

LAS ESTRUCTURAS RECURRENTE EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

por María Isabel LAFUENTE

Hablamos de estructuras recurrentes de la historia de la filosofía en atención a determinadas teorías sobre la misma, según las cuales «en el curso de la historia de la filosofía se descubre la repetición periódica de ciertas estructuras típicas»¹. En contraste con la irrepetible estructura unitaria de la historia de la filosofía propugnada por los sustentadores de una historia teleológica —o al menos finalizada²—, las teorías de las estructuras recurrentes se diferencian de ellas, en primer lugar, por la ausencia de un fin de la historia de la filosofía, por lo cual el proceso se considera abierto. Pero, en segundo lugar, por el descubrimiento pretendido y la consecuente afirmación de la repetición de determinados patrones a lo largo del mismo. Esa repetición puede coincidir en unos casos con períodos de la historia de la filosofía o puede ser, en cambio, la invariante respecto de las variaciones dadas a todo lo largo del proceso histórico-filosófico. Difícilmente puede reunirse sin complicaciones el material diverso de que habría que dar cuenta. Pero la idea general que preside esta manera de entender la historia de la filosofía es que los grandes períodos de esta historia tienen una estructura semejante, que puede ser determinada en sus componentes principales.

Indudablemente, el sentido de dichas interpretaciones variará según cuáles se consideren los principales períodos de la historia de la filosofía, pero igualmente la periodización puede ser consecuente y no antecedente del análisis del proceso en términos de estructuras recurrentes. El número de períodos varía de una interpretación a otra, y las razones que cada cual

(1) ROMERO, Francisco, «La historia de la filosofía según Hegel, N. Hartmann y G. Kafka», recogido en el volumen *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, edición y estudio preliminar de Juan Carlos Torchia Estrada. Buenos Aires, Losada, 1967.

(2) Hemos tratado el tema de las estructuras unitarias, cuya unidad se basa en la existencia de un estado final (o terminal) del proceso histórico, en LAFUENTE, María Isabel: «La estructura unitaria de la historia de la filosofía, según Kant», *Estudios Humanísticos*, Colegio Universitario de León, 1979 (1), pp. 65-81.

aduce para sostener su tesis muestran también fundamentos diferentes. Pero a grandes rasgos, y sin hacer intervenir todavía fundamentos explicativos, podría decirse que, en líneas generales, las teorías de las estructuras recurrentes se basan en la descripción de la historia de la filosofía, apoyándose en el supuesto de que un número determinado de períodos de la misma pueden ser considerados como tramos que delatan una mutua homología estructural. Esta homología, por otra parte, puede ser *cíclica* —cada período es un ciclo que tiene una serie de fases destacables, iguales genéricamente a las de cualquier otro período— o no cíclica, sino *tipológica* —en cada período encontramos los mismos tipos realizados históricamente, y en este caso las diferencias serían los contenidos diferentes de los mismos tipos (diversos, múltiples en cada período, pero con repetición de la *misma* multiplicidad en los períodos restantes).

A la primera de esas direcciones corresponden teorías como las de Brentano, Kafka, Romero y Xirau, que vamos a esbozar brevemente, no en su orden de aparición, sino de acuerdo con los fines expositivos de este trabajo. Presentamos, en primer lugar, la teoría de Kafka³, siguiendo en su exposición, principalmente, a Romero. Según Kafka, las estructuras típicas que se repiten periódicamente han de ser determinadas atendiendo únicamente a los conjuntos —y no a las particularidades— y su desarrollo queda circunscrito al ámbito de la cultura occidental, pues por lo que se refiere al pensamiento oriental la cuestión se reserva para mejor ocasión. Se atiene, por tanto, a la historia de la filosofía occidental, cuyos tres períodos tradicionalmente aceptados (Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna: que abarca lo que llamaríamos Edad Moderna y Edad Contemporánea) estima Kafka que presentan una homología estructural fundamental, cuyo esquema comprende *cinco fases* o subperíodos: la *inicial* o de *ruptura*, la *cosmológica* (o cosmocéntrica), la *antropológica* (o antropocéntrica), la de *integración* y la de *desintegración*⁴.

En la Antigüedad, a la fase inicial corresponden Hesíodo y los órficos; a la cosmológica corresponde, en general, el pensamiento presocrático; a la antropológica los sofistas, Sócrates y las escuelas socráticas —con un punto de transición en los atomistas que llevan de la fase anterior a ésta—; a la fase de integración corresponden Platón y Aristóteles; finalmente, a la fase de desintegración corresponde la filosofía helenístico-romana⁵. «En la Edad Moderna, extendida por él (Kafka) hasta nuestros días, encuentra vigente idéntica sucesión de tramos, con ocasionales modificaciones por las circunstancias de cada zona cultural, que no afectan al sentido total de la

(3) KAFKA, Gustav: «Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte», en *Geschichte der Philosophie in Längsschnitten*, vol. 10. Berlín, 1933, citado por Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*. París, Editions Ophrys, 1974, p. 361.

(4) Cf. ROMERO, *op. cit.*, pp. 177 y ss., y pp. 180-181. Cf. también, José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 5.ª ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1971, vol. 1, artículo «Filosofía (historia de la)», p. 687.

(5) Cf. ROMERO, *op. cit.*, pp. 178-180.

progresión. El período inicial abarcaría el Renacimiento y la Reforma; el cosmológica, San Agustín y Escoto Erígena; fase antropológica, San Ilustración; el integrador, a Kant y los sistemas del idealismo alemán, y en el de desintegración, los movimientos posteriores a Hegel»⁶. También la Edad Media debe responder al mismo esquema —y aunque Kafka lo adelante con desconfianza, «pues declara su escasa versación sobre las fuentes»⁷—, que sería, aproximadamente: fase inicial, gnósticos y anti-gnósticos; fase cosmopológica, San Agustín y Escoto Erígena; fase antropológica, San Anselmo, fase de integración, Santo Tomás de Aquino, y fase de desintegración, Duns Escoto, Ockham, nominalismo tardío y misticismo nominalista⁸.

La teoría de Kafka es propuesta a título de hipótesis de trabajo y recuerda, como señala Romero, «dos esquemas interpretativos utilizados en filosofía de la historia y de la cultura en épocas anteriores: por un lado, el clásico esquema cíclico y, por otro, el biológico, en cuanto Kafka destaca la correspondencia entre las etapas del desarrollo filosófico y las edades del hombre, correspondencia que reitera uno de los modelos biológicos aplicados durante la etapa positivista, el defendido principalmente por el norteamericano Draper en su obra *El desenvolvimiento intelectual de Europa*, con notorias secuencias posteriores, entre las que han de contarse, por algunos de sus elementos más importantes, las tesis de Spengler sobre la marcha y agotamiento de las culturas»⁹.

La anterior exposición de la teoría de Kafka permite resumirla como la concepción de la historia de la filosofía hasta la actualidad como un proceso dividido en tres períodos principales, cuyo entramado interno viene dado por las cinco fases que constituyen el ciclo «vital» de cada uno de ellos. El ciclo pentafásico sería así una estructura recurrente en función de la cual se constituye cada uno de los períodos tradicionales. Ello supone un procedimiento que lleva del tratamiento del material —las doctrinas filosóficas dadas históricamente— y de ciertos esquemas aceptados por hipótesis —la división de la historia de la filosofía en tres edades—, a la reconstrucción de dicho proceso de un modo tal que al cabo de la misma los períodos —divisiones de la historia universal— aparezcan posteriormente como divisiones *intrínsecas* de la historia de la filosofía. Los períodos son ahora tramos intrínsecos de la historia de la filosofía, en cuanto ésta puede concebirse como configurándose internamente. Sin embargo, aquí sigue planteada una cuestión importante, a saber: ¿hasta qué punto estamos ante una ontología de la historia de la filosofía o simplemente ante un mero dispositivo metodológico? Resolver la cuestión en uno u otro sentido, mediante una distinción sin reservas puede ser, además de inadecuado, peligroso, puesto que toda metodología supone determinados supuestos (o compromisos)

(6) *Ibid.*, p. 181.

