

Sobre historiografía filosófica y filosofía de la historia de la filosofía

José Luis CAÑAS
(Universidad Complutense)

Cuestiones de *historiografía filosófica* y de *filosofía de la historia de la filosofía* conforman el tema central que aborda la obra de Jorge GRACIA, publicada originalmente en inglés “*Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*” (1992, State University of New York), *La filosofía y su historia*¹. Se retoma en ella el “estado de la cuestión” de si tiene sentido o no la historia de la filosofía, y con ella si tiene valor el estudio de la historia de la filosofía y de los problemas historiográficos, valor que se derivaría de la Filosofía misma, por el hecho de que sería esta la única manera coherente de comprender el texto histórico filosófico, pues “el estudio de la filosofía está, de hecho, y así debe estarlo siempre, centrado en su pasado, puesto que, desde el momento en el que se formula o se defiende una opinión, su formulación o defensa forman ya parte de la historia” (165).

Jorge Gracia, historiador de la filosofía, vuelve la mirada sobre su propia actividad filosófica con el fin de justificar el alcance y las pretensiones de sus afirmaciones en las cuestiones de historiografía filosófica. Para ello sostiene dos tesis principales: una pertenece a la historiografía filosófica, ya que concierne al método de la historia de la filosofía; la otra se relaciona, de forma más estrecha, con la filosofía de la historia, y conlleva, a la vez, una interpretación de las razones que se hallan detrás del presente estado de la filosofía y una sugerencia acerca de cómo influir en el desarrollo histórico futuro de la disciplina.

¹ GRACIA, J. (1998), *La Filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*. México: UNAM. 531pp.

La primera tesis, y la principal de la obra, postula que la historia de la filosofía ha de hacerse filosóficamente: la podemos denominar *filosofía de la historia de la filosofía*. La segunda tesis es secundaria. Afirma, primero, que la influencia de Kant es la responsable, en gran medida, del extrañamiento entre las tradiciones angloamericana y continental; y, en segundo lugar, sostiene que una manera de lograr un acercamiento entre estas tradiciones se consigue a través del estudio de la historia de la filosofía y de su historiografía. En suma, intenta mostrar J. Gracia —incluso en términos prácticos—, que la historiografía filosófica puede servir a los filósofos de ambas tradiciones de campo común de operaciones y de comunicación.

El libro, evidentemente, explora la naturaleza de la historia, de la filosofía y de la historia de la filosofía. Discute también las cuestiones espinosas que tienen que ver con la traducción del pasado al presente; discute, asimismo, el tema de su interpretación y el de la legitimidad de hacer juicios valorativos, particularmente juicios de valor de verdad, en la historia de la filosofía. Trata de mostrar, en suma, cómo la interpretación y la valoración son esenciales para la historia de la filosofía y, por tanto, *que la historia de la filosofía ha de hacerse hermenéuticamente*, mostrando que el valor de la historia de la filosofía recae precisamente en su carácter filosófico.

El estado de la cuestión que nos presenta el autor presupone una coyuntura muy favorable en la historia de la filosofía occidental, en la que el estudio de la historia de la filosofía y de los temas historiográficos que se relacionan con la filosofía pueden ayudar hoy a superar el estancamiento que ha surgido entre las tradiciones filosóficas angloamericana y continental. Y lo argumenta así: “Una ojeada a la historia de la filosofía desde Tales hasta el presente revela tres tradiciones fundamentales. Las denomino la *corriente principal*, la *poética* y la *crítica*. Estas tradiciones han dominado el desarrollo filosófico del Occidente a lo largo de su historia. Lo que las distingue no es tanto las ideas esenciales que sostienen acerca del mundo [...] antes bien, las diferencias más fundamentales que las distinguen tienen que ver con el modo en el que los filósofos que pertenecen a ellas abordan su tarea como filósofos, y con los puntos de vista y supuestos que mantienen en relación con la auténtica naturaleza de su empresa” (21).

