

# REFLEXIONES ACERCA DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL Y SU METODOLOGÍA

JUAN F. GARCÍA CASANOVA

Definirse sobre la existencia o inexistencia de la Filosofía española exige la contestación, al menos, de dos cuestiones previas; una sería: ¿Es correcta y necesaria la adscripción de la filosofía a un pueblo o nación? y la otra, que depende de la anterior, puesto que es pertinente sólo en caso de obtener una respuesta afirmativa, se podría plantear en los siguientes términos: ¿Ha habido en España Filosofía?

La respuesta a la primera pregunta depende del concepto de filosofía que se tenga. El obvio el rechazo, hoy en uso generalizado, de un concepto unívoco de filosofía y, en consecuencia, es obligada la tarea de redefinir en que consiste la filosofía. Descartando, de un lado el dogmatismo de una cierta tradición filosófica, donde la Filosofía se autoconstituye en un sistema verdades definitivas, totalmente al margen de los progresos de la ciencia y del entorno de donde surge, y de otro, el escepticismo esterilizante, cuya única justificación parece estar circunscrita a una lectura sado-masoquista y mortificante de autores y épocas, no queda más camino que instalarnos en la óptica ya inaugurada por Husserl, el último Husserl, cuando consideraba a la filosofía como una “metitatio infinita” o según afirma en el Nachwort agregado a sus “Iden”, la filosofía es una idea. “Es una idea -decía- que solamente es realizable en un estado de validez relativa provisoria y en un proceso histórico sin fin, pero también que bajo esas condiciones, es efectivamente realizable”.

Aquí Musserl, como bien supo ver Merleau-Ponty<sup>1</sup> emplea el término idea en sentido kantiano, como idea límite para significar un pensamiento totalizante, al que no se puede abarcar en un momento dado y que sólo se presenta como totalidad en el horizonte, de referencia de nuestro espíritu.

La filosofía, así entendida, como un uso crítico-reflexivo de la razón en busca del sentido de la existencia, se aparta definitivamente de la consideración meta-

1. Cfr. La fenomenología y las ciencias del Hombre. Ed. Nova. Buenos Aires, pág. 27.

física, en cuanto “construcción autoritaria del espíritu puro, que goza del espectáculo de sí mismo” (Merleau-Ponty) y dirige su atención a la realidad, descubriendo, en palabras de Husserl, un devenir inteligible de las ideas, una génesis de sentido (Sinngenesis) y esto e. las diversas manifestaciones que nos descubre la realidad cultural -me refiero a los ámbitos lingüístico, artístico, científico, sociopolítico, religioso, etc.

Las realidades culturales son de tal naturaleza que no podemos reflexionar sobre ella sin descubrir en las mismas categorías que las presentan una “historia sedimentada”. Según había ya expuesto Platón, las ideas no están en reposo y, por lo mismo, la filosofía no puede descansar en la contemplación esencial e intertemporal de dichas ideas, ni tampoco en el mero acontecer. Lo primero nos instalaría en una “*Philosophia Perennis*” y lo segundo en un puro relativismo. Necesariamente reposa en una historia llamada por Husserl, intencional y dialéctica por Hegel y Marx. En este sentido el tiempo de la filosofía no es un tiempo discontinuo, ya que entonces caería la filosofía en una mera pretensión de absolutez y en una radical abstracción, sino que su tiempo siempre en el tiempo presente a partir del cual -en el decir de Merleau-Ponty- “se reanima todo el pasado, todo lo extraño y todo el futuro pensable”<sup>2</sup>.

De esta manera, el uso crítico reflexivo de la razón supone la historia, lo que significa que sólo es posible al filo mismo de la experiencia histórica, y toda experiencia histórica se enmarca en unas coordenadas concretas espacio-temporales, de ahí que la contestación a nuestra pregunta inicial de la necesidad y justeza de la adscripción de la filosofía a un determinado pueblo o nación sea necesariamente afirmativa. Esta tesis conlleva la historicidad de la razón filosófica. Que una determinada filosofía se presente como una continuación del pasado o como una ruptura con él es igual de relevante, en ambos casos hay una relación interna entre lo que ha sido, lo que es y lo que será.

