



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS INSTITUTO DE**  
**INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**LA RECEPCIÓN DEL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA EN LA HISTORIA DE**  
**LA FILOSOFÍA**

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRÍA EN**  
**FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

Erick Israel Sepúlveda Murillo

**TUTORA:**

Dra. María Teresa Rodríguez González

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Ciudad de México, Méx., Agosto, 2019



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Israel y Ana*



## Índice

Agradecimientos.....	5
1. Introducción .....	7
1.1. Planteamiento del problema .....	8
1.2. Delimitación del problema y justificación .....	10
1.3. Enfoque recepcional .....	12
1.4. Modelo del origen autóctono.....	15
1.5. Historia de la filosofía: disciplina y género.....	21
1.5.1. Historia de la historia de la filosofía.....	24
2. Los aportes de Hegel y Zeller a la historiografía de la filosofía.....	28
2.1. Introducción .....	28
2.2. Hegel .....	29
2.3. Eduard Zeller .....	37
2.4. Conclusiones .....	43
3. Historias generales de la filosofía: Abbagnano, Copleston y Hirschberger .....	47
3.1. Introducción .....	47
3.2. Nicola Abbagnano.....	50
Matriz 1. Modelo autóctono en Nicola Abbagnano .....	58
3.3. Frederick Copleston .....	59
Matriz 2. Modelo autóctono en Frederick Copleston .....	67
3.4. Johannes Hirschberger .....	68
Matriz 3. Modelo autóctono en Johannes Hirschberger .....	73
3.5. Conclusiones .....	74
4. El origen de la filosofía en la tradición alemana: Jaeger, Nestle, Heidegger .....	78
4.1. Introducción .....	78
4.2. Werner Jaeger.....	82
4.3. Wilhelm Nestle.....	88
4.4. Martin Heidegger .....	94
4.5. Conclusiones .....	100
5. Conclusiones generales .....	103
6. Anexo: Lista cronológica de los historiadores de la filosofía .....	111
7. Bibliografía.....	113

## **Agradecimientos**

A Europa, que estuvo ahí de principio a fin.

A mi familia, especialmente a mis padres Ana e Israel. Y a Adriana Sepúlveda y Jorge Llanes.

A los Pumarrones.

A mis maestros, sobre todo a los lectores de esta tesis por sus puntuales comentarios y observaciones. En especial a la Dra. María Teresa Rodríguez quien creyó en este proyecto desde un inicio, y que con su paciente lectura y sus consejos ayudó a darle forma, encaminarlo e hizo posible llevarlo a buen término.

A CONACYT por el apoyo para la realización de este proyecto.

## **Nota editorial:**

Todas las citas en lenguas extranjeras han sido traducidas al español. Cuando se trate de una traducción propia será señalado al final de la cita mediante la indicación: “La traducción es mía”.

# La recepción del origen de la filosofía en la Historia de la filosofía

## 1. Introducción

Desde el primer día en el que se ingresa a una Facultad de Filosofía con la intención de formarse profesionalmente como filósofo los estudiantes escuchan hablar a sus maestros acerca del origen griego de la filosofía, incluso puede que uno de ellos se refiera a este hecho como “el milagro griego”. También desde el inicio empezarán a familiarizarse con los nombres de Tales de Mileto, Pitágoras, Heráclito, Parménides, quienes según las preferencias e interpretación de los docentes serán presentados como “pensadores primitivos” que pusieron las bases para lo que vendría después o como “monumentos del pensamiento” que aún no logramos comprender completamente.

Tal vez ese mismo día corran con suerte y vean palabras escritas en caracteres griegos, que les resultarán extraños pero al mismo tiempo atractivos. Escucharán hablar del *logos*, de la *arké*, la *doxa*... Así, después de varios años los estudiantes -independientemente de que decidan o no especializarse en la filosofía antigua- habrán interiorizado un respeto hacia Grecia, y la tesis del origen griego de la filosofía. Asumirán que la filosofía griega es una parte fundamental de su identidad profesional, pero también de su identidad cultural. Desde el día uno el camino para alcanzar el objetivo de convertirse en filósofo está trazado: sólo hay que seguir la línea de los grandes pensadores, leer sus obras más relevantes, comprender sus sistemas y en el transcurso de cuatro o cinco años lo habrán logrado.

Pero si no bastara con lo visto en las aulas de clases cualquier estudiante puede consultar un texto de Historia de la filosofía que le confirmará con un buen número de detalles y bibliografía selecta lo que tanto se le ha repetido: la filosofía inicia en Grecia. Sólo excepcionalmente se presentarán oportunidades de poner a prueba esta creencia; quizá en algún curso especial o materia optativa de “filosofías orientales”, donde en un semestre recorrerá la filosofía china, japonesa, india.

Resulta cuando menos sospechoso que una disciplina como la filosofía que constantemente se jacta de no dar nada por sentado, de cuestionar todo tipo de presupuestos se pregunte tan poco por su historia. Por su conformación, por la centralidad que ocupa en la formación, enseñanza y reproducción de la propia disciplina. Esta investigación tiene su



génesis en cierta incomodidad frente a la inercia histórica de la práctica filosófica en general y de la Historia de la filosofía en particular. También se origina en la inquietud por comprender el lugar que ocupa (o debe ocupar) la producción filosófica de los “países periféricos” dentro de la macro narrativa que es la Historia de la filosofía. Y, sobre todo, en la intuición de que si se busca aclarar estas dos inquietudes era necesario empezar por el principio, por una revisión acerca del origen de filosofía que, después de todo, también tiene su propia historia.

### **1.1. Planteamiento del problema**

La forma de ubicar tanto cronológica como geográficamente el origen de la filosofía ha variado a lo largo de su historia; sin embargo desde finales del siglo XVIII la tendencia historiográfica que se ha impuesto es aquella que establece el inicio de la filosofía en la Grecia de la antigüedad, específicamente con Tales de Mileto en el siglo VI A. C. Este proyecto se propone estudiar la recepción del origen griego de la filosofía dentro de la Historia de la filosofía<sup>1</sup> en el período que va de los años treinta a los años cuarenta del siglo XX.

Según Martin Bernal (1993) a finales del siglo XVIII y principios del XIX se dio una batalla entre distintos modelos explicativos en el terreno de la historiografía y los estudios humanísticos acerca de la antigüedad griega. Por un lado se encontraba el *modelo antiguo* que argumenta a favor de los orígenes e influencias orientales y africanas sobre la cultura griega y, por el otro, el *modelo ario* que defendía el origen ario de esta cultura (negando toda influencia semítico-oriental y africana). El modelo antiguo mantuvo la hegemonía desde el siglo V A. C. hasta principios del XIX cuando el modelo ario lo desplazó y ocupó su lugar hasta la actualidad.

Posteriormente, durante el siglo XX, surge el *modelo del origen autóctono* que, como su nombre lo indica, sostiene la tesis del origen autóctono de la cultura griega, explica a ésta a partir de sí misma, niega la importancia de cualquier influencia exterior y destaca las aportaciones indígenas. Según el autor al que aquí se sigue este modelo nunca se estableció como paradigma dominante dentro de los estudios sobre la Antigüedad, sino que se mantuvo como una posición marginal por la radicalidad de sus argumentos y sólo tuvo influencia

---

<sup>1</sup> En adelante se utilizan las mayúsculas Historia de la filosofía para hacer referencia tanto a la disciplina como al género de la literatura filosófica y se reserva el uso de minúsculas “historia de la filosofía” para hacer mención del objeto de estudio del que se ocupa la primera. En el apartado 1.5. Historia de la filosofía: disciplina y género, se profundiza en esta distinción.

importante dentro de ciencias como la arqueología y antropología a finales de la primera mitad del siglo pasado.

Aquí se retoma el desarrollo de Bernal acerca de estos tres modelos mencionados para plantear la pregunta de investigación: *¿Cuál ha sido la influencia del modelo del origen autóctono en la recepción del origen de la filosofía en las Historias de la filosofía del siglo XX?* La hipótesis de trabajo es que *los historiadores de la filosofía de los años treinta y cuarenta del siglo XX trabajaron bajo el modelo del origen autóctono*, lo que ha determinado la recepción del origen de la filosofía. El objetivo principal que persigue este proyecto es explicitar el modelo que ha configurado la recepción del origen de la filosofía en las Historias generales de la filosofía; el objetivo secundario es reconstruir la *lógica político-cultural* implícita en la recepción del origen de la filosofía hecha bajo el modelo autóctono.

Para realizar el objetivo principal en el Capítulo 3 se estudiarán las Historias generales de la filosofía de Nicola Abbagnano, Frederick Copleston y Johannes Hirschberger. A esta parte de la investigación se le da el nombre de *momento formal* de la recepción del origen de la filosofía debido a que ahí se mostrarán las características y los principios más generales del modelo autóctono que *dan forma* a la filosofía, es decir, que definen qué es la filosofía, qué no es y por qué es así; todo a partir del origen de la filosofía que cumple una *función normativa*. El objetivo secundario se realizará en el Capítulo 4 a través del estudio de las Historias de la filosofía antigua de Werner Jaeger, Wilhelm Nestle y Martin Heidegger. *Momento político* es la denominación que se le da a esta parte de la investigación, la razón es que en ella se reconstruirá cómo a partir de la suma de la función normativa del origen de la filosofía y una *función identitaria*, al igual que en política, surge la necesidad de crear un Otro o enemigo externo de la filosofía, que cohesione la identidad (europea) de quienes practican la filosofía.