La *tradición principal*, como sugiere su nombre, ha contado con el mayor número de seguidores, así como con los filósofos más influyentes de la historia de la filosofía occidental hasta Kant. Esta es la tradición en la que se movieron Parménides, Platón, Aristóteles, Agustín, Averroes, el Aquinate, Suárez, Descartes, Leibniz y Locke, entre muchos otros. En general, estos

filósofos sostenían la idea de que la función primaria de la filosofía es conocer y describir lo que hay, y pensaron que, en su mayor parte, las facultades naturales con las que cuentan los seres humanos, esto es, la razón y la percepción, eran capaces de cumplir su cometido (22).

La *tradición poética* tiene también una larga historia, pero, aunque consiguió el favor de muchos pensadores e influenció a muchos de los autores que se clasificarían como pertenecientes a la corriente principal nunca se convirtió en una fuerza filosófica dominante en Occidente antes de Kant. Entre sus partidarios encontramos figuras como Pitágoras, Plotino, el Pseudo-Dionisio, Tertuliano, Eckhart, Bruno y muchos otros. La mayoría de los que se movieron dentro de esta tradición aceptaron, al igual que lo hicieron los de la tradición principal, que la tarea fundamental del filósofo es lograr una comprensión de lo que hay, pero se diferenciaban de éstos en algunos aspectos importantes. En primer lugar, no pensaban que las capacidades naturales humanas de conocimiento fuesen eficaces para alcanzar y comprender la realidad, puesto que lo que percibimos por medio de los sentidos o lo que aprendemos por medio de la razón es sólo un pobre reflejo de la realidad. La manera de alcanzar una comprensión de la realidad es por medio de una experiencia mística o cuasimística, en la que a nuestro yo más interior se le permite, de algún modo, el acceso directo a la misma. “He escogido el término “poético” —justifica J. Gracia— para referirme a esta tradición con el fin de enfatizar el enfoque estético, místico e intuitivo de aquellos que pertenecen a este grupo [...] los escritos de aquellos que pertenecen a esta tradición contienen poca o ninguna argumentación. Son, antes que nada, expositivos: describen los resultados de la experiencia que es preciso alcanzar...”(28).

Llama *crítica* a la tercera tradición que ha cumplido un papel importante en la filosofía occidental. A menudo, el enfoque crítico aparece como una reacción contra los excesos de la tradición poética. Entre aquellos que se podrían citar en sus filas antes de Kant se encuentran sofistas como Protágoras; escépticos como Carnéades, Montaigne y Bayle; y positivistas como Francis Bacon. La tradición crítica se caracteriza por la opinión de que la filosofía no puede ofrecer conocimiento de la realidad y que, por tanto, la metafísica es imposible: esto la separa de la tradición principal prekantiana y de la poética. Se trata de una actitud fundamentalmente crítica, en comparación con las otras dos tradiciones, y excluye cualquier progreso que lleve a establecer un conocimiento metafísico. Puesto que la metafísica, tal como se

entendía tradicionalmente en la corriente principal, no se basa en la observación, no podría proporcionar conocimiento: éste es asuntos de las ciencias empíricas (32).

Esta situación sufrió un cambio drástico con Kant, ya que cuestionó los mismos fundamentos en los que descansaba la tradición principal. "Al dudar de la capacidad de lo que llamó *razón pura* para establecer las verdades metafísicas que constituyen su esfera natural, tales como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, Kant dio lo que amplios sectores consideraron un golpe mortal histórico a los presupuestos en los que se apoyaba la tradición filosófica principal" (37).

La razón humana, entonces, se encuentra en un espantoso aprieto. Por su propia naturaleza, no puede evitar plantearse ciertas interrogantes de índole metafísica; pero también es incapaz de responderlas, y cae, cuando intenta hacerlo, en confusiones y contradicciones de las que no puede liberarse. Estas confusiones y contradicciones resultan del hecho de que la razón parte de principios que se encuentran implícitos en la experiencia humana y que, por tanto, no pueden evitarse; pero que conducen a la razón más allá de la experiencia, a la esfera de la pura especulación. Una vez allí, de acuerdo con Kant, la razón no puede detectar los errores en los que cae porque no tiene medio alguno de verificarlos empíricamente. "La *Crítica de la razón pura* no es otra cosa que un argumento, extenso y detallado, para probar esta tesis. En este argumento, las antinomias de la razón pura cumplen un papel importante, ya que pretenden mostrar cómo la razón no puede resolver ciertas cuestiones básicas de la metafísica, arribando a respuestas contradictorias a través de procedimientos perfectamente racionales" (45).

