

# *Historia de la Filosofía, Historia de las Ideas, Historia de las Mentalidades*

DIEGO SÁNCHEZ MECA

La cuestión acerca de hasta qué punto y de qué manera debe el historiador de la filosofía superar la estrechez de la mera serie de los sistemas filosóficos para abrirse a ámbitos más generales, a concepciones más amplias e integradoras en las que confluyen, con los aspectos filosóficos, otros de carácter económico, religioso, político, técnico, etc., ha sido planteada, sobre todo, a partir de la influencia del marxismo en las concepciones contemporáneas de la historia en general. Bajo esta influencia se ha desarrollado una autocomprensión de la historia como historia de movimientos sociales, y no de figuras individuales, como historia de procesos de larga duración, y no como historia de hechos puntuales, como historia, en fin, que tiene su ideal en una historia total. El historiador de la filosofía debe, pues, también él, examinar esa pretensión, formulada de maneras diversas, según la cual la historia de la filosofía debería ampliarse de tal modo que, rebasando los límites de las ideas filosóficas, no se saliese, en cambio, del límite estricto de las ideas en general. Paradigmáticamente, este postulado constituye la base epistemológica de la llamada historia de las ideas, desarrollada, sobre todo, a partir de los impulsos de A. O. Lovejoy y la fundación de la revista *Journal of the History of Ideas* en 1940. Frente al reduccionismo sociológico en el que habían derivado ciertas tentativas de historia marxista de las ideologías, podría hablarse de explicaciones heterogéneas sólo desde el punto de vista de los contenidos, pero no de las formas, que serían formas de la razón humana categorialmente especificada —económica, política, física, matemática, etc.—. De hecho, las historias externas sólo pueden serlo cuando existe alguna semejanza racional entre el campo que le es externo y el suyo propio. Por eso, el tema de las influencias, desarrollado por Bréhier<sup>1</sup>, puede considerarse también referi-

---

<sup>1</sup> Cfr. Bréhier, E., *La Philosophie et son passé*, París, PUF, 1950

do a la relación entre ideas filosóficas e ideas no filosóficas. Sólo que, en este caso, las influencias no discurrirían únicamente por la corriente interna del devenir de la filosofía, sino también de forma cruzada entre campos diversos realmente conectados entre sí que gozarían, por separado, de cierta autonomía. Estas conexiones entre ideas filosóficas y no filosóficas constituye el objeto de esa disciplina, que pretende ser más amplia que la historia de la filosofía, denominada historia de las ideas.

En el artículo fundacional de la revista, Lovejoy presenta esta rama del saber como una investigación interdisciplinar que pretende superar la atomización de los distintos géneros historiográficos. Aunque la especialización es necesaria, hay problemas que exigen la interdisciplinariedad: «Baste notar aquí, como un aspecto muy característico del trabajo contemporáneo en muchas de las ramas de la historiografía, el estar en una dirección referida al pensamiento de los hombres (y su relación con las emociones, modos de expresión y acciones); que las barreras existen, no, por supuesto, interrumpiendo en general, sino, en muchos puntos específicos, siendo rebasadas. Y que la razón para esto es que, en estos puntos, las barreras han terminado apareciendo como obstáculos para la comprensión»<sup>2</sup>.

La historia de las ideas, como investigación de cooperación interdisciplinar, tiene, pues, como objetivo estudiar la historia del pensamiento humano, no sólo en el sentido intelectualista de pensamiento, sino también en su sentido emotivo, estético, expresivo y práctico. Las ideas son también aquí, como en el planteamiento de Bréhier, focos de influencia. Ampliar la influencia en las ideas filosóficas de otras ideas no filosóficas, y reconocer a la vez la influencia de las ideas filosóficas en las que no lo son, evita unilateralidades y abre vías de comunicación que consolidan la historia de las ideas como disciplina autónoma: «El estudio de la historia de las ideas no necesita justificarse a sí mismo sobre la base de sus potenciales servicios —grandes, por cierto— a los estudios históricos bajo otros nombres. Tiene su propia razón de ser. No es meramente auxiliar de otros estudios, sino que otros estudios son, más bien, auxiliares suyos. Conocer, tan ampliamente como sea posible, los pensamientos que los hombres han tenido sobre temas que les concernían; determinar cómo estos pensamientos han surgido, se han combinado, interactuado o neutralizado a otros, y cómo se han relacionado diversamente con la imaginación, las emociones y el comportamiento de quienes los han tenido: en el conjunto de esa rama del conocimiento que llamamos historia, esto no es sino una parte esencial, es más, su parte central y más vital»<sup>3</sup>.