Por lo general, las Historias de la filosofía prestan una atención especial al origen de la disciplina y lo configuran mediante un complejo entramado en el que se ven involucradas: 1) la historia de la antigüedad griega, que involucra la relación de Grecia con otros territorios, su religión, mitología, literatura, etc. y 2) la interpretación de los filósofos presocráticos, de quienes se “extraen” los rasgos primigenios de la filosofía. Las formas en las que se argumenta y expone la configuración de este entramado dentro de las Historias de la filosofía constituyen el objeto de estudio de esta investigación.

Para hacer explícito el modelo detrás de los historiadores de la filosofía en esta investigación se adopta un enfoque recepcional inspirado en los trabajos de Hans Robert Jauss. De la propuesta de Jauss se retoma su propósito de recuperar la historicidad de los textos a través de un cambio en el enfoque hermenéutico. A diferencia de las aproximaciones habituales que se preguntan por la correcta o incorrecta interpretación de los textos, la historia o un tema en particular, la teoría de la recepción se cuestiona por los mecanismos que posibilitaron determinada lectura, ¿Cómo se leyó un texto (en determinada época)? y ¿Por qué lo hicieron de esa forma? Para la teoría de la recepción el autor de un texto es, ante todo, un lector que escribe y sistematiza de forma escrita sus lecturas. Por esta razón aquí se toma a los historiadores de la filosofía en su papel de lectores, como una “comunidad de lectores”. Por lo que se deja de lado la cuestión de si sus lecturas fueron o no correctas para plantear las siguientes preguntas: ¿Cómo “recibieron” el origen de la filosofía? y ¿Por qué lo hicieron de esta forma?

La adopción de esta metodología se debe a las características del género filosófico aquí estudiado, la Historia de la filosofía tiene entre sus principales objetivos servir como herramienta de enseñanza, contrario a la literatura especializada que subordina la cuestión pedagógica a la “exactitud científica” de la interpretación; por lo mismo la Historia de la filosofía busca ofrecer “lecturas estándar” con función pedagógica de fácil reproducción en las aulas de clases, lo que les otorga cierta influencia, como lo atestigua el número de ediciones y traducciones que de estos textos se realizan.

## **1.2. Delimitación del problema y justificación**

La mayor parte de las investigaciones sobre historiografía de la filosofía<sup>2</sup> se concentran en 1) documentar la historia de este género desde sus orígenes hasta finales del siglo XIX;<sup>3</sup> 2) aspectos específicos y metodológicos del género<sup>4</sup> o 3) la influencia de la Historia de la filosofía sobre la forma de entender y practicar la filosofía en general.<sup>5</sup> Un porcentaje

---

<sup>2</sup> El término “historiografía de la filosofía” es empleado aquí en un sentido amplio para hacer referencia a la ciencia acerca de la escritura de la historia y en otras ocasiones como sinónimo de historia de la Historia de la filosofía para evitar la repetición de este término.

<sup>3</sup> El mejor ejemplo de estos estudios es el proyecto de Gregorio Paia y Giovanni Santinello titulado *Storia delle storie generali della filosofia* y traducido al inglés como *Models of history of philosophy*.

<sup>4</sup> Por ejemplo, Catana (2008) y su estudio *The Historiographical Concept System of Philosophy: Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*.

<sup>5</sup> Una buena parte de estos estudios se concentran en los siglos XVIII y XIX, se considera a estos años como cruciales en la conformación del género tal como se entiende y practica hasta nuestros días, destaca el libro de P.

importante de estos estudios fijan su límite temporal en el siglo XIX. Por lo que es necesario realizar una investigación acerca de las Historias de la filosofía escritas en el siglo XX. Siglo que, sobre todo en su primera mitad, vio una enorme producción de este género de la literatura filosófica y durante el cual ejerció una enorme influencia.

Como se mencionó el límite temporal de esta investigación es el período de los años treinta y cuarenta del siglo XX. Las razones para esta delimitación son las siguientes:

1) La influencia que alcanzaron algunas de las Historias de la filosofía escritas en este período, como es el caso de la de Abbagnano, Copleston y Hirschberger que son editadas hasta la actualidad.

2) Estos años coinciden con el auge del *modelo autóctono* en disciplinas como la antropología y la arqueología y aquí se busca documentar su influencia en la historiografía de la filosofía.

3) A partir de la década de los cincuenta el género de la Historia de la filosofía se transformó, y dejó de ser la obra de una o dos personas; como consecuencia de la especialización académica se convirtió en trabajos realizados por grupos de expertos en diferentes épocas, autores, temas, etc. Otro cambio que sufrió la Historia de la filosofía fue la fusión con otros géneros como el de la historia de la ciencia, el “pensamiento” o las ideas. Estas transformaciones en el género requerirían una investigación por sí misma lo que sale de los límites de este proyecto.

En cuanto a la delimitación temática, dentro del inmenso material que abarcan las Historias de la filosofía, se ha decidido tratar el tema del origen de la filosofía debido a que:

1) Desde hace por lo menos un par de décadas se ha vuelto a poner en cuestión el origen griego de la filosofía. Los motivos que han conducido a esto son múltiples, entre ellos destacan el aumento de la producción filosófica en los países no-occidentales y el agotamiento de la hegemonía europea, tanto política como culturalmente. Este panorama obliga a una revisión de la tradición historiográfica.

2) El origen de la filosofía cumple *una función normativa* dentro de las Historias de la filosofía. Al fundamentar el origen de la filosofía los historiadores establecen lo que fue y

---

J. Park (2013) *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830* y el de Eduardo Rabossi (2004) *En el comienzo Dios creó el canon: Biblia berolinensis*.

debe ser la filosofía, se fijan los límites de la disciplina (separan lo filosófico de lo no-filosófico o extra-filosófico).

La manera de entender el origen de la filosofía condiciona profundamente la forma en la que se comprende la historia general de la filosofía y la práctica de esta disciplina. Sobre todo si se considera que en filosofía el tema de su origen juega un papel determinante a nivel disciplinal (¿Cómo debe practicarse y entenderse la filosofía?), pedagógico (¿Cómo debe enseñarse la filosofía?), sin olvidar el nivel ideológico (¿Quiénes pueden practicar filosofía?).

No debe pasarse por alto que a diferencia de otras disciplinas donde el conocimiento del pasado de la misma juega un papel complementario e incluso opcional en la formación profesional, dentro de la filosofía se asume que quien se dedica profesionalmente a ella tiene la obligación de conocer su historia, determinados autores y textos. Los planes de estudio universitarios son diseñados pensando en esto y la Historia de la filosofía proporciona las herramientas y materiales para lograr este objetivo, esto la convierte en un área de estudio privilegiada dentro de la filosofía; por esa misma razón las Historias de la filosofía suelen ser una de las primeras aproximaciones a la filosofía por parte de un número importante de estudiantes y también del público no especializado.

### **1.3. Enfoque recepcional**

Durante el siglo XX algunas de las disciplinas cuyo principal objeto de estudio son los textos - como la filología, la teoría literaria y la filosofía- sufrieron un importante cambio en su forma de trabajar. Se empezó a cuestionar el paradigma centrado en la dicotomía autor/texto como fuente explicativa del sentido del texto, y ocurrió un desplazamiento hacia el texto y el lector. Dejó de concebirse a la lectura como una “actividad pasiva” encaminada a descubrir el sentido objetivo o “detrás” del texto y se planteó a ésta como una actividad productiva, incluso creativa. Algunas corrientes teóricas que representan esta transformación son: el formalismo, estructuralismo y ciertas tendencias dentro de lo que se conoce a grandes rasgos como “hermenéutica”.

Por su parte, la historia durante el siglo pasado poco a poco dejó de ser aquella ciencia cuyo principal objeto de estudio eran los grandes personajes, acontecimientos, ideas u obras. Y aparecieron una serie de nuevas corrientes historiográficas como la historia intelectual, la microhistoria o la historia cultural (dentro de la cual, cabe destacar, se ubica la historia del

libro y de la lectura). Cada una de estas corrientes tiene un sinnúmero de ramificaciones a veces con límites poco claros entre sí, lo que hace sumamente complejo el actual escenario de la historia. Lo anterior fue consecuencia de poner en cuestión los objetos de interés que por mucho tiempo habían sido el centro de atención de los historiadores.

La teoría de la recepción puede ser entendida como producto de la convergencia del desplazamiento hacia el lector y del cuestionamiento de los tradicionales objetos de estudio de la historia. Dicha teoría es un movimiento heterogéneo, con diferentes escuelas y representantes, que tiene como punto común dar prioridad al papel del lector o receptor antes que al autor o la obra.<sup>6</sup> Aquí se sigue la línea inaugurada por Hans Robert Jauss, quien con su ensayo “La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria” escrito en el año de 1967 y una serie de trabajos publicados durante esa misma década y los años setenta abrió la posibilidad de aplicar esta teoría a la historiografía (en su caso a la historia de la literatura).

En los años posteriores la teoría de la recepción fue adoptada en otras áreas como los estudios culturales y en los años noventa arraigó entre filólogos y algunos filósofos.<sup>7</sup> Desde entonces han sido sobre todo los estudiosos de la Antigüedad clásica quienes mayor interés han mostrado hacia ella.<sup>8</sup> Este tipo de académicos encontraron en la teoría de la recepción una herramienta capaz de poner en cuestión el enfoque positivista hacia el texto, que predomina en estas ciencias. El acercamiento a esta teoría también permitió ampliar su campo de estudio; así se han realizado investigaciones acerca de la recepción de los clásicos en el ámbito de la cultura popular, con la finalidad de entender cómo sectores más amplios de la población se aproximan a ellos (Cfr. Hardwick & Stray, 2008, p. 1).