Es curioso que el mismo planteamiento histórico que está desarrollando Jorge Gracia se convierte en una antinomia: "la razón puede conocer" (antes de Kant) frente a "la razón no puede conocer" (Kant). El resultado de la crítica de Kant consistió en que la tradición principal perdió su posición predominante, mantenida a lo largo de dos mil años, y su lugar lo ocuparon las otras dos tradiciones que, hasta Kant, habían cumplido solamente papeles secundarios en la historia de la filosofía occidental.

"La primera reacción a la crítica kantiana fue el ascenso de la tradición poética a un lugar prominente. La filosofía alemana en el siglo XIX abunda en ejemplos filosóficos que comparten la actitud poética. Sólo se necesita mencionar a Schiller, Schopenhauer y, con algunas reservas, a Hegel, para darse cuenta del giro hacia lo expositivo, lo místico y lo literario. La ausencia del argumento y la

práctica de la filosofía como una expresión del yo, del espíritu o de la cultura llegan a ser comunes, alcanzando proporciones extraordinarias durante este siglo” (47).

Añade Jorge Gracia que, de alguna manera, la filosofía poética es para iniciados, de ahí el fuerte subjetivismo que subyace a todo planteamiento crítico: “Al estar dispensada de la exigencia de claridad, necesaria cuando alguien se ve forzado a defender sus propias opiniones con argumentos, la tradición poética cayó en un atolladero del que, hasta el momento, no ha sido capaz de liberarse. Gran parte del trabajo de los filósofos posteriores al siglo XIX que caen bajo esta categoría se muestra incomprensible a casi todos, excepto a un pequeño grupo de devotos que afirman entenderlo, pero que, por lo general, nunca se lo explican a nadie que no sea miembro del grupo. Semejantes a los miembros de un culto, en donde la comunicación se lleva a cabo mediante signos secretos, no toman en cuenta la comunidad filosófica exterior, y mucho menos la familia humana en general.” (48).

El análisis que hace el profesor Gracia de la situación actual le lleva a afirmar que el auge de las tradiciones poética y crítica y el desplazamiento de la corriente principal prekantiana han producido una suerte de escisión esquizofrénica en el mundo filosófico del siglo XX, en el que los críticos dominan ampliamente los países de habla inglesa (los *analíticos*) y los poetas la mayor parte del continente europeo (los filósofos *continentales*). “Esta escisión con la que hemos vivido la mayor parte de este siglo, ha impregnado todo y ha sido destructiva: lo ha impregnado todo porque ha afectado prácticamente cada núcleo de la actividad filosófica en el Occidente; y ha sido destructiva porque ha detenido la comunicación entre los analíticos y los continentales” (51).

“Por un lado, los poetas, divorciados como están de la argumentación, se han alejado cada vez más del sentido común y del rigor, construyendo estructuras conceptuales que, según parece, se erigen solamente sobre la base de los caprichos y los personalismos de aquellos que las levantan. Por otro lado, los analíticos parecen ocuparse cada vez menos de asuntos esenciales, produciendo series interminables de argumentos y contraargumentos, y críticas de críticas, que parecen inacabables y resultan irrelevantes en relación con todo lo que tiene que ver con la experiencia humana común y con las necesidades intelectuales” (51).

Con anterioridad a Kant los filósofos de la corriente principal poseían

muchas cosas en común, de manera que, aun cuando pudieran estar en desacuerdo respecto de las posiciones que adoptaban, compartían, sin embargo, suficiente terreno en común como para tener una base para la comunicación y la discusión. “Rechazar desde el principio —dice Gracia— cualquier intento y posibilidad de comunicación con aquellos que se nos oponen es algo que siempre ha sido criticado por los filósofos y que, sin embargo, está aceptado generalmente en la profesión hoy día. La curiosidad por entender a aquellos que no piensan como nosotros se ha alejado de los círculos filosóficos, en detrimento de la disciplina. La situación, por tanto, se vuelve intolerable no sólo debido a razones de índole práctica, sino porque, y esto es lo más importante, amenaza con transformar la disciplina en una ideología más de las tantas que pululan en nuestros días, en donde las diferencias de opinión se resuelven no por medio de la argumentación, sino por medio de la acción o la fuerza políticas” (55).