La objeción contra las filosofías nacionales venida desde determinados sectores autocalificados de progresistas, después del planteamiento anterior, no merece especial atención. Si bien es verdad que cada día es más imperiosa la necesidad de superar los estrechos nacionalismos para contribuir a un orden universal solidario, no es menos verdad que los nacionalismos o están inventados por las filosofías nacionales y que el estudio de las mismas, en palabras de J.L. Abellán, “constituye una tarea necesaria y previa a cualquier internacionalismo

La segunda cuestión ¿Ha habido filosofía en España?, después de la respuesta anterior, y aceptada ésta, no plantea especiales dificultades en un orden teórico, otra cosa será a nivel práctico cuando se trate de la demarcación de tal filosofía española y de su valoración. El primer de estos problemas sólo puede resolverse en el cuadro de un modelo histórico que persiga como objetivo último la comprensión del sentido de la existencia y considere la historia como disci-

2. La fenomenología y las ciencias del Hombre, pág. 97.

3. “Historia crítica del pensamiento español”. Espasa. Madrid 1979, T. I, pág. 36.

plina intesubjetiva, bien se entienda la intersubjetividad como “consenso” de ía comunidad docta, en el sentido desarrollado por Thomas Kuhn, bien como mediación y diálogo permanentes, en esa misma comunidad, según Gouldner; el relativo a la valoración de la filosofía española seguirá siendo patrimonio de la subjetividad, y, en consecuencia, no creo que sea este el marco más apropiado de discusión. Como afirmaba Marc Bloch: “Comprende n'est pas juger”<sup>4</sup>. No hay historia donde no hay epojé del juicio subjetivo del historiador.

Cuando se afirma que en España no ha habido filosofía, y por lo mismo que no se puede hablar de Historia de la Filosofía Española, se parte siempre de una concepción distinta del quehacer filosófico a la defendida en nuestra primera cuestión. Hoy ya, generalmente, no se pone en duda la historicidad de las concepciones del mundo que se pueden detectar en las diversas esferas de la cultura española. Unamuno, que a pesar de polemizar con Menéndez y Pelayo acerca de la filosofía española y estar en contra de su existencia, propugnaba, en términos generales, lo centra de nuestra interpretación cuando afirmaba, después de negar que España hubiese tenido filosofía: “Pero si la tiene, hasta ahora no se nos ha revelado, que yo sepa, sino fragmentariamente en símbolos, en cantares, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño*, o en el *Quijote* o *Las Moradas* y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados”<sup>5</sup>. Unamuno, en su afán de distanciarse de Menéndez y Pelayo incurrió en una cierta visión unilateral, no menor que la de propio D. Marcelino, de la filosofía española, pero acertó en la consi“deración de la filosofía como “la visión total del Universo y de la Vida a través de un temperamento étnico”<sup>6</sup>.

\* \* \*

Desde la muerte de la metafísica tradicional, la historia de la filosofía si quiere liberarse de ser la historia de los errores y horrores de la razón, sin caer, por ello, en una historia del Absoluto, a la manera hegeliana, tiene que limitarse a estudio de la cosmovisión específica de cada época, tomando en serio el papel que las ideas juegan en el desarrollo histórico del hombre y tratando de que captara sus implicaciones praxiológicas.

Ortega en su magnífico prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Brehier, con su perspicacia habitual, tras criticar “la hasta ahora llamada historia de la filosofía” por no ser historia ni serlo de la filosofía, nos pone en la pista de lo que tendría que ser propiamente una historia de las ideas. La historia de la filosofía se ha contentado con efectuar una exposición de las doctrinas filosóficas en orden cronológico. Ahora bien, una doctrina es una serie de proposiciones que encierran un sentido, un pensamiento, una idea. Este sentido no es absoluto, su absolutez es

4. En Ricoeur, *Histoire et verité*, Seuil, Paris 1955, pág. 34.

5. Unamuno O.C.T. I., 1161.

6. Unamuno, *Idem*.

relativa, es decir, tiene sentido absoluto sólo en conexión con las circunstancias donde surge, y esto de modo especialmente precario, pues en rigor, no hay nada inteligible en absoluto, supuesta la tesis orteguiana del relativismo lingüístico. Al ignorar esto, la historia de la filosofía ha caído consciente o inconscientemente en una falacia de la que urgentemente ha de librarse si quiere estar presente con dignidad en el panorama cultural actual, pues ya no es posible seguir sustentando el carácter unívoco y absoluto del lenguaje, subyacente en la historia de la filosofía, entendida como historia de los sistemas o de las doctrinas filosóficas, donde a lo sumo los datos cronológicos vienen a representar un auxiliar estimable para la organización de los materiales.