Como observa P. O. Kristeller, frente a la «historia del espíritu» (*Geistesgeschichte*), el término plural *Ideas* sugeriría, en realidad, una pluralidad de

<sup>2</sup> Lovejoy, A. O., *Reflections on the History of Ideas*, en *Journal of the History of Ideas* 1940 (1), p. 5.

<sup>3</sup> Lovejoy, A.O., o.c., pp.7-8.

pensamientos o de nociones que no guardan entre sí una relación del tipo de las que resultan como consecuencia de conexiones lógicas o históricas<sup>4</sup>. La historia de las ideas sería, pues, una disciplina muy amplia, cuyo objeto está constituido por una serie unitaria que engloba una variedad de disciplinas «sólo convencionalmente diferentes», y que, por tanto, incluye también a la filosofía, ya que las ideas filosóficas son para ella sólo una clase de ideas dentro de un conjunto más general<sup>5</sup>.

Por su parte, la historia de las mentalidades constituye, en el estado actual de la investigación historiográfica, un planteamiento muy enriquecedor, que ha sido desarrollado a partir de la historia social tradicional, en una búsqueda de alternativas a las rígidas interpretaciones economicistas predominantes. Bajo un primer impulso, recibido de la psicología social, la historia de las mentalidades se autoconstituye como tendencia de investigación definida por obra de la Escuela francesa de *Annales*, y ha sido promocionada y cultivada por historiadores como L. Fébvre, G. Duby, R. Mendrou, J. Le Goff, F. Braudel, M. Vovelle, etc.<sup>6</sup>. Sus características más propias son, entre otras, su relación con las ciencias humanas, sobre todo con la Etnología, y su vinculación a corrientes de pensamiento tales como el Estructuralismo, así como su aplicación metodológica de las técnicas de cuantificación y su exigencia de renovar los modos operativos de tratar el material documental sobre el que trabajan los historiadores. Se trata, pues, de considerar, desde nuevas perspectivas de análisis, las fuentes tradicionales de la historia, y al mismo tiempo se intenta profundizar en el estudio de otras fuentes de interés estratégico como la hagiografía, los monumentos artísticos, los textos literarios, las formas de educación, los códigos jurídicos, y, en conjunto, de todo lo que pueda contribuir a recomponer el universo social, intelectual y moral en el que se desenvuelven las sociedades en un determinado tiempo y lugar.

En última instancia se trata de un proyecto historiográfico que ha decidido romper con la historia «historizante» y resaltar la importancia condicionante de lo colectivo sobre lo individual, conforme al principio de que toda conducta individual responde a una determinada situación que obliga siem-

---

<sup>4</sup> Kristeller, P.O., *History of Philosophy and History of Ideas*, en *Journal of the History of Philosophy* 1964 (2), p. 1.

<sup>5</sup> Dunn, J., *The Identity of the History of Ideas*, en *Philosophy*, 43 (1968), p. 85; cfr. también Largeaut, J., *Critiques et controverses. Esquisses d'histoire des idées*, París, Univ. de París XII, 1982; Levi, A.W., *De interpretatione. Connition and context in the history of ideas*, en *Critical Inquiry*, 3 (1976-77), pp. 153-178; Berlin, I., *The crooked timber of humanity*, ed. by H. Hardy, Londres, John Murray, 1990.

<sup>6</sup> Cfr. Duby, G., *Histoire des mentalités*, en Samaran, C. H. (ed.), *L'Histoire et ses méthodes*, París, Gallimard, 1961, pp. 937-966; Le Goff, J., *Pensar la historia*, Barcelona, Paidós, 1991; Braudel, F., *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969; Vovelle, M., *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985, Introducción.

pre a considerar cualquier hecho individual en el seno de su contexto real. De este modo, la historia de las mentalidades se sitúa «en el punto de conjunción de lo individual y lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general. El nivel de la Historia de las mentalidades es...lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento... La Historia de las mentalidades es a la Historia de las ideas lo que la Historia de la cultura material es a la Historia económica»<sup>7</sup>. Aunque puede advertirse, en caracterizaciones así, una cierta vaguedad, es preciso no perder de vista la intención de este tipo de trabajo histórico de perseguir una historia total, que no es la que se construye por mera adición de elementos, acumulando erudición de un modo ecléctico, sino la que resultaría del procesamiento de una gran cantidad de información que, de acuerdo con un nuevo modelo epistemológico, se constituiría como alternativa a los usos historiográficos tradicionales sin pretender anularlos. Una concepción unitaria de la historia es perfectamente compatible con la especialización, pudiendo ser la culminación o perfección de ésta, al mismo tiempo que cubre una necesidad real en el campo de la investigación historiográfica: «No hay historia económica y social. Hay la historia sin más, en su unidad, la historia que es, por definición, absolutamente social»<sup>8</sup>.