En esta investigación se parte de la negación que Jauss hace de la metafísica de la obra. Para él una obra “no es un objeto existente para sí que ofrezca a cada observador el mismo aspecto en cualquier momento. No es ningún monumento que revele monológicamente su esencia.” (Jauss, 2000, p. 161), ésta sólo cobra sentido en la medida que exista un público o grupo de lectores que sientan un interés hacia ella, ya sea para apropiársela, imitarla, superarla o rebatirla (Cfr. Ibid. p. 162). En eso consiste el enfoque recepcional de este trabajo, sólo que para ser precisos en esta investigación no se trata de la recepción de una obra en particular, sino de un problema histórico-filosófico, el del origen de

---

<sup>6</sup> Para un panorama general de la teoría de la recepción véase (Holub, 1984).

<sup>7</sup> Al respecto se puede consultar el texto de Martindale (2006) "Introduction: Thinking Through Reception".

<sup>8</sup> Como ejemplos destacados están: (Martindale, & Thomas, 2006), (Hardwick & Stray, 2008), (Kallendorf, 2007).

la filosofía. Conviene insistir en este punto y dejar claro que no se trata de la recepción de algún pensador griego en particular, ni del conjunto de ellos (aunque cada historiador pueda tener preferencias y elevar a modelo a alguno), sino de cómo la interrelación de historia y filosofía griega es articulada bajo el modelo autóctono para definir el origen de la filosofía.

Los historiadores de la filosofía forman esta comunidad de receptores que se definen por ser un tipo específico de lectores, por tener una finalidad en concreto que es sistematizar dentro de Historias de la filosofía su interpretación de este problema, el origen de la filosofía. Esto último significa que su recepción tomará un formato específico, que no es el mismo que el de una tesis doctoral sobre el origen de la filosofía o el de un artículo académico, pues difieren en aspectos tan obvios como el número de páginas, manejo de fuentes y el lenguaje utilizado para la exposición del tema.<sup>9</sup>

Desde el enfoque recepcional se comprende que toda recepción está inserta en una cadena de recepciones que la anteceden y con las que necesariamente se entra en diálogo, sea de forma consciente o inconsciente.<sup>10</sup> Como se verá más adelante, durante el siglo XIX el problema del origen de la filosofía adquirió una forma que ha determinado toda recepción posterior, por lo que para los historiadores de la filosofía que han venido después se ha vuelto ineludible la discusión con los autores, los métodos, las interpretaciones y las conclusiones a las que se arribaron en aquella época. Toda esta herencia constituye lo que en teoría de la recepción se denomina *horizonte de expectativa*, es decir, el conjunto de reglas implícitas ante las cuales el receptor se posiciona. La recepción de una obra nunca se da en el vacío, y es decisión del receptor apearse a la tradición dominante, rechazarla total o parcialmente, tomar distancia crítica, etc.

Por esta razón en los apartados siguientes y en el Capítulo 2 se procederá a realizar la tarea de objetivación del horizonte de expectativa ante el cual se posicionan los historiadores de la filosofía estudiados en los capítulos 3 y 4. Para lograr esta tarea se investigarán en primer lugar la historia de los modelos antiguo, ario y autóctono y sus principales tesis (Apartado 1.4. Modelo del origen autóctono), así como las características e historia del género

---

<sup>9</sup> En el apartado “Historia de la filosofía: disciplina y género” se hablará más acerca de las características generales de estas obras.

<sup>10</sup> Existe la posibilidad de que el receptor ignore algún elemento importante de la cadena de recepciones o buena parte de ella, pero esto no significa que dicha cadena no tenga efecto sobre su recepción. Podemos poner el ejemplo de un lector moderno de Nietzsche quien aunque desconozca por completo la polémica acerca de la manipulación de sus escritos por parte de su hermana Elisabeth Nietzsche, el texto ante el que se encuentra está mediado por esa polémica y las decisiones de edición que se tomaron a partir de ella para establecer el texto; todo esto repercutirá, lo sepa o no, en su lectura.

de la Historia de la filosofía (1.5. Historia de la filosofía: disciplina y género y 1.5.1. Historia de la historia de la filosofía); en segundo lugar, se expondrá la forma en la que se ha entendido y practicado la Historia de la filosofía, sus metodologías adoptadas, los debates internos de esta disciplina, etc.; a través del estudio de dos de sus principales representantes del siglo XIX, Hegel y Zeller (Capítulo 2: Los aportes de Hegel y Zeller a la historiografía de la filosofía).

Una vez que se ha objetivado el horizonte de expectativa se da paso al estudio de los historiadores de la filosofía del siglo XX y su *horizonte de experiencia* (Cfr. Jauss 1989, 2000), la manera en la que desde su situación presente perciben el horizonte de expectativa y la posición que adoptan ante él. Por lo general, los historiadores de la filosofía del siglo XX se refieren al horizonte de expectativa al definir su propia metodología de trabajo, en comentarios explícitos sobre las diferencias que perciben entre su manera de trabajar y la de sus antecesores. Así el horizonte de experiencia de estos historiadores entra en diálogo con el horizonte de expectativa del siglo XIX; este diálogo da lugar a una dialéctica entre selección y apropiación, conservación y actualización, que es donde tiene lugar la recepción, es lo que Jauss llama fusión de horizontes. Este abordaje permite ver claramente las diferentes formas en las que el origen de la filosofía ha sido “repcionado” en cada época histórica.

Al aplicar este enfoque al estudio del origen de la filosofía lo que se busca es recuperar la historicidad de esta problemática, y “establecer a través de la investigación ciertos patrones de significación determinados históricamente” (Tarcus, 2013, p. 34-35), que se pierden al hacer de la historia de la filosofía la simple sucesión de “grandes autores” y sus “grandes obras”. Al volver explícito el modelo bajo el cual trabajaron los historiadores de la filosofía es posible ampliar la dimensión del problema del origen de la filosofía y ubicar el lugar y función que ha tenido dentro de un marco más amplio como el de la historia general de la filosofía, dentro de la práctica de la filosofía y dentro de la historia en general.

#### **1.4. Modelo del origen autóctono**

En su obra *Atenea negra* el historiador inglés Martin Bernal estudió las diferentes formas en las que Europa ha intentado explicar el surgimiento de la civilización griega y la relación que ha establecido con ella. A estas formas de explicación de los orígenes de la civilización griega Bernal las llama “modelos”, él utiliza esta palabra en su sentido amplio, como “un esquema reducido y simplificado de la realidad compleja.” (Bernal, 1993, p. 30-31) que se distinguen



por ser “algo artificial y en mayor o menor medida arbitrario.” (Ibid.). Según el autor existen tres de estos modelos:

1) En primer lugar está el *modelo antiguo* que considera a Grecia y a su cultura como una civilización medio-oriental, con una fuerte influencia egipcia y semítica:

El “modelo antiguo” era el habitual entre los griegos de los períodos clásicos y helenísticos. Según él, la cultura griega surgió como resultado de la colonización de egipcios y fenicios, que hacia 1500 A. C. civilizaron a los naturales del país. Y lo que es más los griegos continuaron después tomando prestados numerosos elementos de las culturas de Oriente Próximo. (Ibid. p. 29)

2) El modelo ario que considera a Grecia y su cultura como aria:

En su forma primitiva o “lata”, este nuevo modelo negaba la autenticidad de los asentamientos egipcios y ponía en tela de juicio los de los fenicios. El que yo denomino modelo ario “radical” [...] negaba incluso la existencia de un influjo cultural fenicio. [En este modelo] La civilización griega se considera resultado de la mezcla entre los helenos, hablantes de una lengua indoeuropea, y los indígenas a los que habían sometido. (Ibid. p. 29)

3) El modelo del origen autóctono que explica a Grecia y su cultura a partir de sí misma, niega tanto la influencia oriental como la aria, es decir, cualquier influencia exterior.

El interés de esta investigación se centra en el *modelo del origen autóctono* que forma parte del horizonte de experiencia desde el cual los historiadores de la filosofía “reciben” el origen de la filosofía.

Antes de pasar a exponer en detalle las características del modelo autóctono es necesario conocer la historia del debate que ha sido protagonizado por los primeros dos modelos. Este recorrido se limitará a señalar las condiciones históricas que llevaron a la sustitución de un modelo (antiguo) por otro (modelo ario) y al mismo tiempo presentar algunos de los problemas y tesis que recoge el modelo del origen autóctono, para así tener una mejor comprensión del mismo.

Bernal argumenta que en la Grecia de los períodos arcaico, clásico y helénico, era a través del modelo antiguo que los propios griegos entendían el origen y características de su cultura. Esto equivale a afirmar que los griegos de esos períodos se concebían como herederos culturales de Egipto y Fenicia, principalmente; asumían una fuerte influencia africana y asiática. El historiador inglés recurre constantemente a las obras de Homero, Hesíodo y Heródoto, para demostrar su punto. En el ámbito de la filosofía son bien conocidas las

constantes menciones de viajes a Egipto por parte de diferentes filósofos, de donde habrían obtenido una serie de conocimientos, entre ellos la propia filosofía. Esta manera de comprender la cultura griega se mantuvo prácticamente incuestionada hasta el siglo XVIII.