(7) *Ibid.*

(8) Cf. FERRATER MORA, *op. cit.*, p. 687.

(9) ROMERO, *op. cit.*, pp. 190-192.

ontológicos, de los que es imposible escapar. Supone, por una parte, concepciones ontológicas sobre la filosofía y su historia, y supone también determinadas concepciones metodológicas que permiten introducir como «hipótesis de trabajo» los esquemas de desarrollo del ciclo pentafásico como estructura recurrente.

Una teoría que tiene cabida también dentro del marco de las estructuras recurrentes la encontramos igualmente en R. Xirau, quien cree detectar en la historia de la filosofía occidental «un movimiento que, en sus rasgos generales y en sus consecuencias espirituales, es similar en el mundo griego, en el mundo medieval y en el mundo moderno»¹⁰. Este movimiento se desglosaría, en cada uno de los períodos mayores, en tres fases: una fase de *ascenso*, una fase de *síntesis* y una fase de *crisis*. La primera se caracteriza por ser una fase de creación y de filosofías abiertas, y tendría su correlato en el mundo griego en el pensamiento presocrático —pre-platónico, preferiría llamarle Xirau—; en el mundo medieval habría que mirar a la Patrística (oriental y occidental) anterior a San Agustín; en el mundo moderno el correlato sería la filosofía renacentista e incluso algunos de los grandes sistemas (Bacon, Descartes, Espinosa, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume). A la fase de síntesis corresponderían; en el mundo griego, Platón y Aristóteles; en el medieval, San Agustín y Santo Tomás, y en el moderno, Kant, Fichte y, sobre todo, Hegel. A la fase de crisis corresponderían en el mundo griego, epicúreos, estoicos y escépticos; en el medieval, los nominalistas del siglo XIV, y en el moderno, los pensadores del siglo XIX «que siguen y critican a Hegel: Feuerbach, Marx, los positivistas, Nietzsche y, caso especial, Kierkegaard...»¹¹.

Se trata, por consiguiente, de presentar un ciclo trifásico —ascenso, síntesis, crisis— como estructura recurrente de la historia de la filosofía. Ahora bien, es presentado con suma flexibilidad, en primer lugar, porque el autor no ha querido «escribir una Historia de la Filosofía... (sino) señalar algunos “extremos” del pensamiento occidental»¹², con el fin de mostrar que lo que suele llamarse *crisis* «consiste siempre en tomar la parte por el todo y absolutizar la parte, como si la parte fuera de hecho todo»¹³. Se concibe el

(10) XIRAU, Ramón: *El desarrollo y la crisis de la filosofía occidental*. Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 13.

(11) *Ibid.*, p. 15. Por lo que se refiere a las filosofías árabe y judía de la Edad Media, dice Xirau: «Existe una tercera Edad Media, árabe y judía. No soy especialista en este terreno, pero, por lo que toca a su evolución, el modelo que utilizo para Grecia, Edad Media, tiempos modernos parece similar: período de aportaciones en el siglo X (Alfarabi), primera gran síntesis en Avicena (siglos X y XI) y segunda en Al-Gazali (siglos XI y XII), síntesis final en Averroes (siglo XII). Una evolución parecida en el pensamiento judaico, de Filón a Avicebrón y de éste a la gran síntesis de Maimónides. Es probable que la caída brusca del mundo árabe no permitiera el desarrollo de una época de crisis.» (*Ibid.*, p. 207, nota.)

(12) *Ibid.*, p. 8.

(13) *Ibid.*, «“Crisis” es así considerar absoluto lo que es tan sólo relativo; crisis es también escindir a la persona en partes irreconciliables, llámense éstas amor y razón, o emoción e intelecto. También en este caso “crisis” significa considerar una parte por el

proceso como la sucesión de creaciones parciales que luego son totalizadas en grandes síntesis (los grandes sistemas), que a su vez son luego sucedidas por sistemas «metonímicos» que toman algunas partes de los grandes sistemas anteriores y las convierten, a su vez, en sistemas totales. Ahora bien, como aclara el propio Xirau, el esquema que nos ofrece no logra liberarse del todo de cierta abstracción que parece inevitable en todo intento de esquematizar los grandes desarrollos de las ideas. Pero esto no debe ocultarnos el hecho de que «existen en la historia del pensamiento zonas intermedias y en algunos momentos es claro que la caída y la crisis son también crecimiento y creación nueva. Tal es el caso del Renacimiento, que si por una parte parece ser la consecuencia de un período último (el período crítico de fines de la Edad Media), es también creación intuitiva y agudísima de un nuevo mundo que todavía hoy, en pleno siglo XX, vivimos»¹⁴.

Nos hallamos, en cierto modo, también frente a una concepción que ofrece un modo de comprensión de la historia de la filosofía por medio del concepto de estructura recurrente. Además, en este caso particular, el análisis de los grandes períodos de la historia de la filosofía realizados por el autor y la presentación de la estructura recurrente están movidos por el afán de entender la crisis contemporánea, pues dirigirse al pasado es una forma de tratar de entender el presente, ya que la historia no sólo se renueva, sino que «también se repite»¹⁵. Pero encontrar la forma de esa repetición mediante la indicación de una estructura recurrente no equivale a afirmar «una ley universal para el desarrollo del pensamiento... (sino a) la interpretación de ciertas tendencias, de ciertos ritmos repetibles y variables, de ciertas melodías en el curso de la historia de la filosofía..., se trata de proporcionar una pauta que acaso aclare la noción y la vivencia de esto que llamamos "crisis" de nuestro tiempo»¹⁶.

Otra variante de la teoría de la estructura recurrente trifásica nos la ofrece Romero, al hablar de la estructura externa de la historia de la filosofía, por contraposición a su estructura interna. «La estructura externa —dice Romero— consiste en la línea de desarrollo total de la especulación en sus grandes motivos, direcciones e inflexiones»¹⁷. Este concepto de estructura externa se aplica, como en los casos anteriores, a los grandes períodos de la historia de la filosofía, de modo semejante a como lo hace Xirau¹⁸. De ahí que se pueda distinguir en cada período o época principal

todo y así destruir la posible armonía que, dentro de su límite y finitud, los hombres pueden alcanzar y parecen a veces haber alcanzado.» (*Ibid.*, pp. 8-9.)

(14) *Ibid.*, p. 16.

(15) *Ibid.*, p. 7.

(16) *Ibid.*, pp. 7-8.

(17) ROMERO, Francisco: «La estructura de la historia de la filosofía», en el volumen citado *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, p. 125.

