

DINAMICA DEL SABER

El Dr. Oswaldo Market, Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid, se enfrenta en las cortas pero compendiosas y ricas páginas de su libro *Dinámica del Saber* (1) con el problema que el estado actual de la historiografía filosófica (perfección de las técnicas históricas de investigación, pero falta de un criterio filosófico profundo que sirva de metodología fundamental) plantea y nos ofrece las bases científicas y metodológicas que puedan darle solución para hacer que la Historia de la Filosofía sea lo que siempre debió ser y aún no es: un estudio filosófico, o, usando sus mismas palabras, una disciplina filosófica.

Es obra madura y original. Muy poco es lo que sobre esta cuestión, tan importantísima para la Historia de la Filosofía, se ha escrito y de ahí la desorientación criteriológica que advertimos sufren los autores y profesores de Historia de la Filosofía a la hora de ordenar su material o confeccionar su programa y método docentes. El profesor Market ha vivido, sin duda, este problema desde los primeros días de su docencia, y las meditaciones, esfuerzos y tentativas por hallarle solución han cristalizado en esta obrita, excesivamente breve para su profundo contenido, que más que trabajo de un profesor joven, como es el autor, parece fruto de una vida muy madura y largamente reflexiva.

Parte, cierto, de las doctrinas hegeliana y diltheyiana sobre el tema, pero se destaca y remonta más allá, como un águila, y al enfocar la teoría de los niveles sapienciales y su repercusión en la naturaleza del saber y la sabiduría nos parece estar oyendo la explicitación clara y profunda de los atisbos más geniales de la escolástica tomista en la doctrina del conocimiento y del saber. Pero como nos consta positivamente que no ha sido meditando sobre la escolástica como ha llegado a la luz y claridad de su posición, nos honramos en felicitarle por su inteligencia preclara y sinceridad intelectual.

Lamentamos, sin embargo, que tales dotes extraordinarias en lo teórico no vayan acompañadas de una paralela o al menos mediana grandeza literaria en la práctica expositiva. Conocíamos otros trabajos

(1) OSWALDO MARKET: *Dinámica del saber*, Madrid, Edics. Rialp, 1960, 239 pp., 19 x 12 cms

del Dr. Market, profundísimos siempre, pero tan carentes de estilo literario medianamente pasable que nos hacían suspirar por un feliz traductor que expusiera, si no de modo brillante, sí al menos inteligiblemente tolerable, aquella riqueza de pensamiento que debía alumbrar e influir más de lo que de hecho ha alumbrado e influido hasta ahora. Las páginas de este libro suponen, en verdad, con respecto a publicaciones anteriores, un gran progreso gramatical expositivo—y por ello felicitamos al Dr. Market—, pero aún así hay momentos en que textualmente dice lo contrario de lo que desea decir (2), a juzgar por el contexto. Y si este libro, que debiera ser obra fundamental e imprescindible para cualquier intento sistematizador de la Historia de la Filosofía que en adelante se pretenda realizar, no lo llega a ser de hecho, habrá que buscar la causa en este defecto expositivo que apuntamos.

Y porque juzgamos de capital interés la doctrina metodológica del autor, en función de la Historia de la Filosofía, y porque tenemos algunos reparos que oponerle, no obstante nuestra admiración y alabanza en lo sustancial y en su originalidad, vamos a hacer primero un resumen expositivo del libro siguiendo los títulos generales de los capítulos y luego un comentario crítico con nuestras objeciones.

A) RESUMEN EXPOSITIVO

Estructura: La obra consta de «Introducción» (págs. 15-32), dos partes tituladas, respectivamente, «La estructura histórica del saber filosófico» (págs. 33-150) y «La Historia de la Filosofía como disciplina filosófica» (págs. 151-225), una «Conclusión» (págs. 227-229) y dos índices: «de nombres» (págs. 231-232) y general-sistemático (páginas 233-238).

INTRODUCCION

La Historia de la Filosofía—nos dice el profesor Market—, como estudio específico—con método y objetivos propios—es una disciplina moderna, casi contemporánea, pues aun cuando sus orígenes se remontan a Grecia, sólo a partir del siglo XVIII y, sobre todo, del XIX, se constituye de modo autónomo.

En una breve exposición histórica muestra que tanto Platón como Aristóteles se formaron ya una idea de su lugar en la Historia y especialmente el segundo, que ha empleado un método más filosófico y perfecto de plasmar la Historia de la Filosofía que el utilizado por nuestras mejores historias contemporáneas; ya que tuvo conciencia del método genético en la *Política* (I, 1, 1252) y «da pruebas de lo hondamente

(2) Un ejemplo, al azar: «Sin embargo, no será nunca el científico quien decida la técnica a seguir, el que pueda investigar sobre el método. Esta es tarea filosófica de derecho» (p. 158), parece quiere decir que no será el científico quien haya de decidir la técnica a seguir, ni quien pueda investigar sobre el método, cuando en verdad desea expresar que «no será nunca el científico, que decide la técnica a seguir, quien pueda investigar sobre el método».

que experimenta la historicidad del saber al trazar ese esquema sistemático del que le precede, en el libro A de la *Metafísica*» (3). No es incidental, por tanto, que toda la historiografía griega sobre el saber filosófico haya partido de Teofrasto. Mas, aún así, la Historia de la Filosofía no logra en la antigüedad ni la autoconciencia de sí misma, ni su constitución en disciplina especial.

Revisando el Cristianismo y la Edad Media advierte que tampoco se dió un paso en orden a la fundación de la Historia de la Filosofía. Es en el Renacimiento cuando aparecen estudios, como la *Epistola de nobilioribus Philosophorum sectis et de eorum differentia*, por J. B. Buonosegnius, que ha sido considerada como la primera Historia de la Filosofía y el *Examen veritatis doctrinae gentium*, por Pico de la Mirándola, que nos recuerdan lejanamente nuestras actuales historias de la Filosofía.

En el año 1655 aparece por primera vez el título de esta disciplina en la obra de Stanley *The History of Philosophy* y en la de Thomasius, *Schediasma historicum*. La transición del siglo XVII al XVIII ofrece, con las obras de Shaftesbury, Vico y Leibnitz, por primera vez, el repertorio de ideas filosóficas que permitirán, con el tiempo, la maduración de una metodología histórica; y aparecen los estudios dedicados a la Historia de la Filosofía de un Heumann, Deslandes, Brucker, Agatopisto Cromaziano, Tiedemann, Tennemann y Buhle, quienes, si bien fluctúan embrionariamente entre el estilo del anecdotario de Laercio y el de la exposición de doctrinas, servirán, no obstante, de base a los románticos con Lessing, Goethe, Herder, artículos de Kant, intuiciones de Schleiermacher y el espaldarazo definitivo de la *Einführung in die Geschichte der Philosophie*, de Hegel, para crear la Historia de la Filosofía en su estricta acepción actual.

El siglo XIX desarrolla lo que ha sido puesto ya en marcha y publica obras grandiosas por la calidad de los materiales y técnicas historiográficas utilizadas, pero se olvida de desarrollar los problemas teóricos que acerca de esta disciplina habían sido planteados por Hegel, si se exceptúan los casos de Dilthey, Windelband y algún otro.

Tras una enumeración exhaustiva de los trabajos realizados en el siglo XIX y primera mitad del actual sobre Historia de la Filosofía, llega, el Dr. Market, a establecer el balance de que en efecto «se ha reconstruido la obra perdida de diversos pensadores; mediante una sutil crítica se ha establecido la autenticidad de diferentes escritos y la atribución de muchos de ellos a sus verdaderos autores; incluso, en algunos casos, como cuando Dilthey escribe sobre Schleiermacher o el joven Hegel, se ha reconstruido una biografía filosófica de modo prácticamente perfecto. Las Historias de la Filosofía han seleccionado un material muy depurado y han podido resumir las doctrinas más esenciales de los pensadores de mayor interés» (4), pero no sería aventurado ni injusto afirmar que todo ello constituye únicamente una tarea

(3) MARKET, O, o. c., p. 16.

