

## ORTEGA Y LA HISTORIA DE LAS IDEAS AMERICANA

JOSE LUIS ABELLAN  
*Universidad Complutense*

La Historia de las Ideas es una disciplina que va adquiriendo cada vez mayor interés. Sus orígenes más remotos hay que buscarlos en el siglo XVIII, cuando «historiadores-filósofos» —como Voltaire— empiezan a prestar atención a las ideologías y a su función en el progreso ilustrado de la Humanidad. Sin embargo, durante el XIX ese interés decayó mucho en beneficio de la historia política, de la historia económica e incluso de la historia de la cultura. Pero fue el interés de esta última y de sus cultivadores —es decir, de los historiadores de la cultura— por un tipo de historia más amplio, en que se incluyeron todos los aspectos de la «civilización» —desde los material-tecnológicos y político-institucionales hasta los cultural-intelectuales—, lo que provocó el interés por una historia del espíritu humano, centrada en el concepto de «cultura» como «suma total de aquellos acontecimientos del espíritu que ocurren espontáneamente» (Burckhardt). Se llega así a un concepto de «cultura» autónomo e independiente de lo político, de lo eclesiástico y de lo económico, que va a engendrar las bases de lo que

se llamó entonces la *Kulturgeschichte*, fundamento inicial de lo que después se llamará Historia de las Ideas. Jacob Burckhardt, Alfred Fouillée, Wilhem Dilthey realizarán una labor de acercamiento metodológico a la nueva disciplina, y cuando se publican las obras completas del último en el decenio de 1920, lo principal está ya hecho. Recordemos que fue precisamente Wilhem Dilthey el que puso en el centro de atención de los historiadores las llamadas *Geisteswissenschaften*, lo que le valió el honor de ser considerado como «padre de la moderna historia de las ideas», al poner el espíritu humano y sus ideas en el lugar central de la historia.

La causa de este actual e inusitado interés en la Historia de las Ideas hay que buscarla básicamente en la cada vez mayor fragmentación y particularidad de los conocimientos en la cultura occidental, lo que provoca un sentimiento de dispersión e inabarcabilidad, con la correspondiente frustración. Al objeto de hacer frente a tales peligros, la Historia de las Ideas representa un intento de considerar las culturas como conjuntos globales, mediante el cual es posible interrelacionar sus partes en una unidad de sentido. Como dice Arthur O. Lovejoy, uno de los más eminentes representantes de la nueva disciplina: «La historia de las ideas no es materia para cerebros compartimentalizados. Al colocar puertas entre las vallas de la especialización y los compartimentos estancos que ésta levanta entre las distintas esferas del conocimiento, facilita la labor de interrelacionar unas con otras» (1). Con esta intención, surgió la propia obra de Lovejoy y de autores alemanes como Ernst Cassirer, Friedrich Meinecke, Karl Mannheim y Walter Stark.

Una caracterización de la Historia de las Ideas, por somera que fuese, exigiría detenernos en multitud de aspectos y cuestiones que nos desviarían sustancial-

---

(1) A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, 1936, págs. 16-22.

mente del interés que nos mueve en esta exposición. Nos limitaremos, pues, a señalar cuál es el núcleo doctrinal de dicha disciplina, y éste no puede ser otro que el de atender a las circunstancias humanas —percepciones, sentimientos, necesidades, intereses, instintos y finalidades— en que las ideas surgen, involucrándolas en el devenir total de la historia del espíritu humano, donde todos los niveles de su realización están interrelacionados en su múltiple y compleja realidad. Como dice José Gaos, «este proceso de entretijamiento-causal de las ideas con todo lo humano es patentemente un proceso parcial, y hasta de particular importancia, dentro del proceso total de la historia» (2).