Una historia de la filosofía considerada como historia de las ideas tendrá que dar noticia de las mismas desde un triple acotamiento: el pretexto, el texto y el contexto. Por pretexto entiendo lo que en Ortega se llama la circunstancia y el *Ummittel* (entorno) en Dilthey y Husserl, lo que rodea al sujeto, individuo o colectividad, y le exige la “palabra” del texto, el cual, a su vez, guarda siempre para sí algún sentido, que es preciso arrancar, aunque conscientes de la imposibilidad de captar todo su significado. La palabra dice sólo una pequeña fracción de lo que pretende, “el resto -en el decir de Ortega- meramente lo subdice o da por sabido”. Esto que se da por sabido es mayor que lo que dice en cada frase y lo sabemos por múltiples conductos. Una de las fuentes de su aprehensión es lo que se ha dicho antes y lo que se dice después, o sea, el contexto. Lo que ocurre con la palabra, con la expresión, acaece en mayor medida con la idea misma.

La búsqueda del sentido por la que labora la Historia de las Ideas, no puede ceñirse a momentos discontinuos de una cultura; la disección y el análisis de las ideas ha de ser diacrónico, entonces y sólo entonces aparece el carácter relativo de las mismas, pues su sentido no puede ser abstracto, encerrado en sí mismo, significando algo total y absolutamente de una vez por siempre, sino que una idea es en todo momento reacción concreta de un sujeto, individual o colectivo, a una circunstancia determinada y sin esta se desvanece su sentido. Ortega llama a esto “dialogar la circunstancia”. “Nosotros -escribe- tenemos siempre, queramos o no presente y patente nuestras circunstancias: por eso nos entendemos. Mas para entender el pensamiento de otro tenemos que hacemos presente su circunstancia. Sin esto, fuera como si de una diálogo poseyésemos sólo lo que dice uno de los interlocutores”<sup>7</sup>.

Toda idea es una reacción que el sujeto ejerce en función de una determinada circunstancia y con una precisa intención. Si se prescinde en su comprensión de la circunstancia y de la finalidad de la idea, ignoraremos su génesis y su sentido, quedándonos sólo con el esqueleto petrificado de sus “notas esenciales”, cuestión esta irrelevante en el conocimiento de la realidad. Esto lo ha visto bien J.L. Abellán cuando afirma que “la Historias de las Ideas ha de prestar, pues, atención a los elementos no intelectuales (intereses, necesidades, instintos, economía, estructura

7. Prólogo a la historia de la Filosofía de Brehier. Edit Sudamericana, B.A. 1962, T. I., pág. 26.

social, etc.)”<sup>8</sup>. Elementos estos que no se solían tener en cuenta al estudiar los movimientos culturales concretos. En este sentido queda bien claro que una Historia de las Ideas no puede admitir la existencia de ideas eternas, cada una tiene su circunstancia y finalidad, y, en consecuencia, su tiempo, aunque como hemos apuntado su sentido tiene una génesis histórica y una estructura dialéctico-complementaria por su naturaleza historicista.

Una objeción podría presentarse a nuestro planteamiento, y es la de la validez de la Historia de la Filosofía como historia de los sistemas y doctrinas abstractas, en virtud de la posibilidad de comprensión de su sentido, por los menos en alguna medida. La respuesta a tal objeción ya la había adelantado Ortega, en el prólogo citado, cuando sostiene que todas las vidas humanas contienen elementos abstractos de circunstancia que son comunes, “una época es una especial comunidad u homogeneidad de situaciones”<sup>9</sup>, siendo esto lo que permite obtener de toda expresión algún sentido y entender en algo el valor “absoluto” de una idea. “Pero aún en este caso ese que entendemos -y que es sólo un fragmento borroso de la idea- lo entendemos gracias a que lo hemos referido a esquemas permanentes de humana situación”<sup>10</sup>.

Contentamos con ello sería situamos en la epidermis de la realidad histórica. La vida es siempre concreta y exige que la reconstruyamos previamente en toda su rica variedad para averiguar el papel que en ella juegan las ideas si queremos honestamente que nuestro esfuerzo intelectual, en tanto que historiadores del pensamiento, sea algo más que puro diletantismo histórico-filosófico.