(18) Siendo Xirau un pensador reciente de la misma lengua, podría pensarse en alguna influencia de Romero sobre él, pero al menos en su obra aquí considerada no hallamos referencia alguna que permita comprobarlo. Por otra parte, existe una gran

un periodo «auroral o inaugural, en el cual las tesis y actitudes se ofrecen en forma confusa y, aún a veces, en términos contradictorios, porque los rastros de lo anterior conviven con las novedades, y un periodo ya *estabilizado* o *normalizado* de largo y seguro desarrollo, y con una fase final de *decadencia*. Esta es, para nosotros, la estructura externa de la historia de la filosofía»¹⁹.

Fases inaugurales son: en la Antigüedad, la de los presocráticos; en la Edad Media, la de la Patrística, y en la Edad Moderna, el Renacimiento. En ellas se realiza la preparación de los tramos en que se manifiesta la madurez de sus respectivos periodos. Las fases o etapas normalizadas son: la de la filosofía antigua, desde mediados del siglo V con predominio de Platón y Aristóteles; de la filosofía medieval, desde el renacimiento carolingio y su culminación con la Escolástica, y de la filosofía moderna, a partir de Bacon y Descartes hasta Kant, con quien se da la «culminación y crisis final de ese pensamiento»²⁰. Las fases últimas, las de decadencia, constituyen la etapa final de las fases normalizadas, «cuando disminuye el prestigio de la disciplina metódica vigente por no resultar ya enteramente satisfactoria, con lo que se inicia la transición a una nueva etapa inaugural; esta situación es muy perceptible en la fase postrera del pensamiento antiguo»²¹.

Romero distingue, además, la Edad Contemporánea de la Moderna y fija su etapa o fase auroral en el Romanticismo. La filosofía actual sería, en gran medida, la elaboración normalizada de las aportaciones de su fase auroral romántica. «Entendemos —dice al respecto— que terminada a fines de la Ilustración la unidad de pensamiento que debe ser denominada filosofía moderna, y a continuación del periodo inaugural del Romanticismo, ha comenzado una nueva etapa de normalidad y madurez filosófica»²².

Pero la caracterización de la estructura externa de la historia de la filosofía no agota la teoría de la estructura de dicho proceso, ni tampoco la de su movimiento global en la concepción de Romero. Junto a la estructura externa debe considerarse la *estructura interna*, «constituida por el conjunto de los momentos, situaciones y procesos más o menos típicos que ocurren

propensión a las estructuras trifásicas, quizá por aquella noción tan antigua de que un proceso es completo e integran cuando tiene un principio, un medio y un final. Con este mismo esquema definía Aristóteles la acción trágica, diciendo que la tragedia es la imitación de una acción completa y entera, dotada de cierta extensión. Pero «entero —dice a continuación— es lo que tiene principio, medio y final»: "Ὅλον δ' ἐστὶ τὸ ἐχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτὴν" (Aristóteles, *Poética*, 1450 b, 27-28).

(19) ROMERO: «La estructura de la historia de la filosofía», *op. cit.*, p. 142; las cursivas son mías. «Ha de renunciarse a una apreciación demasiado rígida y homogénea de los itinerarios de las grandes épocas, y sobre todo a considerarlos configurados únicamente por motivos especulativos, pero nos parece constante la existencia de un periodo inaugural y de otro de madurez y de desarrollo continuo con un lapso final de decadencia» (*Ibid.*, pp. 142-143).

(20) *Ibid.*, p. 155.

(21) *Ibid.*, p. 146.

(22) *Ibid.*, p. 158.

dentro de la estructura externa y que vienen a ser los moldes o modos sobreindividuales en que se da y se mueve el trabajo filosófico. Comprende —sin... agotar el repertorio— las maneras comunes de agrupación y ordenación (las tradiciones y las escuelas); aquellos esquemas dinámicos propios de la procesualidad cultural que revisten importancia, sin duda con caracteres peculiares, en la marcha del pensamiento (transformación evolutiva, contraposición, revolución, restauración, represión y otras formas de imposición autoritaria), y algunos tipos de polarización o gradación que han asumido importancia en ciertos casos (escisión de derechas, izquierdas y centro; escalonamiento generacional)»²³.

Puesto que no nos ocupamos aquí de toda la teoría de Romero, sino únicamente del aspecto de la misma en lo referente a la por él llamada estructura externa, prescindimos de analizar la estructura interna —por otra parte muy importante—, pues en esa escala se llevan a cabo gran número de análisis históricos de la filosofía. Para que la teoría de la estructura llegue a tener la solidez con que es presentada, es necesario poner de relieve su fundamento explicativo; el concepto de *método*.

Como señala Torchia Estrada, existe en Romero un esquema cíclico, «pero sólo como explicación del mecanismo interior de cada una de sus grandes etapas —y esto no exhaustivamente—, porque no hay que olvidar la relación de cada etapa con un método...»²⁴. El concepto de método, que sirve de base y unifica la teoría de la estructura externa, es más amplio que el concepto de método en sentido operativo, es decir, como conjunto de técnicas²⁵. El método es, para Romero, en este contexto «un complejo de intuiciones, concepciones y principios aplicados a la interpretación de la realidad, tanto en el aspecto de tesis ciertas e hipotéticas, explícitas o tácitas, como en el de recursos de pensamiento empleados para manejar esas tesis, fundamentarlas y extraer otras de ellas»²⁶. En las etapas o fases aurales no existe aún un método, aunque se lo busque afanosamente, incluso aunque se esté gestando. Por esta razón dichas fases tienden muchas veces a presentar importantes componentes irracionales. Por el contrario, en las fases normalizadas se da la validez de un método que se desarrolla «hasta su decadencia y agotamiento»²⁷. La decadencia del método es aquello que define la fase decadente de cada gran período de la historia de la filosofía. El concepto de método da cuenta, como base explicativa, de los esquemas cíclicos. Puede afirmarse, por tanto, que lo que proporciona su originalidad a este esquema no es esta estructura, más o menos común a

(23) *Ibid.*, p. 124. Para el desarrollo del concepto de *estructura interna* de la historia de la filosofía, cf. *Ibid.*, pp. 125-141.

(24) TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos: «El concepto de la Historia de la Filosofía en Francisco Romero», estudio preliminar a Francisco Romero, *op. cit.*, p. 104.

(25) ROMERO: «La estructura de la historia de la filosofía», *op. cit.*, p. 148.

(26) *Ibid.*

(27) *Ibid.*, p. 152. «La agudización de la conciencia de la incapacidad del método hasta la crisis es la fase de decadencia» (Torchia Estrada, *op. cit.*, p. 102).

otras concepciones cíclicas, sino «su relación con el método»²⁸. El método es una concepción general de la realidad que se convierte en «método» en sentido operativo cuando es aplicada a la comprensión de esa realidad. Por eso podría hablarse de una especie de «ley interna del ciclo»²⁹, en cuanto la fase inaugural es la gestación del método, la normalizada su utilización y la decadente aquella en que se lo desplaza.

Pero la clave de la concepción de Romero está en la relación de método y concepción del mundo, que él mismo expone de esta manera: «cada momento de concepción del mundo origina espontáneamente un método, y cada uno de estos métodos no sólo sirve para desarrollar y especificar doctrinariamente la concepción del mundo de que arranca sino que, además, dentro de ciertos límites, la apuntala y corrobora»³⁰. El método aparece así como la forma operativa de la concepción del mundo y en este sentido una gran concepción del mundo es, considerada en uno de sus aspectos, una tesis o conjunto de tesis y, considerada en el otro aspecto, «una serie de esquemas operativos que reconocen en esas tesis sus supuestos»³¹. Las concepciones del mundo se desdoblán en metodologías más o menos conscientes y sistemáticas destinadas a la explicación de la realidad. A la base de los métodos y de sus desarrollos cíclicos están las grandes concepciones del mundo.