Primer problema, y fundamental, de esta disciplina es el de la posibilidad misma de su existencia en cuanto tal. Se dice que las ideas no pueden ser objeto de historia, ya que —de acuerdo con la concepción platónica— las ideas son entidades eternas, inmutables e intemporales, y mal puede ser objeto de la historia lo que por definición es ahistórico o antihistórico. La contestación a semejante argumento consistiría en poner de relieve que cuando se habla de Historia de las Ideas la historicidad no recae sobre éstas consideradas en sí mismas, sino en su modo de ser pensadas por los hombres. Es evidente que éstos tienen diferentes ideas a lo largo de su historia e incluso que las mismas ideas son pensadas, compartidas, participadas o asimiladas por los distintos hombres y las diferentes comunidades humanas de modo diverso a lo largo de su devenir. El estudio de estas modalidades —y su evolución a lo largo del tiempo— es el objeto específico de la Historia de las Ideas.

Aun así, la Historia de las Ideas —o historia intelectual, como gustan de denominarla algunos—, y dando por supuesto de que goza de un lugar conquistado

---

(2) Seminario de José Gaos. Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas».

por derecho propio en el ámbito de las Ciencias Humanas, presenta problemas decisivos que afectan a su estatuto epistemológico y a su misma constitución como disciplina científica en cuanto tal. He aquí algunas preguntas que todavía no tienen una contestación definitiva y unívoca: ¿Qué entendemos exactamente por «ideas»? ¿Cuál es, cualquiera que sea su definición, el papel que desempeñan en la historia? ¿Son motor de ésta o, por el contrario, son reflejo en el plano de la conciencia de realidades más radicales y definitivas? ¿Cuál es la relación de las ideas —en cuanto objeto de esta disciplina— con la clase de los intelectuales?

Franklin Baumer —que ha dedicado atención a estos problemas— nos dice que la Historia de las Ideas ocupa un lugar intermedio entre la Historia de la Filosofía y la Historia de la Cultura. «Es decir, el ámbito de la historia de las ideas es considerablemente más vasto que el de la historia de la filosofía, pero no tan extenso que incluya, al menos centralmente, la cultura popular. La historia de las ideas no se limita a los pensamientos de los pocos, los que tienen un talento especial, los que habitualmente encontramos en la historia de la filosofía; se interesa sobre todo en las ideas que alcanzan una gran difusión» (3). Si se identificase con la cultura popular la Historia de las Ideas, se confundiría con la Historia de las Mentalidades, pero no es así. Como dice otra vez Baumer: «Es obvio que la historia de las ideas, a diferencia de la historia de la filosofía, trata de ir más allá del pensamiento privado e invadir el pensamiento público, de ir más allá de lo único y lo idiosincrásico hacia lo compartido, hasta los estados mentales colectivos. No sólo se interesa en los pensadores creadores, sino también en los popularizadores.» Pero añade en seguida —para que no se confunda con la Historia de las Mentalida-

---

(3) F. L. Baumer, *El pensamiento moderno europeo. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, pág. 161.

des— lo siguiente: «No obstante, su interés principal está en las ideas de la cultura superior, antes que en las de la inferior; sin embargo, estas ideas pueden ejemplificarse en las artes tanto como en las ciencias; por ejemplo, en la pintura como en la filosofía, en los jardines como en la física» (4).

Un ejemplo del peculiar estatuto de la Historia de las Ideas —y su correspondiente traducción metodológica— es su tratamiento de las fuentes documentales. En Historia de la Filosofía es básico el criterio de autenticidad de los documentos y de la veracidad de los testimonios; en Historia de las Ideas no ocurre así: los documentos falsos y los testimonios mentirosos no pueden ser rechazados por el historiador de las ideas, ya que «las ideas falsas son tan ideas y tan históricas como las verdaderas, y pueden ser hasta más importantes históricamente que las verdaderas» (5).

\* \* \*

Ahora bien, una vez desarrollada esta introducción general sobre la Historia de las Ideas vamos a pasar al objeto propio de esta exposición, que es el de desarrollar la contribución del pensamiento hispánico al establecimiento científico de dicha disciplina, dentro de la cual ocupa un puesto privilegiado la obra de Ortega y Gasset.