La historia de la filosofía que aquí propugnamos podría titularse también Historia de las Ideologías, tal nombre, quizá, tenga mayor parentesco con la cultura moderna y, en consecuencia, nos sea más familiar. Esta acepción es hoy legítima después del craso error de los falsos profetas que anunciaron la muerte de las ideologías.

El término se debe a los ideólogos franceses, quienes pensaron en la Ideología como la nueva ciencia que habría de ofrecer una alternativa científica a la vieja y caduca metafísica. En Destutt de Tracy el término “Ideología” representa un valor positivo y venía a significar la ciencia de las ideas, que serviría de fundamento a la construcción de la nueva sociedad y de las restantes ciencias, en resumen vendría la “nueva ciencia” a sustituir a la filosofía y ocupar sus propias funciones.

Un cierto idealismo de carácter ilustrado flotaba en la primera concepción del término, especialmente en lo relativo a su convicción de que el cambio en las ideas habría de preceder al cambio social, máxime si se aplicaban correctamente las tesis de la nueva ciencia, que, a su vez, debería de encarnarse en los sistemas educativos públicos, único modo correcto de liberarse, a nivel social, de los errores y supersticiones del estamento eclesiástico. Los ataques, primero de Napoleón,

8. Historia crítica. .T. L, pág. 77.

9. Obra, c., pág. 26.

10. Idem.

quien consideró al grupo de ideólogos fuera de la realidad y sin sentido práctico, y luego de Marx y Engels al entender la “ideología” como un sistema de ideas elaborado con una conciencia falsa que invertía la realidad social y servía a los intereses de la burguesía, acabaron con la imagen positiva de la ideología. Paradójicamente algunos marxistas posteriores han invertido el uso de Marx y Engels y han vuelto a una concepción positiva de la ideología hasta considerarla sinónimo de una teoría o ciencia social racional. El desarrollar más ampliamente como entienden los distintos “marxismos” tal teoría, nos sacaría del hilo de nuestro tema; baste aquí recordar el núcleo central de la crítica marxista. Cuando Marx afirma que la ideología y la conciencia social no son autónomos, como lo había venido diciendo todo el racionalismo desde Descartes, sino que se basan en el “ser social”, está manifestando algo de suma importancia, esto es, que los límites de esa autonomía soñada del sujeto no son producto de la naturaleza humana, entendida en su sentido genérico. Los límites de la razón y del discurso racional se fundan en el carácter histórico de la sociedad y, fundamentalmente en los conflictos de las clases sociales.

Este núcleo, que he llamado central, de la crítica marxista sobre la ideología, contiene un aspecto positivo, cargado de consecuencias: si “el ser social determina la conciencia social” no se puede abstraer el estudio de ninguno de los polos. De este modo el paralelismo Marx-Ortega es manifiesto, salvando las diferencias lógicas, (Ortega no considera a la conciencia -idea- determinada por las circunstancias, aunque sí condicionada).

En el marxismo hay una consideración optimista de la evolución de las formas de conciencia en el futuro -la conciencia en las formaciones sociales capitalistas es una conciencia alienada- basada en dos supuestos, consciente uno, inconsciente el otro. El primero es su convicción de que la infraestructura económica modifica la conciencia y, en consecuencia transformando aquella se cambia ésta, y el segundo es que ese cambio se enmarca en una línea ascendente de progreso, debido a su cercanía con la Aufklärung; hoy tal convicción palidece cada vez más. Este tener la “historia de su lado” ya fue criticado por Ortega que captó en Marx el mismo riesgo naturalista que vio en el liberalismo progresista del XIX. “Bajo su máscara de generoso futurismo, el progresista no se preocupa del futuro: convencido de que no tiene sorpresas ni secretos, peripecias ni innovaciones esenciales; seguro de que ya el mundo irá en línea recta, sin desvíos ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente. No podrá extrañar que hoy el mundo parezca vaciado de proyectos, anticipaciones e ideales”<sup>11</sup>.

