

Hacia el concepto de Historia desde el materialismo fenomenológico

Román García Fernández

Recepción 30/03/21

Resumen

Se realiza un análisis de la Historia presentando un enfoque materialista y fenomenológico. Se exponen algunas características epistemológicas y el planteamiento de que la Historia consiste no una visión sobre el pasado como una reconstrucción a partir de relatos y reliquias, formándose la verdad o los hechos a partir de las identidades sintéticas.

Palabras clave: materialismo, fenomenología, historia, Historia, Bueno, epistemología Urbina, tiempo, escala naturae.

Abstract

An analysis of History is carried out presenting a materialistic and phenomenological approach. Some epistemological characteristics and the proposition that History consists not of a vision about the past as a reconstruction from stories and relics are exposed, forming the truth or the facts from the synthetic identities.

Keywords: materialism, phenomenology, history, History, Gustavo Bueno, Ricardo Sánchez-Ortiz de Urbina, epistemology, time, natural scale.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Hacia el concepto de Historia desde el materialismo fenomenológico

Román García Fernández

Recepción 30/03/21

1. Introducción
- 2.- Presupuestos ontológicos del materialismo fenomenológico
 - 2.1. El arco comunicativo de la idea de Historia
 - 2.2. La Historia como disciplina
 - 2.3. Hechos, datos, sucesos y teorías
 - 2.4. La Historia como disciplina histórica
 - 2.5. La Historia de la Historia
 - 2.6. Reduccionismo biográfico-psicológico
- 3.- Max Scheler. Presupuestos fenomenológicos.
 - 3.1 La génesis de la historia
 - 3.2 La idea de tiempo y la historia
 - 3.3. Sucesión e Historia
 - 3.4. La historia lineal
 - 3.5. La noción ilustrada de progreso, la razón gobierna el mundo
 - 3.6. Memoria e historia
- 4.- Hacia un modelo de análisis. *El materialismo filosófico*
 - 4.1.- Urbina. Un supuesto ontológico-epistemológico.
5. Bibliografía

325

Nº 100
mayo-junio
2021

1. Introducción

Mencionar la palabra historia nos lleva a un sinfín de connotaciones muy diversas. No sólo se trata de las distintas perspectivas desde las que podemos abordar el término de forma genérica, sino de los problemas que plantea desde el punto de vista disciplinar dado que en cada disciplina existe una Historia y algunas de ellas con pretensiones de invadir los campos de otras disciplinas. Por poner un ejemplo del amplio número de planteamientos respecto a la aproximación filosófica a la historia, podemos señalar que desde la filosofía existen dos disciplinas que se acercan a la historia, la Historia de la Filosofía y la Filosofía de la Historia además de que una amplia problemática puede abordarse desde distintos ámbitos de la filosofía, en cuanto que cabe discutir concep-

tos centrales que desbordan el propio marco histórico: el problema de la temporalidad de lo real; historicidad del ser humano; la naturaleza de la explicación histórica; los modelos conceptuales y parámetros metodológicos a la historiografía, etc.

Para situarnos en un plano filosófico, debemos distanciarnos de otras posiciones que tienen su sentido e importancia dentro de otros contextos: mitos, opiniones, compilaciones, exhortaciones, apologéticas, doxografías, etc. Relatos, en definitiva, que se mueven en un plano ideológico o cuando menos no categorial, que «en buena medida deben su existencia, y a menudo su necesidad, solo a la confusión entre significaciones o a la ausencia de significaciones claras y nítidas» (Nancy, 2014: 15). Es por eso que pretendemos, no tanto llegar a una definición de la idea de Historia, como establecer una perspectiva y unas líneas gnoseológicas que puedan favorecerla. En este sentido, nos permitirá una demarcación, aunque toda demarcación no produce por ella misma una definición, sí toda definición supone una demarcación.

La pregunta por la esencia de la Historia no deja de ser la pregunta por la definición. La utilización de una palabra no significa que exista un concepto, ni tan siquiera una idea. A veces, simplemente nos encontramos con que el significado de las palabras cambia a lo largo de la historia y, por tanto, no estamos ni entendiendo, ni refiriéndonos a lo mismo. En la antigüedad, no existía una idea de *Historia*, o por lo menos algo que incluya la individualidad, el sujeto, algo que se parezca a la idea moderna, post cartesiana, que incluye identidad, pensamiento y emociones. Tampoco existían otros conceptos como nación, Estado, ni tan siquiera sucesión cronológica. Claro está que podemos traer palabras y traducirlas por conceptos modernos, pero sin una visión hermenéutica lo único que estamos haciendo es inventar la historia. A modo de simple ejemplo: «Yo soy el que soy» (*Éxodo*, 3:14), no supone una idea del yo en el sentido moderno, sino que se trata de una proposición existencial, del tipo del *Argumento Ontológico* de San Anselmo (cf. García, 1994).

Tampoco podemos conformarnos con la visión ingenua de identificar pasado con historia. Distinciones como *intrahistoria*, *historia* con minúscula, que recuerdan el *nou-meno* kantiano, deben ponernos en antecedentes.

Reflexionar sobre la Historia, hacer Filosofía de la historia, resulta difícil. El filósofo se encuentra preso de las mismas concepciones sobre las que pretende cavilar. Se trata de un dilema donde nos encontramos presos de las mismas concepciones que

pretendemos analizar. Los propios escritos que se atribuyen ese nombre muestran las concepciones epistemológicas y metodológicas que las concepciones de la historia que se han postulado hasta el momento. Muchos de estos escritos son meros compendios, que se dedican a reexponer las posiciones que se han mantenido sobre la Filosofía de la historia y poco aportan, no ya a la Filosofía de la Historia sino a la propia Filosofía. Quizá el principal problema es que, independientemente de aportaciones concretas, como concepción global existe básicamente una Filosofía de la Historia, la hegeliana, entendiendo que San Agustín no tiene una posición filosófica sobre el tema, pero para aquellos partidarios de incluir todo tipo de pensamiento en la Filosofía, de confundir Historia e intrahistoria –diríamos-, podríamos denominarla posición agustiniana-hegeliana. Pero, dejando a un lado la valoración de la Filosofía de la historia, sobre la que volveremos a la largo de este escrito y siguiendo con las narrativas existentes, se trata en el mayor de los casos de compendios al estilo de las *Cuatro visiones de la Historia universal*, de Ferrater Mora (1945), en las que, como señala el propio autor, se exponen las teorías fantasiosas de cómo debería ser la historia universal. En definitiva, este género desarrollado por la mayoría de los autores consiste en exponer lo que han dicho de un tema ciertos autores, en el caso de Ferrater: San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel. Presentada de esta forma, se pueden ir añadiendo autores como Dilthey, Windelband, Rickert, Ortega, Croce y Collingwood, etc., Sin embargo, ello no quiere decir que tengan una Filosofía de la Historia. Cada filósofo ha escrito algo que podemos relacionar con una reflexión sobre la Historia. Sin embargo, esta forma de proceder no puede ser clasificada como Filosofía de la Historia, en todo caso se trataría de Historia de la Filosofía, o más bien una Historia de una idea.

También podríamos analizar cómo las distintas concepciones filosóficas han influido en las concepciones que los historiadores tienen a la hora de escribir la Historia: la influencia de San Agustín en Joaquín de Fiore, que entienden el devenir histórico como expresión de un plan divino; la idea ilustrada de progreso heredada de los anteriores y formulada por Voltaire y los ilustrados con el objetivo último de la emancipación de la humanidad, que culmina en Hegel y Marx y como sugirió entre otros Karl Löwith, no es sino la versión secularizada de la teología de la historia acuñada por el cristianismo; o la influencia del positivismo o la fenomenología; del historicismo al paradigma analítico o estructuralista, o la hermenéutica, sin contar el postmodernismo o el fin de

la historia... por citar algunas corrientes filosóficas que han marcado modos de hacer historia.

Por otra parte, la Filosofía de la Historia, que paradójicamente muchas veces se refiere a compendios sobre la filosofía de la historia, aunque incluya algún comentario, como es el caso de Jacobo Muñoz (2010), Friedrich Meinecke (1959), Heinrich Rickert (1961) o Othmar Spann (1932), por citar una representación. Estos autores, como muchos otros, se limitan a exponer la Filosofía de la Historia fundamentalmente de Hegel, con sus matizaciones ilustradas para los pensadores anteriores y marxistas para los posteriores. En otras ocasiones se citan autores como Nietzsche, Heidegger, Adorno, Horkheimer, Blumenberg o incluso Ortega con el rango de Teorías de la Historia, cuando se trata de matices a otras teorías, independientemente de lo interesante que puedan ser estos «matices». Incluso, siguiendo a Max Scheler, con su análisis de la idea de hombre, podríamos agrupar por elementos comunes y hablar solo de las grandes Ideas sobre la Historia, lo que daría un número muy pequeño de teorías.

2. Presupuestos ontológicos del materialismo fenomenológico

328

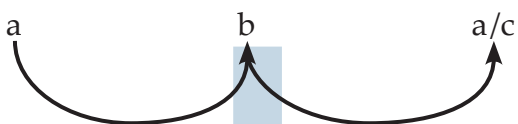
Nº 100
mayo-junio
2021

Para poder hablar de una concepción materialista, aunque aquí no podemos entrar a detallar todos los intrínquilos de la dialéctica materialista, no sólo por lo variada de la misma, sino también porque ella misma sólo tiene sentido en oposición a otras ideas. Sin embargo, queremos poner de relieve algunas de ellas, como son el carácter dinámico, el pluralismo, el carácter histórico-evolutivo de los conceptos e ideas y finalmente cómo las ideas no son sustanciales en sí mismas sino como relación a los procesos operatorios. En primer lugar, el materialismo, supone el carácter dinámico de un sistema plural. En el caso de la Historia se presuponen no sólo los sujetos plurales dentro de sistemas también plurales que interactúan entre sí. En definitiva, no cabe la historia del pueblo romano, si no es en contraposición con otros pueblos. Cualquier historia que parta del desarrollo histórico desde los romanos mismos es ella mítica, como lo es el relato de Rómulo y Remo. Por otra parte, el materialismo, como también la fenomenología, se oponen, en principio, al analítico, no tanto porque lo niegue como por que lo asume como una parte de la dialéctica. Cuando se opone dialéctico a analítico, se hace porque se niega que el proceso está acabado en el análisis estático de los componentes.

Por decirlo de otra manera, o por utilizar un esquema diferente, hablar de dialéctica supone un esquema diacrónico de dos direcciones, frente a uno sincrónico u horizontal. Bien es verdad que un esquema dialéctico puede incluir partes analíticas o sincrónicas en su análisis, mientras que un sistema analítico no supone la diacronía o la dialéctica. El proceso dinámico también es en sí mismo pluralista, dado que se establecen las operaciones y relaciones del proceso, bien sea sólo por un progresus (anábasis) o bien por un progresus (anábasis) y regresus (catábasis), y estas sólo pueden realizarse entre términos (en plural). Para un proceso dialéctico se tienen que aceptar de partida dos términos, lo que implica necesariamente un tercero: que un término *a* se relaciona con otro *b* supone que *b* se puede relacionar con *a*.



Por tanto, puede verse de una forma lineal $a \rightarrow b \rightarrow a$ lo que determina que la segunda *a* al ser distinta espacialmente de la primera puede ser interpretada como *c*. Independientemente de que ontológicamente los sistemas reflexivos estén constituidos a partir de las relaciones simétricas y transitivas, como sostenemos.



2.1. El arco comunicativo de la idea de Historia

Como hemos venido manteniendo en otros lugares, las palabras no tienen un significado, no constan de significante y significado, poseen un arco comunicativo, siendo la oración o el contexto el que determina el significado. La unidad mínima significativa es la oración y no la palabra. Por tanto, para intentar definir la Historia es necesario establecer las ideas concomitantes con las que está entretejida, como ya hemos expresado anteriormente, por otras ideas, que en ocasiones aparecen como sustitutivas, complementarias o simplemente parte: *tiempo, relato, sucesión, epopeya, biografía, memoria, pasado, cuento, fábula...*

No vamos a hacer un análisis extenso de los términos aludidos, para ceñirnos al tema que queremos tratar. Sin embargo, vamos a al menos a detenernos en el término historia.

El termino *historia*

La palabra *historia*, según el *Diccionario de la lengua española* (DRAE), proviene del latín *historia* y este del griego *ἱστορία*. En la Grecia clásica, es una de las oposiciones que contrapone Platón al término *filosofía*. El (DRAE), nos da diez definiciones

1. f. Narración y exposición de los acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados.
2. f. Disciplina que estudia y narra cronológicamente los acontecimientos pasados.
3. f. Obra histórica compuesta por un escritor. La historia de Tucídides, de Tito Livio, de Mariana.
4. f. Conjunto de los sucesos o hechos políticos, sociales, económicos, culturales, etc., de un pueblo o de una nación.
5. f. Conjunto de los acontecimientos ocurridos a alguien a lo largo de su vida o en un período de ella.
6. f. Relación de cualquier aventura o suceso. He aquí la historia de este negocio.
7. f. Narración inventada.
8. f. coloq. Mentira o pretexto. U. m. en pl.
9. f. coloq. Cuento, chisme, enredo. U. m. en pl.
10. f. Pint. Cuadro o tapiz que representa un caso histórico o fabuloso.