Durante el siglo XVIII confluieron una serie de fenómenos que poco a poco mermaron la autoridad del modelo antiguo, hasta entrar en completo descredito y ser remplazado por el modelo ario a mediados del siglo XIX. Entre estos fenómenos Bernal destaca la alianza entre el cristianismo y Grecia, al respecto es importante recordar que desde el siglo XV Grecia se encontraba bajo dominio otomano, lo que provocaba inquietud entre la Europa cristiana por el temor de una expansión hacia su territorio. La hermandad entre la Europa occidental y Grecia alcanzó su punto más alto hasta entonces en el año de 1821 cuando los griegos iniciaron su lucha de independencia; acontecimiento que fue celebrado por la intelectualidad europea.

Fue sobre todo el romanticismo alemán quien con mayor entusiasmo apoyó la lucha de independencia griega. Entre los románticos alemanes se había gestado la idea de que Alemania y la Antigua Grecia compartían una íntima relación que se manifestaba principalmente en la semejanza entre el griego y el alemán. Posteriormente, con el auge del modelo ario se establecería el vínculo sanscrito-griego-alemán y la hipótesis de una familia lingüística indoeuropea que borra por completo cualquier influencia egipcia o semítica sobre Grecia y, como consecuencia, sobre Alemania y Europa. Desde entonces la creencia de que sólo es posible realizar contribuciones intelectuales (especialmente en filosofía) en lenguas indo-europeas se extendió por toda Europa y, mediante su hegemonía cultural, al resto del mundo.

Otro fenómeno que contribuyó al relevo de modelos fue el racismo que por diferentes medios pretendió legitimarse de manera “científica”, como a través del determinismo geográfico que dominó todo el siglo XVIII y XIX. Uno de los propósitos del determinismo geográfico era demostrar la superioridad de los países con climas templados como los europeos sobre los cálidos o fríos; a partir de las diferencias climáticas es que fundamentaban las diferencias raciales. Según los defensores de esta teoría los climas extremos afectan todo el ser de los habitantes, desde su constitución física hasta sus capacidades intelectuales, dando como resultado razas inferiores, incapaces de llevar a cabo un avance civilizatorio. Esto tenía como finalidad ideológica justificar el colonialismo europeo sobre esas regiones.

Finalmente, al ganar terreno el paradigma del progreso la antigüedad de una civilización dejó de ser el criterio último de valoración positiva y, por el contrario, se

convirtió en un lastre y signo de infantilidad. Así China, Egipto, Mesopotamia dejaron de ser vistas como culturalmente superiores y empezaron a ser concebidas como la infancia de la humanidad, manifestaciones inmaduras o inacabadas, etapas ya superadas por Europa.<sup>11</sup>

Todo lo anterior conduce a Bernal a afirmar que detrás de la caída del modelo antiguo y la posterior instauración del modelo ario están una serie de factores “extra-científicos”:

la destrucción del modelo antiguo se produjo enteramente en virtud de lo que los historiadores de la ciencia llamarían razones “externas”. El modelo antiguo cayó [...] porque no se ajustaba a la visión del mundo dominante por aquel entonces. Para ser más precisos, era incompatible con los paradigmas de raza y progreso de comienzos del siglo XIX (Ibid. p. 292-293)

El otro momento complementario viene dado por el ascenso del modelo ario. Ante la situación de descrédito absoluto en el que cayó el modelo antiguo, ya no resultaba posible sostener que el antecedente de los griegos eran los egipcios habitantes de un clima cálido y por lo tanto pertenecientes a una raza considerada inferior. Era necesario buscar otro linaje. La fascinación que en otro tiempo experimentó Europa por Egipto, poco a poco fue desplazada por una nueva, la atracción por la India. Lugar, en aquel entonces, de la última aventura imperialista de Europa, y desde donde llegaban las más diversas noticias:

Esta pasión por la India supuso asimismo la sustitución de Egipto por este país como antepasado exótico de Europa. Sin embargo, el cambio de referente en esta ocasión no implica la aceptación de préstamos o influencia cultural sobre Europa (como sucedía con Egipto). En esta ocasión [...] la genealogía no se planteaba en términos de transmisión de la filosofía y de la razón, sino como una relación de «sangre» y parentesco, propia del romanticismo. (Ibid. p. 215)

En la anterior cita Bernal señala como en la caída de un modelo y la ascensión de otro, algo cambió, Europa se volvió más reacia a aceptar cualquier deuda histórica de tipo cultural e intelectual por parte de otras culturas.

A partir del escenario antes descrito resulta posible establecer una primera distinción entre los principios de los tres modelos: mientras que el antiguo aceptaba influencia tanto cultural como de parentesco, en el ario lo intelectual se restringe a la lengua (indo-europeo) y

---

<sup>11</sup> Una buena síntesis de todos estos fenómenos y sus consecuencias en la forma de entender al no-europeo puede ser encontrada en el artículo “América” de la *Enciclopedia* de Diderot publicada en el año 1787. En ese escrito se intenta explicar el atraso de los pobladores de este continente bajo las premisas del determinismo geográfico, que repercute en la totalidad de las manifestaciones culturales y actividades desarrolladas ahí, afectando hasta el lenguaje de sus habitantes, del cual se afirma que: “La pobreza de su lenguaje, cuyo diccionario podría escribirse en una página [...]” e incluso a quienes se les reconocen mayores avances caen bajo ese argumento: “los Peruanos, aunque reunidos en una especie de sociedad política, aún no habían inventado términos para hablar de los seres metafísicos ni de las cualidades morales que más deben distinguir al hombre del animal, como la justicia, la gratitud, la misericordia. Esas cualidades estaban entre las cosas que carecían de nombre.” (Díaz de la Serna, 2009, p. 194).

permanece el parentesco, finalmente en el modelo del origen autóctono se rechaza todo lo anterior. Por lo que el modelo autóctono puede ser entendido como una radicalización de las tesis sostenidas durante el siglo XVIII y XX.

Lo primero que dice Bernal respecto al modelo del origen autóctono es que éste se inscribe dentro del paradigma “aislacionista” o “antidifusionista”, y señala que sus principales defensores no han sido los historiadores de la Antigüedad, sino que “ha venido dominando en la arqueología y la antropología desde los años cuarenta; según parece, este predominio tiene que ver con la reacción surgida contra el colonialismo, reflejo académico del cual sería indudablemente el difusionismo.” (Ibid. p. 370). En algunas ocasiones Martin Bernal también se refiere a los defensores de este modelo como “evolucionista” o “ultra-europeísta”.<sup>12</sup> La tesis que agrupa a todos los que sostienen este modelo es que para ellos Grecia tuvo un nacimiento sin ningún tipo de influencia externa y su desarrollo cultural es producto de los propios pobladores autóctonos que se encontraban ya en la región (y no de invasiones o migraciones) (Cfr. Bernal, 1991, p. 15).

Las razones por las que el autor de *Atenea Negra* da el nombre de “ultra-europeístas” a los partidarios del modelo autóctono se debe a la enfática negación que hacen de toda influencia o contacto significativo con civilizaciones “no-europeas”, especialmente la egipcia y fenicia. Y, en cambio, defienden el *desarrollo inmanente* de una cultura sin que necesariamente se tenga que recurrir a las migraciones o colonizaciones como factores relevantes a la hora de explicar el nacimiento de la cultura griega.

El principal representante del modelo del origen autóctono es el arqueólogo Colin Renfrew.<sup>13</sup> En su artículo “Trade and culture Process in European prehistory” (1969) el modelo del origen autóctono aparece como una propuesta que pretende dejar atrás lo que él llama el modelo invasionista/migracionista; según el autor, este modelo sugiere que: “un cambio aparentemente rápido y marcado en la cultura es explicable por la llegada de un nuevo grupo de personas” (Renfrew, 1969, p. 152. La traducción es mía) y por otro lado el modelo difusionista que “sostienen que los cambios observados en una sociedad son provocados por

---

<sup>12</sup> En esta denominación está claro el desconcierto que Bernal experimenta ante la radicalidad de las tesis sostenidas por los partidarios de este modelo: “Habiendo utilizado el término “arianismo extremo” (Extreme aryanist) para describir a aquellos investigadores que niegan toda influencia egipcia y fenicia sobre los griegos, es difícil encontrar un término apropiado para aquellos quienes van más allá de esto y niegan toda influencia medio oriental sobre los pre-helenos [...]. Pienso que “Ultra-europeístas” es el menos insatisfactorio.” (Bernal, 1991, p. 15. La traducción es mía).

<sup>13</sup> En los textos de este autor el modelo del origen autóctono también es llamado “modelo del proceso cultural” (the cultural-process model) o “modelo del desarrollo indígena” (the model of indigenous development) (Cfr. Renfrew: 1969, 1973).

una fuerte influencia de una “alta cultura”, sin una transferencia o migración significativa de población” (Ibid. p. 153. La traducción es mía). Lo que comparten los dos modelos que Renfrew ataca es que recurren a factores externos a la cultura que se pretende estudiar, como lo son el *contacto histórico* (migraciones o invasiones) y el *intercambio intercultural* (prestamos lingüísticos, intelectuales o técnicos), ambos presentes tanto en el modelo antiguo (contacto con Egipto y/o Fenicia), como en el ario (migración del norte de Europa hacia Grecia).

Los defensores del modelo autóctono como Renfrew creen que para comprender las transformaciones dadas en una cultura (en este caso la griega) es necesario centrar la mirada en lo que ocurre *al interior* de ella. Renfrew, en el contexto de su disciplina (la arqueología), propone un cambio hacia un enfoque cuantitativo que considere el desarrollo del comercio interior para explicar los cambios culturales.<sup>14</sup> En el caso de los historiadores de la filosofía, como se verá, también se sugiere un cambio de enfoque hacia el interior de la cultura griega, pero, como es natural su propuesta es de tipo cualitativo, y apunta a la transformación cualitativa de elementos culturales ya presentes dentro de Grecia, es decir, se argumenta a favor de su *autonomía* o *autodeterminación* filosófico-cultural.

