la filosofía desde el punto de vista de la historia de

---

<sup>17</sup> Veasé: ABELLÁN, J. L., *La Historia Crítica del Pensamiento Español*, Madrid, 1 989, t.I, p. 152.

las ideas significa «partir de una concepción en la que nos interesa sobre todo y más que nada el pensamiento en general, y no la filosofía en el sentido estricto de la palabra»<sup>18</sup>, aunque se haga hincapié precisamente en el estudio del pensamiento filosófico. La historia de las ideas se describe como una «disciplina en la que están representadas todas las gamas de actividades de la mente humana en cuanto tal», y que parte del reconocimiento del importante papel de la ideas en el desarrollo histórico y cultural del hombre. La inestabilidad en el proceso de formulación de esta disciplina, es actualmente causa de que a menudo se le nieguen el estatuto de disciplina independiente y se la incluya dentro de la historia de la economía, de la política, de la literatura, o, al revés, de que se considere que la historia de las ideas comprende todos estos fenómenos —sociales, económicos, literarios, políticos— de la cultura. Según Abellán, «la historia de las ideas, aunque esté formada por todo el conjunto de ideas políticas, literarias y estéticas, etc., lo es sobre todo gracias a las ideas filosóficas, las cuales constituyen el contenido paradigmático, si se puede decir, de dicha disciplina»<sup>19</sup>. Su especificidad consiste en que «aunque la historia de las ideas presta mayor atención a los elementos de índole intelectual e ideológico... junto a los elementos teóricos ella siempre debe constatar los elementos existenciales o extraintelectuales. Por eso la historia de las ideas debe prestar atención a los elementos no intelectuales (intereses, necesidades, instintos, economía, estructura social, etc.), que tradicionalmente no se tomaban en consideración, y analizar la difusión y participación de las ideas en los movimientos culturales, sobre todo en relación con una determinada sociedad, o los individuos que la componen»<sup>20</sup>.

El hecho de destacar la historia de las ideas como método de investigación histórico-filosófica, está relacionado con una serie de cambios en la misma historia de la filosofía como disciplina. Los cuales se produjeron bajo la influencia imperiosa de las ciencias sociales y el crecimiento de su papel en la sociedad moderna y en el ambiente de una doble crisis: —la de la metafísica a finales del siglo XIX y la de la crisis de la misma filosofía en el siglo XX. Es obvia la afinidad de este método con las orientaciones de la filosofía orteguiana, sobre todo con su idea de la «historicidad de la filosofía». Ortega decía: «Este progreso [en el análisis filosófico —L.E.Y.] puede consistir a la postre en que otro buen día descubramos en que no sólo éste o el otro modo de pensar, de filosofar era limitado y por tanto erróneo, sino que en absoluto, el filosofar, todo filosofar es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo, que no sea ninguna de las anteriores a la filosofía, ni sea esta misma. Tal vez estemos en

---

<sup>18</sup> *Ibidem.*, p. 76.

<sup>19</sup> *Ibidem.*, p. 79.

<sup>20</sup> *Ibidem.*, p. 77.

la aurora de este otro buen día»<sup>21</sup>. José Gaos, el discípulo de Ortega y Gasset que hizo una gran aportación en el planteamiento del problema de la «identidad latinoamericana»<sup>22</sup>, desarrollando las ideas de Ortega, afirmaba, que la única actividad justificada de la filosofía en la etapa actual —después de la crítica generalizada de la metafísica y la existencial-analítica de la filosofía— puede ser, el «análisis y la clasificación del fenómeno de cada una de las esferas de la cultura»<sup>23</sup>.

Según Abellán, las mayores influencias en la modificación de la esfera de la actividad histórico-filosófica se deben a la psicología, al psicoanálisis, a la antropología cultural, a la sociología y a la sociología del conocimiento. La importancia del psicoanálisis consiste en la atención que éste prestó a aquellos factores de la psique humana, necesarios para el análisis de las peculiaridades de la personalidad del filósofo.