También es importante tener en cuenta las determinaciones que señala el DRAE como: *historia clínica; historia natural; historiasacra, o historia sagrada; historia universal*; o las acepciones o frases hechas: «así se escribe la historia»; «de historia»; «dejarse de historias»; «hacer historia»; «pasar a la historia»;...

En estas definiciones ya nos encontramos con algunos de los términos que señalamos anteriormente, por ejemplo: *narración, pasado, memoria, suceso, cuento, fábula*. Llamaos especialmente la atención sobre las definiciones siete, ocho y nueve: *Narración inventada* (Def DRAE, 7), y de forma coloquial *mentira o pretexto* (Def. DRAE, 8), y *cuento, chisme, enredo* (Def DRAE, 9). Estas cuestiones, plantean un problema añadido a la Historia, pues el problema de la *verdad*, que también se plantea como tema epistemológico pro-

pio de todas las disciplinas académicas, aquí está opuesto a la *mentira*, lo que supone una intencionalidad. En las ciencias en general el problema de la verdad está opuesto al de falsedad, pero no a la mentira.

No vamos a realizar el análisis de estos términos concomitantes, aunque para un análisis más profundo sería imprescindible.

2.2. La Historia como disciplina

Tampoco vamos a partir de la problemática de la Historia como *ciencia*, para lo que necesitaríamos hacer un análisis categorial, pero si a preguntarnos qué es la Historia lo que inevitablemente plantea no tanto cuál es su objeto de estudio como cuál es su campo. Una respuesta generalizada a ambas preguntas viene siendo: «la Historia es la ciencia o disciplina que estudia las acciones pretéritas del hombre, el pasado». Sin embargo, como es evidente la historia no puede acceder o conocer el pasado, por el simple hecho de que este no tiene una presencia física, no sólo corpóreo, por lo tanto, ese pasado es inaccesible e incognoscible. Lo que se tiene entonces, como afirma Enrique Moradiellos, son las *reliquias del pasado* (Moradiellos, 1994: 7) que se nos presentan al lado o a veces como relatos. Es importante resaltar que no se trata de hechos, pues ni en el caso de contar con vestigios pétreos, estos carecen de sentido sin un relato. Existen en el presente, entre nosotros en forma de monumentos, en los museos, en archivos..., son en definitiva nuestras *reliquias* del pasado.

Ya tenemos un elemento fundante del pasado, como son las *reliquias*, sin embargo, debemos advertir que el simple hecho de estar asociado al pasado, de ser una reliquia, no hace que algo se convierta en un hecho histórico. Luis González y González (2003) hace notar que existen dos concepciones de lo histórico entre el gremio de los historiadores, lo histórico natural y lo histórico humano. El primero tiene que ver con el origen y evolución del universo físico, del sistema solar, de la tierra, etc. El segundo se caracteriza por «La abundancia de rarezas o novedades» (González y González, 2003; 159). Una gran diferencia entre ambos, y la importancia de lo histórico humano es que, mientras la naturaleza no sabe que tiene historia, el humano sí (González y González, 2003; 159). Desde luego, no vamos aquí a señalar las objeciones que tiene esa «historia natural», que podríamos denominar simplemente astronomía. No hace falta insistir

en la especificidad que tiene cada ciencia tanto de campo como de método, además también de términos, relaciones, operaciones, referencias, fenómenos, esencias o de estructuras, nomas, dialogismos y autologismos.

No obstante, a pesar de que las fuentes de dónde extrae el investigador la información, para reconstruir el mundo histórico son diversas, enormes, indeterminadas, movedizas, anchurosas e inagotables mientras exista la humanidad, «lo histórico está muy lejos de abarcar el conjunto del quehacer humano, pues sólo una mínima parte de éste ha dejado huella, y por ende, permite su conocimiento», advierte González y González (2003; 159).

Para autores como Henri Marrou, «un personaje, un evento, tal aspecto del pasado humano, sólo son históricos en la medida que el historiador los califica como tales, juzgándolos como dignos de memoria porque algún le parecen importantes, activos, fecundos, útiles a conocer» (Marrou, 2000; 97-98). Pero como hemos señalado anteriormente, esa selección no depende sólo del historiador, que le atribuye a un resto la calificación de reliquia, sino que esos restos han llegado a nosotros seleccionados, muchas veces con independencia de la voluntad de los hombres y por diversos caminos que pueden dejar huellas como otras *reliquias* o *relatos*, es ahí donde podríamos identificar las *identidades sintéticas* que, aunque no sólo, son esenciales para determinar la objetividad y en definitiva asentar una teoría de la verdad no esencialista.

Entendido de esa manera, no todo el pasado puede ser histórico, como afirma Jean Paul Sartre, lo histórico «no se caracteriza ni por el cambio ni por la acción llana y simple del pasado, se define por la recuperación intencionada del pasado en el presente» (Sartre, s/f), aunque esta, añadimos nosotros, no puede ser aleatoria pues para superar una mera narración, un mito o un relato y ser Historia, debe basarse en *identidades sintéticas*.

2.3. Hechos, datos, sucesos y teorías

La Historia supone una interpretación, el historiador es el que determina la selección de aquellos hechos, datos y sucesos que tienen relevancia. *La Iliada*, desde el punto de vista de un historiador o de un arqueólogo tiene una relevancia al tratar de unos acontecimientos, que aunque contados de forma poética, relatan hechos históricos. Sin

embargo, para el supuesto Homero el tema de La Ilíada no es la Guerra de Troya, sino la «cólera funesta» de Aquiles. No se trata de desarrollar las estrategias militares o las alianzas y conflictos entre danaos y troyanos. La obra pretende ejemplificar cómo debe actuar un representante de la 2ª función en el mundo de la *timé* (cf.: Dumezil, 1969; especialmente página 3 y ss.).

Cabe aplicar una distinción que los historiadores efectúan, a saber, la distinción entre la historia como realidad y la Historia como «ciencia». Al hablar de la historia como realidad nos estamos refiriendo a la historia objetiva, al proceso histórico, a la sucesión de ciertos acontecimientos humanos, lo que hizo o le pasó a Alcibíades, Alejandro Magno, César..., cuyas tramas fueron la Atenas del siglo -V, la campaña de Asia, el paso del Rubicón, etc. En cambio, cuando hablamos de la Historia en cuanto ciencia nos situamos en el *ordo cognoscendi*, es decir, nos referimos a la disciplina que se ocupa de estudiar los hechos históricos, a las Historias de Heródoto, Tácito, Tito Livio, Ranke, G. Niebuhr, etc. Las palabras griegas *istoria*, *istorein*, significan no la historia en el sentido *objetivo* sino la actividad subjetiva desplegada en la investigación de los «hechos». Esta distinción conceptual, correlativa de la existente entre realidad y conocimiento, ha sido también traducida en diferentes expresiones: *res gestae* (realidad histórica) frente a *memoria rerum gestarum* (conocimiento histórico), *historia objetiva* frente a *historia subjetiva* en Hegel (1972: 207):

«En nuestra lengua la palabra historia [*Geschichte*] une el aspecto subjetivo y el objetivo y significa tanto *historiam rerum gestarum* como *res gestae*; tanto el relato histórico como lo acontecido, los actos y los hechos mismos».

Benedetto Croce (1917), utilizará el término *historia* frente a *historiografía* y los pensadores de tradición germánica suelen utilizar las expresiones *Geschichte* e *Historie*, etc. Para poder diferenciar estos dos conceptos nosotros vamos a utilizar, como ya venimos haciendo desde el principio, la distinción entre *historia* (con minúscula) que hace referencia a la realidad histórica, e *Historia* (con mayúscula) que hace referencia a la Historia como disciplina académica. Ahora bien, los dos significados, aunque separables conceptualmente, están intrínsecamente relacionados y su unión en una misma palabra no parece, como ya subrayó Hegel, una mera contingencia.

«Esta unión de ambos significados debe ser considerada como algo más que una simple contingencia externa. Hay que pensar que el relato histórico aparece al mismo tiempo que los actos y los acontecimientos históricos propiamente dichos, y es un común fundamento lo que les hace surgir juntos» (Hegel1972; 207).

En efecto, y toda la tradición materialista podría suscribirlo, parece evidente que sin *historia* (con minúscula) no es posible la *Historia* (con mayúscula); pero, por otra parte, ¿cómo podemos determinar la realidad histórica si no es a partir de la *ciencia* de la historia?, o dicho en términos más clásicos: *ordo essendi* la *historia* es la causa determinante de la *Historia*, pero *ordo cognoscendi*, la *Historia* es la premisa *sine qua non* para el conocimiento de la *historia*. Pero la distinción entre estos dos órdenes, aunque clara en apariencia, y necesaria para tomar conciencia del problema es completamente confusa desde el momento en que nos planteamos la propia relación de los órdenes (*essendi/cognoscendi*) a la hora de determinar la realidad histórica. Evidentemente, si en el *ordo cognoscendi* el relato histórico, la *Historia* con mayúscula, es condición para el conocimiento de los acontecimientos históricos, de la realidad histórica, de la historia (con minúscula), acaso habrá que sospechar también que, en el *ordo essendi*, la realidad histórica (la historia *objetiva* en términos hegelianos) no es independiente de la conciencia de la historia, del relato histórico, ligado por otra parte a la aparición de la escritura. Esta es una de las cuestiones centrales que tiene planteadas la filosofía de la historia y que Hegel expresó en los siguientes términos:

«El tiempo (que podemos fijar como siglos y milenios) transcurrido hasta la aparición de la historia escrita ha podido estar lleno de revoluciones, de migraciones, de las transformaciones más violentas; careció, no obstante, de historia objetiva porque no ha dejado ninguna historia subjetiva, ningún relato histórico» (Hegel1972; 208).

El historiador tratará de ordenar el material histórico desde unas coordenadas sistémicas que son por así decirlo «exteriores» y «anacrónicas» a ese material. Pero esta «exterioridad» es paradójica en sí misma, en tanto en cuanto es constitutiva de lo que se denomina la «Historia interna» (Brehier). La exterioridad viene dada por la traducción de un sistema histórico A, a partir de un sistema B posterior y diferente a A, pero dentro de la misma tradición de la disciplina. Ya Hegel criticó las concepciones

ingenuas de todos los que conciben la Historia como el estudio neutral del pasado: «... no nos ocupamos en la filosofía ni en su Historia con lo pasado, con lo muerto, sino que nos ocupamos de las ideas filosóficas en las que está presente nuestro espíritu» (Hegel, 1983; 34). La Historia no consiste en una recopilación o enumeración de sucesos, sino que se seleccionan, filtran y reexponen. Desde esta perspectiva filosófica cabría hablar de una Historia desde supuestos idealistas, materialistas, espiritualistas, deterministas, etc. Desde esta perspectiva, cuando se polemiza con los historiadores no les objetará su sistematismo -su sectarismo o partidismo- sino el contenido del mismo. A su vez, cada confrontación, no será un discurso paralelo, sino la actividad crítica de rebatir los relatos o las reliquias de los argumentos de los otros historiadores.

2.4. La Historia como disciplina histórica

Por lo que venimos señalando, pero no en el mismo sentido, la Historia no puede ser pura arqueología o pura filología. Debemos aclarar que el aspecto arqueológico o filológico son tomados aquí en un sentido muy amplio y no estrictamente categorial, que cubre tanto la Historia filológica como su sentido histórico-cultural (social). Queremos señalar, que no se niega la necesidad de tener en cuenta las aportaciones de otras disciplinas, incluida la Sociología, dado que continuamente es necesario hacer *regressus* a estas disciplinas. Pero lo que cuestionamos, es el reduccionismo de la Historia a estas posiciones, normalmente realizadas por historiadores de profesión.

La Historia como disciplina histórica incluye todo el conjunto de técnicas, métodos y prácticas de crítica textual (establecimiento de los textos, fijación de la cronología, etc.), la datación de restos, identificación de objetos, obras, etc., que implica a otros especialistas, no necesariamente historiadores, como químicos, radiólogos físicos, geólogos..., para realizar análisis radiométricos, pruebas de carbono catorce, análisis estratológicos,... Sin embargo, sin quitar el más mínimo mérito a estos especialistas y métodos, por sí mismos no son un análisis histórico. La historia basada simplemente en fuentes no sólo no es objetiva sino que no es Historia. Al igual que la ingeniería incluye escuadras, plomadas, niveles, reglas,... como también albañiles, fontaneros, azulejitas,... pero ellos por sí solos no constituyen la ingeniería. Pretender que los datos, hechos o fuentes por sí mismos son más objetivos y eliminan las interpretaciones

ideológicas del análisis histórico es una falacia en la medida que esta concepción es ella misma una interpretación. La limitación de esta interpretación es evidente, pues todo el marco objetual humano lo es en la medida que están ligado a procesos ritualizados, lo que han venido en denominar Simondon y Bueno, instituciones. Esto no quiere decir que abogamos por la interpretación libre del historiador, pues esta, como hemos señalado anteriormente, sin reliquias, sin identidades sintéticas son meros relatos o cuentos. En la medida que nos acercamos a la época moderna los problemas filológicos se minimizan ya que el número de fuentes aumenta. Pero no es menos cierto que sobre aspectos concretos no muy documentados vuelve a reproducirse el problema. Refiriéndose al mundo moderno, afirma W. Windelband:

«Son raros los casos en que el problema de la autenticidad y origen de las obras da lugar a controversias: aquí carece de importancia una crítica filológica y, donde surge, como, por ejemplo, en las diversas ediciones de las obras de Kant, se ocupa de puntos subordinados, y en última instancia, inesenciales. También aquí se posee el material más importante: lo que se ha extraviado o lo que pueda aparecer en posteriores publicaciones apenas habrá de tomarse en cuenta. Si el agudo análisis filológico ha aportado en los últimos decenios algo nuevo sobre Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Maine de Biran, no por eso ha variado la estructura general ya elaborada de la filosofía moderna. Casi siempre se trata en estos casos de complementos; sobre todo, lo más relevante se reduce a correspondencia epistolar que viene, claro está, a esparcir más luz acerca del factor individual en el desarrollo histórico de la filosofía». *Historia general de la filosofía*. T. Francisco Larroyo, Barcelona, El Ateneo, 1970, p. 15.