Recientemente, el brillante pensador americano Alvin W. Gouldner en el curso de un análisis del marxismo señala la raíz ilustrada del optimismo marxista, y nos recuerda la justeza de las palabras de Ortega cuando escribe: “Pero en el período moderno esta herencia se ha agotado. El optimismo se desvanece a medida que se observa que la expansión tecnológica se aproxima a límites ecológicos y que las realizaciones científicas amenazan con un riesgo militar de proporciones planeta-

11. Rebelión de las masas, Austral, pág. 61a.

rías. Ahora el rosado optimismo se ha vuelto gris y está cediendo ante la sensación creciente de estar perdidos en la historia”<sup>12</sup>. El pesimismo se extiende no sólo entre los pensadores de corte liberal progresista sino también entre los marxistas, en particular los de tendencia humanista; los primeros comienzan ya a experimentar la sensación del “fin de las civilizaciones tal como las conocemos”, y los segundos al ver las realizaciones de los llamados socialismos reales ha llegado a sugerir que estos son sólo los “dinosaurios” del socialismo. “Se oye de nuevo rumor de milenarismo”<sup>13</sup>.

En este contexto lo único que nos queda es la pregunta por el sentido, la búsqueda del mismo y esto implica necesariamente indagar en la historia con una perspectiva historicista. Es preciso buscar las ideas en el sentido que hablaba Ortega o las ideologías, como categoría más acorde con la sensibilidad de nuestro tiempo, conscientes de que “cada ideología presenta un mapa de lo que existe en la sociedad: un informe sobre cómo funciona, en qué falla y también cómo se la puede modificar”<sup>14</sup>. Está claro que una historia de las ideologías, tendría que ser una indagación racional y reflexiva, que se pregunte por sí misma y por el mundo.

La ideología así entendida es una “llamada a la acción”. Aquí también cabe señalar la similitud con Ortega cuando afirmaba que una idea es “una acción que el hombre realiza en virtud de una determinada circunstancia”<sup>15</sup>. Sólo así se puede entender la función revolucionaria de la ideología a lo largo de la historia, pues desde ellas, que a su vez responden a intereses de toda índole, se han disuelto siempre las estructuras sociales tradicionales.

Para definir con claridad mi postura considero oportuno hacer mías las palabras de Chatelet en el prólogo a la *Historia de las Ideologías* que él ha dirigido:

“Se califica aquí de ideología el sistema más o menos coherente de imágenes, de ideas, de principios éticos, de representaciones globales, y también, de gestos colectivos, de rituales religiosos, de estructuras de parentesco, de técnicas de supervivencia (y de desarrollo), de expresiones que ahora llamamos artísticas, de discursos místicos o filosóficos, de organización de los poderes, de instituciones y de los enunciados y de las fuerzas que éstos ponen en juego, sistema que tiene como meta regular, en el seno de una colectividad, de un pueblo, de una nación, de un estado, las relaciones de los individuos mantienen con los suyos, con los hombres extranjeros, con la naturaleza, con lo imaginario, con lo simbólico, los dioses, las esperanzas, la vida y la muerte”<sup>16</sup>.

En suma, entiendo la *Historia de la Filosofía española* como un proyecto de investigación sobre las variaciones de las concepciones del mundo a lo largo de

12. Alvin W. Gouldner. *La dialéctica de la ideología y la tecnología*. Alianza Universidad, Madrid 1978, pág. 37.

13. Alvin W. Gouldner, ídem, pág. 38.

14. Alvin W. Gouldner, ídem, pág. 55.

15. Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Brehier.

16. Chatelet *Historia de las Ideologías* Ed. Zero, Madrid 1978, T.I., pág. 12.

nuestra historia, en función de las circunstancias socio-culturales concretas y las exigencias de la praxis social. Así entendida, esta historia del pensamiento, de las ideas o de las ideologías en España (el título es lo menos relevante) sería un intento de vincular los movimientos de superficie que han recorrido la vida de España a las estructuras profundas que los constituyen y animan. Tal historia sería, pues, nuestra historia, independientemente de que nos sintamos o no sus herederos, nuestra vida, natural y cultural, depende de ella y en ella se inserta.

\* \* \*

Todo método que se aplique a una disciplina, máxime si esta es de naturaleza histórica, supone una determinada toma de partido. El empleo de una determinada metodología hace que esta se convierta en algo sustantivo en el conjunto de la investigación y esto de un modo inevitable, pues sin ella no se realiza jamás avance alguno en la ciencia. La cuestión estriba, entonces, en elegir el método más neutro posible, aún en la convicción de la imposibilidad de tal empeño.