Pero no puede abandonarse el tema de la estructura recurrente de la historia de la filosofía en Romero, fundada de esta manera en el concepto de método, como postura general ante la realidad que puede hacerse operativa, sino resaltar su idea de la historia de la filosofía como proceso global. Tal vez pueda resumirse su concepción del tema con estas palabras de Torchia Estrada: «la historia de la filosofía es una línea evolutiva cuya dirección no excluye ni cierto grado de imprevisibilidad (por oposición al evolucionismo determinista o rígido), ni cierto grado de progreso (por oposición al escepticismo, en este orden de cosas, de las teorías "recurrentes")»³². Si así es, la recurrencia de la estructura cíclica trifásica no agota la cuestión, ni afirma simplemente una repetición eterna de lo mismo. La estructura cíclica de cada uno de los períodos debe combinarse con el carácter dirigido del proceso, y «si se quiere usar la imagen cíclica, hay que concebir el conjunto como una espiral, figura de elección obligada cuando los ciclos no son fatalísticamente cerrados e incommunicables, sino que en su conjunto tienen una dirección»³³.

(28) *Ibid.*, p. 92.

(29) *Ibid.*, p. 101.

(30) ROMERO, Francisco: *Sobre la historia de la filosofía* (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán), 1943, p. 83.

(31) ROMERO: «La estructura de la historia de la filosofía», *op. cit.*, p. 149. «Un método es la faz operativa de una concepción del mundo» (Torchia Estrada, *op. cit.*, página 101).

(32) TORCHIA ESTRADA, J. C.: *op. cit.*, p. 115.

(33) *Ibid.*, p. 101.

El planteamiento de Romero pone a la luz algo que no se había presentado claramente en los casos anteriores. El carácter recurrente de la estructura no impide que el proceso sea dirigido, puesto que las fases de la estructura cíclica han sido concebidas en términos tan generales — ascenso, síntesis, crisis, y fase inaugural, normalizada y decadente — que de por sí no impiden la evolución ni el progreso histórico de la filosofía. Por tanto, la oposición entre estructura recurrente y proceso dirigido no parece ser excluyente, o al menos no es pertinente si se presenta como alternativa exclusiva. Sin embargo, si sigue siendo válida la oposición estructura unitaria/estructura recurrente, y en caso de oponer al carácter direccional del proceso un carácter justamente exclusivo, no se puede recurrir para hacerlo al concepto de recurrencia. Sólo la recurrencia individual impediría por completo cualquier desarrollo histórico, puesto que constituye la propia negación de la historia. Pero si así fuera, ni siquiera se plantearía como una teoría de la historia. Más importante parece ser el caso en que las fases se definen como términos propiamente *intrafilosóficos*. Kafka introduce, junto a la fase inicial de ruptura y las fases de integración y desintegración, las fases cosmológica y antropológica, siguiendo, al parecer, a Windelband³⁴, con lo cual los tipos de generalidad de las tres fases anteriores y de estas dos últimas resultan ser diferentes. Como no se muestra la necesidad de dos niveles diferentes de generalidad, la conceptualización del esquema se vuelve aún más oscura. Tampoco se ofrece ningún criterio para agrupar esas dos fases «menos generales» en otra cuyo tipo de generalidad fuera el mismo que el de las tres restantes, como parece hacer Brentano cuando divide sus cuatro fases en una inicial ascendente (tiempo de ascenso) y en una sucesión de tres fases de decadencia (tiempo de decadencia) que, como indica L. Gilson, son estadios de una especie de «superfase»³⁵. La teoría de las cuatro fases de Brentano debe incluirse en este tratamiento de las estructuras recurrentes, precisamente porque representa el caso en que esa recurrencia genérica puede ser superada a partir de su propio conocimiento, en cuanto el descubrimiento de las causas de la decadencia filosófica puede permitir evitarlas³⁶.

La teoría de *las cuatro fases de la filosofía* propuesta por Brentano opera sobre el supuesto de distinguir tres grandes periodos de la historia de

(34) Cf. ROMERO, «La historia de la filosofía según Hegel, N. Hartmann y G. Kafka», *op. cit.*, p. 178.

(35) «Mais, en chacune des trois grandes périodes, le point culminant de la première phase est immédiatement suivi du commencement de la décadence. La seconde phase, premier stade de la décadence...» (Lucie Gilson, *Méthode et Métaphysique selon Franz Brentano*). Paris, J. Vrin, 1955, p. 37.

(36) «El extraordinario cariño de Brentano por su doctrina de las cuatro fases es muy justificado; no se trata tan sólo de una observación genial que permite descubrir el sentido de la historia de la filosofía, sino que sobre todo apunta al descubrimiento de las causas de la decadencia filosófica y prevé los medios para evitarlas en el futuro» (Miguel Cruz Hernández, *Francisco Brentano*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1953, página 62. Cf. también, L. Gilson, *op. cit.*, pp. 48-49.

la filosofía: filosofía antigua, filosofía medieval y filosofía moderna. En cada uno de ellos se pueden distinguir «cuatro estadios que en medio de todas sus diferencias son, sin embargo, íntimamente afines, en forma tal que su semejanza no puede pasar desapercibida para una mente atenta»³⁷. Al parecer, Brentano habría esbozado esta teoría ya en 1860³⁸, a pesar de lo cual su primera exposición publicada data de 1867³⁹. Con ella intenta ofrecer un modo racional de entender la historia de la filosofía hasta su tiempo. Su esquema general incluye tres períodos principales de la historia de la filosofía, divididos en cuatro fases cada uno, y agrupadas las fases, a su vez, en tiempos de ascenso y decadencia: la primera fase coincide con el tiempo de ascenso y las tres últimas con el tiempo de decadencia.

La *primera fase —tiempo de ascenso—* muestra un desarrollo ascendente de la filosofía, caracterizado por el interés teórico originado por la admiración y avalado por la utilización de un método adecuado a la naturaleza de los objetos. El punto culminante de la primera fase va seguido por la primera fase del tiempo de *decadencia*, caracterizada por una disminución del interés teórico en beneficio del interés práctico. Con esta etapa «estamos ya... en el desarrollo de la *civilización*, cuando se popularizan las fórmulas culturales y se tiende a que un número cada vez más crecido de hombres participen en sus beneficios. Pero al mismo tiempo, se pierde el rigor intelectual...»⁴⁰. Estas preocupaciones de orden práctico pueden estar ligadas frecuentemente a los dogmatismos de escuela. El interés práctico, el carácter superficial (divulgador) y el dogmatismo de escuela (sectario) caracterizan a esta primera fase del tiempo de decadencia. La *tercera fase y segunda etapa del tiempo de decadencia*, caracterizada por el *escepticismo*, resulta como consecuencia de la anterior. Por haber renunciado a su ideal científico, la filosofía deja de merecer confianza, especialmente cuando «se muestra insuficiente para atender todas las

(37) BRENTANO, Franz: «Las cuatro fases de la filosofía», recogido en el volumen del mismo autor *El porvenir de la filosofía*, traducción de Xavier Zubiri. Madrid, Revista de Occidente, 1936, p. 4. Cf. también, Miguel Cruz Hernández, «Las cuatro fases de la filosofía según Brentano», *Boletín de la Universidad de Granada*, 1948.

