

SOBRE LAS EXIGENCIAS METODOLOGICAS DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA

Guillermo Quintás

La obra del Dr. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español* (Vol.I, Madrid, Espasa-Calpe, 1979) posee una estructura muy diferenciada: un prólogo en el que presenta unas tesis y unas reivindicaciones; una sección dedicada a estudiar problemas metodológicos a lo largo de 120 páginas y, finalmente, un tercer grupo de estudios presentados bajo los epígrafes: la época romana, la patrística, la filosofía hispano-judía, la filosofía hispano-árabe, la filosofía cristiana de los siglos VIII al XII, el prerrenacimiento y el primer humanismo castellano. Tales epígrafes (p. 111) se ven corregidos por el índice y la ordenación de la obra al introducir tres capítulos dedicados a la filosofía catalana, otro al estudio de los grandes mitos medievales y otro a la escuela de traductores de Toledo. Tal diversidad debería conllevar la modificación de la nota de la p. 111.

Desde el Prólogo se advierte de “la especificidad metodológica” que requiere el tratamiento del objeto al que se dedica este estudio: “No se puede aplicar a nuestra historia intelectual categorías válidas para la Historia general de la filosofía que en el caso español resultan claramente insuficientes” (p.14). Aunque no se aduce determinación alguna de tal “historia intelectual”, estimamos que se procede de este modo por referirse mediante tal expresión a lo mismo que con la expresión “historia del pensamiento”. Es en el Prólogo donde el autor justifica de una forma tan expresiva como paradójica la adopción de esta titulación. Si bien reconoce que “el título que más se acerca a la entraña del libro es el de *Historia de la Filosofía española*”, sin embargo al constatar que el término “filosofía” es “uno de los términos más equívocos”, toma la decisión de utilizar la expresión “historia del

pensamiento”, pues al ser ésta “... más lata y flexible introduce la suficiente ambigüedad como para alejarnos de las inevitables discusiones que el empleo del término “filosofía” había de suscitar” (p.14). No podemos evitar el apreciar que tal justificación haría innecesario este cambio, pues, de seguir la opinión del autor, ¿qué término puede generar más ambigüedad que el equívoco? ¿No contrae otros compromisos esta opción?

Es en el mismo Prólogo donde da a conocer la tesis central: “... existe una “filosofía española” con caracteres propios y específicos, y no sólo una historia de la filosofía “en España ...” (p.13). El interés del Prólogo no concluye con las dos tesis sentadas, especificidad metodológica y existencia de una filosofía española, sino que en el mismo se advierte de que en las páginas dedicadas al estudio metodológico se contiene “la teoría” que guiará y que hará posible “una práctica” de historiador. Tal teoría solamente será aplicada cuando se acceda al estudio de la Historia de la Filosofía Española. En este volumen solamente se trata en los epígrafes mentados “la prehistoria” y “por ello no se sigue en los mismos los criterios metodológicos expuestos en los primeros capítulos de esta obra” (pp.152-153). Con todo, deseamos llamar la atención sobre algunas afirmaciones que pueden ser sintomáticas de padecer un cierto “mal de los orígenes” que, como diría M. Bloch, puede llevar a confundir “la afiliación con la explicación”. Nos referimos a la justificación que del tratamiento de esta “prehistoria” se aduce; para el autor si bien “España no existía”, sin embargo “estaban ahí los rudimentos y materiales de su constitución”. ¿Qué se quiere decir? ¿Acaso que sin tales materiales no hubiera sido posible establecer ulterior construcción? ¿Se defiende que durante la época histórica no se hará sino estructurar de modo diverso lo que ha aparecido en “la prehistoria”? Es obvio que nada de esto se quiere decir, pero también que no queda claro qué se quiere decir y que con estos juicios no se justifica la inclusión de estas páginas. De igual modo existen otras afirmaciones que conceden una sustantividad determinante a la “prehistoria”; tal es el caso cuando se afirma que “sólo si conocemos a fondo los primeros desarrollos de la filosofía catalana medieval tiene explicación el arraigo de la filosofía en Cataluña durante la época

moderna. Y así sucesivamente ...” (p.152).

Finalmente el Prólogo plantea una serie de reivindicaciones relacionadas con la ordenación académica de la Historia de la Filosofía española tanto en el Bachillerato como en la Universidad de cara a que el Ministerio proceda “al establecimiento definitivo e irreversible de la asignatura en cuestión” (p.20).