(4) pp. 25-26.

provisional e impropia de lo que la Historia de la Filosofía debe ser. En efecto:

«¿Cómo puede pretender la Historia de la Filosofía calar hondo en el saber filosófico mediante métodos eminentemente biográficos, culturales o filológicos? ¿Dónde podemos encontrar las bases metodológicas de lo que la Historia de la Filosofía debe ser? Si historiar a la Filosofía es intentar comprenderla, ¿cómo puede aspirarse a ello utilizando técnicas que no están preparadas para lograr la hermenéutica del material que manejan? ¿Se ha estudiado acaso en qué consiste la historicidad de la Filosofía para justificar que de ella se haga una Historia? ¿Se ha meditado en la analogía que hay entre el proceder noético del que crea un sistema filosófico y el del que lo re-crea al historiarlo? Todos estos interrogantes no encuentran contestación adecuada ni suficiente en la preocupación filosófica contemporánea. Tan sólo excepcionalmente se alude a alguna de estas circunstancias u otras parecidas en trabajos filosóficos como los de Guthrie, Gentile, Croce, Zubiri, Bréhier, Mondolfo. Pero, al fin y al cabo, vienen a ser preocupaciones aisladas, que no tienden a replantearse lo que la Historia de la Filosofía debe ser» (5).

Por otra parte, la Historia de la Filosofía, como apuntó Cassirer, no puede ser una *mera colección de datos* sino, «por el contrario, un método que nos enseñe a comprenderlos» (6), pero la realidad efectiva es que nuestras historias generales de la Filosofía y muchas monografías no son más que eso: colección de datos, historia pragmática «que maneja técnicas depuradas para seleccionar los materiales, pero que no posee ningún principio metodológico para presentarlos en forma verdaderamente científica y sistemática» (7). Aún más, que ni siquiera los historiadores de la Filosofía parecen darse cuenta de esta posibilidad, a juzgar por ciertos trabajos monográficos que a lo más que llegan es a centrar los pasajes definitivos de una doctrina y explicarlos a un nivel obvio.

Tampoco el *orden cronológico*, que vemos organiza los materiales de muchos historiadores, es verdaderamente científico, sino más bien ajeno e indigno del pensamiento filosófico. El mismo Hegel, que reconoció este hecho, no supo, sin embargo, dar otra sistematización a su Historia de la Filosofía que la cronológica. Júntese a esto la confusión entre historicidad y temporalidad y se explicará la existencia de esas historias de la Filosofía que no son más que *repertorio de materiales diversos seleccionados por escuelas o épocas*.

El hecho de que, de tarde en tarde, surja un estudio histórico-filosófico ordenado temática y no cronológicamente, se explica no tanto porque el autor sea guiado por una metodología elaborada, sino en virtud de un instintivo sentido histórico que le lleva a ordenar el pensamiento en función de una cierta hermenéutica.

(5) pp. 26-27.

(6) CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento*, trad. castell., Fondo de Cultura Económica, México, 1953, t. I, p. 10.

(7) MARKET, o. c., p. 27.

Y si se atiende al procedimiento, seguido por otros, de exponer una doctrina mediante *resúmenes* o *extractos*, hay que decir que es más imperfecto todavía, pues ¿qué criterio se ha seguido en la selección de textos o en el resumen? La finalidad comprensiva y la atención filosófica se escapan necesariamente, como lo prueba, por ejemplo, la exposición que de Kant se hace en el *Ueberweg*, que es una de las obras técnicamente más acabadas.

Ni tampoco ha sido decidido que el trabajo histórico-filosófico consista en *comentar los textos de un pensador*, tanto más cuanto que el método suele ser improvisado.

Lo más esencial, pues, de la Historia de la Filosofía, la comprensión del saber filosófico del pasado, «se ha intentado de modo esporádico, sin métodos previamente elaborados y, la mayor parte de las veces, de manera ineficaz. Nuestra investigación—dice el Dr. Market—pretende colaborar a que la Historia de la Filosofía salga de este período que podemos considerar como meramente propedéutico y se convierta en una disciplina científica y consciente de sus tareas y de los medios que ha de emplear para su logro» (3).

Por ello, es necesario:

1.º Investigar cómo es histórico el saber filosófico (introducción a la Metodología de la Historia de la Filosofía, que constituye la primera parte de este libro).

2.º Meditar acerca de la Historia de la Filosofía como disciplina filosófica y así plantearemos la cuestión de su Metodología y definición (apartados I y II de la segunda parte).

3.º Resolver una serie de problemas particulares y técnicos que la aplicación práctica o concreta de la estructura general del método histórico-filosófico pueda plantear (apartado III de la segunda parte).

Parte I: LA ESTRUCTURA HISTORICA DEL SABER FILOSOFICO

Siendo la Historia de la Filosofía un acceso a la Filosofía misma, es decir, un estudio del saber filosófico, para descubrir su metodología habrá que comenzar investigando en qué consista la misma Filosofía o saber filosófico; estudio que, en principio, no se podrá hacer más que a través de una metódica descriptiva y fenomenológica, la cual, a su vez, será realizada necesariamente por la Filosofía, única—según el común sentir de todas las escuelas—que puede reflexionar sobre sí misma. Averiguando en qué consista el saber filosófico, encontraremos en él la razón metodológica por la que se pregunta por sí mismo y, si la Historia de la Filosofía resulta ser disciplina filosófica, aplicaremos los principios metodológicos de aquella a ésta, mas si no es filosófico ese estudio conoceremos, sin embargo, la razón histórica de su objeto y los fundamentos para una metodología no filosófica de esta disciplina. En ambos casos, el problema del método hay que incoarlo en un saber del conocimiento, principalmente filosófico y sus estructuras.

(8) p. 30.

I.—La condición de la pensatividad.

Para que un acto real, *físico*, de nuestra actividad pensante tenga valor cognoscitivo, sea acto *cognoscitivo*, o, en otros términos, para que una cosa ante nosotros, captada físicamente por nosotros, sea *conocida*, se requiere la conversión del acto físico pensante en acto formal de conocer, en acto formalmente cognoscitivo; aquella especialísima relación—puramente formal, puramente racional—por y en la que esa conversión se da es a la que el Dr. Market llama «condición de la pensatividad»; sin ella no habría conocimiento. Ahora bien, ¿en qué consiste esa «condición de la pensatividad»? en un *ens rationis*, que, por lo tanto, no es algo determinado o dado por la cosa, sino creado exclusivamente por el conocimiento. ¿Cómo llega a ello? mediante un análisis descriptivo y fenomenológico del juicio, que es el lugar de la verdad formal.

Todo juicio, por ser juicio de algo, implica una reflexión sobre ese algo pensable, luego supone ante todo lo *pensable*. Mas para que algo sea pensable es necesario que ese algo—cosa—pueda ser captado por el pensamiento, no solo con su actividad física sino también, y es lo que aquí interesa, con su capacidad cognoscitiva, esto es, que pueda ser *objectum* en tanto que *objectum* (cognoscitivo). El *es* del juicio supone, por tanto, la asunción de un compromiso anterior—siquiera con anterioridad de naturaleza—al acto físico de juzgar; asunción que es constatación de que aquello que se afirma en el juicio es pensable; en otras palabras, el juicio «esto es así» supone, implica que «esto» es *pensable*, para que pueda haber juicio formalmente hablando. Esa *habitud* o relación de la pensabilidad u objetivabilidad de la cosa, que va implícita en todo juicio, constituye la condición formal del juzgar, la raíz de que se pueda dar formalmente un juicio y no solo pronunciarlo material o físicamente nuestro entendimiento. Es, en consecuencia, un instrumento del conocer y, como tal, puede ser abstraído del hecho—*factum*—de juzgar y considerado aparte.

¿Cuál es su naturaleza? La del *ens rationis*, puesto que no significa directamente el ente del que se afirma o niega algo, sino la relación de pensabilidad u objetivabilidad—ser cognoscible—del mismo, y todo su ser se agota y constituye en ser pura relación. En el *es* copulativo del juicio «este ente es así» se incluyen, por consiguiente, dos intenciones: la del *ens reale*, que afirma que realmente este ente es así y la del *ens rationis*—o de condición formal del juzgar, sin la cual no se puede dar formalmente un juicio—que es el instrumento mediante el cual el *ens reale* me es accesible, pensable, objetivable. Considerado, por tanto, el *es* en su intención formal—o de condición formal—abstrayendo totalmente del contenido real—la cosa—y quedándonos solo en su pura objetivación formal, resulta que dice referencia también a un contenido puramente formal: «lo objetivable», «lo pensable», «lo que es», del que aseguramos que «es», y como a «lo que es» podemos llamarlo ente, concluye que juzgar al nivel formal es lo mismo que afirmar que «el ente es», (tomados *ente* y *es* en su intención formal judicativa: la del

ens rationis). Y así, concluye el Dr. Market, «el ser del conocimiento es un *ens rationis* que consiste en una proporción o relación en la que se constituye. Juzgar es vivir esa relación, único medio por el que un acto real puede llegar a ser cognoscitivo y una cosa conocida» (9).