El análisis psicológico debe ser complementado por el sociológico; es decir, el estudio del entorno social y de la cultura nacional en la que está «sumergido» el filósofo. En este sentido, los logros de la antropología cultural con su crítica al etnocentrismo y su concepción de la relatividad de las culturas, ejercieron gran influencia sobre el historiador de la filosofía, a consecuencia de lo cual la atención de los investigadores se dirigió hacia la determinación interna de cada cultura. Además, tuvo también gran importancia la concepción, elaborada por esta disciplina, de la cultura «como rasgo ontológico constitutivo del individuo humano, lo que le diferencia de otras especies animales, en cuanto «modo de adaptación al medio y parte del proceso de evolución de la especie humana», en la medida que define la cultura como conjunto de producciones materiales y mentales, con cuya ayuda el hombre satisface sus necesidades biológicas»<sup>24</sup>. En este punto de vista tiene su origen la filosofía como una de las características mayoritarias y distintivas de la cultura occidental, ya que en ella desaparece la dicotomía «cultura-naturaleza»: antropológicamente, la filosofía es el instrumento de la adaptación al medio; sociológicamente, es el factor de la integración social, de la realización del lugar del hombre en la sociedad y la sublimación de los instintos, imágenes y reglas de una sociedad determinada. A su vez, la concepción del papel antropológico y social de la filosofía le obligó a tener aún más conciencia de su carácter relativo. En la comprensión de este hecho, Abellán ve uno de los impulsos iniciales de la aparición de la historia de las ideas.

Sin embargo, fue la sociología del conocimiento, en cuyo núcleo constituyente está la teoría de las ideologías, la que ejerció la influencia decisiva sobre

<sup>21</sup> ORTEGA Y GASSET, *La idea de Principio de Leibniz*, Buenos Aires, 1958, p. 325.

<sup>22</sup> Véase: ZEA L., *Filosofía de la historia americana*, Moscú, 1984.

<sup>23</sup> GAOS J. *Discurso de la filosofía.*, Mexico, 1959, p. 29.

<sup>24</sup> ABELLÁN, J. L., *Op. cit.*, p. 91-92.

la formación de la historia de la filosofía como historia de las ideas. Abellán destaca la gran aportación de C. Marx y F. Engels en la elaboración de la concepción de la ideología (el pensamiento determinado socialmente), que se convirtió en el método básico de la investigación de la historia social e intelectual. En esta relación Abellán recuerda también los nombres de M. Weber, K. Mannheim, W. Strak. Resultó también fructífera para el análisis histórico-filosófico, la distinción entre análisis micro y macrosociológico, entre los factores internos y externos del desarrollo de las ideas, así como la relación entre el pensamiento socialmente condicionado y las «tergiversaciones» ideológicas.

Según Abellán, el moderno historiador de la filosofía, debe guiarse en su trabajo por la idea de que filosofía son los «momentos de máxima conciencia intelectual, alcanzados por determinadas culturas, grupos, clases sociales o individuos»<sup>25</sup>. Esto no significa que, al analizar las ideas como vía magistral de desarrollo de la cultura, el historiador ponga en duda el valor de otros factores de su desarrollo, sino que debe analizar cómo se suma a estas ideas la originalidad de la realidad histórica del pueblo. Así, es necesario renunciar a la interpretación «monista» de la historia filosófica, y proponer en su lugar la concepción «pluralista» en la formación cultural de la especie humana.

Vamos a mostrar algunos ejemplos de cómo aplica Abellán el método de historia de las ideas al análisis del problema de la «especificidad» de la filosofía española.