En cuanto a la edad antigua el problema de fuentes se hace más patente llegando a tener muchas lagunas en amplios periodos no sólo de la prehistoria, por ejemplo con la serie de fósiles antropológicos, sino ya en épocas históricas con poca documentación o las lagunas existentes en amplios periodos. El claro ejemplo que podemos aportar desde la filosofía con amplios periodos de pensadores de los que sólo poseemos un puñado de fragmentos conservados en citas (en estilo directo) en las obras de otros pensadores. Recopilaciones de estos conjuntos de fragmentos antiguos han sido realizadas por Wolf (1739), Mullach (1860-81), Müller (1883), Diels (1879 y 1901) y Jacoby (1923). Las recopilaciones clásicas de los presocráticos, sofistas, estoicos, y epicúreos son las de Diels-Kranz (1903), Untersteiner (1949), Arnim (1903) y Usener (1887), res-

pectivamente. Todas estas obras son un claro ejemplo de los problemas que plantea la recogida de datos, como el propio Diels ha señalado críticamente.

Desde el punto de vista de la Historia, entendida como un proceso cultural, se pretende el restablecimiento de las conexiones entre la Historia y el resto de las formaciones culturales. Partimos del supuesto de que el conjunto cultural se encuentra estructurado categorialmente, según categorías económicas, políticas, sociológicas, religiosas, psicológicas, científicas (matemáticas, biológicas) y artísticas. Se trata de que las categorías están relacionadas con otras categorías, aunque no con todas. La articulación de la Historia y el resto de las categorías culturales consideradas distributiva o colectivamente puede enriquecerla. Lo que no sería correcto en esta articulación es, cuando nos situamos en la perspectiva histórico-científica, cuando se nos manifiesta como una *articulación reductiva*, por razones obvias, si reducimos la Historia a las estructuras económicas o sociológicas, está sería Economía o Sociología.

Ahora bien, aun cuando la reducción de la Historia a las categorías culturales -sobre todo en el caso de las reducciones sociológicas- tiende a la disolución de los problemas históricos y, en última instancia, a la reducción de los planteamientos histórico-filosóficos a la Sociología; debemos reconocer en ellas el camino de una reducción de las ideas a la estructura de un sistema cultural dado, podríamos decir que se trata de un etnocentrismo o de una utilización ideológica de la Historia como justificación de un grupo hegemónico. Distinguiremos varios tipos de esquemas reductores: biográficos, sociológicos, científicos, religiosos y artísticos...

2.5. La Historia de la Historia

Algunos historiadores han pretendido encontrar los orígenes de la Historia en las listas reales del antiguo Egipto, confusión que consiste en identificar reliquia (el valor histórico del documento), con intencionalidad (que en este caso es la del historiador). Cuestión en la que no vamos a entrar aquí remitiéndonos a las aportaciones que realiza Juan José Riaño Alonso sobre la diferencia que existe entre las meras enumeraciones o listados (pinakes, Πίνakes o «tablas») y una clasificación epistemológica como es la de Calímaco de Cirene (-310 a -235) en la Biblioteca de Alejandría:



Heródoto, «mira al pasado», y Tucídides, «mira al futuro»

«Es una lista ordenada según determinados criterios y clases a la que se puede adaptar la colocación de textos en la biblioteca y, por tanto, ha alcanzado un mayor grado de abstracción. En cambio, la lista mesopotámica se caracteriza simplemente por su naturaleza enumerativa». (Riaño, 2005, 32).

338

Nº 100
mayo-junio
2021

Al margen de estas opiniones faltas de criterios de demarcación que confunden la propia reliquia con el relato, los orígenes de la Historia como disciplina podemos (nosotros) remontarlos al mundo griego del siglo -V, siendo Herodoto y Tucídides los iniciadores del género. Jacoby publica a partir de 1923 los Fragmentos de los historiadores griegos (*Fragmente der griechischen Historiker*, más conocidos bajo la abreviatura de *FGrH*, *FGH*) a partir de los *Fragmenta historicorum Graecorum* de Karl Müller (1883), recogiendo los fragmentos de historiadores fundamentalmente griegos hasta el periodo bizantino e incluyendo algunos textos en armenio, siríaco y árabe. La recopilación de Jakobý (1923) incluye 856 autores, incluyendo mitógrafos y cronistas, autobiografías, geografía histórica y material muy diverso. A grandes rasgos, se trata de obras de muy variado sesgo y que podemos utilizar como reliquias y relatos históricos, en la medida que lo hacemos desde la constitución de la historiografía moderna. En general todo este tipo de documentos, que exigirán una demarcación de géneros, se caracteriza por una intencionalidad muy diferente de la histórica. Estos relatos están más ligados a memorias que a documentos históricos. Herodoto es ampliamente discutido por los propios historiadores por mezclar la acción de lo sobrenatural, cuestión que quedaría

separada con Tucídides, siguiendo la línea iniciada por Hecateo de Mileto. Otra de las características fundamentales de esta protohistoria o historia reconstruida desde el presente es su fuerte dependencia de los relatos orales. Así se manifiesta el propio Heródoto (IV, 195, 2): «realmente, ignoro si esto es verdad, simplemente consigno lo que cuentan». Se trata de unos relatos que buscan más la ejemplificación (lo que les ligaría al mito) y que incluso prefieren las fuentes orales a las escritas, aún el momento que existe un acopio documental en las Bibliotecas, de ahí las críticas de sus contemporáneos a Timeo. Se trata de obras de testigos, como señaló críticamente Hegel, más que historias.

«El autor describe lo que él mismo, más o menos, ha contribuido a hacer o, por lo menos, ha vivido [...] La cultura del historiador y la cultura de los sucesos que describe; el espíritu del autor y el espíritu de la acción que narra, son uno y el mismo». (Hegel, 1830; 154).

No solo debemos destacar el desconocimiento de lenguas bárbaras, sino el desinterés por profundizar en los datos y estructuras de otros pueblos, enfoque que podríamos denominar etnocéntrico en el que el único referente es el mundo griego. Precisamente la historiografía moderna se constituye como la crítica de las fuentes, la valoración de las mismas respecto a su relación y graduación según el valor de los testimonios recogidos. No estamos aquí planteando tanto el problema de la veracidad en el sentido de la polémica con la consideración de Heródoto como historiador inventivo y poco riguroso, que ha reivindicado Arnaldo Momigliano, achacando esta imagen a que «es hasta demasiado obvio que Tucídides determinó en definitiva el veredicto de la antigüedad sobre su predecesor» (Momigliano, 1947; 137). Serán precisamente las reliquias las que supondrán una rehabilitación de Heródoto como historiador: no será en los relatos coetáneos a él donde recupere la confianza sino en su faceta de historiador de Oriente, gracias a los descubrimientos arqueológicos. Por otra parte, Tucídides no sólo se caracteriza por esta «historia del presente», sino que su obra tiene una intencionalidad apologética clara, la defensa de Pericles y del partido republicano de Simón. Sin embargo, como ha observado Ginzburg, a diferencia de la clara distinción formulada por Aristóteles entre prueba o signo (*semeion*) y prueba necesaria (*tekmerion*), Tucídides usaba el segundo término «más o menos como sinónimo del

primero» (pruebas-indicios) «para indicar conexiones no necesarias, válidas *epitopoly* ‘en la mayoría de los casos’», conjeturando «lo invisible a partir de lo visible, de las huellas o indicios»; palabras cuya presencia en la lengua griega hablada revelaban la presencia de un «antiquísimo saber venatorio» (Ginzburg, 2002; 6-7). Es evidente que a Tucídides solo le interesa dar relevancia a la superioridad ateniense que radica en su modelo político, como ha señalado Momigliano:

«En la narración de Tucídides falta todo interés por comprender las personalidades humanas... no existe en Tucídides un reconocimiento de las necesidades específicas que lanzaron a los griegos los unos contra los otros, ni un estudio profundo en torno a la distinta organización de los espartanos y los atenienses».

2.6. Reduccionismo biográfico-psicológico

Se suele señalar como técnicas historiográficas antiguas, la *biografía*, la *doxográfica*, la *diadoquista* y la *herética* (LaFuente, 1986; 168-175).

La *doxografía* consistirá en reunir y ordenar las opiniones (δόξα, *plácita*) de los filósofos en torno a un tema o rúbrica. Su fundador es Teofrasto y a él se remite en última instancia toda la tradición doxográfica, como ha puesto de manifiesto Diels. Una evolución de la doxografía, dentro ya del mundo medieval, son los *Léxica* de Focio y Suidas, y lo que hoy día denominamos la «Historia temática» (p. ej.: la *Historia general de la Filosofía* de Windelband) puede ser considerado como una generalización de esta técnica. La práctica *diadoquista* toma su nombre del término διάδοχος (sucesor) y asocia los distintos filosofemas a los escolarcas sucesores del fundador de una escuela. Esta técnica da cuenta principalmente de la constitución de la tradición escolar, y sus principales representantes en el mundo antiguo son Soción de Alejandría (Περὶ διάδοχῶν τῶν φιλοσόφων), Alejandro «Polihistor» (Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων), y Sosícrates (Διαδοχαί). La práctica herética toma su nombre del término αἵρεσις (que, a parte, de *toma* o *conquista*, significa secta), y hace referencia a la exposición de la doctrina de una escuela diferenciándola cuidadosamente de las doctrinas de otras sectas o escuelas. Desarrollaron, entre otros, esta técnica: Clitómaco (Περὶ τῶν αἱρέσεων), Epicuro (Περὶ αἱρέσεων), Apolodoro de Atenas (Περὶ τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων), Galeno

(*De sectis*), Hipólito (κατὰ παθῶν αἱρέσεων ἔλεγχος). Estas no son, por otra parte, las únicas técnicas historiográficas desarrolladas en la Antigüedad: Panecio de Rodas escribe también una Historia de sectas, pero con una finalidad bien distinta a la que está a la base de las prácticas heréticas. No se trata tanto de marcar las diferencias y fronteras infranqueables entre las escuelas; no se trata tanto de poner al descubierto la diferencia de opiniones (διαφωνία τῶν δόξων) -de ahí que la práctica herética sea el caldo de cultivo del escepticismo griego y cristiano-, sino de encontrar un denominador común a las diferentes escuelas. Panecio aúna en la misma tradición a Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos, para mostrar que a las escuelas dogmáticas les une más que lo que las diferencia. Otra práctica utilizada en la Antigüedad es la de los comentarios de textos (profanos o sagrados), desarrollada sobre todo por los filósofos neoplatónicos (comentarios a Platón y Aristóteles). En sí misma no es una práctica historiográfica, pero constituyen un importante material en la misma línea de la técnica doxográfica. Esta práctica, junto a las *summulae* y las *quaestiones* tendrán un gran desarrollo en la Edad Media. La biografía y la doxografía evolucionan hasta dar lugar a las compilaciones, técnica usada frecuentemente en la Edad Media. La técnica de las compilaciones es la técnica del fichero con un índice de registros (p. ej.: índice de autores), y donde cada registro se divide en un número invariable de campos (origen de un autor, escuela, escritos, etc.). Ejemplo de ello es Hesiquio de Mileto (hacia 525) en su obra titulada *Περὶ τῶν παιδείαν διαλαμψάντων*, una evolución del catálogo de Calimaco de Cirene. La compilación aparece en otras ocasiones bajo la forma de repertorio bibliográfico, como en la *Bibliotheca* o *Miriabiblion* de Focio. El título exacto de esta obra era: Ἀπογραφή και συναρίθμησις των ανεγνωσμένων υπό Φωτίου βιβλίων, ὡν εἰς κεφαλαιώδη διάγνωσιν ὁ ἡγαπημένος ἡμῶν ἀδελφός Ταράσιος «*Descripción y enumeración de los doscientos setenta y nueve libros leídos por nosotros, cuyo contenido ha querido conocer nuestro querido hermano Tarasio*»).