II.—El conocimiento como función.

Buscando la respuesta al problema de «¿Cómo puede haber conocimientos nuevos?» (10) analiza el *novum* cognoscitivo, considera el valor de la experiencia, distingue entre materia y forma en el conocimiento, rechaza el empirismo, innatismo y creacionismo de las formas, distingue entre intelección y sabiduría y muestra cómo el conocimiento es una función tensiva constituyente.

El *novum* cognoscitivo se puede entender en sentido *absoluto* y entonces es un conocimiento *no tenido* hasta el momento en que se produjo, *irreductible* y *ajeno* a conocimientos anteriores, *opaco* para éstos y que por no proceder de dentro tendría que ser enteramente —todo él— dado desde fuera. Sería un conocimiento estrictamente empírico, un *dato* empírico, sin que hubiera en él nada del sujeto cognoscente.

Pero este *novum* absoluto no puede darse en el conocimiento: a) porque sería ya *conocimiento* y, en cuanto tal, reductible y común a los otros conocimientos; b) se daría al menos como *objeto*, *ser*, *este determinado ser...*, es decir, se reduciría al modo general de referencia de los entes concretos y singulares y en cuanto objeto o ser ya no sería enteramente opaco; c) equivaldría a afirmar una equivocidad mental: que todos los conocimientos serían nuevos, absolutamente hablando, *dados*; d) la facultad cognoscitiva debería ser mera pasividad, mera receptividad, mera capacidad impresionable por el dato, esto es, equivaldría a reducirla a la pura sensibilidad.

Ni siquiera el primer conocimiento puede ser enteramente dado o *novum* absoluto. Ya que solo hay conocimiento cuando se posee conciencia de la proporción cognoscitiva al objeto, cuando se da referencialidad del objeto al sujeto; mas esa referencialidad implica aquella relación de razón que es la condición de la pensatividad, luego lo conocido en la primera experiencia lo es *en* una estructura formal relacional que no me es transmitida por la experiencia misma, que no me es dada. «Lo *dado* supone la previa vivencia de la proporción al dato (al menos con prioridad de naturaleza)» (11). Se conoce solo que *es*, que es *algo*, un *ente*. El primer conocimiento no es, pues, dado, sino que se produce *con motivo* de la experiencia, pero no procede de ella.

Entonces ¿cuál es el valor de la experiencia? para aclararlo empieza hablando del *conocimiento* que llama *designativo*. El conocimiento propiamente tal se da en una forma, pero en ésta hay dos aspectos que

(9) p. 49.

(10) p. 50.

(11) p. 59.

distinguir: a) lo que la forma incluye *de jure*: algo, ente... que ya se posea y que es verdadero conocimiento: *forma*. b) lo que la forma incluye solo *de facto*: el conjunto de factores desconocidos, acerca de los cuales no tengo vivencias anteriores y que, por consiguiente, no son conocidos por mí, sino solo *constatados* en una pseudoforma que construyo y que me sirve para la función de referencialidad a conocimientos o formas anteriores; cuya pseudoforma envuelve de hecho todos los caracteres opacos y me permite *designarlos* con un nombre y así manejarlos, como si los conociera de verdad. A este tipo de pseudoconocimiento es al que el Dr. Market llama *conocimiento designativo* o *materia* (que, como veremos, se distingue del contenido) del conocimiento.

El conocimiento designativo, por lo tanto, solo tiene de conocimiento la *forma* (más bien pseudoforma) en que se me da, esto es, la forma de conocido que establezco con respecto a un área de mi experiencia. Los elementos que integran pero no constituyen dicha forma, con una unidad artificial y que de hecho son extraños a la forma constituyen la *materia*, lo dado. El *novum* cognoscitivo es, en todo conocimiento designativo, la materia o lo opaco del conocimiento. Y si este *novum* puede integrar—aunque no constituir—un conocimiento, es gracias a la alusión genérica que la forma hace respecto de la materia, alusión que llama: *forma* de la materialidad, por la cual se diferencia de las otras formas. Pero en la materia a su vez hay que distinguir dos aspectos: la materia *general*, que es conocida y prevista en la forma y la materia *particular* o *concreta* que es solo pseudoconocida en la forma, que es adjunta a ésta y que hace que el conocimiento sea designativo. Forma es, pues, la estructura en la que se postulan o conocen los elementos; si esta postulación es *de jure*, es decir, si los elementos son verdaderamente conocidos en ella, si constituyen la forma, entonces son el contenido o materia general del conocimiento, aquello que se conoce en y por la forma; mas si la postulación es solo *de facto*, si los elementos no son conocidos sino designados, entonces integran tan solo la forma y son la llamada materia particular o concreta. De donde se deduce que una forma absolutamente pura de materia es una hipótesis absurda, el hombre no tiene conciencia de poseer ninguna; pero que podemos llamar *formas puras*—en cuanto opuestas a las designativas— a aquellas formas separadas de los componentes materiales singularizadores, es decir, a las formas abstractas.

Así las cosas «¿en qué consiste propiamente el conocer?... De un modo indirecto, podemos decir que conocer es reducir la novedad de una experiencia... Un nuevo conocimiento consistiría así, en mostrarse como no nuevo... La experiencia posibilita el conocimiento en la medida en que deja de ser experiencia; es decir, en la medida en que los datos me aparecen como no dados por ella, sino postulados por una forma (la cual no es dada)» (12), «no conocer es—pues—una función referencial reductora, mediante la cual una materia es contemplada en

(12) pp. 72-73.

función formal... es retrotraerse de lo dado a una forma conocida en la que lo dado es deducido» (13). Y como una forma designativa no es conocida por otra designativa, que a su vez lo fuera por otra designativa, resulta que hay que acudir a una primera formalidad, raíz del conocimiento y que no es designativa: la cognoscibilidad en general o *entitas* en la que todo conocimiento se lleva a efecto. Esta *entitas* no constituye un conocimiento sino un instrumento para conocer; al relacionar lo dado con este algo que no es dado, se constituye una forma cognoscitiva que servirá a su vez como instrumento para conocer otro dato y construir otra forma en que aquel sea conocido y sirva de instrumento para nuevos conocimientos en virtud de la función o referencialidad que desde cada forma—lo no dado—se hace a lo dado, y así sucesivamente. El conocimiento, pues, es función, dinamismo estructural.

Pero hay dos tipos de conocimiento: a) *intelección*, cuando conocemos una materia en una forma, la mirada va de la forma a la materia, responde a la pregunta «¿qué es esto?», *entendemos...* b) *sabiduría*, cuando nos preguntamos «¿cómo es el ser de esto?», la mirada reposa en la misma forma, en la misma función y se hace problema de ella misma, se busca fundamentar la intelección anterior, *comprendemos*; lo entendido... es un conocimiento fundante, cognoscibilidad propiamente dicha, sabiduría, y su ejercicio es el saber. El hábito de este modo cognoscitivo es la Filosofía.

Esto supuesto, volvemos a la pregunta base de este capítulo: ¿cómo se producen los conocimientos propiamente dichos, no los meramente designativos?, ¿cómo hay cierta novedad en el conocer? Para resolverla es preciso fijar la atención en las funciones explicativa e implicativa que siguen a los dos tipos de conocimiento antedichos. En una intelección que piensa, mediante un conocimiento designativo, en un ente determinado, hay alguna novedad cognoscitiva y no meramente empírica, puesto que para entender ese *dato* es preciso que una forma cognoscitiva se amplíe—extensivamente—e incorpore *de hecho* esa materia al designarla, actualizando así, como *de derecho*, esa misma significatividad, haciendo que de este modo la forma explique, como si ya la supusiera, aquella materia. Se ha ampliado, pues, la forma, incluyendo en ella una referencia que antes no poseía, cuya ampliación ha sido motivada, pero no causada, por la experiencia, ya que el fundamento de esta inclusión incoativa radica en la comprensión o implicación supuesta en la forma. La vivencia de cómo algo está implicado en una forma (es decir, la comprensión cognoscitiva) es un ejercicio sapiencial, por el que los conocimientos designativos se convierten en formales. El proceso sapiencial busca descubrir lo que hay implícito en una forma ya tenida para construir una forma que explique, actualizando, un dato. Es un «caer» en que *aquello* ya estaba implicado en nuestro conocimiento, y así poderlo conocer formalmente, por referencia a una forma superior que *de jure*, si bien no *de facto*, lo contenía.