La sugerente tesis que se defiende, de conclusiones prácticas evidentes, es que la *historia de la filosofía* nos puede ayudar a salvar la distancia que existe entre los continentales y los analíticos, y devolvemos por tanto a una situación de diálogo y bases comunes semejante a la que prevalecía antes de Kant. La pregunta ahora es la de cómo el estudio de la historia de la filosofía puede ayudar a salir del atolladero existente en la filosofía actual, en la que han caído los continentales y los analíticos. “Mi tesis es que la historia de la filosofía puede hacerlo, al proveer el objeto, el método y las cuestiones que salvan el abismo entre nuestros críticos contemporáneos y los poetas. El objeto consiste en los textos históricos que tenemos: los escritos de Platón, Aristóteles, Hegel y todos los demás filósofos de quienes nos han quedado sus obras o parte de ellas. Los principios metodológicos son el resultado de las exigencias que la misma naturaleza de los textos filosóficos históricos impone a cualquiera que desee trabajar con ellos. Las cuestiones comunes son aquellas que han planteado los filósofos del pasado y las cuestiones historiográficas que surgen cuando se desea explorar el pasado” (56).

Una de las cuestiones más difíciles de tratar en la trama argumentativa de la obra atañe al objeto de estudio inmediato del historiador de la filosofía, es decir, a la *hermenéutica* o interpretación de los textos filosóficos: “El objeto al que me refiero, los textos que tenemos del pasado, posee, en muchos aspectos, las características de la ‘realidad’ que aceptaban generalmente los filósofos prekantianos. Se trata de un objeto *dado*, no creado. Es independiente de nosotros y de nuestro arte. *Vamos* al texto, lo cual es como si *se nos presentara*. El texto, por tanto, posee el *status* de un objeto fundamental de

la experiencia, precisamente el que poseía la 'realidad' prekantiana. Es más, aunque se nos presenta en *un* lenguaje, no se nos presenta necesariamente en *nuestro* lenguaje, de manera que no lo podemos confundir con una parte de nuestra experiencia ni de nuestro uso lingüísticos. Tampoco puede considerarse el texto como un producto de nuestras capacidades organizadoras mentales. Es cierto que se da en nuestra conciencia, pero aparece en ella como proveniente de fuera, como un objeto extraño cuya presencia tenemos que reconocer" (56-57).

La tesis hermenéutica fundamental que sostiene Jorge Gracia es que los textos son colecciones de signos, dispuestos de diversas maneras, con el fin de transmitir ciertos significados a una audiencia; además, las interpretaciones textuales son textos que pretenden producir actos de comprensión semejantes a aquellos que se supone tuvieron tanto el autor como la audiencia coetánea del texto. La necesidad de una interpretación que permita recuperar de nuevo el significado de los textos históricos añade un nuevo apoyo, aunque indirecto, a la tesis general del libro de que la historia de la filosofía debe hacerse filosóficamente.

Desde un optimismo convergente, concluye Jorge Gracia que podemos encontrar en la historia de la filosofía y en la historiología filosófica el objeto común, los principios metodológicos comunes, y los asuntos comunes que relegó al margen la revolución kantiana. "El estudio de la historia de la filosofía está unido a las cuestiones filosóficas de naturaleza no histórica. Esto es así debido, en parte, a que el historiador de la filosofía se ocupa de concepciones filosóficas de filósofos del pasado, y, en parte, debido a que la historia de la filosofía hay que hacerla filosóficamente; pero también porque las cuestiones historiográficas que plantea el estudio de la historia de la filosofía están estrechamente relacionadas con las cuestiones fundamentales de la filosofía del lenguaje, de la hermenéutica e incluso de la metafísica." (66).