(38) Cf. GILSON, L.: *op. cit.*, p. 27. «Indudablemente Brentano se dio cuenta del valor extraordinario de su observación. El mismo contó después a Carl Stumpf que la primera idea sobre esta doctrina se le ocurrió en el año 1860...» (Cruz Hernández, *Francisco Brentano*, p. 61).

(39) «Des textes imprimés de Brentano, le premier où elle (la doctrine des quatre phases) soit exposée est le chapitre rédigé par lui sur *l'Histoire des sciences ecclésiastiques au Moyen Age dans l'Histoire de l'Eglise* de Möhler (1867). Il discerne, dans l'histoire de la pensée scolastique, quatre époques auxquelles correspondent aussi quatre époques de la philosophie antique et quatre époques de la philosophie moderne: recherche inspirée par un intérêt proprement théorique, diminution de cet intérêt théorique, scepticisme, réaction mystique. Le term *phase* n'est d'ailleurs pas employé ici par Brentano. Il distingue les époques sucesives (*Epochen*) de l'histoire de la philosophie en chacune de ses grandes périodes (*Perioden*), il emploie également le term *stade*: les trois dernières époques sont les *stades* (*Stadien*) de la décadence» (L. Gilson, *op. cit.*, pp. 25-26).

(40) CRUZ HERNANDEZ: *Francisco Brentano*, p. 55.

necesidades humanas»⁴¹. Pero el escepticismo, que niega el valor de la filosofía, es igualmente incapaz de satisfacer la aspiración del hombre al saber, que había inspirado la actividad filosófica de la primera fase, por lo cual puede ser considerado, tal como hace L. Gilson, como la manifestación negativa de ese afán de saber⁴². Por eso el escepticismo no puede ser nunca una posición final, definitiva; al contrario, impulsa hacia delante el deseo de saber, que se convierte en un deseo vehemente. Con ese deseo se abre paso la *cuarta fase* (tercera etapa del tiempo de decadencia) que coincide con la primera en el afán de saber, pero se distingue de ella por la ausencia de un método adecuado. «Junto a los medios naturales con que se trabajó en la primera fase, se excogitan ahora maneras de conocimiento totalmente innaturales, principios desposeídos de toda evidencia, geniales fuerzas inmediatas e intuitivas, ascensiones místicas de la vida espiritual, y rápidamente se embriaga la mente con la presunta posesión de las verdades más sublimes, que rebasan con mucho todas las capacidades humanas»⁴³. Se cree poseer las verdades supremas, cuando en realidad no se sabe propiamente nada —ni siquiera se tiene la conciencia de la propia ignorancia característica de la primera fase, que servía de motivación al cultivo de la ciencia⁴⁴. En este misticismo filosófico culmina la última etapa de la decadencia y el ciclo de las cuatro fases.

Para Brentano, en la filosofía antigua la primera etapa culmina con Aristóteles. El primer momento de la decadencia (la segunda fase) se presenta con el estoicismo y el epicureísmo tomados como doctrinas de salvación. El escepticismo y el eclecticismo (también escéptico) caracterizan a la tercera fase, mientras que la cuarta está representada por el misticismo neo-platónico. En la filosofía medieval la fase ascendente tiene su cima en Santo Tomás de Aquino. La segunda fase (el primer momento de la decadencia) está caracterizada por las escuelas dominica y franciscana en su mutua polémica: «la filosofía se disuelve en ergotismo vano y huero; los principales temas quedan cerrados para la especulación, sólo resta el comentario, cada vez más erístico, para las cuestiones... la filosofía empieza a reducirse a agilidad mental, a malabarismo lógico; el afán de disputa lo invade todo»⁴⁵. La tercera fase —la escéptica— está representada por el nominalismo del siglo XIV (Aureolo, Durando, Ockham), y la cuarta por el misticismo de Eckehart, Tauler, Ruysbroeck, Gerson y Kempis. En la filosofía moderna, la fase ascendente abarca los grandes sistemas de Descartes, Leibniz, Locke, etc. La segunda fase (comienzo de la decadencia)

(41) *Ibid.*, p. 56.

(42) «... on pourrait dire, sans déformer la pensée de Brentano, que le scepticisme lui-même ne s'expliquerait pas sans ce besoin de savoir latent en l'homme, dont il est en quelque sort une manifestation négative» (L. Gilson, *op. cit.*, p. 39).

(43) BRENTANO, F.: «Las cuatro fases de la filosofía» *op. cit.*, p. 5.

(44) «Se cree saberlo todo y no se sabe nada; pues no se sabe ni tan siquiera aquello que se sabía al comienzo de este periodo y era sentido como un doloroso anhelo: que no se sabe nada» (*Ibid.*, p. 6).

(45) CRUZ HERNANDEZ. *Francisco Brentano*, p. 67.

coincide con la Ilustración. La tercera está representada, principalmente, por el escepticismo de Hume, y la cuarta por la escuela escocesa y Kant.

Sólo interesa resaltar ahora que la estructura recurrente tetrafásica presentada por Brentano no se ofrece como definitiva, como repetible para siempre. Esta concepción conduce a Brentano no tanto al pesimismo acerca de la historia de la filosofía y de las posibilidades de la filosofía en el presente, cuanto a contemplar motivos de esperanza. El progreso filosófico es posible y requiere dos condiciones fundamentales, como lo muestran todas las fases ascendentes: un deseo vehemente de saber que impulse la investigación y la utilización de un método adecuado a la naturaleza. Como ha señalado L. Gilson, «si la concepción de las cuatro fases puede liberar a Brentano de sus dudas sobre el porvenir de la filosofía, es porque le permite esperar un despertar de la filosofía sustraída desde ese momento al juego de la propia ley; pero si considera salvadora intelectualmente esta interpretación de la historia de la filosofía, es porque, según él, la filosofía puede y debe adoptar el método de las ciencias naturales»⁴⁶. En este sentido es el hallazgo del método de la filosofía y su utilización consecuente lo que puede permitir una filosofía plena que no vuelva a recaer en las fases de decadencia. Y la única manera de conseguir un método adecuado es hacer depender este método de la estructura ontológica objetiva de la realidad tratada. «Se trata, pues, de que sean las *cosas* el centro de la especulación y de que el método sea usado *analógicamente*, de acuerdo con la peculiar estructura de los objetos; de que haya auténticamente una *adequatio rei et intellectus*»⁴⁷. Cuando Brentano afirma que el método de la filosofía debe ser el de las ciencias naturales, quiere decir con eso — más allá de cualquier extrapolación metodológica — que, como lo hacen las ciencias, hay que adecuar el método a las cosas, y no inversamente, como hace el idealismo apriorístico.

La concepción de Brentano, como la de Romero, no es incompatible con el progreso filosófico, aunque cada uno de ellos lo entiende de forma diferente. Mientras Romero concibe el proceso histórico como recurrente y direccional, Brentano, en sus momentos de optimismo, anticipa una historia de la filosofía que se parecería más a la historia de las ciencias que a la historia del arte, a la que *de hecho* se ha parecido más en su desarrollo. Que esta forma de desarrollo sea un hecho quiere decir que «la doctrina de las cuatro fases de la filosofía... no es apriorística; no se trata de un recurso metódico para introducir el sistema dentro de la historia de la filosofía... es una doctrina eminentemente empírica que la misma realidad de la historia de la filosofía se encarga de demostrar»⁴⁸.