(13) p. 73.

Luego cabe siempre conocer más y más de lo que se conoce de hecho (y la experiencia es el motivo de esa novedad), pero no más de lo que se conoce de derecho, a saber, de lo implicado en nuestras formas cognitivas. En el conocimiento de derecho hay implicado un mundo que solo paulatinamente se va descubriendo. El conocimiento no es pues estático sino dinámico.

Pero estas formas—que, ya hemos visto, no son dadas—tampoco son innatas, ni creadas, sino construídas por el entendimiento en un proceso de formalización continua, cuya ley trascendental se expresa así: «Conocer es la función mediante la cual lo dado es pensado en su ser, de tal modo que las notas formales del mismo son vistas en él y no en la accidental presencia de la cosa» (14).

III.—Unidad y multiplicidad de los mundos noemáticos.

Mundo noemático es el mundo del conocimiento, formalmente considerado (lo que tiene de conocimiento, no lo que tiene de acto físico o psíquico). Organizado intrínseca, funcional y sistemáticamente. Todos los noemas están conectados en función del todo y cualquier innovación repercute en el todo, con una concatenación funcional de las partes, subordinadora de las formas entre sí, que hace que todo ser, todo mundo noemático sea un sistema orgánico. Por razón del conocimiento coinciden; pero ¿cómo se pueden diferenciar o multiplicar noemáticamente?

1) No por cambio de la esencia noemática, porque no es posible pensar de modos radicalmente distintos; a cualquier nivel que pensemos siempre cumpliremos la condición formal del pensar que es la proporción objetivante.

2) Tampoco por diferenciación radical en el objeto del conocimiento, puesto que esa diferenciación es imposible; todo objeto del conocimiento convendría al menos en la unidad radical del ente y solo sería viable en el supuesto absurdo de su equivocidad; representaría poder pensar algo radicalmente distinto de lo supuesto por la misma condición formal de la pensatividad.

3) Ni siquiera por las diferentes relaciones extra-noemáticas, que, como hemos visto, no fundan el conocimiento: los actos físicos y psíquicos no multiplican el noema, las diferencias temperamentales y caracterológicas tampoco alteran el mundo del conocimiento en cuanto conocimiento, ni las diversas épocas o culturas en que el sujeto cognoscente haya vivido, si se mantienen dentro de un orden extranoemático.

4) Ni por la multiplicidad de los sujetos cognoscentes: pertenecer a tal o cual sujeto no es algo noemático. La forma «humanidad», por ejemplo, puede ser noemáticamente la misma aunque la piensen sujetos dispares.

(14) p. 91.

5) Ni incluso por la variedad de los objetos conocidos: es una variedad designativa, que inmuta intelectual o explicativa, pero no sapiencial, comprensiva o implicativamente. Las variaciones que forman diversas, al mismo nivel sapiencial y vividas en intelecciones distintas, producen en el mundo noemático son solo temporales, pero no esenciales.

6) Mas cuando los niveles sapienciales son diversos las formas lo son también: han sido construídas siguiendo un ideal cognoscitivo diverso. Luego solo «en el orden sapiencial (en los niveles, no en las actitudes sapienciales) es donde encontramos variaciones intranoemáticas diversas» (15) que podrían fundar la diversidad de mundos noemáticos. ¿Lo hacen? es cuestión que se resolverá en los capítulos siguientes.

IV.—La dinámica sapiencial.

En todo cognoscente se dan variaciones sapienciales, que no provienen de la experiencia, sino de otro proyecto o ideal—nivel—sapiencial ¿cómo se producen?

1) No por una reflexión de la forma sobre el ser empírico o por la casualidad: no alteran el nivel.

2) Sino por la reflexión comparativa del nivel sapiencial con la *entitas* originaria; cuando aquel no está totalmente fundado en ésta, surge el problema y con él la destrucción de lo que de infundado tiene el nivel y la apertura posibilitante de una mejor fundamentación por otro nivel superior que explique lo implícito en la *entitas*. El saber es, por consiguiente, dinamismo, función; mientras no se llegue a un nivel radical, que identificado con la *entitas* contuviese a toda experiencia posible, el saber será siempre tensivo, sujeto a revisión.

Todo nuevo modo sapiencial es una nueva manera de fundamentar, que comprende la fundamentación de los niveles anteriores de un modo especial, a saber, comprendiendo el por qué y la sustituibilidad de las estructuras sapienciales anteriores. Pero como la fundamentación siempre es una intelección en el ser, éste es vivido en cada nivel sapiencial de un modo diverso, lo que origina la variación del mundo noemático. Esta diversidad en el modo de comprender el ser, no se rige por la diversidad temporal de la naturaleza, sino por un tiempo *sui generis*, del que se habla en el capítulo siguiente.

Volviendo al tema central de la variación del mundo noemático, parece que el problema de la multiplicidad numérica de los mundos se reduce al de los niveles. Si unos no son los otros, si el ser noemático es distinto en cada nivel y no conviene con el ser noemático de otro nivel o plasmación sapiencial, entonces parece que sí habrá multiplicidad de mundos noemáticos. Pero ¿es que hay fundamento para afirmar la distinción absoluta de niveles? pues, hemos visto que cuando un nivel sapiencial es sustituido por otro, en el nuevo se muestra

(15) pp. 119-120.

la razón del anterior, razón que en aquel—cuando era utilizado—no se vivía del mismo modo a como aparece ahora y en esto radica su diferencia. Mas como la razón supuesta de un nivel se patentiza en el superior, de algún modo coinciden, siquiera en un aspecto; de donde resulta que en el orden de los supuestos todos los niveles son lo mismo y en el de las vivencias no son lo mismo. Y como tanto la razón supuesta como la vivida en cada nivel lo son por referencia a la *entitas* o condición formal de la pensatividad, resulta que el ser noemático conviene bajo un respecto y difiere bajo otro en cada plasmación sapiencial diversa. ¿Cómo es esto posible? ¿qué tipo de diversidad es la que se da en el ser noemático? La respuesta a estas preguntas nos aclarará, en el capítulo siguiente, el problema del mundo noemático que se investiga.

V.—Historia y Hermenéutica.

Todas las diferenciaciones sapienciales radican—según lo dicho—en el modo de comprender la fundamentación, en el modo actual de entender *qué es el ser*. Pero esta razón de ser, objetivamente considerada, en cuanto inteligibilidad de la realidad, es la misma en todos los niveles, aunque se la piense de modo diverso en cada uno; luego ni equívoca ni unívoca, sino análoga. Igual acontece con el aspecto fundante y sapiencial de esta razón de ser objetiva, aspecto que constituye la razón de ser subjetiva (cada nivel funda de un modo diverso, que comprende y asume la fundamentación del anterior). Luego el ser se vive en cada nivel: por un lado como relación y fundamento absoluto de todo sentido o razón sapiencial y, por otro, como función diferenciadora de cada diverso nivel; pero en aquella misma razón constitutiva. Y como cada nivel sapiencial vive la razón noemática que lo constituye (el ser) de un modo analógico a como la viven los otros, resulta que en cada uno de ellos el mundo noemático es y no es siempre el mismo.

No se vive una parte del ser sino todo él, aunque desde una perspectiva diversa en cada nivel. Por consiguiente, desde todos los niveles noemáticos se vive el mismo mundo, aunque de modo analógicamente diverso, según un orden de prioridad de naturaleza (y no temporal): en los superiores se encuentra la razón fundante de los inferiores. Los niveles sapienciales son, pues, los estadios de la evolución de un mismo mundo, que en cada nivel es el mismo y diverso a la vez. «A este genuino proceso ucrónico es a lo que podemos llamar proceso histórico... Cada nivel sapiencial es una figura posible del mundo noemático. Este no se multiplica en los niveles, pero se diversifica en ellos, siguiendo un orden procesual y sucesivo» (16).