El primer punto que debemos dejar claro es el de la distinción entre Historia de la Filosofía e Historia de las Ideas, tema al que Ortega dedica por completo uno de sus mejores ensayos: el titulado *Ideas para una Historia de la Filosofía* (6). En él desarrolla Ortega una concepción de ésta según la cual «la historia de

---

(4) *Ibid.*

(5) Gaos, *ibid.*, pág. 163.

(6) Este ensayo fue publicado por primera vez como prólogo a la traducción española de la *Historia de la Filosofía*, de Emile Brehier, Buenos Aires, 1942; luego reproducido en *Historia como sistema*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958; citaré por esta última.

la filosofía necesita una reforma general», o, como dice cuatro líneas más abajo: «una radical transformación» (7). Veamos, pues, en qué consiste ésta. ¿Cuál es esa «radical transformación» que Ortega nos propone? La contestación nos la da él mismo muy poco después, cuando nos dice —aludiendo a lo que tradicionalmente han hecho los historiadores— que «una *historia de la filosofía* como exposición cronológica de las doctrinas filosóficas ni es historia ni lo es de la filosofía. Es precisa y formalmente la abstracción de una efectiva historia de la filosofía» (8). Un poco antes nos describe con claridad cuál es el contenido tradicional de las *Historias de la Filosofía*; he aquí su resumen: «Las doctrinas nos son presentadas como si las hubiese enunciado 'el filósofo desconocido', sin fecha de nacimiento ni lugar de habitación, un ente anónimo y abstracto que es sólo el sujeto vacío de aquel decir o escribir y que por lo mismo no añade nada a lo dicho o escrito ni lo califica o precisa. La fecha que la habitual historia de la filosofía atribuye a una doctrina es una marca externa que sobre ella pone el historiador para no confundirse él y someter a un orden cualquiera la pululación de doctrinas» (9). Si esto es lo que ha sido tradicionalmente la *Historia de la Filosofía*, esa orteguiana «radical transformación» que la disciplina está pidiendo a gritos, no puede ser más clara. Así la enuncia nuestro filósofo: «Todo *texto* se nos presenta por sí mismo como fragmento de un contexto. Pero texto y contexto, a su vez, suponen y hacen referencia a una situación en vista de la cual todo aquel decir surgió... La situación real desde la que se habla o escribe es el contexto general de toda expresión. El lenguaje actúa siempre referido a ella, la implica y reclama.» Y en seguida añade: «Eso que pasa con la expresión acontece en grado aún mayor con la idea misma. Ninguna idea es sólo lo que ella

---

(7) Ortega, *loc. cit.*, pág. 92.

(8) *Ibid.*, pág. 99.

(9) *Ibid.*, pág. 94.

por su exclusiva apariencia es. Toda idea se singulariza sobre el fondo de otras ideas y contiene dentro de sí la referencia a éstas. Pero además ella y la textura o complejo de ideas a que pertenece, no son sólo ideas, esto es, no son puro 'sentido' abstracto y exento que se sostenga a sí mismo y represente algo completo, sino que una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como reacción a una situación concreta. Es, pues, inseparable de ésta.» Ortega y Gasset lo traduce a continuación al lenguaje de su propia filosofía con esta ecuación: «Pensar es dialogar con la circunstancia; nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente y patente nuestra circunstancia» (10). La conclusión es de una coherencia absoluta: «No hay, pues, *ideas eternas*. Toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función.» Por si hubiese duda, añade: «Sólo si hemos reconstruido previamente la concreta situación y logramos averiguar el papel que en función de ella representa, entenderemos de verdad la idea. En cambio, tomada en el abstracto sentido que siempre, en principio, nos ofrece, la idea será una idea muerta, una momia, y su contenido la imprecisa alusión humana que la momia ostenta. Pero la filosofía es un sistema de acciones vivientes, como puedan serlo los puñetazos, sólo que los puñetazos de la filosofía se llaman *ideas*.» Y concluye a continuación terminantemente: «La consecuencia de todo esto es ineludible. Lo que se suele denominar 'doctrinas filosóficas' no tiene realidad alguna, es una abstracción, las 'doctrinas' no están en el aire, sino que existen arraigadas en determinados tiempos y lugares» (11).