Efectuada esta declaración del propósito y plan general, el Dr. Abellán inicia el desarrollo metodológico aduciendo “una primera justificación epistemológica” para ocuparse de las historias nacionales de la filosofía. Tal justificación se facilita en los siguientes términos: “En una primera aproximación —y una vez admitida la existencia de diferentes “culturas nacionales”— parece inevitable que dicha diferencia se refleje en el quehacer filosófico de cada pueblo. Así, es sobradamente admitido que el utilitarismo inglés y su versión pragmatista de tipo norteamericano dan un carácter analítico y sensualista a la filosofía anglosajona, fundamentalmente preocupada por el problema del conocimiento; en la filosofía francesa predomina, por el contrario, el *esprit géométrique*, que tiñe su pensamiento de un racionalismo atento sobre todo a las cuestiones de método y a la elaboración de las ideas claras y distintas, y no sólo ocurre esto en las modernas nacionalidades ...” (pp. 33-34). Estimo que de este modo no se aporta una justificación epistemológica sino que sólo se aduce una simplificación de estereotipos conglomerados que han sido suficientemente criticados como para que no tengan valor alguno ejemplificador o revelador de la índole de los diversos criterios utilizados con pretensiones críticas por los diversos filósofos al aducir sus respectivos sistemas. La verdad es que tales afirmaciones sólo constituyen una “primera aproximación”, una “primera justificación”. Si no se ofrece teoría ninguna que vincule el quehacer filosófico con “los caracteres nacionales” o con “la cultura nacional” es porque para el Dr. Abellán “su postura se funda en el simple reconocimiento de la realidad” y no en construcción apriorística alguna; por ello, después de establecer la aducida justificación, estima que “epistemológicamente, parece ya evidente que sí es válido ocuparse con las filosofías nacionales” (p.36). El problema estriba en que otros no puedan *reconocer* esa realidad y no puedan identifi-

car “lo característico” de una filosofía en cuanto refleja lo característico de un pueblo-nación, entendiendo “lo característico” en términos de “carácter nacional”. Creo que se debería haber dedicado unas páginas a justificar por qué resulta “muy conveniente y hasta necesario” utilizar tal categoría para “estudiar el pasado de una comunidad nacional” (p.33). No me parece claro a este respecto el tratado del Dr. Abellán.

En el capítulo siguiente se expone de forma precisa y detallada la polémica que cruzó Menéndez Pelayo con otros contemporáneos, aduciendo a la vez los juicios que la historiografía reserva para este autor, eje de la polémica. Tal capítulo es seguido de otro en el que tomando como punto de partida la situación surgida del anterior, da cuenta de los trabajos tanto monográficos como generales realizados en el campo de la Filosofía española. El exámen de estas cuestiones (41-75) le lleva a detectar que el origen de la controvertida situación en que se ha mantenido la polémica y realizaciones sobre la Ciencia-Filosofía españolas, muestra “la inexistencia de una metodología adecuada para el tratamiento de nuestra disciplina” (p.73). Por ello aborda a continuación el problema de “la validez de la disciplina”. La forma más precisa para comprender el alcance significativo de “validez” es considerar que el autor se plantea las siguientes preguntas: “¿Qué valor tiene?, ¿Tiene valor sustantivo propio?, ¿Cuales son los caracteres específicos de esta filosofía?” (p.76). Para responder a este conjunto de preguntas (en realidad sólo se deberá responder a la tercera), se sirve del “enfoque de la Historia de la Filosofía como Historia de las Ideas” (p.76); esto es, la Historia de la Filosofía no es en sí misma autónoma y debe ser integrado su objeto de estudio en la Historia de las Ideas. La “adopción de esta hipótesis de trabajo” ya había sido anunciada como tal en el Prólogo de la obra: “la fecundidad de la Historia de las Ideas como método válido para ofrecernos una historia del pensamiento español con sentido propio” (p.14). Yo creo que debía romper con la promiscuidad a que condena a la filosofía y el pensamiento con sus respectivas historias. Una cosa es preguntarse por el valor, la sustantividad y caracteres especiales del pensamiento español máxime considerando “la ambigüedad que este término introduce” y otra dis-

tinta realizarse esas mismas preguntas en relación con la Filosofía. Debería romperse con tal situación sobre todo al afirmar que la adopción de tal hipótesis de trabajo “supone partir de una concepción en la que nos interesa sobre todo el pensamiento en general, más que la filosofía en sentido estricto”(p. 76). De igual modo, o bien debería silenciar tal “sentido estricto” de la filosofía cuando se parte de la admisión de una situación histórica en que “los filósofos no sólo no han llegado a un acuerdo, sino que cada vez han complicado más las cosas”(p. 13-14), o bien debería proceder a establecer *La Historia de la Filosofía* de acuerdo con la idea o definición en sentido estricto que posee. De tal análisis debería decidir si posee o no “caracteres propios” la filosofía española. Por el contrario, si se habla de los “caracteres propios” del pensamiento español lo primero que se deben dar son los criterios para delimitar tal estudio, pues su misma ambigüedad podría exigir un capítulo dedicado a los caminos reales o a las calzadas romanas.