Es debido a este acento en lo puramente local que, como se mencionó, Bernal cataloga a este modelo como “aislacionistas” o “anti-difusionistas”. De manera implícita este modelo sostiene un *ideal de pureza* entre los griegos, que no es difícil relacionar con el racismo del siglo XVIII y XIX involucrado en la caída del modelo antiguo. Este ideal de pureza y racismo está presente en los trabajos de los historiadores de la filosofía, en ocasiones aparece de manera explícitamente y en otras matizado como “superioridad espiritual”; la defensa de un origen *puro* surge de la necesidad por dar un fundamento a la identidad europea, que es el contexto en el que surgió el modelo ario y que el modelo autóctono retoma y radicaliza. Esto se podrá apreciar con mayor detenimiento en la tradición historiográfica alemana estudiada en el Capítulo 4.

Más allá de los debates históricos en los que se encuentran envueltos los defensores del modelo autóctono con sus rivales, en esta investigación lo que se busca es recuperar la *lógica* y los *principios* de este modelo historiográfico y ver su aplicación al caso del origen de la filosofía. Con base en lo hasta ahora expuesto los principios del modelo autóctono son los

---

<sup>14</sup> “Demasiado énfasis ha sido puesto en supuestas invasiones y difusión desde los “altos centros de la civilización” e insuficiente en la economía y el desarrollo social de lo que pudo haber sido, por muchas razones, esencialmente sistemas independientes.” (Renfrew, 1969, p. 151. La traducción es mía).

siguientes: 1) Negar o minimizar la influencia de los *contactos históricos* entre Grecia y otras culturas; 2) en caso de admitir un contacto histórico valorarlo de manera negativa; 3) mantener un *ideal de pureza* (que se puede ver afectado por el contacto con otras culturas); 4) centrar el estudio en el *interior* de la propia cultura griega y defender su *autodeterminación* cultural y filosófica; y por último 5) la necesidad de vincular histórica, cultural y filosóficamente a Grecia con la Europa desde la que escriben. Estos son los cinco principios del modelo autóctono presentes en el momento formal y el momento político.

Todas estas discusiones que tuvieron lugar desde el siglo XVIII hasta el XX, y que posibilitaron el auge del modelo del origen autóctono forman parte de lo que en el apartado anterior se denominó “horizonte de expectativa”, ante el cual deben posicionarse los historiadores de la filosofía que aquí se estudiarán. Lo expuesto hasta aquí sobre los diferentes modelos y la lógica del modelo autóctono será complementado en el siguiente apartado con un estudio de su papel dentro de la disciplina de la Historia de la filosofía y la recepción que del origen griego se ha realizado en ella.

### **1.5. Historia de la filosofía: disciplina y género**

Dado que el término “historia de la filosofía” se utiliza para nombrar una infinidad de campos, obras y actividades dentro de la filosofía es necesario hacer algunas precisiones al respecto. Empezando por la diferencia entre la Historia de la filosofía como género de la literatura filosófica y la Historia de la filosofía como disciplina o rama de la filosofía, y la relación que entre ellas existe.

En primer lugar resulta necesario retomar la distinción establecida al inicio de esta investigación (véase pág. 1) entre Historia de la filosofía e historia de la filosofía. En lo que respecta a este proyecto se parte de que sólo es posible hablar de historia de la filosofía gracias a la labor de la historiografía filosófica (Historia de la filosofía como disciplina investigativa) que se concreta en Historias de la filosofía (género de la literatura filosófica). O en palabras de Josep María Bech: “la única “filosofía del pasado” [historia de la filosofía] es aquella que el propio “discurso histórico” [Historia de la filosofía] hace posible” (Bech, 2000, p. 18). De otro modo, al no ser considerada esta relación de investigación, producción y exposición se corre el riesgo de afirmar que la historia de la filosofía en sí misma se da sin ningún tipo de intermediación, lo que volvería innecesaria la disciplina de la Historia de la filosofía.

Las formas en las que la Historia de la filosofía produce a la historia de la filosofía son múltiples. Richard Rorty (Cfr. 1990) distingue cuatro géneros de Historia de la filosofía:

1) Reconstrucción racional: se ocupa exclusivamente del estudio de los argumentos y el valor de verdad contenido en ellos, independientemente del contexto histórico en el que fueron enunciados.

2) Reconstrucción histórica: se enfoca principalmente en situar las obras filosóficas en su contexto histórico y se reserva hacer juicios sobre el valor de verdad contenido en las filosofías del pasado.

3) Historia de la filosofía filosófica o historia del espíritu (*Geistesgeschichte*): parte de la existencia de problemas perennes de la filosofía a los cuales los filósofos han intentado dar solución a lo largo de toda la historia. Estos intentos por dar respuesta a problemas eternos dan unidad histórica y temática a la filosofía. Es el género que da forma al canon de la filosofía, en la medida que determina cuáles son los grandes personajes, textos, problemas, etc. También se caracteriza por combinar la práctica historiográfica con la filosofía de la historia.

4) Doxografía: se encarga de compilar lo que han dicho los filósofos acerca de los problemas que se consideran centrales en filosofía. Sin preocuparse por el contexto histórico o el valor de verdad. El mejor ejemplo de este tipo de obras es el texto de Diógenes Laercio *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*.

Si se simplifica el panorama es fácil distinguir dos posiciones frente a la Historia de la filosofía en su conjunto; en primer lugar se encuentran aquellos que consideran que no existe una distinción entre filosofía e Historia de la filosofía y llegan a argumentar que la filosofía no es otra cosa que su propia historia, lo que la convierte en una disciplina auto-interpretativa y hace que el conocimiento de la historia de la filosofía sea indispensable para la correcta práctica de la disciplina. Desde esa óptica un trabajo sobre la sustancia en Aristóteles y otro acerca de cualquier problema actual son igualmente filosóficos. Se trata de una “actitud positiva” o “afirmativa” ante el problema de la filosofía y su historia.

Una segunda posición es la de rechazo o negación del valor filosófico de la historia de la filosofía, los defensores de esta posición suelen estar influidos por el modelo de las ciencias duras, y consideran que existe una diferencia tajante entre hacer filosofía e Historia de la filosofía, niegan que el conocimiento de la historia de la filosofía repercuta en la calidad de la

práctica de la filosofía. En este ámbito de la filosofía, retomando el ejemplo sobre Aristóteles, el primer tipo de trabajo cae dentro de la categoría de Historia de la filosofía (independientemente de la justificación de fondo que pueda existir) y sólo el segundo puede ser llamado filosofía.<sup>15</sup> Sin embargo, cuando este segundo grupo no adopta la posición extrema de negar todo valor o utilidad a la historia de la filosofía, suele inclinarse hacia las reconstrucciones racionales como el único género provechoso para hacer Historia de la filosofía.<sup>16</sup> Esta postura coincide con sus intereses principalmente de índole epistemológica y con el hecho de que consideran que su formación los coloca en una mejor posición para realizar esta tarea.<sup>17</sup>

Independientemente de la posición que se adopte, a todas luces resulta claro que la filosofía, tal como se cultiva en la actualidad, es una disciplina que mantiene una relación anómala con su propia historia. Anómala en comparación con otros campos del saber donde la diferencia entre hacer ciencia e historia de la ciencia no es tema de discusión; a cualquiera le resulta obvia la diferencia. Otro síntoma de esta anomalía es que en el caso de las ciencias investigar su historia es tarea de historiadores especializados en ella, y no de científicos especializados en historia, como sucede en filosofía donde son los mismos filósofos quienes se encargan de hacer su propia historia.

Una explicación habitual desde el punto de vista externo a la filosofía asegura que el exceso de conciencia histórica presente en la práctica filosófica se debe a que ésta por lo general se efectúa dentro de las universidades en facultades de letras o humanidades, y el contacto con esas áreas conduce a los filósofos a adoptar métodos históricos y exegéticos. Aunque una explicación de este tipo aclara parte de la actual situación de la filosofía en algunos países, es necesario hacer un recorrido por la historia de la Historia de la filosofía para conocer la conformación del género, su impacto en la filosofía en general y el tratamiento que se le ha dado al origen de la filosofía.

---

<sup>15</sup> El filósofo argentino Eduardo Rabossi, por ejemplo, propone una distinción entre filósofos y los que filosofan historiando o historian filosofando, para él están los: “filósofos que se preocupan por plantear y resolver problemas filosóficos y los que se interesan en estos problemas porque fueron planteados y quizá resueltos por algún filósofo del pasado. A unos les preocupan los problemas de una manera primaria y directa; a otros les preocupan de una manera secundaria y derivada.” (Rabossi, 2008, p. 169).

<sup>16</sup> Un buen ejemplo de este tipo de trabajos es el libro *Descartes: el proyecto de la investigación pura* del filósofo inglés Bernard Williams.

<sup>17</sup> Esta posición se presenta más comúnmente entre quienes se identifican con la filosofía analítica, como explica Tom Sorell, los “historiadores analíticos de la filosofía a menudo difieren de sus contrapartes no-anglófonos. En el mundo no-anglófono, los historiadores de la filosofía suelen ser muy eruditos y aprendidos, pero menos buenos en evaluar argumentos.” (Sorell, 2005, p. 4. La traducción es mía). Aunque en la medida en que la misma filosofía analítica ha “envejecido” se ha dado un cambio de actitud y han adquirido “conciencia histórica” de su forma de practicar la filosofía, lo que ha creado un ambiente menos hostil hacia la historia de la filosofía.