Hemos expuesto con cierto detalle y morosidad la

---

(10) *Ibid.*, págs. 96-97.

(11) *Ibid.*, págs. 97-98.

concepción orteguiana de una Historia de la Filosofía que sea actual y a la altura de los tiempos. Su contenido, como hemos visto, coincide punto por punto con la concepción de la Historia de las Ideas que hemos expuesto al comienzo; de aquí la sorpresa que nos invade cuando, tras todo este razonamiento, Ortega nos dice rotundamente: «Una 'historia de las ideas' —filosóficas, matemáticas, políticas, religiosas, económicas—, según suele entenderse ese título, es imposible. Esas 'ideas', repito que son sólo abstractos de ideas, no tienen historia» (12). Con ello viene a confirmar el título que había dado a ese apartado de su escrito, y cuyo enunciado reza así: «No hay propiamente 'historia de las ideas'.»

La inconsecuencia entre el planteamiento y la conclusión salta tan a la vista que no somos los primeros en advertirla. Arturo Ardao, filósofo uruguayo, dice que una Historia de las Ideas —entendidas éstas al orteguiano modo, es decir, como «ideas efectivas»— «no sólo es posible, sino que es la única teóricamente válida» (13). Por eso, añade: «No niega entonces Ortega, como pareciera a primera vista, la historia de las ideas, sin más. Lo que niega es la historia de las que considera pseudoideas: las ideas como esquemas abstractos de pensamiento. Afirma tácitamente, por el contrario y como reacción, la posibilidad y la necesidad de una historia de las, a su juicio, verdaderas ideas: las ideas como funciones vitales de la conciencia humana. No debió, por lo tanto, para estar de acuerdo con su propio pensamiento, titular al capítulo 'No hay propiamente *historia de las ideas*', sino, por ejemplo, 'No hay propiamente *historia de las ideas abstractas*' o 'Sólo hay historia de las ideas no abstraídas de sus circunstancias concretas'. Esto vale para

---

(12) *Ibid.*, pág. 99.

(13) A. Ardao, «Sobre el concepto de la historia de las ideas», en *Filosofía de lengua española*, Montevideo, 1963, página 84.



las ideas filosóficas como para cualquier otra clase de ideas» (14).

Una reacción semejante tiene ante el texto orteguiano José Gaos, discípulo predilecto del maestro español. Gaos está de acuerdo en condenar —con Ortega— la *historia de las ideas* abstractas, pero no sólo no condena la expresión, sino que reivindica el término *historia de las ideas* para designar la concepción orteguiana de la Historia de la Filosofía. Es más, Gaos reivindica la expresión para subsumir en ella tanto la Historia de la Filosofía como la Historia del Pensamiento, de acuerdo con el siguiente esquema:

«De la filosofía: la de las ideas filosóficas *stricto sensu*.

Del pensamiento: la de las ideas profesadas como convicciones propias, sean simplemente tratadas o, más simplemente aún, mentadas por los pensadores.

De las ideas: la de las ideas de todas clases y de todas clases de hombres de un grupo mayor o menor hasta la Humanidad en toda su amplitud histórica.

Así, la historia de la filosofía y la historia del pensamiento resultan partes de la historia de las ideas» (15). José Gaos, pues, se reconcilia plenamente —dejando aparte la cuestión terminológica— con el pensamiento de su maestro cuando dice que si éste «niega la *realidad* de una historia de las ideas *concretas*, con sus circunstancias, sus individuos y las circunstancias de éstos..., no niega la *posibilidad* de esta historia, antes la imagina como atractivo e imperativo ideal» (16).

El rechazo por Ortega y Gasset de la denomina-

---

(14) *Ibid.*, págs. 84-85.

(15) José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, 2 vols., México, 1952; vol. I, pág. 17.