La biografía como género historiográfico aparece ya en la Antigüedad. Diógenes Laercio (V, 25 5-6) nos habla de los escritos biográficos perdidos de Aristóteles (*Περὶ τῶν Πυθαγορείωνά, Περὶ; Περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας; Περὶ τῆς Σπενσίππου καὶ Ξενοκράτους*) aunque como práctica historiográfica efectiva empieza a desenvolverse entre sus discípulos. Untersteiner (1980, cap. 8; 229 ss.) y Braun (1973; 22) consideran al discípulo de Aristóteles: Aristoxeno de Tarento, autor de la obra titulada *Πλάτωνος*

Bíos como el primer cultivador deliberado del género biográfico. Si embargo, no debemos olvidarnos de Platón, o la escuela platónica, que como hemos demostrado (García Fernández, 2001) es, a nuestro entender, el iniciador del género con la *Carta VII*. Quien lo desarrollará será Dicearco, otro peripatético, (*Bíos 'Ελλαδος· ΠερίΒίον*), pero es en la época Alejandrina cuando se generaliza su uso con la introducción de repertorios y listas de filósofos: Calímico de Cirene realiza un catálogo de los autores ilustres y de sus obras (*Πινακες*, lista, relación, catálogo), Aristófanes de Bizancio continúa el catálogo de Calimaco, además de Antígono Carystio (*Βίοι*), Sátiro (*Βίοι*), Dioclés de Magnesia (*βίοι φιλοσόφων*) Flavio Filóstrato (*Vidas de sofistas. Vida de Apolonio de Tiana*), Diógenes Laercio, que escribió estos libros entre el 225 y el 250 (*Ἱστορίαπεριβίων, Δογμάτων, καὶ Αποφθεγμάτων τῶν ἐν Φιλοσοφία*), Porfirio (232/233 a 304) (*Vidas de Pitágoras y de Platino*), Eunapio, (*Vidas de filósofos y sofistas*, escribió esta obra entre el 345/346), Jámblico (240 a 325) (*Vida de Pitágoras*). El género biográfico, como sucesión biográfica de personalidades, pasa a la Edad Media y continúa practicándose desde el Renacimiento hasta nuestros días y, a pesar de ser considerado como un método deficiente y defectuoso (Windelband /Heimsoeth, 1960; 17), ha servido de modelo numerosas obras e Historias generales de la filosofía. En el siglo XIX es concebido de esta forma el libro de G.H. Lewes (1846) o la de Friedrich Ueberweg (1866), que en la actualidad cuenta con un sinfín de expositores.

José Ferrater Mora en su *Diccionario* presenta la práctica biográfica como una modalidad de la *doxografía*, consistente en la presentación de la Historia de la Filosofía como Historia de los filósofos. Pero, si se acepta este supuesto, la técnica biográfica desaparecería como género propio, convirtiéndose simplemente en la Historia sistemática cuando los sistemas filosóficos se asocian a los nombres propios de los filósofos. Historia sistemática e Historia de los filósofos serían simplemente las variantes ondulatoria y corpuscular de la Historia de la Filosofía. Ciertamente la biografía filosófica consiste en la conexión de un conjunto de filosofemas u opiniones (δόξαι) filosóficas con un nombre propio, pero este nombre propio es un βίοι, es decir, un centro viviente, una unidad de conducta, un carácter (Braun, 1973; 22). El *bios* que está a la base de la construcción biográfica en la Antigüedad aparece asociado, según Untersteiner (1980; 226-28), a las ideas de ἦθος (carácter), πάθος (experiencia, sentimiento, sensación interna) y a la doctrina de los τύποι (tipos) (vanidoso, descontento, fanfarrón,

etc.) desarrollada en los *Caracteres* de Teofrasto (372 a 288) y que lejos de ser un estudio psicológico pretendía estudiar los personajes del teatro. La biografía, en el caso de la filosofía, no puede ser reproducida sin más a la Historia de los filósofos, pues en el fondo del método biográfico asistimos, al menos intencionalmente, a la consideración de las ideas filosóficas como ideas puramente subjetivas, meras segregaciones cerebrales, cuya explicación última reside en el sustrato psicológico, biológico o patológico de la personalidad de los filósofos. Por ende, tampoco podría utilizarse como método histórico en general, en la medida que se trataría de una historia de las peculiaridades. Sin embargo, este método ha sido explotado también en la *Historia in genere*. Así, la morfología y sus interpretaciones patológicas son, según el Dr. Maraño (1964), las bases de la clínica arqueológica; y las relaciones entre la constitución corporal y el carácter son, según Kretschmer (1929), las bases para rehacer el retrato de personajes pretéritos.

«Nadie ignora con cuanta frecuencia la gran tramoya de los hechos públicos ha sido conducida por individuos, o francamente enfermos, o de esos otros que, como los funámbulos en una cuerda, atraviesan la vida balanceándose entre la normalidad y la patología». (Maraño, 1964; 33).

En general, de poco nos sirve resaltar el carácter de Nerón o de Carlos V, para entender las relaciones y acontecimientos de la época. Sin embargo, desde la creación del método biográfico con la *Carta VII* de Platón tiene una función propagandística y justificativa.

3. Max Scheler. Presupuestos fenomenológicos

Aplicando el método fenomenológico de Max Scheler podemos establecer dos formas de investigar la idea Historia, que se han gestado históricamente entorno a esos tipos de relatos a los que aludíamos anteriormente.

Empezaremos por plantearnos si existe la Historia como forma sustancial e intransferible, lo que supondría que todos y cada uno de los habitantes de este planeta deberían tener una idea distinta de Historia, en la medida que son sustancialmente diferentes. Aquellos que no la tengan, no tendrán una característica propia y formarían parte de otra superior o colectiva.

Cabría preguntar a todos los hombres sobre la idea de Historia tienen y que les hace distintos de los demás hombres. Esta encuesta debería tener en cuenta tanto a los hombres que han existido anteriormente como a los actualmente existentes. Como esta idea parece descabellada, Scheler plantea un segundo método, más objetivo si cabe, podemos buscar la idea de Historia en aquellos documentos en los que los hombres escribieron sobre sí mismos y extraer así las ideas que manejaron. Aplicando este método, si no nos dejamos atrapar por otros conceptos que rodean a veces muy de cerca a la Historia (tiempo, sujeto, experiencia, memoria,...) podemos observar que las ideas coinciden muchas veces y no encontramos un número muy elevado de concepciones. En el estudio aludido de Scheler (1938), sobre la idea de Hombre, concluye que sólo existieron cinco.

Para comenzar, frente a lo que se puede pensar, la idea de lo histórico ha sido un pensamiento característicamente moderno. Hasta entonces los relatos que hoy podemos considerar como históricos lo son más en la medida que hoy los vemos con esa perspectiva. Es a partir del siglo XVIII con la ilustración, heredera de la razón universal cuando aparece la idea de Historia al identificar esta con un cierto objetivo o destino común de la humanidad que marcada positivamente forja la idea de progreso. Hay quien interpreta esta visión como etnocéntrica, dado que se convierte en una justificación de la dominación y la exclusión en la medida que esa razón universal es identificada con la razón particular europea.

3.1. La génesis de la historia

Debemos decir que la Historia como tal no surge hasta el finales del siglo XVIII y principios del XIX, sin embargo, ello no quiere decir que debamos englobar todo lo anterior bajo el nombre de «doxógrafos» (cf. Romero, 1943; Dilthey, 1996: 12-14) ni que haya que encajarlos en otros géneros como el biográfico, las apologías,...

La polémica sobre si Tucídides y Herodoto, o Julio Cesar, son historiadores no tendrá solución desde el punto de vista esencialista, solamente lo tiene desde el punto de vista actual y de la trayectoria misma de la historia vista hacia atrás, hacia el pasado. La trayectoria que estamos trazando desde el presente.



A partir de Aristóteles, Teofrasto es el primero que inaugura el tema de reducir el pasado a opiniones o dogmas que se pueden criticar de acuerdo a la mayor o menor cercanía a las posiciones propias, en este caso el aristotelismo y que fue seguida por los doxógrafos como ha señalado Diels (Berlín, 1879).

Eso no significa que no existiera otro método desarrollado por Platón y Aristóteles y que consistía en la mimesis o representación de la argumentación de un pensador a fin de analizar con su método un problema.

La forma de exposición en lista, por filósofos y escuelas se la debemos a Diógenes Laercio, seguramente con una gran deuda de Teofrasto.

Mucho más tarde, la idea de oposición entre las escuelas y la sucesión de filósofos va a prevalecer en el Renacimiento como se puede notar en la obra de Horn *Historiae Philosophicae Libri Septem* (Leyden 1645).

Durante el siglo XVII tenemos la *History of philosophy*, de Stanley (1655), la de Jac. Thomasius y la de Pierre Bayle (*Dictionnaire*, 1697).

En el XVIII la de Brucker (*Historia critica philosophiae*, 5 vols., 1742-1744, 2ª ed., 1766-1767), que, siguiendo las líneas de San Agustín, entiende la Historia de la Filosofía no como la historia de las escuelas, sino que trata de extraer de ellas lo «verdadero», a partir de la consideración de Leibniz como la auténtica filosofía.

Tennemann, en *Geschichte der Philosophie*, 12 vols., 1789-1819, combina el estudio personal de las fuentes con la crítica inspirada en la filosofía de Kant. En la historia de la filosofía trata de reflejar la penosa trayectoria de la razón para comprender la Naturaleza.

La historia comparada De Gérando (1804) parece superar este punto de vista externo impuesto desde Laercio y utiliza métodos de las ciencias de la naturaleza tomando algunas de sus categorías clasificatorias.

El tratamiento verdaderamente histórico de la materia surge cuando al método creado por la filosofía alemana se une el ordenamiento de las diversas manifestaciones «literarias» dentro de la trama de un desarrollo ascendente, faena que la filosofía alemana había ido perfilando poco a poco a partir de Herder. Esta metodología es importada de los métodos filológicos y de crítica textual que se fueron desarrollando a partir de los estudios iniciados por la filología en la Escuela de la Biblioteca de Alejandría. Estas pautas se habían establecido para la reconstrucción de obras perdidas y que se

irán aplicando al conocimiento de la génesis y propósitos de una obra determinada, la captación de la conexión causal existente entre las diversas obras y entre estas y otros autores. Estos métodos fueron aplicados por primera vez al campo de la Historia de la filosofía antigua por Schleiermacher (cf., además de sus trabajos especiales, sus *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, edit. por Ritter, 1839), quien se inspiró en Fr. A. Wolf y en los hermanos Fr. y A. W. Schlegel; más tarde esos métodos fueron perfeccionados por Boeckh, K. Fr. Hermann, Jac. Bernays, Usener, Diels y otros. La dificultosa aplicación de estos métodos filológicos y literarios al campo de la filosofía medieval y al de la filosofía moderna todavía se practica en forma muy deficiente y fragmentaria.

Como señalamos, quien formula definitivamente la visión que hoy tenemos de la idea lineal de progreso, será Hegel siguiendo las aportaciones ilustradas quien confiera a la Historia un valor, una trayectoria y unos momentos que es preciso determinar por la filosofía. Así la comprensión filosófica a base de la idea de desarrollo ha sido lograda por vez primera por G. W. F. Hegel en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (edit. Michelet, 3 vols., 1833-1836, 1840-1843). Y será a partir de la publicación de estas lecciones por Michelet, cuando se desarrolla una orientación que lleva al análisis de cada época histórica y a la comprensión de las doctrinas filosóficas dentro de la misma. «Sin embargo, -dirá Dilthey (1996: 11)- Hegel desdeñó la base rigurosa de los métodos filológicos y estableció entre los sistemas una conexión evolutiva deficiente porque se valió de relaciones lógicas completamente abstractas».

La generación que siguió a Schleiermacher y a Hegel empleó los métodos filológicos para llegar al conocimiento efectivo de la trabazón evolutiva. Tenemos una historia universal prolija, Ritter, *Geschichte der Philosophie*, 12 vols., 1829-1853; discípulo de Schleiermacher. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 3 partes en cinco volúmenes, 1869-1882, combinó de modo ejemplar la forma histórico-evolutiva fundada por Hegel con los métodos filológicos y literarios, trabajando con gran vigor en el campo de la filosofía antigua. Encontramos también en obras como la de Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* (a partir de 1897, nueva edición completa), la de Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie* (2 vols., 1878-1880) y la de Hoffding, *Historia de la filosofía moderna*, 1896. Otra versión de la Historia de la Filosofía más relacionada con el entorno de cada filósofo es la iniciada por *Pensadores Griegos (Griechische)* Diels/Kranz en 1893.

Un intento de exponer el desenvolvimiento de la filosofía en forma histórico-universal fue ensayado por Dilthey *Einleitung in die Geistes-wissenschaften* (1883). Estas historias de la filosofía procuran averiguar la conexión causal que los sistemas filosóficos han mantenido con la totalidad de la cultura y con la cual han influido sobre ésta. Para el idealismo en una dirección, para el materialismo en la contraria. La historia de la filosofía nos hace patentes las actitudes de la conciencia ante la realidad, o de la realidad en la conciencia.

La Historia debe abordar la problemática de su origen, cuestión que también atañe a la filosofía, y debe dar cuenta de si nace en un lugar concreto y en una época o si por el contrario es genérica y se produce en distintas zonas geográficas y tiempos dispares, cuestión que ya adelantamos que desde una perspectiva crítico-epistemológica, desde la perspectiva fenoménico-materialista que estamos proponiendo, consideramos una única tradición que va desde Tucídides a Eric Hobsbawm.

Pero no sólo se trata de establecer los antecedentes, sino realizar demarcaciones con respecto a otros elementos, estableciendo una auténtica *symploké*, en la que forman parte determinados hitos, pero no todos y no de la misma manera. Como señala Hobsbawm en *On History* (1998), atacando a los relativistas «[...] creo que sin la distinción entre lo que es y lo que no es así no puede haber historia» o como señala Guthrie:

«Esta aparición no es súbita, sino lenta y gradual. Indudablemente, yo intentaré justificar la pretensión tradicional de considerar a Tales como el primer filósofo europeo, pero con ello no pretenderé afirmar que se cruzó de un salto la línea divisoria que existe entre concepciones prerracionales, míticas o antropomórficas y un punto de vista puramente racional y científico. Nunca existió una línea tan claramente delimitada, ni tampoco existe hoy. Además de apreciar lo que posee un valor permanente en el pensamiento» (Guthrie, 1962; 15).