Todos estos son indicios significativos —afirma Gracia— de que el tiempo está maduro para un acercamiento entre continentales y analíticos. La señal más importante de este cambio de actitud, sin embargo, es el renovado interés por la historia de la filosofía de parte de ambos grupos. "El movimiento hacia la historia de la filosofía no anda equivocado, ya que la corriente occidental principal antes de Kant posee elementos comunes a las tradiciones crítica y poética. Comparte con la tradición crítica el énfasis por la argumentación y por el empleo del lenguaje objetivo; y con la tradición poética, comparte su interés por las cuestiones metafísicas fundamentales, antes que con las puramente formales o lingüísticas. La historia de la filosofía, por

tanto, puede servir como puente entre los críticos y los poetas contemporáneos. Pero no conocemos todavía los detalles de cómo puede llevarse a cabo dicho acercamiento y de cómo puede utilizarse para lograrlo” (68).

Concluye el profesor Gracia, repasando sus tesis principales, cómo “el efecto de Kant sobre la historia de la filosofía consistió en dividir la situación prevaleciente en filosofía en dos grupos que mantienen su dominio y permanecen opuestos hasta el día de hoy: los poetas en la Europa continental y los críticos en el mundo angloamericano” (452). Antes de Kant, los elementos comunes que tanto los poetas como los críticos compartían con la corriente principal, hacían posible la comunicación y el diálogo entre los tres grupos. La solución consistiría en un retorno al estudio de la historia de la filosofía y de los problemas historiográficos que plantea, de manera que ese retorno debería ser capaz de ofrecer la base común para que poetas y críticos restauren el diálogo y la comunicación.

Pero con esta solución J. Gracia se apresura a decir que no se trata de exigir un acuerdo. De hecho, los filósofos prekantianos —señala— raras veces se ponían de acuerdo y, con todo, disfrutaban vivamente del diálogo y la comunicación. “Lo que busco —afirma— es dar algunos pasos hacia la restauración del tipo de interacción en la comunidad filosófica contemporánea que era común antes de Kant” (455).

Con todo, la filosofía es anterior a la historia de la filosofía: “También he señalado que hacer historia de la filosofía no es, ni siquiera, un requisito para hacer filosofía. La historia de la filosofía necesita de la filosofía, pero la filosofía no necesita de su historia. No entender correctamente esta relación es, de hecho, la causa de muchos errores, tanto en filosofía como en las relaciones que se ofrecen de su historia” (457). Pero la historia de la filosofía, aunque no sea necesaria para la filosofía, posee un valor intrínseco para la misma.

¿Ha avanzado la filosofía —se pregunta Gracia— en sus más de 2500 años de historia? Una vez más, como ocurría con la pregunta por el desarrollo de las ideas filosóficas, ésta pertenece a *la filosofía de la historia de la filosofía*, una rama de la filosofía de la historia (465). “Mantengo una opinión, en cierto modo optimista, del desarrollo de la filosofía; opinión que se basa en el progreso que ha hecho en su descubrimiento de la verdad, en su rechazo de falsedades, en la clarificación de conceptos y en la conciencia que adquiere de la complejidad de los problemas filosóficos” (465). “El progreso filosófico no ocurre siguiendo un patrón derecho, sino que, más bien, avanza, retrocede y da rodeos. Por tanto, lo que sugiero es que el progreso filosó-

fico debería interpretarse más bien como una espiral, y no como una línea. La mayor parte de los que discuten esta cuestión desean tener evidencia de progreso filosófico en un corto espacio del recorrido, cuando lo cierto es que el progreso filosófico sólo puede apreciarse en un amplio espacio de ese recorrido... Sólo cuando nos fijamos en la historia global y acumulativa de la filosofía, puede detectarse evidencia de progreso” (466).

Sobre la gran empresa del entendimiento interpretativo, en fin, concluye Gracia así su libro: “lo más probable es que los poetas consideren este libro analítico, y que los críticos lo consideren como otro exabrupto continental. Por tanto, estoy preparado para lo peor: la indiferencia. Pero es posible que queden todavía algunos filósofos razonables que perciban la necesidad de una comunicación y un diálogo, y que, independientemente de si están de acuerdo con mis opiniones o no, o de qué es lo que piensan de mis esfuerzos, se propongan con esmero continuar lo que he dejado por hacer y que tengan éxito en donde yo haya fracasado” (469).