Desde esta perspectiva, los estudios históricos especializados constituirían la base y la condición de la realización efectiva de la historia total, pues no existe ninguna disciplina histórica capaz de dar a luz sus propios problemas, utilizando sólo sus propios materiales y sus propios métodos. La metodología de la historia de las mentalidades consistiría, básicamente, en un esfuerzo de articulación, de intercompenetración de datos de acuerdo con este propósito de integración que se opondría como el correctivo más severo frente a la dispersión y al atomismo positivista.

Ante estos proyectos de historia global, en los que se pretenden reflejar los procesos complejos en los que intervienen y se conjugan factores múltiples, la historia de la filosofía se presentaría como una historia especializada, que no olvida la necesidad ineludible de ser una historia contextualizada. En virtud de esta exigencia interna, le es precisa a la historia de la filosofía una justa determinación de la relación de la filosofía con los demás componentes de su contexto, de la que depende la consistencia de su propio estatuto epistemológico, así como la especificación de su objeto propio de estudio, o sea la filosofía misma como forma de cultura. Pero esto obliga a precisar que, si bien la filosofía se presenta como esencialmente vinculada a las demás formas culturales e inserta en los procesos generales de la historia real, no se reduce

---

<sup>7</sup> Le Goff, J., *Les mentalités, une histoire ambiguë*, en Le Goff, J. (ed.), *Faire de l'histoire*, París, Gallimard, 1974, vol. III, p. 85.

<sup>8</sup> Febvre, L., *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 159.

a aquéllas ni se diluye en éstos. El problema es encontrar la forma de articular internamente esa relación entre la filosofía y las demás formas de conciencia objetiva sin caer en el reduccionismo, que propone extrañas conexiones entre fenómenos de clases diferentes.

Por ejemplo, no se puede admitir el argumento según el cual las ideas filosóficas no son más que un subproducto de las ideas científicas. Esta posición supondría, pongamos por caso, establecer que la filosofía racionalista de Descartes no es más que un producto de sus descubrimientos matemáticos, o que las filosofías organicistas de Aristóteles y Leibniz no son más que el reflejo de sus concepciones biológicas. En definitiva, lo que se afirma es que lo sustancial de las doctrinas filosóficas no es filosófico, sino que se encuentra en las diversas ciencias. Se atribuye así la prioridad genética a las ciencias sobre la filosofía, en contra de la teoría tradicional que otorgaba esa prioridad genética a la filosofía sobre las ciencias. En cierto modo, también esta última posición podría ser tachada de reduccionista, pues significaba suponer que, en un estado final ideal de este proceso de generación de las ciencias a partir de la filosofía, ésta acabaría desapareciendo al quedarse sin objeto propio, que ya habría quedado repartido completamente entre las diversas ciencias particulares. La filosofía, en sus distintas dimensiones, quedaría así reducida a mera pre-ciencia, ideología.

Tampoco se puede generalizar la posición que establece relaciones de dependencia entre las ideas filosóficas y las ideas míticas o religiosas, considerando a aquéllas el resultado depurado de un proceso de transformación de éstas. Es la tesis defendida por F. M. Conford, que considera al grupo social como el arquetipo original a partir del cual se modelan todos los esquemas mentales de clasificación y comprensión del mundo, primero mágico-religiosos y después filosófico-científicos. Así, por ejemplo, la vitalidad fluída y homogénea que el Destino o la Justicia reparten, según el mito, en los dominios elementales, y que constituye la sustancia de la que los daimones, los dioses y las almas cobran forma, es la representación primitiva que, teniendo un origen social, aparece luego en la filosofía de los presocráticos bajo el nombre de *physis*. Para Conford, la filosofía hereda de la religión, no sólo determinados conceptos que transforma a su modo, sino también determinados modelos de pensamiento, como por ejemplo la concepción dominante de un cierto orden de la naturaleza concebido como destino, justicia o ley: «En un estadio muy primerizo, la totalidad del mundo visible se repartía de acuerdo con una estructura ordenada o cosmos, que reflejaba el microcosmos tribal (o bien era un todo continuo con éste) y de ese modo estaba conformada por tipos de representación de origen social. El orden de la naturaleza debe su carácter moral o sacro a este factor. Pues no sólo está considerado necesario, sino también legítimo o justo, por tratarse de una proyección de la represión social que el grupo impone al individuo, y en dicha represión coincide lo que «va a ser» y lo que «ha de ser». Creemos que, siguiendo ese proceso, la Moira se con-