Independientemente de sus diferencias, las teorías de Kafka, Xirau, Romero y Brentano ofrecen, cada una a su manera, la forma de exposición

(46) GILSON, L.: *op. cit.*, p. 56.

(47) CRUZ HERNANDEZ: *Francisco Brentano*, p. 50.

(48) *Ibid.*, p. 61.

propia de las teorías con *estructuras recurrentes cíclicas*. Esas estructuras no son, en principio, incompatibles con un cierto progreso y direccionalidad de la historia de la filosofía. Sin embargo, frente a éstas existen otras teorías que afirman la repetición, no de ciclos que dan forma a cada gran período histórico, sino de *tipos* que se dan en todos los períodos históricos. Los tipos serían sistemas genéricos, es decir, géneros respecto de los sistemas individuales. Los sistemas individuales (por ejemplo, sistema de Aristóteles, de Descartes, de Hegel, etc.) serían, a su vez, *casos (inferiores)* de los tipos, realizaciones particulares de los mismos. No nos ocuparemos aquí de los tipos contruidos como conjuntos de rasgos que pueden extraerse de los distintos autores⁴⁹. Nos ocuparemos únicamente de los sistemas genéricos (sistemas-clase), cuyo ejemplo más destacado está constituido seguramente por los tipos de concepción del mundo de Dilthey.

Es evidente que el concepto de concepción del mundo, sobre el que Dilthey construye su tipología, es más amplio que el de sistema filosófico, que se mueve en el nivel de un concepto de filosofía en sentido estricto, mientras que aquél se acercaría, en todo caso, a un concepto de filosofía en sentido amplio⁵⁰. Pero esta tipología se desarrolla desde un punto de vista próximo a la filosofía en sentido estricto cuando habla de los tipos de concepción del mundo en metafísica, que se dan en cierto grado de desarrollo de las concepciones del mundo; a saber, cuando la idea de mundo contenida en una concepción ha llegado a formar una «compleción de conceptos; cuando ésta se ha fundamentado científicamente y se presenta, por tanto, con pretensión de validez universal»⁵¹.

Los tres tipos de Dilthey han surgido, según su autor, por un método comparativo, basado en el supuesto de que «cada mente metafísica, ante el

(49) «El tipo, ciertamente, puede ser concebido por lo menos de dos maneras: ya sea como clase a la que pertenecen distintos sistemas ("sistema" es aquí el conjunto de pensamientos de un autor), ya sea como conjunto de rasgos extraídos de los distintos autores, cuyos sistemas resultan así fraccionados por su pertenencia a diversos tipos o formas de pensamiento. En la primera manera de constitución del tipo podríamos recordar los *Typen der Weltanschauungen* de Dilthey (que, aunque incluyen más cosas que la filosofía, son también una clasificación de filosofías); en la segunda manera, por ejemplo, las *Denkformen* de Leisegang» (Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 14-15).

(50) Se toma aquí «filosofía» en sentido amplio como una concepción del mundo que es propia de toda comunidad civilizada y que pretende ser una visión total y coherente del mundo, mientras que en sentido estricto ha de entenderse como una realidad institucional que está ligada al desarrollo histórico de la racionalidad griega y lleva consigo la existencia de un vocabulario técnico propio, así como los procedimientos de construcción racional que le son adecuados. Para un desarrollo más completo, cf. Gustavo Bueno, *La metafísica presocrática*. Oviedo, Pentalfa, 1974, pp. 13-14.

(51) DILTHEY, Wilhelm: «Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos», en *Teoría de las concepciones del mundo*, traducción y comentario de Julián Marías. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 57. La idea de Dilthey parece ser que las concepciones del mundo *tenden* a cobrar su forma metafísica: «Todo el proceso de origen y consolidación de las concepciones del mundo impulsa a la exigencia de elevarlas a un saber universalmente válido» (*Ibid.*).

enigma de la vida, desenreda, por decirlo así, su madeja desde una posición determinada»⁵². Pero toda comprensión histórica está sometida a la dificultad de tener que fijar previamente la medida para la selección de los rasgos que compara, lo que da la impresión de cierto apriorismo, en cuanto dicha medida puede determinar los análisis posteriores. Se trata de pasos que deben rectificarse en caso de necesidad, según avance la familiaridad con los sistemas metafísicos, que debe proporcionar la vía precisa⁵³. Toda tipología es, por consiguiente, rectificable y hasta cierto punto transitoria. Así también podría ocurrir también con la trilogía que ha pasado a la historia marcada con el nombre de Dilthey; a saber, la distinción del naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo, como tipos fundamentales de sistemas metafísicos.

El *naturalismo* se produce en aquella concepción de la vida que, alcanzado ya el nivel teórico, «afirma lo que en ella es la vida; el proceso de la naturaleza es la realidad única y entera; fuera de él no existe nada; la vida espiritual sólo se distingue formalmente de la naturaleza física como conciencia, según las propiedades inherentes a ésta, y esta determinación de la conciencia, vacía de contenido, procede de la realidad física según la causalidad natural»⁵⁴. No importa cuáles hayan sido sus variedades históricas, la estructura del naturalismo permite identificarlo en todas ellas, puesto que, según Dilthey, es análoga desde Demócrito hasta de Holbach: sensualismo como teoría del conocimiento; materialismo como metafísica y «una conducta práctica doble: la voluntad de goce y la reconciliación con el curso prepotente y extraño del universo mediante la sumisión a él en la observación»⁵⁵. En lo que se refiere al aspecto epistemológico, el naturalismo se funda en el sensualismo como reducción del conocimiento a la experiencia sensible externa y de las determinaciones axiológicas a la escala del placer o el displacer sensibles. Para Dilthey, la metafísica del naturalismo es un materialismo mecanicista, no metodológico como el de ciertas ciencias, sino reductor, en cuanto no reconoce en la realidad más que mecanicismo: se ponen las causas de los movimientos solamente en los elementos materiales del universo, y los hechos espirituales se *reducen* con cualquier método a estos elementos⁵⁶. El carácter doble del ideal de vida naturalista incluye, por una parte, la convicción de que el hombre está sujeto al curso de la naturaleza, no obstante lo que, por la otra, está por

(52) *Ibid.*, p. 63.

(53) «Dilthey encuentra una fórmula feliz para definir su punto de vista: permanencia en el interior de la vida. Con tenaz insistencia reitera una vez y otra la misma exigencia metódica. Y por ello encuentra que sólo la historia nos puede enseñar cómo acontece efectivamente la formación de tipos de concepción del mundo y, en su caso, de sistemas metafísicos. La teoría de la filosofía emerge, por tanto, de su propia historia» (Julián Marias, en su edición citada de *Teoría de las concepciones del mundo*, pp. 62-63, nota 20).

(54) DILTHEY, *op. cit.*, p. 66.

(55) *Ibid.*

(56) *Ibid.*, p. 69. La cursiva es mía.

encima de dicho curso gracias al pensamiento. No sólo el placer sensible es valioso, sino también el espiritual: «la tranquilidad de ánimo que nace en el que comprende la conexión perdurable, inquebrantablemente firme, del universo»⁵⁷.