### 1.5.1. Historia de la historia de la filosofía

Por lo general entre los trabajos de historia de la Historia de la filosofía es común que se haga mención del Libro I (A) de la *Metafísica* de Aristóteles y a la obra *Vida de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio como los principales antecedentes de las Historias de la filosofía contemporáneas. Algunos otros también hacen referencias a obras poco conocidas del Renacimiento que pueden ser consideradas como gérmenes de este género; por ejemplo Giovanni Santinello (Cfr. 1993) sostiene que el aumento en la disponibilidad de nuevos materiales de la antigüedad griega durante la época renacentista obligó a realizar una enorme labor de organización e historización de los mismos; todo esto acompañado de un esfuerzo por traducir, establecer e interpretar los textos de los filósofos griegos, con lo que se sentaron las bases tanto materiales como epistemológicas para una visión histórica del desarrollo de la filosofía.<sup>18</sup>

En rigor, las primeras obras en cuyo título figura el término “Historia de la filosofía” aparecen hasta el año 1655 y son *The History of philosophy* del inglés Thomas Stanley e *Historia philosophica* de Georg Horn. Ambos autores escriben sus obras aún bajo el modelo antiguo, y en sintonía con éste el origen oriental de la filosofía se mantiene incuestionado. Esta es una actitud generalizada entre los siglos XVI y XVII donde el debate sobre el origen de la filosofía se centraba en discutir si éste se encontraba en Egipto o entre el pueblo hebreo (Cfr. La Nave, 2007). No es sino hasta el siglo XVIII que aparecieron las primeras voces discordantes con la tradición del origen oriental, y junto con ellas, de forma incipiente, una tercera posición: la del origen exclusivamente griego de la filosofía. Sin embargo, durante todo el XVIII esta posición permaneció como una opinión minoritaria.<sup>19</sup>

Durante el siglo XIX la Historia de la filosofía experimentó un auge y como consecuencia de esto sufrió una serie de transformaciones. En corto tiempo la discusión sobre el tema del nacimiento de la filosofía cambió drásticamente y lo que hasta entonces había sido la opinión sostenida por unos pocos terminó por convertirse en dominante, es decir: Grecia

---

<sup>18</sup> Existen desacuerdos al respecto, por ejemplo para el historiador francés Lucien Braun la Historia de la filosofía como disciplina inicia en 1715 con Christoph August Heumann quien problematiza por primera vez la necesidad de contar con un método, una utilidad y finalidad precisas. El período que va de 1715 hasta las *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel es el período en el que se crea esta disciplina, “Nosotros hemos llamado disciplina al recorrido que efectúa la Historia de la filosofía de Heumann a Hegel, es decir, el recorrido al interior del cual ella se constituye produciendo regularmente su propia teoría” (Braun, 1973, p. 6. La traducción es mía).

<sup>19</sup> Como ha documentado Peter K. J. Park: “Que la filosofía es exclusivamente de origen griego era una opinión sostenida por sólo tres historiadores de la filosofía en el siglo XVIII.” (Park, 2013, p. 8. La traducción es mía). Estos tres historiadores de la filosofía fueron los alemanes: Christoph Meiners (1747–1810), Dieterich Tiedemann (1748–1803) y Wilhelm Tennemann (1761–1819).

como cuna indiscutible de la filosofía. Hacia mediados del siglo XIX, coincidiendo con el relevo del modelo antiguo por el modelo ario, prácticamente todos los historiadores de la filosofía adoptaron esta tesis. Lo que por otra parte implicó la negación del estatus de filosofía a las tradiciones africanas y asiáticas que hasta entonces habían sido consideradas como tales; así resume Peter J. K. Park la situación de la filosofía en esa época:

Cuando los debates acerca de la filosofía oriental terminaron en el período posterior a la muerte de Hegel (1831), la ausencia de África y Asia de las conferencias y seminarios de filosofía se había convertido en algo normal. En cuestión de una generación, filósofos académicos lograron con éxito excluir al mundo no-europeo y consolidar un canon de la filosofía que legitimó fuertemente su disciplina.<sup>20</sup> (Park, 2013, p. 9)

Algo que no deja de llamar la atención es que todo esto ocurrió cuando mayor disponibilidad de textos orientales traducidos a lenguas europeas había en ese continente, y además empezaban a aparecer las primeras cátedras de lenguas orientales, por lo que existían mejores condiciones para un acercamiento a esas culturas. En lugar de eso sucedió lo contrario y “los historiadores [europeos] de la filosofía concentraron sus esfuerzos incluso con más ahínco en su propia tradición y orígenes, a la vez que subrayaban la singularidad y el carácter único de la «filosofía»” (Halbfass, 2013, p. 261).

Otras áreas del conocimiento que también experimentaron un apogeo durante el siglo XIX fueron los estudios sobre la Antigüedad griega y romana, especialmente la filología. A diferencia de lo ocurrido con la egiptología o la indología a las que los historiadores de la filosofía prestaron poca atención (con excepciones como la de Hegel), el contacto con la filología clásica fue más fructífero e influyó en la historiografía filosófica de la antigüedad, según Wolfgang-Rainer Mann:

el surgimiento de obras de primera calidad sobre Historia de la filosofía antigua durante el siglo XIX, culminando en la monumental obra de Eduard Zeller, es en gran parte debido a que estos historiadores de la filosofía se apropiaron de los métodos y estándares de la Nueva filología. (Mann, 1996, p. 187).

En este acercamiento de los historiadores de la filosofía hacia la filología surge lo que el autor llama “la historiografía moderna de la filosofía antigua”, que consiste en una metodología y criterios de trabajo adoptados por los filólogos del siglo XIX y que desde

---

<sup>20</sup> Para ejemplificar este tránsito son de utilidad los testimonios de Hegel y Zeller. El primero, aproximadamente en el año de 1816, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, afirma que: “sólo desde hace algún tiempo estamos en condiciones de poder emitir un juicio acerca de ello.”, justificando la exclusión de Oriente de la Historia de la filosofía (Hegel, 1995, p. 95). Mientras que en 1866 cuando Zeller escribe su obra sobre la historia de la filosofía antigua, sólo identifica a dos defensores del origen oriental de la filosofía.

entonces ha marcado la manera de llevar a cabo la labor historiográfica dentro de la filosofía, especialmente cuando se trata de la filosofía antigua, pero no exclusivamente. Algunas de las tesis que sostiene esta metodología son: 1) Sólo se requiere del estudio de los textos para comprender el pensamiento de un filósofo, 2) del estudio de los textos deben extraerse las actividades filosóficas (debates y argumentos) que llevan al filósofo a sostener una doctrina, y 3) estas actividades filosóficas conforman la historia de la filosofía, que, en la medida de lo posible debe ser una *historia interna* (sólo en última instancia se debe recurrir a factores externos) (Cfr. Ibid. 170-171).

Así, junto con las Historias generales de la filosofía, las Historias de la filosofía antigua, fuertemente influidas por los métodos de la filología, dominaron el panorama de la historiografía filosófica del siglo XIX. Las figuras más destacadas fueron Hegel en el caso de las Historias generales y Zeller para las Historias de la filosofía antigua; su prestigio dejó su impronta y gran parte de los historiadores de la filosofía del siglo XX (incluso XXI) entendieron que las obras de estos dos autores son aquellas con las cuales deben medirse, ya sea para tomar distancia o para reconocer las deudas contraídas con ellas. Por esta razón el siguiente capítulo se encuentra dedicado al estudio de sus obras de historiografía de la filosofía, debido a que constituye una parte fundamental del *horizonte de expectativa* de los autores que se abordarán en esta investigación.



## **2. Los aportes de Hegel y Zeller a la historiografía de la filosofía**

### **2.1. Introducción**

En este apartado se estudiarán las aportaciones de Hegel y Zeller a la Historia de la filosofía general y a la Historia de la filosofía antigua, las cuales determinaron la comprensión del origen de la filosofía hasta la actualidad. Mediante el estudio de estos autores se busca mostrar la manera en la que se consolidó y profesionalizó la historiografía filosófica durante el siglo XIX; dado que ambos filósofos se propusieron elevar esta disciplina, por diferentes medios, al nivel de ciencia, y así dejar atrás su carácter meramente erudito o de herramienta pedagógica. Con lo anterior se pretende atender a la etapa de la objetivación del horizonte de expectativa que corresponde a la conformación del género y la disciplina de la Historia de la filosofía ante la que buscaron definirse los historiadores del siglo XX que se estudiarán en los siguientes capítulos. Para llevar a cabo esta tarea el capítulo centrará su atención en la relación que se da en la obra de Hegel y Zeller entre metodología historiográfica, modelo historiográfico (antiguo, ario y autóctono) y las implicaciones que todo ello tiene para la recepción del origen de la filosofía.