El proceder del historiador siempre ha de ser crítico; en la medida en que ha de operar con materiales transidos de intencionalidad humana su objeto es necesariamente problemático. Ha de operar con cautela sobre la documentación y demás elementos y herramientas de su trabajo investigador, tratando de destotalizar las síntesis ya dadas, problematizando sus sentidos, ubicándolos en niveles superiores de comprensión y contextos más amplios en los que necesariamente aparecerá el carácter histórico de la verdad. Esa tarea de desbloquear el sentido de las cosas y los acontecimientos es un trabajo progresivo, una “*meditatio infinita*” afirmaba Husserl y, en consecuencia, ha de ser reflexiva. Con la reflexión, la perspectiva del sujeto se amplía, su punto de mira se unversaliza y se produce lo que Mannhein llamó una “*síntesis de perspectivas*”.

Al mismo tiempo el historiador ha de poner en práctica la “*auto-reflexión metodológica*” que no es sino la conciencia permanente del propio condicionamiento socio-cultural y de los límites del conocimiento subjetivo. El historiador, y esto es algo obvio por los menos desde la teoría de los ídolos de Bacon, está sometido a diferentes presiones y determinaciones socio-culturales generadoras de los más diversos elementos subjetivos, tales como: prejuicios, animosidades, simpatías, compromisos, sistemas de valores, modos de concebir la realidad, etc. Dichas limitaciones subjetivas configuran la realización de su trabajo, no sólo en lo referente a la selección de materiales, cuestión esta ya de por sí grave, sino en lo que es aún más decisivo, en las interpretaciones y síntesis históricas.

Una vez llegados a este momento de nuestra reflexión el problema clave que se plantea es el siguiente: ¿Es posible una Historia objetiva? Ricoeur, en *Histoire et vérité*, contesta al dilema subjetividad-objetividad histórica. Defiende la pertenencia del historiador a la misma historia, como parte suya, inseparable, sin que ello suponga renuncia alguna a la “*objetividad*” histórica. Esta “*objetividad*” posible es preciso aclararla. La objetividad histórica en su sentido pleno y total es un ideal regulador, pues la historia de los hombres realizada por hombres no



puede jamás ser objetiva en sentido absoluto, su “objetividad” nos vendrá dada cuando haya sido realizada por lo que Ricoeur llama la “buena subjetividad”. Esta es la que procede de la naturaleza del conocimiento como relación sujeto-objeto, como actividad del sujeto en el conocimiento del objeto; la “mala” es la que deforma el objeto como consecuencia de factores ajenos a la estructura lógica del sujeto, tales como el interés, la parcialidad, etc.

Existe mediación entre historia e historiador, de tal manera “que la historia hace al historiador, tanto como el historiador hace a la historia”<sup>17</sup>. La buena subjetividad hace que el “oficio” de historiador, mediante un auto-reflexión constante, eduque la subjetividad. El “yo investigador” tiene que guardarse del “yo patético” en su doble cara, la de los resentimientos, odios y pasiones y la oculta, la de la aparente “apatía” del hipercrítico que denigra toda grandeza y desprecia todos los valores que encuentra.

Ho hay historia sin la institución del yo investigador, y es precisamente en la “apertura al otro” de ese sujeto investigador donde se supera la mala subjetividad. Así, de este modo tan simple Ricoeur supera una cuestión gnoseológica, cual es el sentido de la objetividad y la verdad en la historia, al convertirla en una cuestión ética. Acaba Ricoeur:

“...la objetividad que se nos había presentado primero como la intención científica de la historia; señala ahora la diferencia entre una buena y una mala subjetividad del historiador: de “lógica” la definición de objetividad ha llegado a ser “ética”<sup>18</sup>.

El problema en este momento reside en saber cuando estamos situados en el plano ético de la buena subjetividad y alejados de la mala. Es fácil saber, en tanto qué historiadores del pensamiento, cuando se acerca uno a las ideas “sine ira et studio”, sin embargo, es muy difícil tener la seguridad de que se actúa con la buena subjetividad de que nos habla Ricoeur. A este respecto escribe Adam Schaff:

“En nuestros días sabemos que el factor subjetivo en el conocimiento del historiador no se puede reducir a fines extracientíficos: es inherente al conocimiento científico mismo, a sus múltiples determinaciones sociales. El auténtico problema, por lo menos el más interesante, consiste precisamente en estudiar las condiciones y los medios que permiten superar esa forma de subjetividad; superación que sólo puede ser un proceso”<sup>19</sup>.