Según él, los siguientes factores constituyen rasgos peculiares de la historia de España: la alternancia de períodos de aislamiento y de comunicación con otros países de Europa, y la insolidaridad con el pasado, y el punto de vista sobre la historia española como una permanente decadencia. Los períodos de aislamiento y de comunicación (siendo los primeros siempre más prolongados en el tiempo), es decir, cortos períodos revolucionarios y largas etapas conservadoras han conducido a la discontinuidad en la vida intelectual de España, a la separación de la nación en dos sectores opuestos, exterminándose mutuamente (por ejemplo, la lucha entre los liberales y los «serviles» durante la invasión de Napoleón, así como la lucha entre las «dos Españas», de la cual Larra dijo: «Aquí yace en paz la mitad de España, víctima de su otra mitad»<sup>26</sup>). Como consecuencia de tal discontinuidad, tanto de los representantes de la izquierda como los de la derecha de la cultura española, dirigieron su atención a las culturas de otros pueblos, buscando la renovación y la regeneración. Es muy interesante, que los españoles consideran su propia literatura posterior al siglo XVI como decadencia, lo que fue particularmente propio de los intelectuales de finales del siglo XIX y principios del siglo XX<sup>27</sup>. Según la opinión de Abellán

<sup>25</sup> *Ibidem.*, p. 103.

<sup>26</sup> LARRA M., *Artículos satíricos*, Leningrado, 1955, p. 365.

<sup>27</sup> Fueron excepción Azorín, Ortega y Gasset y Maura, que creían que a lo largo de su historia

este fenómeno se produjo como consecuencia de que el sistema de valores religiosos, característicos de la España de los siglos XVI-XVII, se sustituyó en la Europa de aquel período por otro sistema de valores, en el que las ideas político-económicas desempeñaban un papel determinante. En realidad, España asimiló el sistema de valores impuesto por otros pueblos, —así es la conclusión de Abellán. Pero, puesto que este sistema, como cualquier otro, en el transcurso de la historia sufrió cambios, junto al cambio de la misma realidad histórica, la aplicación de la nueva escala de valores a todo el pasado histórico puede a su vez cambiar las nociones de lo que se considera decadente o progresista. Aplicado a España esto significa, que «aquel sistema de valores, para el cual ésta se consideró un país decadente, se convirtió en el sistema de los llamados «valores de los Nuevos Tiempos», basados en el desarrollo de la ciencia (técnica, industria, ejército), o de la economía (capitalismo, finanzas), es decir, aquellos valores que brillaban por su ausencia en nuestro país, partidario de una doctrina católica de tipo espiritualista. Es sabido también, que hoy estos valores se encuentran en una profunda crisis (explosión demográfica, peligro atómico, límites del crecimiento económico, limitaciones de la ciencia, degradación biológica a causa del desarrollo industrial, cambios de las concepciones políticas), y a consecuencia puede esperarse, si no la desaparición, si una profunda transformación de estos valores»<sup>28</sup>. Abellán opina, que es posible, que pueda aparecer una nueva escala de valores en España, según la cual ésta sea considerada como el país que en su tiempo apoyó los valores que empiezan a prevalecer ahora. Pero a España le amenaza el peligro de llegar demasiado tarde a esta hora de la historia. Así que es necesario renunciar a los criterios externos al valorar el pasado, y analizarlo a base de criterios internos, de los cuales el más importante es la influencia de la religión, ya que «fue precisamente el factor religioso, el que configura, de manera más profunda, nuestra estructura psicológica, nuestros caracteres sociales y nuestro desarrollo histórico»<sup>29</sup>.

Desde el punto de vista de Abellán, a pesar de la creciente secularización de la mayoría de las sociedades modernas, incluida España, las actitudes religiosas siguen operando sobre ellas, siendo una especie de «substrato cultural». ¿En qué se reflejó la influencia del factor religioso en la economía, la moral, la mentalidad, la psicología y el orden social? La exaltación evangélica de la pobreza, característica del discurso católico, produjo en España una verdadera

---

España todavía no alcanzó una culminación verdadera de su cultura. En su *España invertebrada* (1921), Ortega y Gasset, analizando las causas de este fenómeno, llega a la conclusión de que el «particularismo» propio de la nación española, el dominio de las partes sobre el todo en la vida nacional de España, es causa de la decadencia nacional.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 126. Abellán analiza la religión (el catolicismo) no como la causa principal y única de los cambios de la sociedad española, sino como uno de los múltiples factores en cuya acción se realizaron de la manera más compacta los rasgos característicos de la historia española.