(16) *Ibid.*, pág. 20.

ción de «historia de las ideas» es, pues, puramente terminológico y accidental, y no implica ningún tipo de desacuerdo con el planteamiento generalmente aceptado sobre la Historia de las Ideas, tal como lo hemos expuesto aquí. La inconsecuencia, sin embargo, llama más la atención por el hecho de que la propia filosofía orteguiana creemos que constituye un fundamento teórico de la mayor importancia para el esclarecimiento de uno de los problemas básicos que tiene esta disciplina: el de su estatuto epistemológico. Veámoslo.

Si la Historia de las Ideas propugna la reconstrucción imaginativa de la situación en que el filósofo — el pensador— dialoga con su circunstancia inmediata, esto es precisamente lo que propugna la filosofía orteguiana como el destino propio de cada hombre. «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», decía ya Ortega en las *Meditaciones del Quijote* (1914). Toda «la vida social, como las demás formas de cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual» (17); por eso la labor de la filosofía debe consistir en «radicar esa famosa cultura —que pretende serlo libre de espacio tiempo: utopismo y acronismo—, aceptando la servidumbre de la gleba temporal, la adscripción a un lugar y una fecha que es la realidad radical, que es la vida efectiva, haciendo de ella un principio frente a los principios abstractos de la cultura» (18). Ahora bien, esta adscripción al espacio-tiempo es precisamente la búsqueda de la circunstancia, y en esto debe consistir el sentido de la vida para cada cual: la aceptación de nuestra circunstancia. Por eso puede decir Ortega que «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre» (19). Y en otro lugar: «Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene que bracear, quiera

---

(17) *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1956, pág. 16.

(18) *Prólogo para alemanes*, Madrid, 1958, pág. 60.

(19) *Meditaciones del Quijote*, pág. 18.

o no, para sostenerse a flote» (20). Idea que implica la de salvación, como nos confirma cuando dice que «el hombre no puede salvarse si, a la vez, no salva su contorno».

Esta reabsorción de la circunstancia —que, según Ortega, es el destino concreto del hombre— constituye la tarea propia del historiador de la filosofía, cuyo cometido es precisamente reconstruir imaginativamente cómo se ha producido —en cada filósofo y en cada época concreta— ese diálogo con la circunstancia y su correspondiente reabsorción o salvación de la misma. Ahora bien, en esta tarea el hombre utiliza un instrumento básico, que son las ideas en su doble modalidad de ideas-ocurrencias (*ideas*) y de ideas-creencias (*creencias*). Las llamaremos, simplemente, *ideas* y *creencias*, como viene siendo habitual. Las primeras son convicciones que *tenemos*, mientras las segundas son convicciones en las que *estamos*: las ideas las producimos, las sostenemos, las discutimos y hasta podemos morir por ellas, si bien no podemos nunca vivir de ellas; precisamente esto es lo propio de las creencias, que son objeto de nuestra suposición o de nuestra fe. Si las ideas son resultado de nuestra ocupación intelectual, las creencias no son resultado de nada: están ahí sosteniendo nuestra vida de modo inconsciente o instintivo. No pensemos que por esto son poco importantes; al contrario, al constituir la cara oculta de nuestra vida, están posibilitando y dando sentido al resto. Por eso se puede cambiar de ideas sin que pase nada, pero cuando las creencias fallan lo que se produce —a nivel personal o colectivo— es una *crisis*. El suelo de creencias en que nos apoyamos para vivir abre ante nosotros un abismo, imponiéndonos la necesidad de llenar ese inmenso hueco, para lo cual se suele acudir a ideas nuevas que, aceptadas colectiva e inconscientemente con el paso del tiempo, se convierten en creencias. Esta dialéctica entre ideas y creen-

---

(20) *Prólogo para alemanes*, pág. 62.

cias es el objeto propio del análisis del historiador, porque a través de ellas es como se realiza el diálogo con nuestra circunstancia inmediata. Un estudio más pormenorizado de la función de las ideas y las creencias en la vida humana nos exigiría atender a conceptos fundamentales en la filosofía de la historia orteguiana; por ejemplo, los conceptos de generación, sensibilidad vital, altitud histórica, etc.