No es suficiente la simple toma de conciencia por parte del historiador de sus propias determinaciones y limitaciones, es necesario que obre en consecuencia, que utilice todos los avances de las modernas ciencias humanas y los ponga al servicio de su reflexión histórica.

Así por ejemplo, el historiador no está en condiciones de pensar su objeto de investigación sin conocer las categorías del discurso lingüístico en el que se

17. *Histoire et vérité*, Suil, Paris, 1955, pág. 34.

18. *Ídem*.

19. *Historia y verdad*, Grijalbo, Barcelona 1976, pág. 342.

manifiesta, o lo que es lo mismo para nuestro propósito: ha de tener en cuenta los planteamientos de la teoría lingüística. En nuestra disciplina, la Historia de la Filosofía española, esta tarea, si cabe, es más urgente al encontrarse, tal vez, lo mejor del pensamiento español en las producciones literarias de nuestros clásicos. Ciertas cuestiones debatidas últimamente por los lingüistas serían de gran valor metodológico en ella; pongo por caso la noción “más allá de la oración”, las modernas técnicas de análisis estructural, etc...<sup>20</sup>.

En suma, los intentos positivos de algunos investigadores lingüistas de superar el marco de su propia disciplina y así incorporarse a una teoría general del análisis estructural del comportamiento cultural no deben seguir por más tiempo estando ausentes de los trabajos de investigación de nuestra Historia.

Además del acercamiento a la teoría lingüística ha de tener presente que su personalidad está condicionada socialmente, igual que la realidad, objeto de su estudio, y esto en el marco de una sociedad histórica determinada, perteneciente a una nación, a una clase, a un medio, a una concreta profesión, etc., “con todas las consecuencias que esto implica -escribe Adam Schaff- en el plano de los estereotipos que acepta (en general inconscientemente) de la cultura de la que a la vez es creación y creador”<sup>21</sup>. Mención especial merece la Sociología del Conocimiento.

El historiador sabe que la buena subjetividad no es la de un ser hemético, libre de toda influencia exterior; está, por el contrario, sometida a la acción del medio en la que se encuentra y determinada por la ciencia de su época. En este campo la Sociología del Conocimiento ha realizado una auténtica revolución teórica y muchos de sus resultados han de ser tenidos constantemente en cuenta, así como sus métodos, en nuestras investigaciones sobre la historia del pensamiento. La deuda del historiador con Mannheim y demás sociólogos del conocimiento, a pesar de posible y legítimas reservas, es hoy un hecho fácilmente constatable.

Tampoco puede el historiador hoy situarse al margen de las modernas técnicas de investigación psicológica y psicoanalítica. Los condicionamientos psicológicos, como es sabido, influyen poderosamente en las creaciones culturales.

Parece obvio que la acumulación de saberes proporcionada por todas estas ciencias que llamamos humanas nos permiten un cierto optimismo gnoseológico en relación al problema central que nos planteamos: el de la posibilidad de superar influencia del factor subjetivo del historiador, en nuestro caso, del pensamiento. El trabajo del historiador, como afirma Adam Schaff, siguiendo a H. Pirenne, es una síntesis hipotética, en la medida en que los dos aspectos de su trabajo, síntesis e hipótesis, constituyen una unidad indisoluble; es síntesis, puesto que el historiador reconstruye, o al menos lo intenta, la totalidad de la imagen a partir de aspectos particulares, a primera vista, inconexos; es hipótesis, puesto que las relaciones establecidas jamás son absolutamente evidentes ni totalmente comproba -

20. Cfr. Los estudios al respecto de William O. Hendricks, *Semiología del discurso literario*. Cátedra, Madrid 1976.

21. Ídem, pág. 341.

bles”. Cada historiador del pensamiento ha de aportar su “síntesis hipotética”. Cuanto más numerosos sean estas contribuciones, tanto más se libera la realidad de sus velos y bloqueos. Así se supera la consideración individual del conocimiento histórico, para llegar a entenderlo como un proceso social, único modo de encontrar solución al problema de la objetividad y única cuestión capital en toda metodología histórica.

22. Cfr. Historia y verdad, pág. 342-344.