El *idealismo de la libertad*, creación del espíritu ateniense, se muestra en «la actitud que se enfrenta con todo lo dado con un sentido de absoluta soberanía implicando la independencia de lo espiritual respecto de todos esos datos; el espíritu reconoce su propia esencia como distinta de toda causalidad física»⁵⁸. Su gran descubrimiento es el pensamiento conceptual y la voluntad moral independiente de la naturaleza y en relación con un orden espiritual. Esta visión del mundo, en su forma teórica (metafísica), se funda universalmente en los hechos de conciencia. A pesar de sus variadas formas históricas, que van desde la filosofía ática (Platón y Aristóteles, principalmente), que descubre la razón productora que transforma la materia en mundo, hasta Kant, Fichte y la filosofía trascendental, con proyecciones posteriores, aparece nuevamente tras desaparecer, porque «su potencia es indestructible, y sólo cambian sus formas y pruebas. Este poder se funda en una concepción de la vida que parte del hombre activo y requiere una regla para establecer los fines»⁵⁹.

Pero el conjunto más importante de sistemas metafísicos lo constituye el que cae bajo el tipo del *idealismo objetivo*. Sus representantes más caracterizados serían, por ejemplo, Heráclito, los estoicos, Bruno, Espinosa, Hegel, Schopenhauer, etc. Este tipo de metafísica se basa en una aprehensión de la realidad, caracterizada como la «visión de las partes en un todo, elevación del complejo de la vida al complejo del universo»⁶⁰. Esta actitud epistemológico-metódica conduce a la constante metafísica de todo este conjunto de sistemas, según la cual todos los fenómenos tienen dos aspectos: «vistos de un lado, en la percepción externa, están dados como objetos sensibles y están como tales en una conexión física; en cambio llevan en sí, vistos, por así decirlo, desde dentro, un nexo vital que resulta experimentable en nuestro propio interior»⁶¹.

Para alcanzar esta tipología Dilthey dice partir del «hecho» de la afinidad entre gran número de sistemas y de sus diferencias respecto de otros conjuntos de sistemas, afinidades y diferencias fundadas en la misma o en las diferentes concepciones de la vida, respectivamente, subyacentes. Los grandes sistemas metafísicos están estrechamente vinculados a otras expresiones de la visión del mundo, «vinculación a grandes fenómenos afines de la fe y al arte (que) remite a una visión del mundo que penetra las religiones, las interpretaciones artísticas y el pensamiento metafísico»⁶². Los

(57) *Ibid.*, p. 71.

(58) *Ibid.*, p. 75.

(59) *Ibid.*, p. 78.

(60) *Ibid.*, p. 82.

(61) *Ibid.*, p. 83.

(62) *Ibid.*, p. 89.

tres tipos deben recuperar de algún modo el material diverso producido a lo largo de la historia de la filosofía. Según esto, la teoría de Dilthey responde al concepto de estructura recurrente, basada en las posibilidades de inclinarse hacia la naturaleza o hacia la libertad, o hacia un intento de conciliación de ambas. La teoría de Dilthey, en tanto que afirmación de una estructura recurrente, comparte rasgos importantes con aquellas teorías que, como la de Renouvier, afirman la repetición de tipos a lo largo de toda la historia de la filosofía⁶³. Por eso ha podido decirse que Dilthey «nos recuerda la solución de Renouvier»⁶⁴. Pero nos lo recuerda precisamente —según Torchia Estrada—, pues «si se acepta que los tipos se reiteran con variados contenidos, no puede hablarse tanto de una evolución como de una recurrencia de las mismas formas, como habría ocurrido también en el caso de Renouvier. Así, pues, la concepción de este último con su dicotomía fundamental, y la de Dilthey con su reducción de las expresiones filosóficas a tipos permanentes y reiterados, no hacen lugar al esquema evolutivo»⁶⁵.

Pero la recurrencia de las formas no impide una evolución, como piensa Torchia Estrada⁶⁶, excepto en el nivel de las propias formas pensadas sustancialmente. Ya se ha señalado que la oposición aceptable en estos contextos es la oposición estructura unitaria/estructura recurrente, pero que ambos extremos son compatibles con una direccionalidad del proceso. Habría que plantear la cuestión más bien acerca del grado de complejidad de las formas y, en todo caso, preguntarse si la recurrencia de una pluralidad de tipos es compatible con su integración en tipos posteriores

(63) «Renouvier... supone que la historia de la filosofía es la eterna contraposición de dos metafísicas últimas que adoptan los más diversos nombres y contenidos, pero que acaso pueden reducirse a la dramática contraposición del impersonalismo y el personalismo» (Ferrater Mora, *op. cit.*, vol. I, p. 686).

(64) TORCHIA ESTRADA, *op. cit.*, p. 110.

(65) *Ibid.* Pero si se quiere un juicio aún más severo, aunque no necesariamente más certero, baste con el ejemplo de Oizerman, para quien la historia de la filosofía, tal como fue entendida por Dilthey, muestra la irracionalidad de la existencia humana, pues para Dilthey no hay leyes generales en la historia de la filosofía, sino anarquía de sistemas filosóficos, representativos, cada uno de ellos, de un *sentido de la vida* inevitable en su momento. Por esta razón no pueden ser juzgados en términos de verdad y falsedad, pues entender un sistema es entender el sentido de la vida correspondiente, y no juzgar su verdad o falsedad desde otro sistema. Cf. T. I. Oizerman, «Philosophical Trends as a Subject of Research: The Problem of Laws of the History of Philosophy», en *Soviet Studies in Philosophy*, Nueva York, 1971-1972 (10), pp. 324-325. Aparte todo juicio de valor sobre una filosofía como la de Dilthey y el materialismo dialéctico ortodoxo que profesa Oizerman, puede decirse que el entendimiento entre ambos es imposible, porque uno (Dilthey) se sitúa en la perspectiva de la interpretación comprensiva y el otro (Oizerman) en la de un sistema que se da por verdadero y desde el que debe descubrirse la legalidad de una historia de la filosofía que culmina en él. Pero la oposición es aún más profunda, pues Oizerman (y el materialismo dialéctico) conciben la legalidad de la historia de la filosofía como legalidad que conduce a un sistema terminal (el propio materialismo dialéctico), desde el cual la historia de la filosofía resulta tener una *estructura unitaria*, mientras que Dilthey propone una *estructura recurrente* tipológica.

(66) Cf. TORCHIA ESTRADA, *op. cit.*, p. 111.

más complejos. Ahora bien, el carácter reiterativo excluye, efectivamente, el término final del proceso como totalizador de las etapas anteriores. Por lo que habría que pensar tal vez que la composición de recurrencia y direccionalidad supone, de algún modo, integraciones de las formas anteriores en las posteriores, ante lo que puede pensarse en un proceso *finito* (*estructura unitaria*) o en un proceso *indefinido* (*estructura recurrente direccional*).

Pero el problema fundamental que debe plantearse con claridad es si, en última instancia, tal indefinición no es tal más que en el caso en que las propias estructuras anteriores sean tematizadas, convertidas en material de la propia filosofía, lo que explicaría la circunstancia —no accidental, por ello mismo— mencionada por Aubenque, según la cual la exposición y la interpretación de la historia de la filosofía tenderían a absorber la propia exposición de la filosofía⁶⁷. En este caso no se trataría de la repetición de tipos filosóficos, sino de la *reflexión* histórica objetiva convertida en método filosófico —no en un sentido puramente «histórico», sino sistemático: sería entonces la estructura de la propia actividad filosófica. Con esto se formularía otra clase de recurrencia, que no sería la simple repetición, sino la vuelta atrás para empezar donde se encuentre el punto de partida necesario. Algo así quiere expresar Whitehead en el *Prólogo* a su obra principal, donde dice: «estas conferencias se basan en una recurrencia a esa fase del pensamiento filosófico que comenzó con Descartes y terminó con Hume»⁶⁸, puesto que «la filosofía del organismo, en lo principal, es una recurrencia a los modelos prekantianos de pensamiento»⁶⁹. Pero aún si así fuera, el planteamiento se mantendría en una perspectiva interna meramente técnica, por agotar el contenido del concepto del proceso histórico de la filosofía en el pensamiento por recurrencia. Este punto de vista es muy diferente del que considera la historia de la filosofía como un proceso con sentido por tener un fin, una culminación única y definitiva, cuyo fin «aclara y sitúa los diferentes momentos unos respecto de otros... (con lo cual) la reflexión es retrospección... (que) piensa la esencia como resultado»⁷⁰.