El mundo noemático, consiguientemente, es histórico en su raíz sapiencial, en cuanto sapiencial o comprensión, no en cuanto intelec-

(16) p. 145.

ción o entender (que solo necesita vivir virtualmente la sapiencialidad); luego esa historicidad afectará únicamente a aquella ciencia que se mueva toda dentro del nivel sapiencial (las otras serán solo virtualmente históricas) y como ésta es la Filosofía, se sigue que la Filosofía es el hábito sapiencial genuinamente histórico. Más aún, como quiera que la razón de ser de cada nivel sapiencial solo se lleva a efecto desde un nivel superior, resulta que solo el hábito sapiencial que comprende toda forma en el ser, la Filosofía Primera, puede estudiar el saber en sí mismo y fundar su Metodología. Aplicando esto a las llamadas Ciencias del Espíritu resultará que, cuando en ellas se considere una formación sapiencial, la disciplina que lo haga, tanto si es Filosofía Segunda (porque estudie el saber como saber, aunque concretado a su manifestación finita e histórica) como si es Ciencia (porque lo estudie nada más que como ente cultural) tendrá que recibir su luz y método de la Filosofía Primera. Su objeto—el saber considerado en su radicalidad, en su concreción o en su dimensión cultural—será histórico de suyo y el procedimiento metodológico igual.

El sentido auténtico de una forma se constituye, pues, en las estructuras implícitas que gobiernan las formas, esto es, en los niveles sapienciales y, por lo tanto, ese sentido no aparecerá de modo total y fundamental más que en una revisión histórica del saber, y así la Historia del saber explícita más allá de lo que un cognoscente conoce habitualmente de su propio mundo cognoscitivo y entonces la Historia es la Hermenéutica radical, pero bien entendida en el sentido de Hermenéutica radical *del saber*, fundada en un método histórico; puesto que a veces se puede considerar la Historia de la Filosofía como una Hermenéutica de las doctrinas filosóficas y no del saber.

Parte II: LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO DISCIPLINA FILOSOFICA

Lo que hasta ahora práctica y sistemáticamente se ha hecho en las historias de la Filosofía fué originado por la curiosidad o por necesidades varias.

Y así, la Historia de la Filosofía, unas veces es alusión a la vida o a los dichos de los pensadores; otras es confección de antologías y resúmenes, y en algunas, estudio de la doctrina de un maestro para solucionar algunos problemas no tratados en ella. Los motivos hondos subrepticionalmente envueltos en aquella curiosidad e interés suelen ser o el deseo de realizar una hermenéutica y una crítica, o iniciarse en el estudio de la Filosofía, o, menos frecuentemente, conocer qué nos dice la Historia de la Filosofía respecto del saber filosófico. No es todavía, por tanto, una disciplina estricta pues carece de una Metodología fundamentante que la constituya en tal. Aplicar las conclusiones generales obtenidas en la primera parte para descubrir el objeto y método propios de la Historia de la Filosofía es la razón de esta segunda.

I.—Consideraciones generales sobre el método histórico-filosófico.

«El método—dice el Dr. Market—no es otra cosa que el modo de actuación cognoscitiva» (17), capta la estructura procesual del conocimiento y destaca en su campo material aquello que directamente se pretende conocer y el punto de vista desde el que se va a realizar. Aquí se trata exclusivamente del método conscientemente seguido (conocimiento del proceso, leyes y modalidades de una actuación cognoscitiva) en su *aspecto teórico*, que nos dará la raíz de su misma procesualidad; investigación que, ya desde Aristóteles, ha sido y es objeto de la Filosofía Primera, porque solo el saber puede averiguar su propia constitución.

Cuando el método se considera en su aspecto práctico, es decir, como método de proceder en una investigación determinada partiendo de sus singulares circunstancias, entonces tal investigación: si se funda próximamente en consideraciones sapienciales es objeto de la Filosofía Segunda, pero si solo remotamente, lo es de la técnica y debe hablarse no de métodos sino de técnicas.

La Filosofía Primera al reflexionar sobre el saber descubre «que éste se lleva a cabo mediante un proceso característico, al que se ha llamado histórico» (18), lo cual no quiere decir que la Filosofía Primera se constituya en Historia, sino en «saber fundamental de la *historicidad*, por lo menos de cierto aspecto de la misma» (19). En efecto, para que un saber sea Historia se requieren dos condiciones: a) que su objeto sea afectado por la historicidad, y b) que sea considerado en su realización o plasmación; pero la Filosofía Primera estudia el saber en su historicidad (en su esencia histórica), no en su plasmación, luego no es Historia. En cambio la Filosofía Segunda o una ciencia cualquiera, cuando estudian un objeto afectado por la historicidad, como lo consideran no en su esencia escueta sino en su realización o plasmación efectivas, serán Historia.

Caben, por ello, dos métodos histórico-sapienciales: el de la Filosofía Primera (que atiende solo a la esencia escueta del modo de actuación cognoscitiva del saber) y el de la Filosofía Segunda (que mira a la realización efectiva de dicho saber) según que consideren el saber *de derecho* o *de hecho*, respectivamente.

Y en este caso, la Filosofía Segunda ¿puede constituirse en Historia? ¿o acaso más bien sea una Filosofía de la Historia del saber? La respuesta exige aclarar previamente el concepto de Filosofía de la Historia del saber. Si se entiende como *Filosofía de la historicidad* (esencia del saber) no será Historia, pero tampoco será Filosofía Segunda sino Primera. Si se medita en *el hecho de que el saber tenga Historia*, es decir, sobre esa circunstancia especialísima del saber que es el tener Historia, tampoco esa reflexión será Historia porque es Filosofía Pri-

(17) p. 154.

(18) p. 158.

(19) p. 161.

mera. Y si lo que busca es la interpretación del «sentido» sapiencial de las distintas formulaciones sapienciales, entonces hay que distinguir: a) si por «sentido» entiende lo que hace ser al saber lo que es, lo que hace ser a una función sapiencial aquello que es, pertenece aún a la Filosofía Primera y no constituye Historia. b) Pero si lo que busca es una Hermenéutica, o sea, la consideración filosófica de los distintos saberes ejercidos *de hecho* en orden a su interpretación—sentido—y ordenación sistemática, entonces tendremos una Filosofía Segunda que será Historia y cuya denominación más propia es la de *Historia filosófica del saber*. Esta Historia filosófica del saber sería, sin embargo, una Historia *sui generis*, ya que en cuanto Historia *subjetiva* (que investiga el cómo el sujeto—saber—se ha realizado) su objeto directo serían las diferenciaciones de los distintos niveles sapienciales y la comprensión de unos en otros, los diversos niveles sapienciales que de hecho se han dado, prescindiendo casi por completo de las personas que los sustentaron y demás circunstancias (temporales, sociales, etc.) extrañoemáticas. En cuanto Historia *objetiva* (como ciencia histórica) que no estudiaría al saber en sus distintos niveles sapienciales sino en sus funciones intelectivas, ya no sería Filosofía Segunda, sino una técnica, cuya existencia parece admisible.

No obstante, la naturaleza del saber exige ser considerado sapiencialmente, o sea, desde una Historia filosófica y no desde una técnica o Historia científica que no alcanzaría el objeto. El método, en consecuencia, será el filosófico-histórico. Y solo cuando la Historia de la Filosofía sea una Historia filosófica del saber «podrá verdaderamente llevar a efecto la Hermenéutica y la crítica de las doctrinas concretas... lo que al Filósofo interesa de la Historia filosófica del saber no es tanto averiguar lo que afirmó otro como conocer de qué modo el saber se ha ido capacitando desde diferentes perspectivas para captar la realidad» (20).

II.—La Historia de la Filosofía: su objeto.

El saber efectivo es una función cultural (algo construido por el hombre en orden a su realización propia), pertenece al mundo de la cultura y para conocerlo hay que recrearlo, revivirlo, repensarlo en función de los niveles sapienciales, únicos desde los que recibe sentido y fundamento. Luego el *objeto material* de la Historia filosófica del saber se encontrará en el mundo de la Cultura.

El devenir sapiencial debe ser organizado con arreglo a los principios de su desarrollo, que no son temporales (y éste fué el error de Hegel: creer que la ordenación cronológica de los momentos culturales mostraría su figura sapiencial) sino la vivencia del nivel fontal del ser a distintos planos. La Historia de la Filosofía debe, por ello, ordenarse con arreglo a un criterio noemático: el de la fundamentación de las distintas doctrinas, presentándolas como formando una serie en que unas funden y superen a las otras.