«cultura de la pobreza», que se manifiesta, de un lado, en la «mitología del mendigo», y de otro, en la concepción estática de la sociedad. El catolicismo ha actuado como una «cultura del atraso económico». Verdad es que, en la esfera de la moral, gracias a la práctica de la confesión, el catolicismo presentó exigencias más leves, admitiendo el ascetismo como destino de los santos, y no de las personas. Sin embargo, todo esto estaba acompañado de un autoritarismo intelectual, cuyas consecuencias fueron un débil desarrollo científico, incremento de la intolerancia y del fanatismo, así como de la pereza general. La peor consecuencia de este mal fue la aparición del deseo de estirpar a los «disidentes» como constante de la historia española.

Dado que las relaciones del católico con Dios se establecían por meditación de la Iglesia, se destaca claramente en el catolicismo la tendencia hacia la anulación de la vida privada: «cada uno está sumergido en la vida del otro». Abellán concluye, que este fuerte «comunitarismo» religioso y psicológico provocó en la esfera social una reacción de carácter individualista. «El hecho de que los vínculos sociales se aseguraban por el autoritarismo, la jerarquía y la falta de la crítica intelectual, produjo una gran flexibilidad moral, que se transformó en buenas dosis de libertad en el aspecto práctico de la conducta»<sup>30</sup>. En ello radican las causas del llamado individualismo español, que actúa como contrapeso del dominio de la Iglesia católica. «Muchos rasgos españoles proceden de esta tendencia: la autoafirmación de la personalidad, la importancia del individuo ante la sociedad, los brotes anarquistas, el valor del «gesto» y de las grandes hazañas individuales, tanto al nivel de la acción (conquistadores, navegantes, descubridores), como al de la contemplación (místicos, poetas, pintores, investigadores)»<sup>31</sup>.

En lo que se refiere a la influencia del factor religioso en el desarrollo de la filosofía en España, ésta se manifestó en la gran importancia dada al mito y a la forma mítica de pensar, lo que también influyó en la filosofía<sup>32</sup>. Con este factor están relacionados también todos los demás rasgos del pensamiento español destacados por Abellán en el curso de sus investigaciones histórico-filosóficas: la creación de mitos, el carácter metafórico, el universalismo, el anticlericalismo, el eticismo, el humanismo y el subjetivismo.

El rasgo más característico del pensamiento español, y del que emanan y sobre el que se basan todos los demás, es «la renuncia a lo social y lo económico en favor de lo humano, el énfasis del SER frente al TENER, según criterios que se corresponden con el predominio del hombre sobre las cosas, del alma o

<sup>30</sup> *Ibidem.*, p.144.

<sup>31</sup> *Ibidem.*, p.144-145.

<sup>32</sup> Al igual que Ortega, Abellán relaciona el mito con las creencias (algo, en lo que el hombre se encuentra) y lo distingue de las ideas (algo que se posee). El mito es «un cuento alegórico vivido de manera colectiva», que afecta el aspecto esencial de la situación del hombre (*Ibidem.*, p. 23).

espíritu sobre las ideas o los conceptos y la conciencia moral sobre la autojustificación psicológica. Abellán saca la conclusión de que este rasgo (la filosofía como negación de la religión del éxito), es propio de todos los momentos culminantes de la filosofía española, el erasmismo, la doctrina antropológica y teológico-jurídica de la colonización de América, las múltiples variaciones del mito de Cristo, el vitalismo de Unamuno y Ortega, el eticismo Krausista del siglo XIX y la crítica moderna de la «sociedad de consumo».