La Historia, así mismo, conlleva una concepción evolucionista lo que supone inevitablemente no aceptar discontinuidades o por lo menos, tener que explicarlas de otra manera, nos lleva a ver una continuidad entre el mito y la filosofía, entre la sociedad agraria y la industrial. No existiría la ruptura que se suele señalar con el eufemismo del paso del mito al logos (Nestlé, 1966), aunque tampoco asentamos la filosofía en el mito como hace Juan Cepeda (2003), pues ello supondría que todos los pueblos que tienen

mitos deberían haber dado como consecuencia la Filosofía o todas las sociedades agrarias deberían desembocar en sociedades industriales.

Desde nuestra posición, la polémica entre mitos y logos es una falsa oposición: mitos no se opone a logos, como lo demuestran los diálogos platónicos y especialmente el *Protágoras*, donde éste da a elegir a Sócrates contestarle con uno u otro, según su preferencia. *Logos* se opone a *epos*, o sea al mundo de Homero y Hesiodo, y la relevancia que el primero tendrá, como ha señalado Heidegger (2003; 56 [33]), la diferencia de discurso entre *logos* y *epos* es que este último tiene como función «hacer ver», ejemplificar -diríamos nosotros- de ahí que pueda establecer la relación con lo verdadero o falso aunque al mito no se le puede aplicar estas categorías.

«¿Qué es realmente preguntar por los orígenes de la filosofía? ¿Son históricos estos orígenes? ¿Son, de suyo, filosóficos o, de algún modo, prefilosóficos, es decir, míticos? Y, de ser así, ¿cual es la relación entre los orígenes prefilosóficos de la filosofía y la filosofía misma? Y, si los orígenes de ésta son históricos de un modo u otro, ¿cómo podemos entender la plausible creencia de que cada hombre debe *originar* la filosofía dentro de sí mismo? ¿Cómo, si esto fuera así, podría cada filósofo, tras el primero, ser un filósofo *original*? Permítase reiterar que mi intención es mas reflexionar *acerca* de estas cuestiones que ofrecer respuestas definitivas. Estoy lejos de creer que yo o cualquier otro dispongamos de tales respuestas. Para tomar el ejemplo quizá más obvio, mi análisis de la relación entre los llamados orígenes míticos de la filosofía y la filosofía misma no procura tanto dar una respuesta a esa relación como mostrar que la cuestión misma es inmensamente compleja, en tanto se supone que lo que es el mito y lo que es la filosofía está claramente formulado». (Hyland, 1973; XI-XII).

3.2. La idea de tiempo y la historia

Si bien de forma intuitiva todos podremos comprender la idea de tiempo, de sucesión temporal e histórica, no es menos cierto que son conceptos que no aguantan el menor análisis riguroso. Curiosamente, tampoco nos garantiza una mayor claridad si recurrimos a definiciones técnicas de tiempo o Historia.

Aunque la problemática del tiempo histórico ya fue puesta de manifiesto por San Agustín, no podemos obviar la gran revolución que en todos los aspectos supone la teoría relativista y la posibilidad de mundos posibles, paralelos, recombinantes que en

algún caso ya se encontraban en Giordano Bruno y otras posiciones como por ejemplo Espinosa desde una perspectiva ontológica de la sustancia, aunque no la desarrolla. Einstein supone, sin lugar a duda, la ruptura simplista y psicologista de la idea de tiempo ligada al «sentido común».

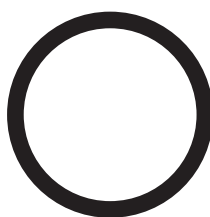
3.3. Sucesión e Historia

Hemos llegado a una característica fundamental de la Historia como relato y todo relato supone una sucesión de acontecimientos, pero no todo relato es Historia. El relato por antonomasia: el mito, se caracteriza por ser ahistórico, por ser atemporal. De la misma manera que en el mito su verdad no puede ser analizada desde la facticidad, tampoco la sucesión se puede hacer desde categorías históricas, ambas tienen que ser analizadas desde su carácter sagrado, normativo o dicho de una forma secular por su carácter ejemplarizante, como ha señalado Mircea Eliade: el mito «proporciona modelos a la conducta humana», confiriendo significación y valor a la existencia.

En la mitología griega Mnemosyne, madre de las musas, las diosas que inspiran a los poetas, es la diosa de la memoria. La importancia de la memoria en los aedos está clara para las sociedades ágrafas. Este elemento ha querido ponerse a la base de la Historia, presentándola como su recuperación. Sin embargo, desde nuestro punto de vista es al revés. Será la escritura como forma que reemplaza la memoria y la oralidad la que va a hacer posible la ciencia y la filosofía y estas posibilitaron el nacimiento de la Historia, siglos después.

Como señalamos, el relato mítico, como siguen ejercitando algunos modelos de Historia o historiadores, no se basa tanto en los hechos como en marcar una ejemplificación. Se resalta un héroe o hecho heroico que es rescatado del olvido por la narración épica y que es sacado de la esfera familiar o privada en beneficio del grupo y por tanto su enseñanza es colectiva confiriendo un papel de identidad al grupo. No es menospreciable que una de las historias más extendidas sean la «vidas», de filósofos de santos, de reyes,... En este sentido es interesante la visión que nos da Fernando Miguel Pérez Herranz sobre lo que él denomina *lindos y tornadizos* (Pérez Herranz, 2016) y que es una pena no poder dedicarle unas líneas porque ejemplifica mucho mejor que la mayoría de conceptualizaciones la carga moral como utilización política.

La primera idea de historia que queremos señalar es la idea circular. No es propiamente una idea filosófica o científica, sino mítica. Corresponde a la concepción arcaica del tiempo y se ejemplifica con el mito del eterno retorno. Es propia de las sociedades sin historia, según el trabajo clásico de Mircea Eliade, como es ampliamente aceptado. Esta es una idea mítica precategorial, aunque pueda aparecer ya en un marco prefilosófico en los presocráticos y especialmente en Empédocles.



En *El señor de los anillos*, se inicia un relato:

Alrededor de esta época la leyenda comenzó a ser historia entre los Hobbits, al iniciarse el cómputo de los años. Pues fue en el año mil seiscientosuno de la Tercera Edad cuando los hermanos albos Marcho y Blanco salieron de Bree y luego de haber obtenido permiso del gran rey de Fornost, cruzaron el Baranduin, el río pardo, con un gran séquito de Hobbits. Pasaron por el Puente de los Arbotantes, que había sido construido durante el apogeo del Reino del Norte y tomaron posesión de la tierra que se extendía más allá, donde se establecieron entre el río y las Quebradas Lejanas. Todo lo que se les pidió fue que mantuviesen en buen estado el Puente Grande y los demás puentes y caminos, que ayudaran a los mensajeros y que reconocieran la majestad del rey.

Así comenzó la Cronología de la Comarca, pues el año del cruce del Brandivino -como los Hobbits rebautizaron al Baranduin- se transformó en el Año Uno de la Comarca y todas las fechas posteriores se calcularon a partir de entonces.

Los Hobbits occidentales se enamoraron en seguida de la nueva tierra, se quedaron allí y muy pronto desaparecieron de la historia de los Hombres y de los Elfos. Aunque aún había allí un rey del que eran súbditos formales, en realidad estaban gobernados por jefes propios y nunca intervenían en los hechos del mundo exterior. En la última batalla de Fornost con el Señor Mago de Angmar, enviaron algunos arqueros en ayuda del rey, o por lo menos así lo afirmaron, si bien esto no aparece en ningún relato de los Hombres. En esa guerra el Reino del Norte llegó a su fin y entonces los Hobbits se apropiaron de la tierra y eligieron de entre todos los jefes a un Thain, que asumió la autoridad del rey desaparecido. Desde entonces, por unos mil años, vivieron en una paz ininterrumpida. La tierra era rica y generosa y aunque había estado desierta durante mucho tiempo, en otras épocas había sido bien cultivada y allí el rey tuvo granjas, maizales, viñedos y bosques. Tolkien, *El señor de los Anillos*, la comunidad del anillo.

En principio alguien podría compararlo con la Guerra de la Galias de Julio Cesar, sin embargo, si intentáramos contestar a la simple pregunta en qué año sucedió o intentásemos llegar a ese lugar, sería imposible. En cambio, con Julio Cesar, podríamos delimitar en un mapa los lugares, pueblos y lugares estratégicos, así como establecer una sucesión temporal. No en vano, el General Patton lo utilizó para invadir Sicilia en la II Guerra Mundial.

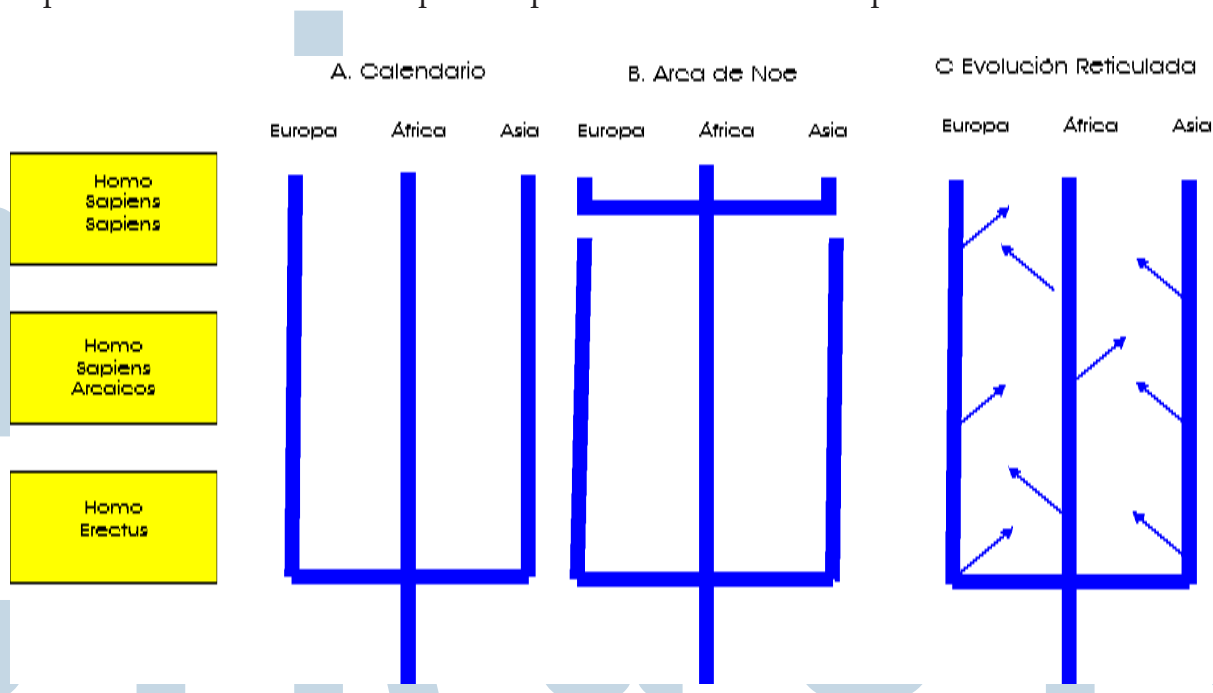
3.4. La historia lineal

La idea más importante es la idea lineal de historia. Tiene también un origen mítico. En la versión que nosotros conocemos está ligada a la idea judeocristiana. En esta formulación existe un año cero, que es la venida del mesías, desde el cual la historia se organiza tanto hacia atrás como hacia delante. Hacia atrás llega hasta la creación. Hacia delante hasta el fin del mundo con la segunda venida de Jesucristo.

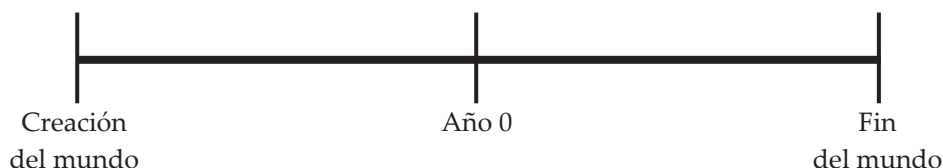
Esta visión del cristianismo se había basado en la universalización, realizada por Pablo de Tarso, de un mito judío: la venida de Jesucristo al mundo para redimir al hombre de sus pecados. Será hegemónica hasta el siglo XVI, con el descubrimiento de América y la crisis del cristianismo con el protestantismo que la hacen insostenible pues Dios no ha venido para todos ni el mensaje de Jesucristo es universal. Esto desde el punto de vista histórico supone la posibilidad de historias paralelas.

351

Nº 100
mayo-junio
2021



Es la gran idea fuerza que mueve la Historia. La concepción lineal de la Historia, que puede ser presentada de diversas maneras o en distintos subsistemas pero que plantean el mismo esquema. En definitiva, una línea podemos leerla en ambas direcciones, arriba o abajo, de doble dirección. Independientemente de las peculiaridades específicas de cada interpretación, desde este punto tan abstracto, lo presentamos como una misma posición.



