La historia como teoría y método

JOSÉ LUIS MORA
Universidad Autónoma de Madrid

La renovación que se produjo en los planes de estudio durante los primeros años setenta del siglo pasado fueron la ocasión propicia para que se plasmaran la mayor parte de reformas que la filosofía en España certificó como cambio de la oficialidad académica de las décadas anteriores. Alrededor de treinta años hace ya de esas modificaciones que oficializaban unos cambios que se venían gestando desde la década anterior.

Precisamente fue en torno a la muerte de Franco cuando se hizo el primer juicio sobre el cultivo de la filosofía en los cuarenta y cincuenta. Era la valoración de los "filósofos jóvenes" sobre sus mayores -que en la mayoría de los casos no eran reconocidos como sus maestros- y, por lo tanto, la certificación de que era necesaria la construcción -que no reconstrucción- de la razón *ex novo*. Los modelos sobre los que se operó, las distintas adscripciones y orientaciones van siendo relatados bien en artículos, entrevistas, algunos reportajes periodísticos o en las primeras autobiografías y en las tesis doctorales que se van haciendo sobre quienes protagonizaron la transición política desde la práctica filosófica. Han aparecido ya importantes monografías con aproximaciones importantes acerca de la producción filosófica de toda la segunda mitad del siglo XX (Abellán, 2000; Bolado, 2001; Ruiz de Samaniego y Ramos, 2002; Maceiras, 2002; pendientes de publicación las Actas del XIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Hispanoamericana dedicado a la segunda mitad del siglo XX, celebrado en Salamanca, septiembre 2002). Todo ello es imprescindible para ponernos en claro dónde ubicar la filosofía que se hace en España en estos inicios del siglo XXI.

Muchas de estas referencias se acompañan de un capítulo final, anexo o similar, acerca de lo realizado por los historiadores de la filosofía española desde esos años con una actitud que recuerda los tiempos del Apéndice a la *Historia de la Filosofía* de Hirschberger, escrito por el P. Martínez Gómez; o por el capítulo final a la *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico* de Geymonat, coordinado por Eugenio Trías. Sin entrar a valorar ahora la calidad de esos trabajos, su ubicación indicaba bien plásticamente que se hablaba de un pensamiento de complemento a las grandes tradiciones filosóficas europeas. Por cierto que el uso continuado del plural nos hubiera ya protegido de buena parte de tópicos.

La investigación y las publicaciones sobre Historia del Pensamiento Español llevadas a cabo durante las tres o cuatro últimas décadas ha permitido superar con creces ese estadio. Contamos ya con un número estimable de Manuales (incluido el *Abellán* en siete volúmenes) y suficientes monografías como para haber desechado los tópicos que colocaban a la filosofía española en el rincón. El análisis camina ahora por sendas diferentes y los problemas se irán desarrollando de muy distinta forma en tiempos de interculturalidad (término que prefiero al de multiculturalidad) que remite a la ordenación en torno a centros, necesariamente excéntricos al ser plurales. Esto es lo que tenemos por delante.

Mas lo que deseo subrayar en esta nota son dos cuestiones de naturaleza diferente: ¿qué factores influyeron durante esos mismos años, a los que me he referido con anterioridad, para que algunos investigadores del ámbito filosófico optaran por partir de la recuperación del pensamiento español? ¿en qué medida esta opción significaba una alternativa, al menos parcial, a los grupos mayoritarios que optaban por la recuperación más o menos mimética de modelos denominados "europeos"? Sean cuales sean las respuestas que a estas preguntas puedan darse no se negará que en este ámbito se ha mantenido una cierta fricción que ha afectado a la concepción misma que se tenía de la filosofía. No es menos cierto, por otra parte, que filósofos españoles -latinoamericanos también- reciben una atención creciente en los últimos años en todo el espectro filosófico. Algunas concepciones se han modificado

respecto de las tradicionales posiciones canónicas y en ello han tenido que ver relaciones fronterizas de la propia filosofía, con la literatura, con el arte no escrito, con la ciencia, así como la revisión de los modelos de universalidad sobre los que se había operado y de la propia filosofía con su historia. Quizá, finalmente, ha influido el agotamiento de algunos modelos hasta ahora dominantes cuando han debido enfrentarse a los nuevos acontecimientos.