## 2.2. Hegel

Hegel dedicó la mayor parte de su vida académica a dictar cursos sobre historia de la filosofía, cuando la muerte lo sorprendió en el año de 1831 se encontraba impartiendo por décima ocasión sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Como consecuencia del gran prestigio del que gozaba dentro del mundo universitario alemán estas *Lecciones*, una vez publicadas en 1834, rápidamente se convirtieron en una referencia ineludible para la historiografía de la filosofía; lo que hace que su estudio resulte indispensable para comprender hasta qué punto Hegel ha configurado el marco de discusión de la Historia de la filosofía hasta el presente. Sin embargo, cabe aclarar que la amplitud y profundidad de los temas tratados por Hegel en sus *Lecciones* supera por mucho los intereses de la presente investigación, por lo que este apartado se limitará a perseguir el objetivo arriba señalado: rescatar algunas de sus aportaciones metodológicas a la historiografía filosófica y sus implicaciones para la recepción del origen de la filosofía.

Antes de entrar en materia conviene hacer un breve comentario acerca del contexto en el que Hegel pronuncia sus *Lecciones*. En ese momento (primeras décadas del siglo XIX) ocurrió en Alemania lo que se ha llamado un “Renacimiento oriental”.<sup>21</sup> Se dio una mayor circulación de textos orientales como los de Confucio, Lao Tse, el *I Ching*, también el estudio de las lenguas orientales como el sanscrito se institucionalizó dentro de las universidades; como consecuencia de esta mayor disponibilidad de textos se confrontaron las ideas hasta entonces vigentes sobre esas regiones del planeta, y el debate acerca de dónde situar el origen de la filosofía se reabrió. Ante tal escenario a Hegel le resultó imposible evadir la discusión de las filosofías orientales, y se adentró en ellas, especialmente en las filosofías de la India.

En lo que respecta a la Historia de la filosofía a pesar de que contaba ya con una tradición de casi doscientos años como *género* de la literatura filosófica, se le consideraba únicamente como un recurso pedagógico útil para introducirse a la filosofía en general, y no como un campo de estudio autónomo, con sus propios problemas y métodos de investigación, es decir, como una *disciplina*. Por tal razón la amplitud de la “Introducción” -a la que Hegel año con año dedicaba cada vez más horas de su curso- debe ser vista como un intento por

---

<sup>21</sup> Como cuenta Robert Bernasconi en su ensayo “With What Must the History of Philosophy Begin? Hegel’s Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy”, “Ya en el siglo XIX la frase “Renacimiento Oriental” fue usada para describir el esfuerzo de algunos estudiosos europeos para persuadir a un público receptivo en Europa occidental que los logros culturales de la India probarían ser tan inspiradores en su propio tiempo como la cultura griega lo fue para la Italia renacentista trescientos años antes” (Bernasconi, 2002, p. 35. La traducción es mía).

justificar un incipiente campo de estudio que busca ganar legitimidad frente a las otras ramas de la filosofía.<sup>22</sup> En su esfuerzo por constituir una sólida disciplina de investigación Hegel dejará su marca en ella.

Por tal razón, el filósofo alemán no se cansa de señalar las deficiencias que el género de la Historia de la filosofía ha padecido hasta sus días. Y así como los historiadores de la filosofía del siglo XX intentarán marcar distancia frente a Hegel, él hace lo propio con sus antecesores y contemporáneos. Las objeciones que Hegel presenta pueden ser agrupadas en dos grandes bloques: 1) La falta de una fundamentación de la relación entre historia y filosofía y 2) la falta de un concepto claro de filosofía que permita delimitar el campo de estudio de la Historia de la filosofía. Esos son los principales problemas a los que Hegel intenta dar solución a lo largo de su “Introducción”.

En cuanto a la primera de sus objeciones, Hegel presenta el problema de la relación entre historia y filosofía en los siguientes términos: la historia representa lo mutable en el tiempo, mientras que la filosofía busca lo inmutable.<sup>23</sup> Esto conduce a aceptar que si se toma posición a favor de la historia, la historia de la filosofía debe ser entendida como una serie de sucesivos intentos (infructuosos) por dar con la verdad; en cambio si se lo hace por la filosofía debe aceptarse que sólo existe una filosofía verdadera, y el estudio de la historia de la filosofía se vuelve innecesario. Hegel rechaza tajantemente el relativismo y escepticismo que se derivan de la primera posición, y defiende que la historia de la filosofía no es “un desfile de pensadores dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario” (Hegel, 1995, p. 24). A él le interesa demostrar que no hay arbitrariedad o contingencia alguna en la historia de la filosofía: “sino que en el movimiento del espíritu pensante [es decir en la historia de la filosofía] hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional.” (Ibid.).

Para captar este movimiento Hegel cree necesario distinguir entre *lógica o historia interna* (de la filosofía) e *historia externa* (de la filosofía). Lo que Hegel considera externo a la filosofía son los elementos biográficos de los filósofos, la difusión y aplicación de las

---

<sup>22</sup> “Hasta los tiempos de Kant, la historia de la filosofía había tenido una función de introducción a la filosofía en general, y a la lógica en particular, pero no era considerada una disciplina filosófica independiente en sus propios términos. Esta es la razón porqué Hegel abría todas sus lecciones-cursos con una introducción general destinada a justificar teóricamente el estatus de la nueva disciplina” (Nuzzo, 2002, p. 19. La traducción es mía).

<sup>23</sup> “la filosofía se propone conocer lo que es inmutable, eterno, lo que existe en y para sí; su mira es la verdad. La historia, en cambio, narra lo que ha existido en una época para desaparecer en otra, desplazado por algo distinto.” (Hegel, 1995, p. 14).

doctrinas, su relación con los acontecimientos políticos, etc.<sup>24</sup> Todo eso debe quedar fuera de la Historia de la filosofía porque al ser cada filosofía la expresión más acabada de una época ellas ya contienen lo más relevante de los aspectos externos. Ahora bien, en lo que se refiere a lo *interno* el filósofo alemán apunta que la Historia de la filosofía debe encargarse únicamente de las proposiciones fundamentales de cada filosofía. El resultado que espera obtener de la distinción entre *externo* e *interno* es que:

si despojamos los conceptos fundamentales de los sistemas que desfilan por la historia de la filosofía simplemente de aquello que afecta a su forma externa, [...] de su aplicación a lo particular y otras cosas por el estilo, obtendremos las diferentes fases de determinación de la idea misma, en su concepto lógico. (Ibid. p. 34)

La unidad entre filosofía e historia de la que habla Hegel consiste en entender que la historia de la filosofía es el desarrollo de un único sistema. Para él: “la filosofía es un sistema en evolución y lo es también, por tanto, la historia de la filosofía” (Ibid. p. 33). Las diferentes filosofías sólo son fases de una sola filosofía (Verdad o Idea), que avanza por una concatenación dialéctica. En términos generales ésta es la forma en la que Hegel resuelve el problema de la relación entre historia y filosofía, defendiendo la existencia de una *lógica* o *historia interna* o *propia* de la filosofía, a la que poco o nada afecta la historia externa.

No obstante, lo anterior lleva al cuestionamiento acerca de la delimitación de la filosofía frente a otras ramas del saber y la cultura. A Hegel le preocupan ante todo lo concerniente a los límites de la filosofía con la ciencia, el arte y la religión o mitología, pues en los tiempos del filósofo prusiano era frecuente atribuir a todas ellas algún tipo de valor filosófico, y por consiguiente otorgarles un lugar dentro de las Historias de la filosofía. De entrada Hegel acepta que la filosofía puede llegar a compartir características formales con ellas o el interés por determinados objetos de estudio, pero es tajante en su negativa acerca de si deben ser incluidas en una Historia de la filosofía. Él considera que sólo los pensamientos filosóficos expresados de manera *explícita* son objeto de estudio de la Historia de la filosofía,

---

<sup>24</sup> Un claro ejemplo de una historia externa de la filosofía es para Hegel la obra de Diógenes Laercio, a quien tiene en poca estima y de quien afirma: “A este autor no es posible reconocerle espíritu filosófico; generalmente, se limita a manejar unas cuantas anécdotas malas y puramente externas” (Ibid. p. 155). Acerca de la distinción entre *historia interna* e *historia externa* conviene mencionar que desde finales del siglo XVIII se llevaron a cabo esfuerzos en esta dirección, es decir, expulsar todo lo “externo” de las Historias de la filosofía. Estos intentos surgieron de preocupaciones de índole religiosas. Un sector de filósofos alemanes protestantes buscaron poner un límite a la presencia de elementos “externos” a la filosofía, especialmente a aquellos relacionados con la biografía de los filósofos, pues les preocupaba que la vida de estos personajes pudiera servir como modelo de imitación. Consideraban que sólo la vida de Cristo era digna de ser imitada, y de ninguna manera las de los filósofos; y, como en el caso de Jakob Brucker, defendían que la Historia de la filosofía debía tener como único objeto de estudio el *sistema* que podía ser deducido de una serie de proposiciones fundamentales (Cfr. Catana, 2017). De este modo se empezó a perfilar de manera más estricta la división arriba mencionada entre historia interna e historia externa, y también aquella otra entre filosofía y religión.



y no aquellos que se encuentran subordinados a algún otro propósito, como sucede en las ciencias o en la religión.