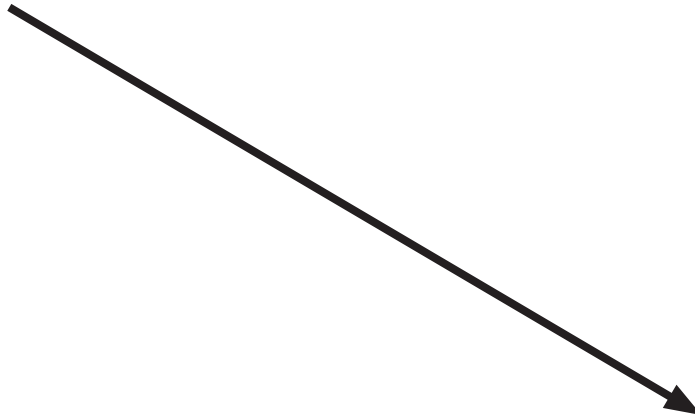
Hay un antes y un después de la venida de Jesucristo. El momento del nacimiento de Jesucristo es el momento cero. El tiempo empieza a contar desde ahí. Para adelante y para atrás. Aunque la Biblia no fija la edad de la tierra, si podría haberse establecido una cronología a partir del momento de la creación, puesto que incluso se marca la duración para los distintos elementos o grupos. El hombre fue creado en el sexto día y podía haberse fijado una aproximación del momento cero, pues la Biblia se regodea en establecer una genealogía, que puede servir para hacer una aproximación bastante exacta de, no el día, pero si el año aproximado. El único, que tengamos noticias, que se tomó en serio este reto, fue James Ussher (Jacobus Usserius, 1581 a 1656), el obispo en la Iglesia de Irlanda, desde 1625 hasta 1656. El arzobispo Ussher, en su libro Los anales del mundo (Ussher, 1650) siguiendo las genealogías de Génesis, llegando a la conclusión que la fecha para la creación de la tierra fue «el anochecer previo al domingo 23 de octubre» (o sea, el sábado 22 de octubre a las 19:00) de -4004. A partir de ahí era todo fácil la expulsión de Adán y Eva del Paraíso ocurrió el lunes 10 de noviembre del -4004, y el final del Diluvio Universal (el arca de Noé se posa sobre el monte Ararat): el miércoles 5 de mayo del -2348. Está claro que, a pesar de que el método de Ussher, no es un método era válido, asumió todos los patriarcas vivían lo mismo y que las genealogías establecidas en el Génesis están completas, de padres a hijos a lo largo de todo el curso de la existencia humana si podemos observar un criterio de sucesión y en definitiva de Historia.

Variaciones de la idea lineal de tiempo

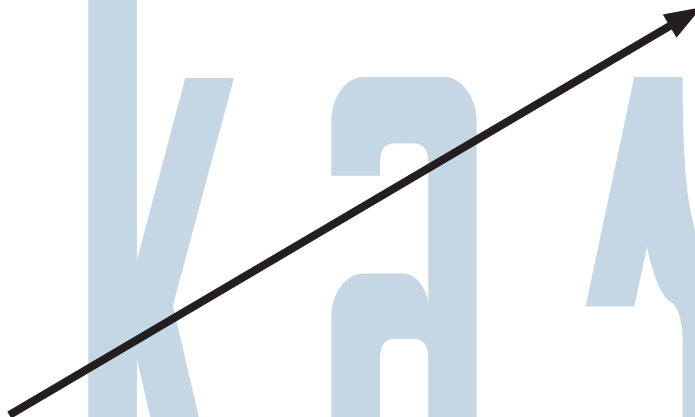
Lectura en ambas direcciones, sin idea de progreso o de degradación



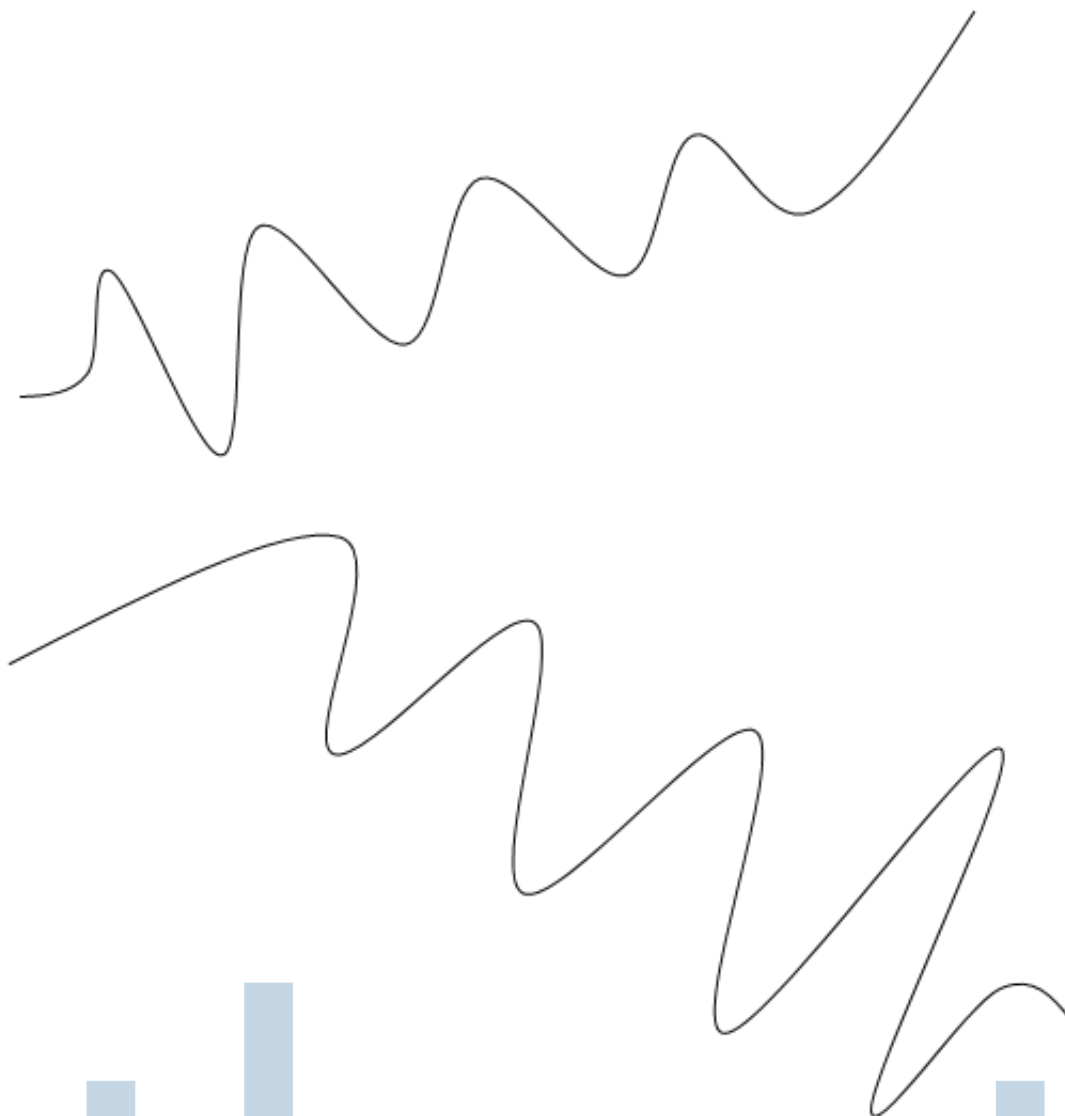
Lectura en sentido descendente, pesimista.



Lectura según la idea de progreso



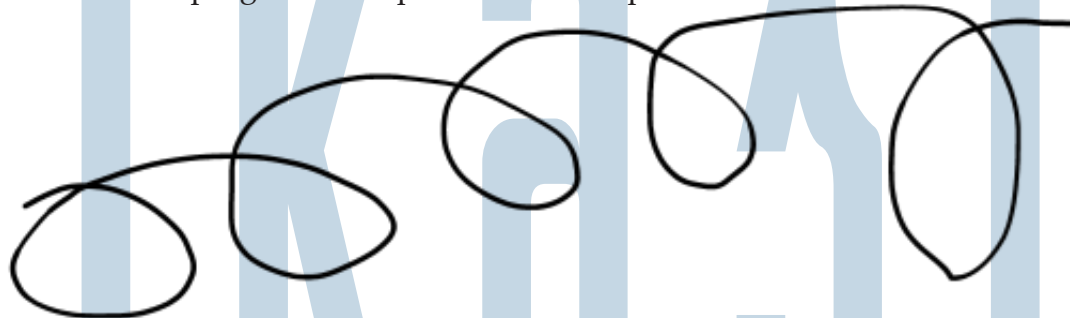
Variaciones críticas no tan rígidas linealmente



354

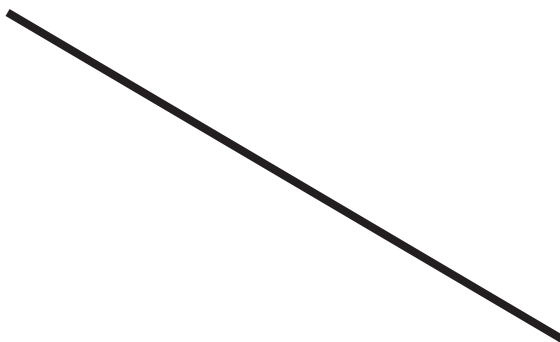
Nº 100
mayo-junio
2021

Una idea de progreso incorporando la idea pesimista como ciertos retrocesos



3.5. La noción ilustrada de progreso, la razón gobierna el mundo

Si bien la idea de tiempo lineal, desde el presente podemos retrotraerla muy atrás, posiblemente a Hesíodo con el mito de las Edades, esto no quiere decir que los griegos la entendiesen así. La formulación de Hesíodo del mito de las Edades es lo que podríamos considerar una idea pesimista en la que como cuenta Zeus creó distintas razas de Hombres, primero una de oro, luego una de plata, luego otra de bronce y por último la de los hombres actuales que es de hierro.



Esta idea se va forjando y aunque discrepamos de aquellos que consideran a San Agustín el primero que formula una teoría de la historia por considerar que se mueve en el relato justificativo que criticamos como apologistas, si es verdad que pone las bases para que otros, como es el caso de Joaquín de Fiori formulen un fin a la Historia que está ligado con el cristianismo. Para Fiori la historia de la humanidad es un proceso de desarrollo espiritual, que pasa por tres fases: Edad del Padre; Edad del Hijo; y Edad del Espíritu Santo.

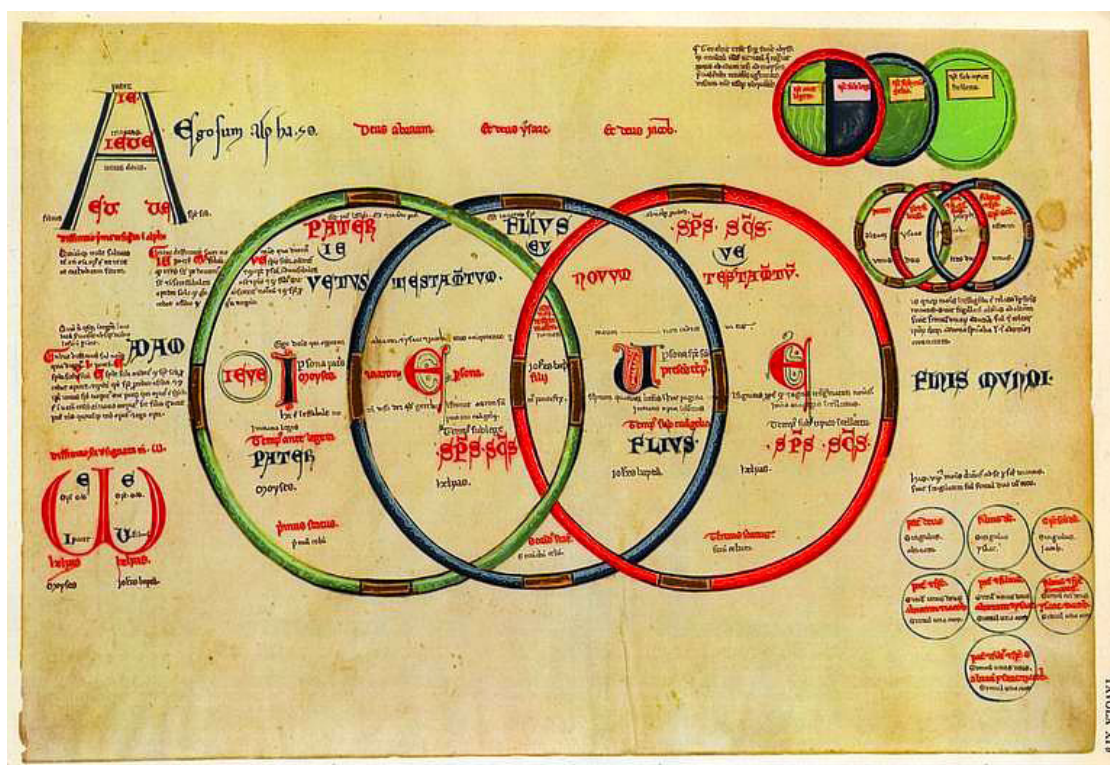


Tabla XIb del manuscrito “Liber Figurarum”, “Libro de las Figuras” del Abad Joaquín de Fiore (1135-1202) simbolizando en tres círculos la “Santísima Trinidad”.