Por estas y otras razones conviene recordar qué elementos intervinieron en la refundación de la Historia del Pensamiento Español a comienzos de los setenta. Y hacerlo más allá de simplificaciones o polémicas poco útiles como algunas de las mantenidas a comienzos de los noventa. Es verdad que de la recuperación de la tradición hablaron Laverde y Menéndez Pelayo pero no menos Valera y *Clarín* e intelectuales afines al krausismo de segunda generación y luego quienes les siguieron y, con anterioridad, los ilustrados y los eclécticos de los años cuarenta. Después de esos años poco habrá que decir de autores como Unamuno, Ortega, Gaos y María Zambrano. No parece que todos puedan ser tachados, ni ahora ni hace treinta años, de reaccionarios o casticistas o que vistieran mantilla y peineta o capa castellana para hacer confesión de antieuropeísmo o cosa similar.

No basta, pues, la referencia al "menéndezpelayismo" en el sentido ideológico -si hablamos de método ya habría que ir más despacio- para explicar cómo fueron las cosas. Por ello es necesario que los compañeros de la Universidad Complutense desarrollen con detalle el viraje producido desde la cátedra de Calvo Serer hasta que José Luis Abellán se hace cargo de la Historia de la Filosofía Española. Algunas cosas se han dicho ya acerca de su paso por Puerto Rico (1961-63) y el contacto con filósofos del exilio, principalmente con Gaos (*Anthropos*, nº 2, 1983) y algunas otras expuse en el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana (Salamanca, 2003) a propósito del papel de la revista *Ínsula*, la tertulia que reunía a intelectuales de distintas disciplinas junto a escritores y ensayistas. Ahí se encuentran bastantes claves, mas quedan aspectos que deben ser expuestos minuciosamente para que el proceso se conozca y se entienda bien hasta la conformación de un grupo del cual Antonio Jiménez es el continuador más destacado pero donde la influencia se ha expandido en muchas direcciones y abarcado personas y proyectos. Desde dentro ellos pueden hacer este trabajo.

Sobre el Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana que se fundó en Salamanca hace 25 años (1978-2003) ya he escrito con anterioridad (*La Ciudad de Dios*, vol CCXV, num. 3, 2002) y el propio fundador, Antonio Heredia, ha ido ofreciendo en la presentación de las Actas bastantes datos que ayudan a conocer lo que ha sido este proyecto colectivo y más heterogéneo.

El motivo principal que propicia esta nota viene dado por cumplirse treinta años de las lecturas de las tesis doctorales de Pedro Ribas: "Unamuno y la filosofía alemana" (1972); y de Diego Núñez: "La mentalidad positiva en España" (1973), ambas dirigidas por el profesor Carlos París. Estos trabajos iniciaron en la Universidad Autónoma de Madrid la teoría y el método de una manera de investigar que ha marcado desde entonces al grupo de trabajo que se ha ido conformando y al que nos incorporamos, con posterioridad, otras personas.

La misma conmemoración se cumple de la publicación del libro de Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español* (Madrid, 1973) aunque iniciado algunos años antes al igual que la edición de la *Minuta de un testamento* (1967) y su *Revisión de Unamuno* (1968). Las claves de esta iniciación las ha explicado el propio profesor Elías Díaz (*Anthropos*, nº 62, 1986; *Doxa*, 15-16, 1994) Es en esta última publicación donde se ofrecen datos imprescindibles para entender cómo se produjo esta reorientación desde la filosofía jurídica y política hacia determinadas figuras del pensamiento español, pertenecientes todas, de una u otra manera, a la tradición "heterodoxa". Recientemente se ha leído una tesis doctoral (Banyuls, 2002, www.cervantesvirtual.com) que nos da cuenta completa de una trayectoria cuyos resultados en la recuperación de esa tradición por su propio esfuerzo y por el impulso

dado a la realización de tesis doctorales ocupa una posición central en los estudios históricos del pensamiento español. A estos textos me remito y la nota que este mismo número le dedica.

A mi entender todos estos proyectos tienen un elemento en común: haber recibido la influencia determinante, teórica o metodológica o ambas, de disciplinas o campos de conocimiento próximos pero ajenos a la filosofía académica. Sin esa influencia hubiera sido prácticamente imposible esta renovación. En el caso de los dos trabajos a los que me refiero ahora de manera más concreta fueron, sin duda, muy claros.

El profesor Pedro Ribas debió llegar a Unamuno de una manera similar a cómo nos cuenta el profesor Elías Díaz que lo hizo él. Mas se trataba de una manera poco convencional por tratarse del Unamuno poco considerado hasta entonces excepto por algunos hispanistas que comenzaban a revisar en profundidad los años de formación y los llamados del primer Unamuno. El juicio que se obtenía así modificaba profundamente las lecturas tradicionales y, sobre todo, contribuía a situar al vasco salmantino adecuadamente en la historia.