Así es, en rasgos generales, el planteamiento que hace J.L. Abellán del problema de la «especificidad» de la filosofía española. Este planteamiento refleja la búsqueda de los intelectuales españoles en relación con el futuro desarrollo del país, durante muchos años maniatado por la mordaza del régimen franquista y obligado a alimentarse con los sucedáneos de la cultura americana o a presentar como «investigaciones científicas de la esfera de la cultura» las aspiraciones normales de autodeterminación y autoconciencia nacional.

Junto al aspecto puramente ideológico de todo problema, existe su significado metodológico y teórico-cognoscitivo, sobre el cual nos gustaría decir unas palabras de conclusión.

El problema de la posibilidad de separar del proceso histórico-filosófico ciertas formaciones específicas como puede ser la «filosofía española» u otras semejantes, es muy complicado. En nuestra literatura metodológica esto, desgraciadamente, no se ha analizado de modo especial<sup>33</sup>. En el fondo de esta cuestión hay otro problema más general: ¿qué es la filosofía: una forma de conocimiento o una forma de cultura? La respuesta más obvia —lo uno y lo otro— aporta poco, ya que si la filosofía es el conocimiento objetivo, entonces «la filosofía nacional», no debe existir, ni siquiera como concepto. Todo el complejo de relaciones y hechos, que constituyen el medio en que aparecen las ideas filosóficas tiene, por supuesto, su carácter concreto e histórico, y en él es posible buscar y encontrar rasgos nacionales. Sin embargo, la ampliación del concepto del conocimiento supone a su vez el cambio del análisis histórico-filosófico: la historia de la filosofía debe acercarse a la historia de la cultura y de la sociedad, y no narrar simplemente las ideas, puntos de vista o sistemas, es decir, aquello que hacía tradicionalmente.

Es probable, que este cambio de orientación del análisis histórico-filosófico y la ampliación que supone esté bastante justificado. Sin embargo, aparentemente, existe el peligro de relativizar del conocimiento filosófico, al anali-

---

<sup>33</sup> Algunos aspectos de este problema en ámbito del pensamiento filosófico latinoamericano fueron tocados en el artículo: KROMBET G.G. «Problemas de la filosofía de la autoconciencia nacional», *Problemas de filosofía*, 1982., núm. 6. El problema de la posibilidad de la existencia de una «filosofía nacional» es analizado en dicho artículo en el contexto de la búsqueda de los filósofos de América Latina de la «filosofía latinoamericana particular», de la concepción del mundo alternativa a la cultura centroeuropea

zarlo exclusivamente como forma de cultura. En tal caso la filosofía como conocimiento, como avance, desarrollo, progreso en el establecimiento de algunas verdades, desaparece.

Dicho de otro modo, igual que la metodología de una ciencia no puede reemplazarse por la historia de esa ciencia, la historia de la filosofía no puede convertirse en historia de la cultura. Aquella debe seguir siendo historia del conocimiento, y por muy difícil que sea mantener esta posición, debe buscar sus aportaciones en el conocimiento objetivo, llevado a cabo por los grandes —y no tan grandes— filósofos a lo largo de toda la historia humana.

Es indudable, que en la filosofía existen problemas eternos, aunque su planteamiento sea distinto en las diferentes épocas históricas y en los filósofos de diferentes orientaciones. A pesar de todo, no hay ninguna predestinación fatal en la respuesta a estas preguntas. El hombre, que sabe todas las respuestas —dadas a una u otra pregunta antes de él— es, usando la palabra griega, «sofista», el sabio. El hombre, que busca una respuesta nueva, no existente antes de él, es filósofo. Dicho de otro modo, el filósofo es el sabio que busca una verdad nueva.

El problema está en cómo se conjugan historia del conocimiento e historia de la cultura en la historia de la filosofía. De su solución depende la solución del problema de la legitimidad del concepto «filosofía nacional» en la metodología y la teoría del análisis histórico-filosófico.

*Traducción de Elena Pliousnina*