El que debería prescindir de tal referencia a “la filosofía en sentido estricto” viene a evidenciarlo el simple hecho de que opta por integrar la Historia de la Filosofía dentro de La Historia de las Ideas. Por ello cumple inicialmente con la tarea de darnos a conocer “qué es esta Historia de las Ideas contrapuesta a la Historia de la Filosofía, tomada en sentido estricto”(p. 76). Tal contraposición parte de la definición de “La Historia de la Filosofía, en sentido tradicional” (¿tal es el valor o significado de “en sentido estricto”? ¿Cuál sería el sentido “tradicional” que ejemplificaría el “sentido estricto” de la filosofía?), como la que “tiene por objeto el conjunto de concepciones y teorías que, con pretensión de conseguir verdades últimas para el hombre, han elaborado los filósofos y pensadores”(p. 77). Como notas que permiten establecer la contraposición facilita el que la Historia de las Ideas “es más” modesta y carece de “las pretensiones escatológicas y megalomaniacas” propias de la Historia de la Filosofía, el que “sólo trata de dar fe de la actividad filosófica del hombre, de ofrecer el testimonio de lo que el hombre ha pensado a lo largo de su evolución histórica”, el que estudia “las ideas entrañadas en el curso de la existencia”, el que no se dedica “a considerar el juego de las ideas en-

tre sí". Concluye tal caracterización estableciendo que "la Historia de las Ideas es más científica que la Historia de la Filosofía al recoger datos y hechos que la Historia de la Filosofía no toma en consideración", aunque tal Historia de las Ideas considera "preferentemente" las ideas filosóficas, pues "las filosóficas tienen una importancia especial para quien considere el desarrollo general de las ideas"(p. 77-79). Varias consideraciones podrían realizarse ante tal caracterización, tan simplificada como problemática, porque no se efectúa un deslinde de tal historia basándolo en determinaciones precisas. Estimamos fundamental el señalar que la científicidad de una ciencia no se establece en base al número de "hechos" o datos considerados. Por otra parte, ¿cuál sería su posición y su punto de vista? ¿Con qué criterios ejercería de notario el Historiador de las Ideas? ¿Pero es posible "levantar acta" de lo que el hombre ha pensado? ¿Cómo considerar "las ideas filosóficas", "el aspecto que ofrecen y los cambios que sufren", sin atender "al juego", a las relaciones de coherencia con que las establece todo aquél que monta una concepción crítica del mundo, sea cual sea su pretensión y sirva a los intereses que sirva? No debe olvidarse una advertencia que Hegel dirige a todo historiador de la Filosofía al colocar las siguientes palabras en la Introducción a sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*: "Los hechos históricos sólo tienen un relieve, una justificación, cuando se los pone en relación con algo general y a través de su entronque con ello".

Para el Dr. Abellán, la integración de La Historia de la Filosofía dentro de La Historia de las Ideas es consecuencia de la "crisis de la metafísica en el siglo XIX y de toda la filosofía en el presente". Por esta razón se refiere tanto a la crisis de la metafísica-filosofía (p. 79-83) como a "la necesidad de plantearse el problema de su historia desde las aportaciones de las Ciencias humanas". Se refiere inicialmente al campo de la psicología-psicoanálisis (p. 83-89) defendiendo que "la psicología y el psicoanálisis pueden explicarnos el origen y evolución de una obra o de un determinado sistema filosófico, e incluso pueden ayudarnos muy eficazmente a comprender su significado y su sentido". Por el contrario somos de la opinión de Gadamer cuando destaca la imposibilidad de acceder "a la interioridad de la persona, al santua-

rio de la conciencia” y de “justificar el sentido de los acontecimientos históricos en base a la interpretación psicológica de los individuos aislados”. Las pretensiones del Dr. Abellán nos recuerdan los psicoanálisis practicados a Lutero o Robespierre. Tal valoración de las posibles aportaciones de la psicología se da en esta obra al igual que la crítica a posiciones psicologistas, tal sería el caso de Menéndez Pidal, por cuanto tal comentarista no respeta un principio: “que los rasgos psicológicos son producto de las circunstancias sociohistóricas y se modifican con éstas” (p. 108). ¿La consideración de este principio no debería justificar una revisión de la posible aportación de la psicología a la Historia? Pero aunque se defiende esta tesis, sin embargo, al Dr. Abellán le agradaría que Menéndez Pidal hubiera insistido “en lo que quizá sea el eje de toda conducta psicológica normal: la oscilación entre los sentimientos de superioridad e inferioridad” (p. 108). Esto “le habría conducido al núcleo de una auténtica investigación psicológica, a cuya luz habría tenido que enfrentarse con ... el sentimiento de superioridad (en lenguaje histórico, “orgullo nacional”), ... y el sentimiento de inferioridad, inevitable desde el punto de vista psicológico, para explicar tantos aspectos de nuestro estado cultural e histórico” (p. 109). No sólo nos llama la atención el modo en que se traduce una categoría psicológica en términos de otra a la que se le asigna valor histórico, sino el modo en que se decide por una teoría concreta como medio para acceder a “una auténtica investigación psicológica”. Por otra parte, si lo que otros han considerado una cualidad de los españoles como “la sobriedad” puede ser aplicado como “un producto de nuestro subdesarrollo”, como algo que se monta sobre una economía de subsistencia (¿de quién iba a ser hija legítima “la sobriedad”?), no vemos por qué “el orgullo nacional” debe recibir otro tratamiento. Tal presencia de la psicología conduce a explicaciones como las que se deslizan en el texto de esta obra; así, cuando se refiere al proceso de apertura inaugurado por Carlos V se dice que fue “favorecido por la transigencia natural de la persona del emperador” (p. 111). La transigencia como la intransigencia, la apertura como el cierre de fronteras, la solidaridad o insolidaridad con nuestro pasado —características de la historia española— exigen