(20) p. 181.

Y, en consecuencia, el objeto formal de la Historia de la Filosofía es «el plano cultural de la Filosofía desde el punto de vista sapiencial histórico, o sea, como devenir procesual de un único mundo noemático» (21), lo que equivale a decir que «la Historia de la Filosofía tiende a descubrir y recrear las doctrinas del pasado en tanto que vividas en su fundamento, en tanto que funciones sapienciales orgánicas de un gran saber llevado a efecto en ella» (22).

«La Historia de la Filosofía resulta ser así el conocimiento filosófico de las possibilitaciones *reales* del saber, es decir, de cómo el saber se ha ido capacitando a sí mismo de un modo efectivo para enfrentarse a la realidad e ir la comprendiendo cada vez a niveles más profundos. Poco importa que los saberes más perfectos se hayan dado al principio o al final de una ordenación cronológica de la Cultura. Lo cierto es que al instalarnos nosotros en el mundo de la Cultura, nos situamos en un nivel de ella, y el conocimiento de lo que otros pensadores han llevado a efecto para *realizar* su visión sapiencial de la realidad, puede ayudarnos y orientarnos respecto a la nuestra» (23).

Y como la Historia de la Filosofía es un saber filosófico que considera los diversos momentos de la Historia en orden a su fundamentación, resulta que enfoca sistemáticamente el saber y viene a convertirse en el sistema *efectivo* del saber, aunque abierto a nuevos enriquecimientos y capacitaciones. Mas como no considera la esencia del saber sino su Historia lo hará desde el punto de vista sapiencial de la Filosofía Segunda, si bien muy íntimamente conexiónada con la Primera. De lo cual se deduce que como sus *objetos formales quod* (saber en ejercicio) y *quo* (Filosofía Segunda) coinciden, la Historia de la Filosofía es una *autoconciencia de sí misma*, aunque abierta a ulteriores determinaciones, puesto que, cuanto más elevado sea el nivel sapiencial desde el que se la enfoque, mayor contenido implícito se hallará en las doctrinas del pasado. La revisión y perfeccionamiento continuos que esta dinamicidad sapiencial lleva consigo no niega la objetividad de su contenido, siempre y cuando se cumpla escrupulosamente el método histórico, sino que más bien consistirá en un conocimiento cada vez más perfecto y rico, según la mayor revelación de lo implícito a la luz de más altos niveles sapienciales. Tampoco es necesario que el filósofo-historiador parta de un sistema presupuesto que le sirva de enfoque, ya que existe además la importantísima dimensión contraria: que la vivencia y análisis de otras doctrinas, que partieron de niveles diversos, sirva de incentivo para someter a revisión y crítica la propia, produciéndose así—con el ejemplo de los otros—un enriquecimiento sapiencial que le capacite para realizar mejor la Historia de la Filosofía.

III.—Problemas metodológicos generales de la Historia de la Filosofía.

1) El establecimiento del material histórico-filosófico: Determinar el sentido obvio de las doctrinas defendidas por un autor o un movi-

(21) p. 187.

(22) pp. 187-188.

(23) p. 188.

miento cultural, valiéndose del material ya preparado por las ciencias auxiliares, Filología e Historia General de la Cultura principalmente.

2) Principios generales metodológicos para el establecimiento del material: determinar, con una selección de textos, los núcleos temáticos y doctrinas dispersas que parecen conexionarse con éstos, obrando con gran prudencia para no inmiscuir en ellos supuestos personales.

3) Metodología de la comprensión histórico-filosófica: Aquí empieza la verdadera labor filosófica, recrear el material cultural para comprender lo afirmado por un autor, mediante el descubrimiento de los parámetros sapienciales en los que cobra sentido la doctrina, es decir, el nivel sapiencial desde el que se vió la realidad para formularla así y proceder a desvelar las incógnitas o puntos oscuros e inexplicables anteriormente y convertir los diferentes ingredientes de la teoría en los elementos de una tensión dinámica radicada en el saber general.

Considerar, a continuación, cómo el plano sapiencial *supone* toda una serie de doctrinas que explícita o implícitamente comprendidas y relacionadas con ella constituyen su despliegue, a lo largo del cual se pondrán de manifiesto los nexos entre la temática estudiada y la de otros autores, o sea, su sentido histórico.

4) Principios metodológicos generales de la comprensión histórico-filosófica: «a) ...convicción de que la doctrina que se va a analizar se apoya en razones sapienciales determinadas, que le dan sentido y validez... b) Descubrimiento de lo aparentemente infundado de una doctrina y de las incoherencias... c) Toma de conciencia de lo que se comprende en ella (no solo de lo que se entiende). d) Comprobación de si en la teoría estudiada aparecen formulaciones radicales de la misma, en las que ésta cobre sentido. e) Consideración del saber en general para descubrir a qué nivel del mismo se halla el supuesto fundamental del sistema estudiado. f) Desarrollo de lo implicado en el supuesto de la doctrina y consideración de los nexos que haya entre éste y las formulaciones peculiares en que se plasme aquella» (24).

5) La sistemática histórico-filosófica: «a) Consideración de los nexos temáticos que desde los supuestos de la doctrina considerada se establecen con otras defendidas por otros autores. b) Unificación de los horizontes sapienciales de las diversas doctrinas puestas en conexión. c) Al contemplar diversas teorías, aunadas bajo análogos supuestos, frecuentemente se descubren otros nuevos... que, a su vez, suelen establecer nuevos nexos... d) ...consideración unitaria de las diversas disciplinas filosóficas» (25).

6) El juicio crítico: Es la consecuencia del plano sapiencial en que el historiador se ha colocado juzgando los supuestos doctrinales de una teoría y no la expresión concreta y material de ella. Se puede reducir a dos principios metodológicos generales: «a) Consideración del nivel sapiencial de los supuestos y, por consiguiente, de la limitación y

(24) pp. 217-218.

(25) pp. 222-223.

valor de los mismos. b) Análisis de las consecuencias doctrinales que un supuesto concreto determina» (26).

Y lo que aquí se postula en el plano de los principios espera el autor mostrarlo de un modo práctico en la Historia del Idealismo que está ultimando.

B) COMENTARIO CRITICO

Estamos de acuerdo con el Dr. Market, en que la Historia de la Filosofía no ha llegado aún a aquella madurez intelectual que habría que suponerle corresponde a la que ha conseguido en el orden de la técnica investigadora. En efecto, clasificando los distintos métodos de hacer Historia de la Filosofía, se advierte que en la mayoría de los casos reducen ésta a puras antologías de textos, datos, resúmenes o extractos; en otros, a Historia de los filósofos, o—añadimos—a mera crónica de doctrinas filosóficas, cuando no se la concibe ya *a priori* en función de una idea como historia de los errores filosóficos o como desarrollo de un esquema preconcebido, tergiversando incluso la misma Historia.

No es que al pretender hacer Historia de la Filosofía no hayan seguido algún método, sino que no han seguido *el método rigurosamente filosófico* y adecuado que le corresponde porque no tienen una idea clara y profunda de lo que debe ser esta disciplina, al no haberse aún determinado suficientemente cuáles sean su naturaleza, objeto y finalidad; fundamentando de este modo su específica y propia Metodología.

Aun cuando teóricamente lo primero que debe preguntarse en una disciplina sea por su definición, objeto, finalidad y método, la experiencia nos dice, sin embargo, que tales cuestiones surgen solo cuando la ciencia en cuestión ha llegado a un grado suficiente de madurez. Mientras tanto, la nueva ciencia ha ido paulatinamente surgiendo en dependencia objetiva y metodológica de otra anterior (de otro nivel, diría nuestro autor) hasta que, por una separación lenta y progresiva de enfoques o formalidades, termina alcanzando su autonomía; que sólo es plena cuando mediante un estudio reflexivo se han determinado su definición, naturaleza, objeto y finalidad, fundamentos de la Metodología que la haya de desarrollar. Esto es lo que le ha acontecido a la Historia de la Filosofía. De las antiguas Crónicas de los Reyes se pasó a la Historia de los pueblos entendida como historia de los reyes *in recto*, pretendiendo dar *in obliquo* la de los pueblos. Creían que la Historia la hacían los hombres eminentes, los grandes personajes y por eso pretendían que al dar *in recto* la vida y obras de esos hombres eminentes consideraban—*in obliquo*—la de los pueblos. Semejante concepción fué trasladada al campo de la Filosofía y surgieron esos manuales y trabajos de «Historia de la Filosofía» que hemos llamado historia de los filósofos y antologías; en los que, dando *in recto* la

(26) p. 225.

vida, obras y dichos de los filósofos, se pretende, *in obliquo*, dar la de la Filosofía. Cuando se pensó que la Historia Política era la de los movimientos sociales, se trasladó también esa «adquisición» a nuestra disciplina y aparecieron las que hemos llamado crónicas de doctrinas filosóficas, sin más orden ni método que el cronológico y el suponer que la Historia de la Filosofía se reduciría a una exposición de sistemas filosóficos, autónomos, ininfluenciables, perfectos e independientes *a radice* de los demás. Un avance se juzgó dar aplicando la concepción y método de la Historia General de la Cultura a la Filosofía, pero entonces nacieron esas caricaturas de nuestra disciplina que tergiversan la Historia en función de una idea o esquema preconcebidos.