Pedro Ribas, mediterráneo de origen y de formación tan germánica como salmantina, traductor de la *Crítica de la Razón Pura* (1978) enfrentaba dentro de sí ambas tradiciones en una tesis donde el trabajo de archivo era básico para evitar tentaciones basadas en homologaciones fáciles. El Unamuno que se ve frente a Kant, Hegel, Shopenhauer, Nietzsche o Marx sigue siendo Unamuno pero el Unamuno lector de filosofía europea, socialista en sus años jóvenes y preocupado por la correcta ubicación de lo religioso poco después. Mas todo ello con los matices que ofrece la investigación frente al combate ideológico, es decir, con trabajo sobre textos originales y conclusiones no prejuiciosas. Y, además, era recuperado para la historia de la filosofía quien no era considerado filósofo por dignos catedráticos del momento. Desde entonces hasta su libro publicado con Fernando Hermida, *Unamuno: cartas de Alemania* (2002) o *Para leer a Unamuno* (2002) un largo recorrido compartido con otros muchos estudiosos de Unamuno que desde esos mismos años puede decirse que han llevado a cabo casi un rescate.

Esa doble herencia a que me refería anteriormente, no siempre fácil de llevar, ha conformado una trayectoria académica obligada a la permanente lucidez para muchos problemas que proporciona no la negación de los contrarios y menos su armonización ingenua sino el permanente estar en guardia para una clarificación recíproca. Su atención a los movimientos sociales le han llevado a ser pionero en los estudios acerca de la recepción de Marx en España y sobre el desarrollo del socialismo. Esos catalizadores han contribuido a madurar un método que ha terminado por dar forma a una concepción de la filosofía bien definida.

El empuje inicial de Diego Núñez se debió más a su proximidad con los sectores más renovadores de la historiografía española de aquellos años, tanto Vicens Vives como la Escuela de los Annales y, de manera más concreta, la influencia recibida de la emergente Sociedad de Historiadores de la Ciencia. Precisamente en 1969 acababa de publicar López Piñero *La introducción de la ciencia moderna en España*, enmarcado en una serie de trabajos que han terminado por arrumbar mitos muy resistentes acerca de nuestro desinterés por la ciencia. Junto a ellos, con posterioridad, intelectuales próximos, de una u otra forma, al orteguismo de raíz ética y política.

La mentalidad positiva en España, obra citada en cientos de ocasiones y en múltiples notas como criterio de autoridad en la historia de disciplinas que van desde las ciencias sociales y la literatura hasta las ciencias naturales, marcó en su momento una forma de investigar en filosofía poco o nada cultivada en su momento. Lo exhaustivo de los trabajos de campo realizados la mantienen joven treinta años después. No sólo se descubrieron las distintas vías por las que penetró el positivismo en España y se dieron a conocer con precisión la cronología, los autores y obras que conformaban el camino sino que ello conllevaba una

modificación acerca de la propia filosofía española: porque aquí habían tenido raíces las corrientes de la filosofía moderna, lo que se había negado con profusión, y con ello que, simplemente, había habido filosofía. Hablar de positivismo en España era para los sectores más conservadores la superación de una concepción de España; para los sectores más progresistas desmontar cualquier tentación de adanismo.

Este proyecto, en su fondo, no se hallaba tan alejado de los objetivos marcados por otros de carácter menos histórico de los cultivados por los propios colegas del recién creado departamento de Filosofía: ambos pretendían una modernización de la filosofía española. La diferencia estuvo en esas influencias que abrieron el camino que permitía la recuperación de una parte de la tradición española, la más liberal, cultivadora de las corrientes de la filosofía y la ciencia modernas, como base sobre la que anclar la recepción de otras filosofías. La propuesta por la historia trataba de evitar viejos defectos achacados a la filosofía académica: atemporalidad, descontextualización, relación circular de los discursos, falta de raíces en definitiva. Viejos defectos que, en muchas ocasiones, se sostienen en el poco aprecio por los hechos o por todo aquello que no se considera perteneciente al propio discurso filosófico.

Ambos fundaron, pues, el proyecto de la Universidad Autónoma de Madrid, en el Departamento de Filosofía recién creado que favorecía las relaciones con otras ciencias, de las cuales la Sociología no fue la menor y eso fue muy importante para este proyecto. Y junto a la Sociología, la Historia.

Muchas son ya las tesis dirigidas y proyectos de investigación realizados o en marcha que proporcionan una trayectoria compartida con los demás grupos pero, también, con los matices propios que proporcionan esos orígenes todavía próximos. Ahora podemos marcar una primera línea de reconocimiento a aquellos inicios en los que se encuentran las primeras razones de la solidez alcanzada.