Sin embargo, no seguiremos ese camino que ya hemos desarrollado en otras ocasiones. Ahora nos basta haber mostrado cómo toda la filosofía orteguiana constituye una fundamentación teórica de la *Historia de las Ideas* como disciplina con carácter específico y autónomo, donde precisamente las ideas —tomadas en el doble sentido de ocurrencias y creencias— constituyen el núcleo de su concepción. Y una vez más —tras lo dicho— tenemos que extrañarnos de que Ortega rechazase una denominación por la que había trabajado tan eficazmente y a la que había prestado un servicio inigualable, dotándola de una elaboración doctrinal que la fundamentaba científicamente con el mayor rigor.

No importa; no debe importarnos. A despecho de esa mínima contradicción, la fecundidad de la teoría orteguiana ha surtido su efecto, muy especialmente en lo que se refiere a su trascendencia para la filosofía iberoamericana. Por ejemplo, el argentino Francisco Romero reivindica la distinción entre Historia de la Filosofía —a la que atribuye una ocupación con la significación estrictamente filosófica de las ideas— y una historia de éstas que registra los pensamientos en su más completa generalidad y en su conexión con el resto de la vida histórica; basándose en este criterio, escribe: «La distinción que acabo de hacer me parece digna de tenerse en cuenta, porque si bien en Iberoamérica no ha sido hasta ahora abundante la producción filosófica original —y es muy explicable que así sea—, y por lo tanto no hay mucha sustancia para la historia de la filosofía propiamente dicha, en cambio

las ideas han tenido en su marcha histórica una repercusión acaso proporcionalmente mayor que en otras partes, y en consecuencia las investigaciones de la historia de las ideas asumen una particular significación para comprender acertadamente su evolución histórica» (21).

Quizá, sin embargo, quien ha extraído consecuencias más importantes y duraderas a los planteamientos orteguianos es su discípulo José Gaos, quien al marchar al exilio mexicano en 1939, comprendió el valor de la Historia de las Ideas para recuperar, con sentido metodológico, la ocupación con figuras del pensamiento hispánico que en las tradicionales historias de la filosofía permanecían habitualmente marginadas. He aquí el argumento de Gaos:

«Filosofía no es sólo la *Metafísica*, de Aristóteles; la *Ética*, de Spinoza; las *Críticas*, de Kant; la *Lógica*, de Hegel, etc., sino también *Del sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno; los *Motivos de Proteo*, de Rodó; las *Meditaciones del Quijote*, de Ortega; *La existencia como economía, desinterés y caridad*, de Caso, etcétera, pues de no considerarse así, ¿cuándo habría que dar por terminada la historia de la filosofía?» En efecto, si tenemos en cuenta que los pensadores hispánicos citados —Unamuno, Rodó, Ortega, Caso— son del mismo tipo que muchos de los que la filosofía occidental más conspicua viene produciendo en los últimos siglos —«ilustrados», Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Sartre—, la alternativa es obvia: o entran todos dentro de la Historia de la Filosofía o no entra ninguno, pues sería sobremanera inconsecuente dejar fuera sólo a los hispánicos, aunque esa inconsecuencia se haya producido reiteradamente en los últimos tiempos. Ahora bien, si se acepta la segunda alternativa —dejar fuera a todos—, la Historia de la Filosofía habría que darla por terminada cuando dejaron de producirse los grandes sistemas filosóficos,

---

(21) F. Romero, «Las corrientes filosóficas en el siglo xx».

es decir, a mediados del siglo XIX. Sin embargo, la Historia de las Ideas no nos da esa opción; esa disciplina surgió con el afán de hacer justicia filosófica no sólo a las que Ortega llamaba «épocas deslucidas», sino también a los «pensadores deslucidos» y hasta a los «países deslucidos». En este último aspecto, ahí está la proliferación que —a raíz de la filosofía orteguiana— han surgido de historias de las ideas referidas a países iberoamericanos: historia de las ideas argentinas, mexicanas, colombianas, venezolanas, bolivianas, etc.; para que esa fecundidad a que antes aludíamos no sea puramente retórica.