356

Nº 100
mayo-junio
2021

Los ilustrados van a secularizar estas ideas, con Voltaire como introductor, y que alcanza algunas de sus formulaciones más maduras en el pensamiento de Kant. Pero será Hegel con el que los hechos históricos cobran sentido y se tornan inteligibles en la medida en que se ven remitidos al presupuesto de que la historia está encaminada a un fin que es la idea. Para el marxismo, heredero del pensamiento hegeliano, este fin es distinto, pero la historia tiene igualmente un sentido y sus leyes son independientes de la voluntad de los hombres.

Un caso particular de esta concepción sería aquella que considera la Historia como una búsqueda de la verdad, en este sentido la Filosofía que parte –como señala San Agustín (Cfr. *La ciudad de Dios*, VIII, cap IX)- de Dios y en ella se van dando las verdades, como Filosofía Verdadera. Esta posición, cuando se seculariza se identifica con una persona, es lo que le llevará a Brückner en su *Historia critica philosophiae; A mundo incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Leipzig 1742) quien identifica la verdad en eclecticismo crítico a partir de la filosofía de Leibniz como auténtica filosofía. Este método, de una forma más o menos encubierta está ampliamente representado en las

Escuelas, por los discípulos dogmáticos. Ha sucedido desde Aristóteles a Marx, pasando por Ortega, Husserl o Bueno en la medida que sus teorías dejan de ser filosóficas y son identificadas con la verdad.

La Historia entendida como un desarrollo que nos avoca a un fin último es en definitiva una historia evolutiva, influida por componentes biologicistas, extrapolados al ámbito de lo humano y que nos lleva a entender la Historia como la historia de los errores o en todo caso como una etapa infantil del pensamiento (al estilo de la epistemología de Piaget). Esta posición, es la que se mueve en el campo de la Filosofía a entender la Historia de la Filosofía como la historia de las opiniones (doxografía) tiene una amplia tradición iniciada por Aristóteles y seguida por todos sus imitadores y que reduce la historia de la filosofía a una exhibición erudita de la disciplina y cuyo claro ejemplo puede ser las colecciones de sentencias –como ha señalado Marrou (1965) que ocurría en el helenismo–.

3.6. Memoria e historia

La pretensión ampliamente extendida, no sólo entre el público en general, sino entre la mayoría de los especialistas de que la Historia es:

«Una relación entre los acontecimientos pasado y el presente, como una proyección hacia el futuro, es decir, los acontecimientos anteriores son causa de los que ocurren en el presente y aquellos con éstos serán el origen de las consecuencias del mañana».

No deja de ser una burda pretensión a la que simplemente tendríamos que aplicar las objeciones a las que aludíamos de San Agustín, al pasado y al futuro. La Historia se hace desde el presente. Tanto porque como señala Marc Bloch, aún manteniendo una idea de pasado, se necesita el presente para seleccionar el pasado al que queremos ir:

«La incompreensión del presente nace fatalmente por la ignorancia del pasado; pero quizá es más inútil todavía esforzarnos para comprender el pasado sin un conocimiento correcto del presente» (Bloch, 1949).

Aunque por lo que expresa en la introducción debería ponernos en antecedentes de que no se trata de una fundamentación muy rigurosa, dado que señala que si la «Historia no sirve para nada, al menos entretiene». Pero no se trata de eso, se trata de que no cabe una ciencia en sí del pasado, como la física no es una ciencia que trata del movimiento en un momento dado. Mas radical resultaba Aristóteles (Poética, 1451b) aseverando que *la poesía es más científica que la Historia* (cf. Bueno, 1980), dado que la poesía trata de captar situaciones universales frente a la Historia que describe hechos particulares. En definitiva volviendo a la posición de Bloch, la Historia no podría tener ninguna pretensión científica, como señalaba LucienFebvre, el historiador como hombre identificado y comprometido con su presente, estudiará la historia en función de sus preocupaciones y problemas actuales. Pero nosotros queremos ir un poco más allá, no se trata de un problema de sesgo ideológico que es a lo que se reduce en los debates actuales, por lo menos a nivel de medios. Se trata desde un punto de vista epistemológico de que el *objeto* sobre el que se pretende construir la ciencia no existe: el pasado. El pasado, lo es en la medida que ha dejado de ser.

El historiador realiza una selección. Unamuno se refería a esto distinguiendo entre Historia e intrahistoria, Historia con mayúscula e historia con minúscula. Los acontecimientos que suceden y los que se recogen. Es decir que, independientemente de la necesidad de postular un terreno del cual se establece un campo, existe un proceso de selección. En definitiva, debemos definir el hecho histórico si no queremos caer en una mera ideología que va muy ligada en la actualidad a la denominada *memoria histórica* que cuestionando la *historia oficial* como ideológica recupera la intrahistoria de Unamuno. Nos olvidamos que la memoria no es fotográfica, salvo algunos casos patológicos, sino selectiva. No se trata aquí de atacar la memoria de los vencidos frente a la historia oficial dado que en ambos casos se trata de una memoria selectiva, utilizada por unos de forma dialógica y otros con intención normativa, pero ambos situándose en un plano pragmático. Así lo sintetiza críticamente Francisco Erice:

«La *memoria* puede ser invocada –o exorcizada– como un recurso de los *vencidos* y los postergados por la historia; pero también se usa al servicio de los vencedores, las clases dominantes o los Estados que, a través de políticas específicas, utilizan el recuerdo del pasado para difundir sus va-

lores y propagar su visión de la sociedad, como, por cierto, supo hacer de manera casi prototípica el Franquismo». (Erice, 2009: 8)

La memoria no puede ser invocada como referente de la Historia. No sólo trata de un concepto psicológico y por lo tanto no es una categoría histórica -o por lo menos el utilizado o así entendida-, puesto que desde un punto de vista técnico la memoria no sólo consiste en un almacén de registros sino que tiene un papel reorganización, de selección y elaboración amén de la recuperación de la misma.

Son muy significativos los experimentos relativos a la memoria y a su carácter creativo, sobre todo en relación con los acontecimientos que el sujeto no entiende o le aparecen de forma discontinua.

El carácter selectivo e ideológico de la memoria histórica queda manifestado en el empeño por presentar una herencia cultural, religiosa y humanitaria homogénea del grupo. Como ha señalado Francisco Erice (2009: 14) es peculiar la memoria selectiva de Europa, que esgrime ufana, su «herencia cultural, religiosa y humanista (...) a partir de la cual se han desarrollado los valores universales e inalienables de la persona humana, la democracia, la igualdad, la libertad y el Estado de Derecho»; que plasmó en el pretendido Preámbulo de su Tratado constitucional, encubriendo las otras historias como las guerras de religión (una denominada de los cien años), la persecución y expulsión de los judíos, el colonialismo y las matanzas llevadas a cabo por la imposición de modelos culturales utilizados para encubrir la explotación de recursos, el negocio del esclavismo, las dos grandes guerras del siglo XX. No podemos tampoco olvidar que dentro del *européismo* destacan las figuras de Hitler o Napoleón... sin ir más lejos. Saltando por alto las monarquías absolutistas, las luchas Iglesia-Estado o el propio cristianismo como idea fundante de Europa, al que Karlheinz Deschner, considero como la encarnación del mal en su *Historia criminal del cristianismo*.

De tal forma, la Historia, como la memoria histórica, supone una selección de hechos históricos que olvida otros. Es lo que convierte a la Historia en una narración. Pero, sin embargo, aunque podamos señalar estas cuestiones críticas, no toda narración puede ser calificada de Historia, ni siquiera muchos de estos intentos aguantan más allá de su utilización puntual político-propagandística.

4. Hacia un modelo de análisis. El *materialismo filosófico*

Para analizar las distintas concepciones de la Historia podemos ensayar una doble clasificación: por una parte, una de tipo *ontológico-antropológico*, y por otra, de tipo *analítico-gnoseológico*, que nos permita tanto el análisis como la clasificación de los distintos enfoques que se han dado sobre este concepto.

El primer eje de clasificación para el sistema ontológico y antropológico que vamos a utilizar no deja de ser la interpretación de la tradición filosófica clásica (*dios, yo, mundo*) con ciertas matizaciones: las del *materialismo filosófico* (Bueno, 1974). El yo aparece en las ontologías clásicas como segunda figura, para el materialismo este yo es un yo social, por tanto no reducible al sujeto, como puede ocurrir en las ontologías idealistas, por eso vamos a denominar este sector como M2. El mundo, es otro de los aspectos tradicionales de las ontologías clásicas. Desde el materialismo vemos este mundo desde el punto de vista fisicalista, y se denomina M1. Por último, el otro elemento de las ontologías clásicas es dios, desde el materialismo esta idea engloba cuestiones más amplias que en el idealismo, como las ideas, lo que se denomina M3 (Peña, 1974). ontológico de los distintos formalismos. Por ejemplo, el *corporeísmo* que se basa en el privilegio de la realidad corpórea (M1) es, desde esta perspectiva, un *formalismo primario*, que privilegiará los hechos, las reliquias entendiendo que hablan por ellas mismas; y el *psicologismo* y el *sociologismo*, que hacen del hombre (individual o colectivamente) «la medida de todas las cosas» son *formalismos secundarios* (M2); el idealismo, finalmente, que convierte a las Ideas en la única realidad efectiva y objetiva, a expensas de las entidades físicas y de los sujetos, constituye un *formalismo terciario* (M3). Desde el materialismo crítico, las realidades que constituyen el campo de variabilidad del mundo Mi son plurales y se dividen en tres géneros de materialidad {M1, M2, M3} y no pueden ser reducidas unas a otras.

Frente al reduccionismo mundanista, el *materialismo ontológico* postula la existencia una *Materia ontológico general* (M) plural e inconmensurable, que se constituye *regresivamente* a partir de la pluralidad mundana, tomando al *sujeto gnoseológico* (E) como principal valedor de su posibilidad, aunque esta última parte esta ampliamente discutida (Sánchez -Ortiz de Urbina, 2008).

Desde el punto de vista antropológico, se reproduce un tipo de estructura similar, salvo que ahora están mediadas claramente por relaciones entre las partes. Así podemos establecer tres tipos de relaciones: *circulares, angulares y radiales* (Bueno, 1978).

Desde el punto de vista del análisis analítico gnoseológico, aplicando la teoría lingüística de Morris (1938), podemos establecer tres niveles de análisis: *Eje sintáctico, semántico, pragmático*. Cada uno de los ejes se puede dividir a su vez en tres partes: El eje sintáctico estaría compuesto de *términos, relaciones y operaciones*; El eje semántico de: *referencias, fenómenos y esencias*; El eje pragmático de: *autologismos, dialogismos y normas*.

Si procedemos a relacionar las dos tablas anteriores tendremos una clasificación de doble entrada:

	Semántico	Sintáctico	Pragmático
M3	ontológico	operaciones	Normas
M2	fenoménico	relaciones	dialogismos
M1	fisicalista	términos	autologismos

Para decirlo de una forma rápida se trata de que la identidad analítica es un constructo de otras operaciones. Las relaciones reflexivas son el producto de las simétricas y transitivas. Operaciones, que aunque se presente interiorizadas son externas al sujeto.

Si aplicamos esta clasificación al plano histórico podríamos tener el siguiente despliegue:

	Semántico	Sintáctico	Pragmático
M3	Historia	Regressus/ progressus	Normas identidad de grupo
M2	Relato	cuentos	biografía
M1	historia	Reliquias	Memoria

4.1. Urbina. Un supuesto ontológico.

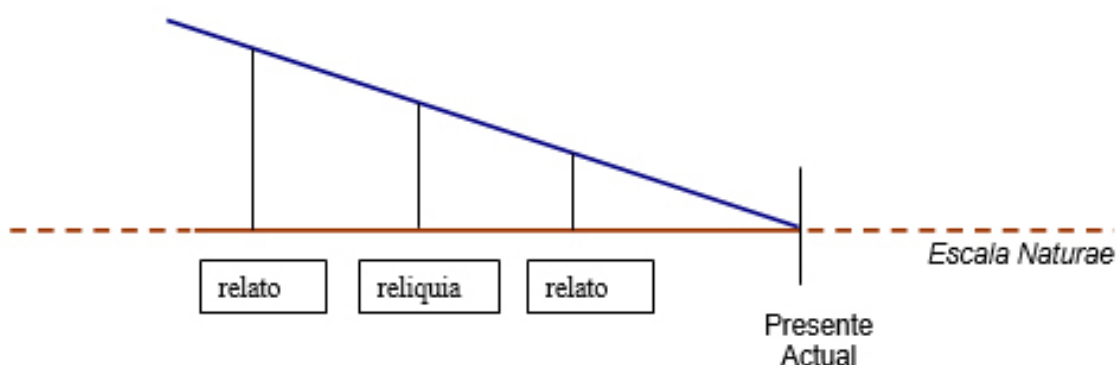
Desde la antigüedad se viene señalando el *dialelo* que supone intentar definir ciertos conceptos, cuestión que supone que ya se encuentran dados o se definen desde ellos mismos. Así se hablaba del *dialelo antropológico* (Sexto Empírico, *tropos* 169) a la hora de intentar definir al *Hombre*. Desde el punto de vista de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (2014), no podemos escapar de la contradicción del *dialelo* porque esta posición es errónea al intentar interpretar la Historia desde la *escala Naturae*. Cuando pretendemos hacer Historia nos situamos en un punto y pretendemos que lo que estamos realizando es un *regresus*, en el que adoptamos un supuesto interpretativo que supone una continuidad hacia el pasado, una historia o un noúmeno kantiano, una realidad que dejó de ser, es lo que podemos denominar una *escala naturae*. Este supuesto, determina nuestra concepción de la Historia.