un análisis de la estructura social; este análisis sólo puede acometerse si se utilizan categorías pertenecientes al campo de la economía política. Si se incorporan tales operadores puede ser que varíe la orientación de algunas afirmaciones como cuando se afirma que “la unidad política de España se basa en la unidad de creencia religiosa, única que puede explicar las sucesivas expulsiones de judíos y de moriscos” (p. 111); como cuando se admite que “España ... se jugó todo a la carta de los valores religiosos durante los siglos XVI y XVII, subordinando a aquéllos los intereses políticos, militares y económicos” (p. 123). Perspectiva que es tanto más necesaria pues el Dr. Abellán sostiene que “... es ese factor religioso el que más hondamente ha configurado nuestra estructura psicológica, nuestros caracteres sociales y nuestro desarrollo histórico” (p. 126). No desconocemos la importancia de los factores religiosos, pero atribuir a los mismos la función que destaca el Dr. Abellán exige, al menos, considerar otras posibilidades teóricas para explicar nuestro desarrollo histórico. Tanto más necesaria es esa consideración cuando leemos: “lo religioso ha sido el carácter determinante de nuestra historia ...” o que “lo más importante en esta caracterización de la filosofía española es lo que en ella anida por implicaciones del catolicismo” (p. 146). Posibilidades que no se consideran ni refieren como testimonio la ausencia de toda referencia a estudios históricos cuando se estudia el ‘medio’ en que esa filosofía se ha producido. Sólo Menéndez Pidal, Ortega, López Ibor, Castro, Azorín, Sánchez Albornoz y Menéndez Pelayo constituyen el aparato bibliográfico; incluso no se explota en todo su alcance el estudio de Herrero. Esas otras posibilidades teóricas no se consideran y no queda suficientemente justificada su acción a pesar de que se diga: “Nada más lejos de nuestra intención que ... tratar de sustituir un causalismo ‘materialista’ por otro espiritualista. Al estudiar el catolicismo ... lo que hacemos es estudiar un factor entre otros igualmente influyentes, o quizá más” (p. 126).

Anteriormente me he referido a una cierta promiscuidad entre filosofía y pensamiento que debería evitarse al prescindir de uno de estos términos. De igual modo nos hemos referido a momentos en los que el Dr. Abellán comenta la crisis de la metafísica

y de la filosofía misma; su caída arrastra un desinterés por tal historia que podríamos situar en las antípodas de Hegel. Tal situación junto al progreso de las Ciencias Humanas y Sociales contribuye a que sea un hecho el abandono de la Historia de la Filosofía para optar por la integración de su contenido dentro de una Historia de las Ideas. Tal situación no conlleva una reducción total de la filosofía; el Dr. Abellán nos dice que “desde el punto de vista de la Historia de las Ideas, la filosofía es también algo más que sociología; es la conciencia ... de determinados grupos, épocas u hombres que tienen una especial significación en la historia intelectual de la Humanidad” (p. 103). A continuación comenta el conocido párrafo con que Sartre abrió *La Crítica de la Razón Dialéctica*. En él afirma que *la Filosofía no es*, que “hay filosofías”, que “... en ciertas circunstancias una filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad”. El Dr. Abellán comenta que “la frase de Sartre” en que se facilita tal definición de la filosofía, “está muy cerca de nuestra consideración de la misma”. Más bien opinamos que su concepción está muy distante de la de Sartre pues el contexto en que facilita tal definición es bien distinto del que utiliza el Dr. Abellán. Podemos sugerirlo con sólo aducir que para Sartre existe una adhesión total a la definición que Marx dio de su materialismo: El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. Los desarrollos concretos del Dr. Abellán cuando analiza “el medio histórico” sugieren algo muy distinto.