En cualquier caso, el hecho resulta obvio. Si la «historia de las ideas» tiene como fundamento un diálogo del pensador con su circunstancia inmediata, es obvio que la circunstancia «nacional» tiene que ocupar un primer plano en esa consideración. José Gaos lo dice de forma muy expeditiva: «Al hablar de la historia de las ideas es obligado decir *en* —donde sea» (22). El mismo Ortega era consciente de semejante implicación de su teoría —si bien no la aplicara a los países americanos—, cuando dice:

«El primer término de mi circunstancia era España, como el último es... tal vez la Mesopotamia» (23). Las frases se repiten una y otra vez: «Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama... Este sector de la realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo a través de él puedo integrarme a ser plenamente yo mismo» (24). Muchos años después insiste: «Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndoseme como inseparable del destino de mi pueblo» (25). Es evidente que nos encontramos ante una justificación teórica de la ocupación con las historias «nacionales» de la filoso-

---

(22) José Gaos, *op. cit.*, pág. 17.

(23) *Prólogo para alemanes*, pág. 77.

(24) *Meditaciones del Quijote*, pág. 18.

(25) *Prólogo para alemanes*, pág. 82.

fía, que para mayor precisión llamamos aquí Historia de las Ideas. Su carácter de «radical transformación» —empleando la terminología orteguiana— con respecto a la Historia tradicional de la Filosofía justifica, a mi juicio, la nueva denominación de Historia de las Ideas. Por mi parte, diría que esa «radical transformación» es una verdadera revolución, pues supone un rechazo del control historiográfico que el modelo alemán —establecido a mediados del pasado siglo— impuso al resto de la historiografía filosófica occidental. En este sentido, la nueva Historia de las Ideas supone tres innovaciones fundamentales: 1), afirmación de la propia identidad de los pueblos; 2), búsqueda de las raíces culturales autóctonas, y 3), rechazo de todo tipo de colonialismo filosófico al operar sobre categorías emanadas de la propia realidad cultural. Me parece que la importancia de este planteamiento para la Historia de las Ideas americanas no puede ser, en manera alguna, enfatizado.

\* \* \*

Quizá algunos de los lectores se hayan dado ya cuenta de que, en lo anteriormente expuesto, no sólo se ponen las bases para el establecimiento de un estatuto epistemológico de la Historia de las Ideas, sino que en ese estatuto se basa precisamente mi propio quehacer historiográfico cuando emprendí hace ya quince años la redacción de una «historia del pensamiento español», cuya base metodológica está precisamente en lo expuesto.

El texto de Ortega que hemos venido comentando supone una superación de la Historia de la Filosofía tal como se ha entendido desde su constitución, aun a despecho de que él siga considerando lícito conservar su nombre. El hecho es que, con un nombre o con otro, se impone lo que él mismo llamaba una «radical transformación», pues la juventud de la disciplina implica una constante revisión de sus métodos. Or-

tega, en 1942, escribía: «La historia de la filosofía es, en cuanto ciencia, una de las disciplinas más recientes: en verdad, no cuenta aún cien años. Durante la segunda mitad del siglo pasado tuvo que dedicarse a lo más obvio: reconstruir, con primera aproximación, el pensamiento de las grandes figuras de la filosofía» (26). Esta tarea exigía unos instrumentos críticos: filología, crítica de las fuentes, ediciones fiables, perspectiva temporal..., que fueron de enorme validez en su momento, pero que hoy exigen complementarse con otros instrumentos que los avances de las Ciencias Humanas —psicología, psicoanálisis, antropología cultural, sociología del conocimiento, etc.— en nuestro siglo ponen a disposición del historiador. A contribuir a esa renovación, partiendo de los planteamientos del maestro español, he dedicado buena parte de mis desvelos de historiador.

---

(26) «Ideas para una Historia...», pág. 78.