Los métodos que utilizaban esos «historiadores» de la Filosofía no eran originales ni adecuados a la disciplina, sino aplicaciones del método general de la Historia de que partían, al caso concreto de la Filosofía. Vive en todos la convicción de que el concepto de Historia referido a la de los reyes, pueblos, Sociedad, Cultura, Arte y Filosofía es unívoco, cuando en verdad resulta ser *análogo*. En efecto, examinando esas obras históricas, comprobamos que se dan dos modos de historiar: el *narrativo* (que cuenta los hechos, paciente y técnicamente investigados en su verdad real, física, a un plano obvio) y el *interpretativo* (que busca las causas próximas e inmediatas de esos hechos), que se diferencian entre sí como la *techne* y la *scientia* (en Aristóteles y Santo Tomás). Son dos tipos de Historia que convienen en el nombre y en el objeto material, pero difieren esencialmente en la formalidad, grado de abstracción o nivel sapiencial, como difieren el conocimiento directo y el reflejo, la ciencia empírica y la filosófica... es decir, dos tipos de Historia que convienen no unívoca, sino análogamente. Esta diferenciación análogica llega al máximo cuando se refiere a la Historia de la Filosofía. El saber filosófico no conviene con los demás saberes humanos sino en el nombre y en ser producción intelectual, pero difiere esencialmente de ellos en cuanto que supone la máxima reflexión; es una búsqueda incesante e inquisitiva de la Verdad (que por infinita es inexhaustible) y constituye en el orden natural la máxima pasión humana (27), cuya eminencia constitutiva le coloca por encima de todo otro conocimiento y bajo una formalidad *simpliciter* diversa. No creemos que este concepto análogo de Historia se halle en desacuerdo con el Dr. Market, pues al menos implícito sí debe estar cuando habla de la Historia *sui generis* y distingue entre Historia subjetiva (sabiduría filosófica) y objetiva (ciencia cultural) del saber.

Y si pasamos a considerar la Historia de la Filosofía en sí misma, absolutamente, juzgamos que su noción es también análoga, porque su objeto (la Filosofía) lo es (28). En consecuencia, que no sólo nuestra disciplina requiere una Metodología propia y particular suya, sino

(27) Cfr. la exposición del P. RAMIREZ en *El concepto de Filosofía*, Madrid, Edit. León, 1954, pp. 19, 81 y ss.

(28) Cfr. P. RAMIREZ, o. c., pp. 18-30.

que esta misma Metodología no puede ser unívoca sino análoga para los distintos tipos o formas de realizarla.

Interesante y original estudio fenomenológico es el contenido en los capítulos I-IV, a saber: la condición formal de la pensatividad, el conocimiento como función, el mundo noemático y la dinámica sapiencial o doctrina de los niveles sapienciales. Si no supiéramos que el Dr. Market había partido de otros presupuestos creeríamos que nos hacía una explicitación fenomenológica de la doctrina del ser en Santo Tomás. En efecto, éste distinguió ya entre el *ser* que es acto de la esencia y el *ser* de la cópula judicativa (29), que es ente de razón (30). También afirmó «*illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*» (31) y, en consecuencia, que todas las otras formalidades intelectuales deben resolverse en el ente y en función del ente, por relación al ente (32). E incluso los mismos unívocos se reducen, en la predicación, «*ad unum primum, non univocum, sed analogum, quod est ens*» (33). Distinguió entre intelección y comprensión (34), conocimiento confuso de las partes de un todo por referencia al todo captado intelectivamente y conocimiento claro o comprensivo del todo y sus partes (35); naturaleza de ese conocimiento confuso que contiene en potencia o implícitamente la explicitación cognoscitiva, por formalizaciones posteriores en relación con la *entitas* (36); cómo todo conocimiento actual supone un plano anterior cognoscitivo, ya que el universal es conocido por otro universal anterior y así hasta la resolución en el *ens*, y el mismo singular no es conocido directamente (no es *dado*, dice el Dr. Market), sino «*per quamdam reflexionem*» en el universal (37); cómo el saber progresa a partir de la quiddidad del ente, que es el objeto propio del entendimiento, por un proceso referencial, judicativo, de lo más a lo menos conocido, de lo claro a lo confuso, que es a lo que se llama raciocinar (38). Igualmente tuvo conciencia, al menos implícita, del dinamismo progresivo histórico del saber (39), ya que la Filosofía, en cuanto amor veheméntísimo de la Sabiduría, tiende irresistiblemente

(29) STO. TOMAS, I, 3, 4, ad 2 m.; I. 48, 2, ad 2 m.; *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 1. m.

(30) *De Malo*, q. 1, a. 1, ad 19 m. y ad 20 m.

(31) *De Verit.*, 1, 1, c.

(32) Cfr. *Ibid.*, ad 5 m.; 21, 1, c.; 4, ad 4 m.; I, 5, 2, c.; 11, 2, 4 m.; I-II, 55, 4, ad 1 m.; 94, 2, c.; *I Sent.*, d. 8, q. 1, 3, c.; d. 19, q. 5, 1, ad 7 m.; ad 8 m. *De Pot.*, q. 9, 7, ad 6 m.

(33) I, 13, 5, ad 1 m.

(34) Cfr. I, 12, 7; 14, 3; I-II, 4, 3, ad 3 m.; II-II, 28, 3, ad 3 m.; *III Sent.*, d. 14, a. 2; q^a 1; *IV Sent.*, d. 49, q. 2, 3; *De Verit.* q. 8, 2; *III C. G.*, c. 55.

(35) Cfr. I, 85, 3; *In I Physic.*, lect. 1, n. 7.

(36) Cfr. *In I Physic.*, lect. 1, n. 7.

(37) I, 86, 1, c.

(38) Cfr. I, 85, 5, c.

(39) Cfr. *In II Metaphys.*, lect. 1, n.º 276; pero sobre todo en *De Coelo et Mundo*, lect. 22 y *II Ethic.*, lect. 11.

a la conquista de la Verdad, que por infinita es inexhaustible y constituye la pasión o tendencia más vehemente del hombre, tanto que la posesión plena de la Verdad constituiría la felicidad natural del hombre (40). Pero esto no quita valor ni originalidad al Dr. Market, sino que más bien realza y eleva la estimación de su raciocinio; puesto que, partiendo de principios diversos ha llegado a una explicitación fenomenológica tal de la concepción gnoseológica tomista, como aún no conocíamos. Serían discutibles algunos puntos de detalle, v. gr. si esa *entitas*, condición formal de la pensatividad, se identifica plenamente con el *es* de la cópula judicativa o si más bien éste es un instrumento de aquélla, etc., que no empañan ni reducen el sentido positivo de su magnífico estudio.

Más hincapié hacemos, sin embargo, en la afirmación de que «el saber es histórico». Que a la dinamicidad o funcionalidad esencial del saber se la llame *historicidad*, no tenemos reparo serio que oponer, e incluso parece que el hecho de que esta dinamicidad se rija por un tiempo *sui generis* ya fué advertido por San Agustín y comentado por Santo Tomás (41), pero es que el Dr. Market, frecuentemente—en la parte teórica—, de la afirmación sobre la dinamicidad del saber pasa, sin más, a la de que el saber es *histórico*, cayendo así en un cierto ontologismo, siquiera nominal. En efecto: *historicidad* é *histórico* pertenecen a dos órdenes distintos, pues mientras la primera nos habla de esencias (capacidad de ser histórico), el segundo supone ya la existencia real y el salto de la esencia a la existencia no se puede realizar, a menos que se incurra en un ontologismo, sin una demostración previa de que realmente ha existido o existe tal tipo de saber, cuya demostración viene a ser la Historia de la Filosofía. Lo que sin duda le ha ocurrido al autor es que por la deficiencia estilística de que hemos hablado al comienzo, ha escrito «histórico» cuando en realidad el sentido que quería dar a esa palabra era el de que «el saber tiene capacidad de ser histórico», que es sinónimo de «historicidad del saber».