Suponer una *escala naturae* implica, como hemos señalado anteriormente, una extrapolación del mundo biológico al mundo histórico, una continuidad orgánica, que supone a la vez una concepción determinista de la historia.

362

Nº 100
mayo-junio
2021

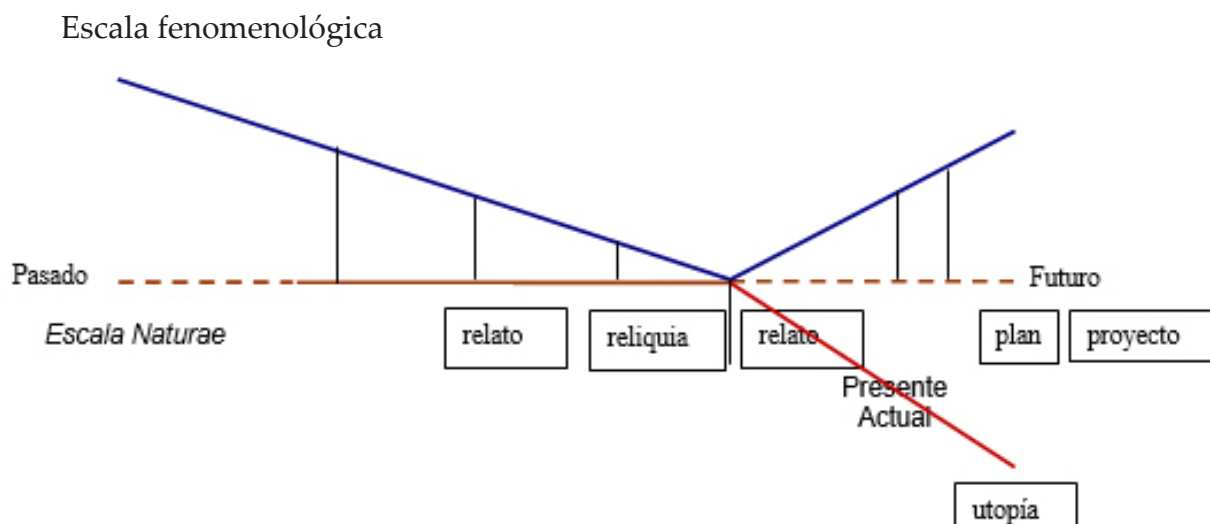
Escala fenomenológica



Desde un punto de vista materialista fenoménico el pasado no puede existir, no puede tener una entidad ontológica y si funciona como supuesto, estamos en el mismo caso de la historia como proceso reconstitutivo que nosotros aceptamos. Sin embargo, existen datos históricos en el presente: los relatos y las reliquias. Estos datos, estos relatos y reliquias se entrecruzan formando identidades sintéticas externas a la voluntad o a las interpretaciones de los sujetos o de los historiadores. De esta forma, la Historia

supone una reconstrucción, un relato que en la medida que se pone en relación con otros relatos y con las reliquias se dota de una objetividad categorial distinta de los mitos referidos a ejemplificaciones, o a los cuentos que no necesitan de reliquias. Esto es lo que da a la Historia un contenido diferente al mito y al cuento.

El mismo esquema se podría aplicar hacia el futuro para distinguir lo que puede ser los planes y proyectos, por ejemplo de un arquitecto a la hora de construir un edificio de lo que podrían ser los deseos anhelos o simplemente ensoñaciones o locuras. Los planes y proyectos están referenciados por documentos, planos, tablas de resistencias de materiales, presupuestos con precios de mercado actualizados, etc. Tanto un proyecto como una locura o una utopía son futuribles, pero no se encuentran al mismo nivel, de ahí que algunos proyectos sean realizables y otros sean meros deseos.



5. Bibliografía

- Arnim, H. Von (1903), *Stoicorum veterum fragmenta*. Leipzig, 1903-1905; 1924.2ª ed.
- Averroes (2004): *Comentario mayor al libro Acerca del alma de Aristóteles*. Traducción parcial de Josep PUIG MONTADA, Madrid, 2004. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/viewFile/ASHF0505110065A/4708> (consultado 29/06/2015).
- Bloch, Marc (1949), *Apologie pour L'Histoire*, Traducción al Español. *Introducción a la Historia*. Fondo Cultura Económica, <https://idoc.pub/documents/marc-bloch-introduccion-a-la-historiapdf-546gzw27w8n8> Consultado 2/5/2021.
- Bueno, Gustavo (1970), *La Metafísica presocrática*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1972), *Ensayos Materialistas*. Taurus.
- Braun, L. (1973), *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris, ed. Ophrys.
- Bueno, Gustavo (1974), *El papel de la Historia de la Filosofía en el conjunto de las ciencias históricas*. Oviedo, Centro de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras.

- Bueno, Gustavo (1978), Sobre el espacio antropológico. *El Basilisco*, número 5, noviembre-diciembre 1978, <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10508.pdf> (consultado 01/01/2016).
- Bueno, Gustavo (1979), «Operaciones autoformantes y heteroformantes. Ensayo de un criterio de demarcación gnoseológica entre la Lógica formal y la Matemática (I)» *El Basilisco* 7, mayo-junio, 1979, p.22.
- Bueno, Gustavo (1980), *El individuo en la Historia*, Universidad de Oviedo. <https://www.fgbueno.es/med/dig/gb80indi.pdf> Consultado 2/5/2021.
- Bueno, Gustavo y otros (1987), *Symploké. Filosofía (3º de BUP)*, Júcar, Madrid.
- Cepeda, Juan (2003), "Tras el origen de la filosofía", Cinta de Moebio No. 16. Marzo 2003. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile <http://www.moebio.uchile.cl/16/cepeda.htm>
- Croce, B. (1917), *Teoría e storia della storiografia*; Bari 1927; ed. esp.. Buenos Aires, Imán, 1953.
- De Gêrando (1804), *Histoire comparee des systemes de philosophic relativement aux principes des connoissances humaines*. Paris, 3 vols.
- Diccionario Real Academia Española edición digital, 22.^a edición y las enmiendas incorporadas hasta 2012.
- Diels, H. (1879), *Doxographi Graeci*. Berlín, reimp. 1958.
- Diels, H. (1901), *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berlin.
- Diels, H. /Kranz, W. (1903), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín. Reelaborado posteriormente por W. Kranz, Berlín, varias ediciones de 1934 a 1954; Dublín-Zurich, 1972.
- Dilthey (1996), *Historia de la Filosofía*. F.C.E.
- Dumezil, G. (1969), *La función del guerrero*. Mexico, Siglo XXI, 1971.
- Erice, Francisco (2009), *Las guerras de la memoria*. Oviedo, Eikasía.
- Espinosa, Restrepo Oscar, "Concepción dialéctica del Yo y la angustia" En *Inhibición, Sintoma Y Angustia de Sigmund Freud*. <http://fepal.org/nuevo/images/stories/espinosa.pdf> (consultado 15/06/2015).
- Ferrater Mora, José (1945), *Cuatro visiones de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Focio, *Bibliotheca o Miriabiblion*. 'Apograf» ka^ sunar...qmhsijûn çnegnwsmsñwn ðmçn bibl...wn, în e,,j kefalaièdh diEgnwsin Ð ðgaphmñwn ðmîn çdelfÒj TarEsiøj (<https://www.yumpu.com/xx/document/read/17732061/bibliotheca> (consultado 16/05/21)
- Granier, *Nietzsche, vie et vérité, textes choisis*, Paris, Presses Univ. France, 1971.
- García Fernández, Román (1994), "La validez del argumento ontológico de San Anselmo", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 21: 23-34. <http://summa.upsa.es/pdf/vm?id=0000000993&page=1&search=&lang=es> (consultado 22/08/2015).
- García Fernández, Román (2001), *Una teoría de la imagen y la publicidad en Platón*. Oviedo, Eikasía.
- García Fernández, Román (2008): "Inmigración e identidad". *Eikasía: revista de filosofía*, 215-230. <http://revistadefilosofia.com/16-07.pdf> (consultado 01/01/2016).
- Ginzburg, Carlo (2002), "Aristóteles, la historia, la prueba", *Ruptura*, 10-11: 6-7.
- Guthrie, W.K.C. (1962), *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid, Gredos, 1984 (Cambridge, 1962).
- Hyland, Dew A. (1973), *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*. Buenos Aires, (Ney Cork, 1973), Ateneo, 1975.
- Jacoby, F. (1923), *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin.
- Hegel, G.W. F. (1830), *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.
- Hegel, G.W.F. (1983), *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Trad. y prólogo Eloy Terrón. Buenos Aires.
- Heidegger, M. (2003), *Ser y tiempo*. Trd., Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta.
- Aguilar, 1956, p. 74. Hegel, W.F. (1972), *La razón en la historia*. Seminarios y Ediciones, Madrid 1972.
- Hobsbawm, Eric (1998), *On History*. Paperback.
- Kretschmer. (1929), *Geniale Menschem*. Berlín.
- La Fuente, Isabel. (1986), *Teoría y metodología de la Historia de la filosofía*. Universidad de León.

- Lewes, G.H. (1846), *A Biographical History of Philosophy from its origin in Greece down to the present day*. Londres.
- Marañón, G. (1964), *Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*. Madrid, 10ª ed.
- Marrou, H.I. (1965), *Historia de la Educación en la Antigüedad*. París, Ed. En español: Buenos Aires, 1976.
- Marrou, Henri (2000), "Comment comprendre le métier d'historien", citado en Rodrigo Ahumada Durán, "Problemas y desafíos historiográficos a la epistemología de la historia (segunda parte)", en *Revista Communio*, No. 3, Santiago de Chile, Universidad Gabriela Mistral.
- Momigliano, Arnaldo (1947), *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México, FCE, 1997.
- Morris (1938), *Foundations of the Theory of Signs*, dentro del proyecto de enciclopedia de la ciencia unificada del positivismo lógico. University of Chicago. <https://es.scribd.com/doc/51866596/Morris-1938-Foundations-of-Theory-of-Signs> (consultado 31/12/2015).
- Mullach, F.W.A. (1860-81), *Fragmenta philosophorum graecorum*. 3 vols., París.
- Müller, G. (1883), *Fragmenta hisoaricorum graecorum*. París.
- Muñoz, Jacobo (2010), *Filosofía de la historia: origen y desarrollo de la conciencia histórica*, Biblioteca Nueva.
- Meinecke, Friedrich (1959), *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Koehler, Stuttgart.
- Nancy, Jean-Luc (2014). *¿Un sujeto?*. Buenos Aires: La cebra.
- Nestlé, W. *Von Mythos zum Logos*. Scientia, Stuttgart 1966.
- Ortega y Gasset, José (1971), *Historia como Sistema*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Peña, Vidal I. (1976). "Ontología", en Quintanilla, M.A. *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca, Sígueme.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2016), *Lindos y tornadizos: El pensamiento filosófico hispano (siglos XV-XVII)*. Verbum.
- Riaño Alonso, Juan José (2005), *Poetas, filósofos, gramáticos y bibliotecarios. Origen y naturaleza de la antigua Biblioteca de Alejandría*. Trea, Gijón.
- Rickert, Heinrich (1961), *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*. Editorial Nova, Buenos Aires.
- Ríos Gordillo, Carlos Alberto (2017), "Heródoto y la comparación histórica del antiguo Mundo Mediterráneo", *Historiografías*, 13 (enero-junio): pp. 13-33.
<http://www.unizar.es/historiografias/historiografias/numeros/13/rios.pdf> (Consultado 16/5/2021).
- Romero, Francisco (1943), *Sobre la Historia de la Filosofía*, Buenos Aires.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008), ¿Para qué el Ego Transcendental?, *Eikasía. Revista de Filosofía*, año III, 18 (mayo 2008). <https://www.revistadefilosofia.org/18-02.pdf> (consulta 23/5/2021)
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014), *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid, Brumaria-Eikasía, 2014.
- Scheler, Max (1938), *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada.
- Spann, Othmar (1928), "Über die Einheit von Theorie und Geschichte", en *Gedächtnisschrift Georg von Below*. Berlín.
- Spann, Othmar (1932), *Geschichtsphilosophie*. Gustav-Fischer, Jena.
- Ueberweg, Friedrich (1866), *The history of Philosophy from Thales to the present Time*. 2 vols., Londres, 3ª ed. Consultado 16/5/2021 <https://archive.org/details/historyofphiloso01uebeuoft/page/n8/mode/1up>
- Untersteiner, M. (1949), *I Sofisti: Testimonianze e frammenti*. 4 vols., Florencia, La Nuova Italia, 1967 (edición bilingüe griego-italiana).
- Untersteiner (1980), «Le biografie dei filosofi: il Bios», *Problemi di filologia filosofica*, ed. L. Sichirrollo y M. Venturi Femólo, Milán.
- Ussher, 1650: *Annales veteris testamenti, a prima mundi origine deducti* ('Anales del «Antiguo testamento», que deducen los orígenes primeros del mundo').
- Windelband/Heimsoeth (1960), *Historia general de la filosofía*, Buenos Aires, El Ateneo.
- Wolf, J.Ch. (1739), *Fragmenta et elogia mulierum Graecarum*. Gotinga.