virtió en la soberana suprema de los dioses, y la Justicia ordenó esas lindes de los elementos que nos muestra la filosofía de Anaximandro»<sup>9</sup>. Por eso, Conford se plantea el estudio de la filosofía griega presocrática como el análisis del material religioso, en una posición que recuerda, en buena medida, la de Jaeger, para quien los filósofos griegos no representan una ruptura con la tradición mítico-religiosa, sino que, más bien, son sus continuadores y llevan a cabo una notable labor de integración y profundización de la misma<sup>10</sup>.

Posiciones de este tipo, en cuanto que representan una actitud contraria a la concepción puramente interna de la historia de la filosofía, suponen una contribución de primer orden a la comprensión de esta disciplina como el estudio de un proceso intelectual abierto y en conexión con las demás formas culturales de su entorno. No obstante, de sus particulares enfoques no se deriva ninguna aclaración al problema de la articulación específica de la filosofía con esas otras formas de cultura, ya que se supone que tal articulación no se produce tan sólo en virtud de conexiones meramente externas. Por lo tanto, la historia de la filosofía quedaría, en ellos, sin objeto propio, disuelta en la historia de la ciencia o en la historia de las religiones. Es cierto que no tiene sentido una historia de la filosofía como historia interna, sino que debe asumir la conexión entre las ideas filosóficas y las no filosóficas, e incluso, rebasando el nivel de las ideas, debe atender a la conexión de la filosofía con el arte, la religión, la ciencia, etc. Pero también es cierto que debe subsistir la historia de la filosofía como estudio especializado, pues los reduccionismos no prestan ningún buen servicio a la causa del saber. Entre las distintas historias regionales deben existir relaciones de intercambio recíproco y de mutuo aprovechamiento, no estúpidas jerarquías ni actitudes imperialistas. La historia de la filosofía no puede quedar subsumida en otra historia regional más abarcante sin haber sido negada de antemano. Se puede —y se debe— hacer una historia de las ideas, una historia de las mentalidades, y la historia de la filosofía, como estudio del devenir de un determinado tipo de ideas y de obras, puede seguir siendo un modo de saber propiamente dicho, que, como tal, aportará una luz insustituible a aquellas otras formas de trabajo histórico más comprensivas y totalizantes. A su vez, la historia de las ideas o la historia de las mentalidades, aportan a la historia de la filosofía una información valiosísima para la contextualización del proceso que ella estudia. Con lo que se reafirma también que la historia de la filosofía no debe ser una mera histo-

<sup>9</sup> Conford, F. M., *De la religión a la filosofía*, trad. cast. A. Pérez Ramos, Barcelona, Ariel, 1984, p. 92.

<sup>10</sup> «Si la posición del pensamiento presocrático en la historia de la filosofía griega necesita de revisión y complemento, no puede menos de resultar afectada también nuestra manera de ver sus relaciones con la religión griega. La teología de los primeros filósofos los presenta como una parte no menos importante de la historia de la religión griega que de la historia de la filosofía». Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. cast. J. Gaos, México, F.C.E., 1952, p. 14.

ria interna, al margen de toda conexión con su contexto. Únicamente no se pierde de vista que el énfasis en el contexto sólo tiene sentido supuesto el texto de referencia; o lo que es lo mismo, que la consistencia del texto no se reduce al correspondiente contexto.

Este concepto de contexto cultural, esencial a la historia de la filosofía, se acerca más a la historia total de la historia de las mentalidades que a la noción de *campo de investigación* de la historia de las ideas, pues incluye tanto las producciones conceptuales como la cultura material. Sólo cuando se limita al espectro intelectual es cuando la historia de la filosofía se aproxima bastante a la historia de las ideas. En definitiva, es la atención al contexto la que permite una mejor y más amplia comprensión de cuestiones filosóficas que, sin esa referencia, pueden resultar ambiguas o confusas.