Y jugando con las palabras, fruto de ese error gramatical, el Doctor Market traslada, sin reservas ni comprobación *a posteriori*, los principios metodológicos obtenidos del estudio del saber, en el orden esencial, al plano de la existencia, es decir, convierte la Metodología de la historicidad, sin restricciones, en Metodología de la Historia del saber, o estudio del saber tal y como ha existido a través de los siglos; negando así el orden cronológico a la Historia de la Filosofía y haciéndola sinónima de Hermenéutica. A nuestro juicio, el problema es más hondo: no se trata de buscar primero una Metodología, que luego nos diera la concepción, naturaleza, objeto y finalidad de la Historia del saber; sino al revés, hay que buscar primero el sentido o definición del concepto de Historia aplicado a la del saber, su naturaleza, objeto y finalidad para luego poder fundar una Metodología.

(40) Cfr. P. RAMIREZ, o. c., pp. 81-90; 174 ss.

(41) Cfr. I, 85, 4, ad 1 m.

Que ese estudio previo, sobre la naturaleza, objeto y finalidad de la Historia de la Filosofía, presuponga el estudio que de la historicidad del saber ha realizado el autor, es cosa indudable; ya que se trata de un estudio teórico o de esencias; pero que la dinamicidad o historicidad del saber (plano esencial) funde—sin restricciones—los principios primeros de la Metodología de la Historia del saber (plano existencial) es muy dudoso. Así, por ejemplo, el orden cronológico no pertenece a la esencia del saber, abstractamente considerado, cierto, pero de hecho la explicitación del saber, el progreso dinámico de la Filosofía, eso que realmente es el saber, como ente cultural humano en el plano histórico, es algo realmente existente o que ha existido y la existencia siempre es en el tiempo; luego, mientras consideremos al saber que ha existido o existe de hecho, tendremos que hacerlo en función de la cronología que, si no es esencial al saber en teoría, sí es circunstancia propia (un *proprium*) y real afectante en el plano de la existencia; mas ese estudio es la Historia filosófica del saber, luego aun cuando el orden cronológico no sea esencial, sí, en cambio, es circunstancia real que ha de ser tenida en cuenta y hasta *conditio sine qua non* de la Historia, si no se quiere, absurdamente, reducir a Historia filosófica del saber los estudios filosóficos que conocemos con los nombres de las diversas disciplinas o partes de la Filosofía: Metafísica, Psicología, Ética, etc., en los que se considera o debería considerar el saber desde el plano metodológico de su dinamicidad.

Igualmente juzgamos que no se puede reducir la Historia de la Filosofía a la Hermenéutica radical; pues, aparte de que cabría la deformación histórica en que incurrió Hegel, está el hecho de que aun cuando sea esencial a la Historia filosófica del saber una visión hermenéutica desde un plano sapiencial lo más elevado posible—de otro modo no sería sapiencial o comprensiva—, el objeto, sin embargo, de esa Historia será siempre el saber en su evolución histórica y la finalidad primaria: dárnosle a conocer, aun cuando *ex consequenti* lo utilicemos para nuestra propia formación filosófica o para revisar nuestros conceptos sapienciales.

Tampoco estamos de acuerdo con el Dr. Market respecto de sus conceptos de Filosofía Primera y Segunda, que vienen a ser sinónimos de Gnoseología y Filosofía real, respectivamente. Suponen el mismo ontologismo que advertíamos hablando de historicidad e histórico. Además, no está demostrado que la Gnoseología no pertenezca a la Filosofía real, ya que su objeto es también real. Y si se la expresa, según lo hace el Dr. Market, como Filosofía de la quiddidad, caben dos posturas, o esta quiddidad es un puro ente de razón, que juega sólo con entes de razón (sería Lógica, tipo escolástico) o es la quiddidad de los entes reales, es decir, una abstracción real; que caería también dentro del objeto de la Filosofía real. Si se arguye que la Filosofía Segunda lo es de la realización efectiva del orden de las esencias que estudia la Primera, comprobando el contenido que le da el autor veremos que, en verdad, el objeto de ésta es estudiar el conocimiento en su proceso más profundo, el mundo noemático, tal y como se realiza

efectiva y realmente, luego también objeto de una Filosofía de la realización efectiva, Filosofía de la realidad o Segunda. Sólo en Dios y en el artífice es posible distinguir el doble plano del *ordo intentionis* y *ordo executionis*, que fundaría una Ciencia Primera—de las Ideas, pero real—y otra Ciencia Segunda—de las realizaciones en este plano mundano, temporal y realista—en Dios y de las que habla—con otros nombres—la Teología. En el caso del artífice humano serían una Filosofía real de sus ideas e intenciones (¿Estética?) y una ciencia empírica de su realización (¿Arquitectura? ¿Escultura? ¿Historia científica del Arte?). Mas tratándose de la Filosofía, en cuanto conocimiento eminente humano, o Sabiduría humana (no Sabiduría Divina o de Dios) tenemos que movernos en el plano real de lo que constituiría esa supuesta Ciencia Segunda de Dios, y que estudia la Filosofía real o del ente efectivo, realizado sea en el plano extracognoscitivo (que es el objeto de la Filosofía Segunda del autor) sea en el cognoscitivo (Filosofía Primera). Esa concepción parece bascular sobre el supuesto latente de que el orden noemático humano se realiza exactamente en el plano efectivo, lo cual es falso, como lo prueban las tergiversaciones históricas que hubo de hacer Hegel para acomodar su Historia de la Filosofía a la concepción apriorística de su Filosofía Primera o los similares defectos de Comte para acomodarla a la Ley de los tres estadios.

Por ello, decimos también que la Historia de la Filosofía, en cuanto estudio filosófico o sapiencial, si bien es tarea de la Filosofía real, no lo es en cambio de la Filosofía Segunda. Como el saber filosófico es análogo, el estudio de su realización dinámico-progresiva a través de los siglos, con su interpretación genuina, tendrá que ser realizado también análoga y no unívocamente, es decir, a distintos planos o niveles de profundidad, según lo exija la materia de que se trate; tan pronto en el primero como en el segundo o tercer grado de abstracción y, aún en éste, a veces con la máxima reflexión abstractiva; como cuando haya que estudiar la misma Filosofía de la Filosofía, que implica la máxima reflexión (42); en otras palabras, se daría el absurdo de que la Filosofía Segunda habría de estudiar la Filosofía Primera desde un nivel inferior al que ésta presupone. El filósofo historiador del saber habrá de ser, para que su obra tenga la mayor perfección posible, un metafísico y su Historia será tanto más real, veraz y profunda cuanto más perfecto sea su hábito metafísico. Pero esto no significa que identifiquemos nuestra disciplina con la Metafísica, sino que así como la Metafísica o Filosofía Primera, por ser verdadera Sabiduría, es la única que puede juzgar de los principios y fundamentos de las demás ciencias filosóficas y empíricas, sin que por ello éstas sean Metafísica, así también sólo el metafísico podrá juzgar los principios y fundamentos de las distintas concreciones del saber, a lo largo de los siglos e interpretar su sentido genuino, sin que por ello la Historia de la Filosofía tenga que ser Metafísica.

(42) Cfr. P. RAMIREZ, o. c., pp. 19-21 y 29.

No quisiéramos que estas apostillas negativas a la obra empañaran, lo más mínimo, los elogios que le hemos prodigado en las dos primeras páginas de este comentario y que aquí ratificamos, felicitando nuevamente al Dr. Oswaldo Market por su profundo y magnífico estudio, muy superior a todos los ensayos realizados hasta el presente sobre Metodología de la Historia de la Filosofía, al par que nos congratulamos hondamente por los dos cursos en que asistimos a sus clases de la Universidad de Madrid.

FR. TOMAS MONTULL, O. P.