La oposición estructura unitaria/estructura recurrente parece, pues, susceptible de coordinarse con el carácter direccional o no direccional del proceso histórico-filosófico. Desde el momento en que el concepto de recurrencia —en virtud de la reflexión— no se agota en la pura repetición, da lugar a concebir estructuras recurrentes puramente repetitivas (irreflexivas), pero también estructuras recurrentes no repetitivas, sino *reflexivas*. Pero si la recurrencia desembocara, mediante la propia reflexión, en un fin

(67) Cf. AUBENQUE, Pierre: «L'auto-interpretation de la philosophie», en *Les Etudes Philosophiques*. París, 1969, (1), p. 57.

(68) WHITEHEAD, Alfred North: *Process and Reality*. Nueva York, Harper & Row, 1960, p. v.

(69) *Ibid.*, p. vi.

(70) AUBENQUE, *art. cit.*, p. 63.

último que cierra el proceso, deja de ser tal y la estructura final resultante convierte al proceso global en una estructura *unitaria*. Aquí no puede darse más que la posibilidad de estos conceptos, cuya adecuación tendría que ser contrastada con la propia historia de la filosofía. Igualmente, el concepto de una estructura unitaria, no direccional, sería todo menos un concepto, pues se limitaría a contemplar la historia de la filosofía en una pseudounidad genérica del tipo «opiniones de los filósofos». Ahora bien, entonces esa unidad podría afirmarse solamente mediante una definición dogmática de la filosofía: si se dijera que la filosofía es tal o cual tipo de saber que responde a éste o aquél tipo de pregunta, el conjunto de las doctrinas filosóficas podría convertirse en una agrupación por semejanza en las respuestas, en sectas; por tanto, en escuelas, tendencias, etc. Pero la clasificación así obtenida, además de ser meramente extrínseca a una historia de la filosofía concebida sin ninguna dirección —como no fuera la señalada por las fechas de una cronología externa— reproduciría el concepto de estructura recurrente repetitiva, tan pronto como las doctrinas pudieran clasificarse en grupos cuyos miembros estuvieran suficientemente separados en el tiempo. Esta misma consecuencia hace pensar en la ilusión que comportan algunas de estas posibilidades meramente formales, especialmente la estructura unitaria no direccional, con la que no podría hacerse nada, salvo convertirla en una taxonomía de manera subrepticia, para poder hablar siquiera de «historia de la filosofía». Pero en ese caso desaparece para convertirse en una estructura tipológica repetitiva.

Sin embargo, los restantes conceptos no reductibles al absurdo, es decir, las estructuras *unitarias* direccionales —lo que puede parecer redundante, porque su unidad depende precisamente de su fin; pero una dirección que apunte incluso a un fin no tiene porque alcanzarlo efectivamente (fin regulativo, no determinante)— y las *recurrentes* (repetitivas y reflexivas), no sólo son especulaciones de tipo general sobre la historia de la filosofía, sino bases de investigación, hipótesis de trabajo que deben ser contempladas también en sus consecuencias metodológicas y en los resultados que pueda producir su aplicación efectiva. Todas juntas constituyen un inventario relevante de los diversos intentos de pensar racionalmente el proceso de la historia de la filosofía. Algunas de ellas parecen, sin embargo, demasiado abstractas. Y ello por dos razones, que generan cada una dos clases diferentes de *abstracción*.

Las teorías que consideran a la filosofía en desconexión con su contexto histórico agotan su actividad en el interior de una perspectiva técnica exclusiva para filósofos. «Abstracción» equivale aquí a «separación de sus condiciones de existencia histórica», por lo cual el carácter histórico de esta formulación es, al menos parcialmente, deficiente.

Las teorías que formulan estructuras para los diversos períodos de la historia de la filosofía en términos de fases tales como «ascenso», «desarrollo», «crisis», «decadencia», etc., aplican a la historia de la filosofía conceptos extrínsecos. En nada se compromete a equivocarse —pero

tampoco a acertar— quien dice, por ejemplo, que la filosofía helenística representa una decadencia respecto de Aristóteles. Puede ser verdad, pero en sentido extrafilosófico, y con ello una historia de la filosofía semejante deja de ser filosófica en gran medida. Hay casos, como el de Brentano, en que las fases, denominadas con terminología genérica —«ascenso» y «decadencia» (término bajo el que se cobijan tres fases)— parecen a veces concretarse con términos más cercanos a la filosofía, tales como «escepticismo», «dogmatismo», «misticismo», etc. Kant hacía otro tanto al presentar la tríada «dogmatismo»/«escepticismo»/«crítico» en su teoría de estructura unitaria, al tiempo que evitaba, en principio, la primera forma de abstracción por medio de la distinción entre filosofía académica y filosofía mundana⁷¹. Por consiguiente, *abstracción* sería en este caso, no separación de la historia sin más, sino la excesiva generalidad de conceptos que valen para varios tipos de proceso que no tienen que ver con la filosofía, es decir, *falta de especificidad*, carácter extrínseco (no-filosófico) de los conceptos empleados para el conocimiento de la historia de la filosofía (y para la elaboración de la Historia de la Filosofía).

Una teoría de la historia de la filosofía debe, por tanto, evitar en lo posible los dos tipos de abstracción —la *técnica* (abstracción intrafilosófica) y la *historiográfica* (abstracción extrafilosófica)— buscando el modo de aprovechar fructíferamente consideraciones referentes al contexto histórico de una filosofía dada, por una parte, y, por la otra, comprometiendo sus propios conceptos en el estudio del material filosófico que le es dado. Sólo desde unos supuestos semejantes puede hablarse con propiedad de una disciplina —la Historia de la Filosofía— que cumpla a cabalidad con los dos componentes de su denominación, el histórico y el filosófico. Pero ello supone, como se desprende de lo anterior, una posición ontológica explícita que afecte a su contexto histórico y cuya elaboración, como es de suponer, ha de realizarse con conceptos filosóficos adecuados. La teoría de las estructuras de la historia de la filosofía remite, por tanto, a la ontología de su ámbito propio. Pero esta labor no tiene cabida en el presente trabajo.

(71) Según el concepto académico la filosofía es «un sistema de conocimientos que se busca únicamente como ciencia, sin que tenga por finalidad nada más que la unidad sistemática de ese saber y, en consecuencia, la perfección lógica del conocimiento» (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, edición de Raymund Schmidt. Hamburgo, Félix Meiner, 1956, A 838, B 866, y traducción española de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1978, con la misma paginación). Según el concepto mundano, la filosofía es la «ciencia de la relación de todos los conocimientos a los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)...» (*Ibid.*, A. 839, B 867). Cf. Lafuente, *art. cit.*, pp. 78-79.