Hegel se ocupa especialmente de los límites y la cercanía entre la filosofía y la religión, pues reconoce que existe entre ellas una gran semejanza. Sin embargo, para él, fiel a sus propios criterios, ni la religión, ni tampoco la mitología deben ser objeto de la Historia de la filosofía debido a que en ellas la filosofía no está expresada de manera explícita:

Lo mitológico debe quedar excluido de nuestra historia de la filosofía. La razón de ello está en que la filosofía, tal como nosotros la concebimos, no versa precisamente sobre los filosofemas, es decir, sobre pensamientos que sólo de un modo implícito se contienen en una exposición, sino sobre pensamientos explícitos, expresados, y solamente en la medida en que lo son (Ibid. p. 81)

Esta misma inquietud por el parentesco de la filosofía con la religión lo lleva a la cuestión de la legitimidad de las llamadas filosofías orientales y posteriormente al del origen de la filosofía. En su opinión la falta de una clara delimitación entre estas dos esferas (filosofía y religión) es lo que ha llevado a atribuir a las culturas orientales una filosofía, en palabras de Hegel: “La estrecha afinidad que entre ambas existe explica que sea tradicional hablar de la filosofía persa, india, etc.; *costumbre ésta que siguen todavía hoy muchas historias de la filosofía.*” (Ibid. p. 64. Las cursivas son mías). Por esta razón, en el capítulo dedicado a estudiar las filosofías orientales Hegel se empeña en demostrar que éstas sólo comparten algunos aspectos formales con la filosofía, pero que en realidad se trata aún de un pensamiento religioso. Según este autor en las filosofías orientales sólo ocasionalmente hay pensamiento filosófico de manera explícita:

estos pensamientos sólo aparecen de vez en cuando y no deben considerarse como verdaderos filosofemas. La filosofía, en rigor, sólo existe allí donde el pensamiento, como tal, se erige en base y raíz absoluta de todo lo demás, cosa que no ocurre en esta clase de exposiciones. (Ibid. p. 87)

Este mismo criterio no sólo afecta la recepción que Hegel hace del pensamiento oriental, sino también a buena parte de las filosofías medievales, como es el caso de la escolástica. En ambos casos Hegel detecta que la filosofía está subordinada a otros propósitos ajenos a ella, lo que naturalmente impide que ésta se manifieste de manera explícita. Y si se acepta incorporarlas a la Historia de la filosofía: “Del mismo modo podríamos hablar de una filosofía de Eurípides, de Schiller, de Goethe” (Ibid. p. 88), de tal forma que nunca podría llevarse a cabo una delimitación clara del objeto de estudio de la Historia de la filosofía, y su tarea sería irrealizable.

Antes de ahondar más en el tema acerca del tratamiento que Hegel da al origen de la filosofía y cómo esto involucra a las filosofías orientales conviene delimitar el sentido que Hegel da a la palabra “Oriente” y a “filosofías orientales”. Como se expuso en el apartado dedicado al modelo del origen autóctono hasta finales del siglo XVIII para los europeos Egipto era el principal referente cultural de Oriente. Conforme el siglo XIX avanzó éste pasó a ser ocupado por la India, sobre todo para el caso de alemanes, ingleses y franceses. Por eso cuando Hegel habla de Oriente piensa, principalmente, en China y la India, sus menciones a otras regiones son escasas; sorprende la poca importancia que da a Egipto, que hasta pocos años atrás se consideraba aún como cuna de la civilización humana.<sup>25</sup> Este giro hacia la India como el principal objeto de interés oriental por parte de los europeos queda ejemplificado en el hecho de que la parte más extensa del apartado dedicado a las filosofías orientales está centrado en las filosofías de la India.

En su acercamiento a las filosofías orientales Hegel se distingue no sólo de sus contemporáneos, sino también de muchos de los historiadores de la filosofía que le sucedieron, ya que demuestra un gran interés por dialogar con ellas. La posición de Hegel respecto al valor de las filosofías orientales y en particular de la filosofía hindú, como ha demostrado Halbfass (2013) y Robert Bernasconi (2002), cambió hacia el final de su carrera, pasando de la negación a encontrarse en mejor disposición de aceptar la existencia de una verdadera filosofía india, pero sin llegar a incluirlas dentro de la narrativa histórica de la filosofía. Como sostiene Bernasconi uno de los motivos que le impedía integrar a Oriente y sus filosofías dentro de esta narrativa es que “Para que Hegel localizara la filosofía de la India dentro de la historia de la filosofía propiamente dicha, necesitaría, en sus propios criterios, ser capaz de establecer una conexión histórica directa entre la filosofía de la India y la filosofía griega” (Bernasconi, 2002, p. 43. La traducción es mía). Sin embargo se ha prestado poca atención a esta matización de su posición eurocéntrica, y, en consecuencia, la recepción dominante que se ha hecho de Hegel ha sido aquella que niega de manera rotunda la existencia de filosofías orientales. En parte, esto es debido a decisiones editoriales que a la hora de establecer el texto de las *Lecciones* no han tomado en cuenta los manuscritos de los cursos de los últimos años de vida de Hegel.

---

<sup>25</sup> Un buen ejemplo del descrédito en el que para entonces ha entrado Egipto lo ofrece Hegel al comentar los posibles viajes de Tales de Mileto hacia este lugar. Ahí ya no es Tales el que recibe algún conocimiento superior por parte de los egipcios como se especulaba anteriormente, por el contrario es él quien los instruye en conocimientos geométricos, al enseñarles lo que ahora se conoce como teorema de Tales, por lo que Hegel concluye: “y si los egipcios de entonces ignoraban esto y hubieron de aprenderlo de Tales como algo nuevo, no debían de estar muy adelantados en materia de teoría geométrica.” (Ibid. p. 159), éste es su categórico juicio.

Sumado a la falta de límites entre filosofía y religión en Oriente, otro criterio determinante en la exclusión de esta región de la Historia de la filosofía, es la centralidad que ocupa en la historiografía hegeliana el concepto de libertad. Como explica el indólogo alemán Wilhelm Halbfass, durante el siglo XIX la filosofía fue asociada con un doble concepto de libertad: 1) libertad respecto a su aplicación práctica y 2) libertad frente a la religión y el mito (Cfr. Halbfass, 2013, p. 262). Ambas formas de relacionar a la filosofía con la libertad están presentes en Hegel, y afectan de manera directa su valoración de las filosofías orientales.

El desdén por parte de Hegel hacia el carácter práctico de la filosofía y todo lo que involucra a su aplicación (que él relega a la historia externa) se ve reflejado en su acercamiento a la filosofía china; por ejemplo cuando se encarga de Confucio, a quien califica como: “un sabio de carácter práctico”, y agrega “en el que no encontraremos absolutamente nada de filosofía especulativa” (Ibid. p. 114). De forma similar se expresa Hegel de los Siete Sabios en cuyas frases opina: “no encierran ninguna filosofía, sino simplemente reflexiones generales, expresiones de deberes morales, máximas, normas esenciales de vida.” (Ibid. p. 149). Para él la filosofía está libre de toda preocupación práctica, en cambio la sabiduría se ocupa esencialmente del mundo práctico, sin ir más allá de éste. Esta distinción entre sabiduría práctica y filosofía se convertirá en una importante herramienta historiográfica para marcar un antes y un después de la aparición de la filosofía en Grecia, y se alegrará hasta el cansancio que todo lo que le antecedió fue mera “sabiduría”.

Al realizar el examen de la vida religiosa y del ascetismo en la India Hegel llega a la conclusión de que no proporcionaba las condiciones necesarias para que los individuos fueran libres e iguales entre sí, lo que a su vez impidió el surgimiento de un pensamiento filosófico entre ellos. Pero, ¿exactamente qué es aquello que impide el desarrollo de la libertad dentro de la religiosidad hindú? Mientras que para algunos la “cercanía con la naturaleza” constituía el principal atractivo de las antiguas cosmovisiones orientales, para Hegel es éste el mayor obstáculo para el desarrollo de una conciencia individual, por eso ve a los hindús “como lo determinado por la naturaleza, por ejemplo en las castas.” (Ibid. p. 94). Así se niega la posibilidad de que rijan las mismas leyes para todos, garante último de la libertad individual y de toda ética en el pensamiento hegeliano, por eso: “En este sentido, no existen entre los orientales la conciencia ni la ética; todo es simplemente un orden natural en el que coexisten lo más malo y lo más noble” (Ibid.).

Simplificando la problemática del desarrollo de la libertad en las diferentes regiones del mundo, Hegel resume la cuestión de la siguiente manera: “en el Oriente sólo es libre un individuo, el déspota; en Grecia, son libres algunos individuos; en el mundo germánico, rige la norma de que todos sean libres, es decir, de que el hombre sea libre como tal.” (Ibid. p. 96). El sometimiento generalizado a la figura del déspota y la falta de una constitución política que garantice la libertad de los ciudadanos, son los puntos en los que Hegel se apoya para afirmar que “por eso la filosofía no comienza hasta llegar al mundo griego” (Ibid. p. 92). Aunque es consciente de que en la antigua Grecia la esclavitud era una práctica muy extendida, Hegel se centra en el hecho de que entre los griegos las constituciones políticas ya reconocen la libertad de *algunos* individuos, y “la filosofía sólo aparece en la historia allí donde y en la medida en que se crean constituciones libres.” (Ibid.).

Finalmente, la posición de Hegel respecto a los posibles vínculos de Grecia con Oriente y lo que esto implica para el origen de la filosofía puede ser sintetizada en el término: “transformación cualitativa”. Hegel sostiene la tesis de que *incluso* si los griegos tomaron algunas cosas provenientes de Oriente (como la religión, desarrollos científicos, etc.), éstas al llegar a Grecia fueron transformados en algo completamente distinto hasta el punto de perder las marcas de su origen, adquiriendo una dimensión cualitativa completamente superior.<sup>26</sup> También, de manera más o menos implícita, esta tesis apunta a la inferioridad e incapacidad por parte de las culturas orientales de llevar a cabo esta misma transformación que los griegos sí lograron.

La anterior es la opinión del Hegel “moderado”, que se ubica aún en tránsito del modelo antiguo al modelo ario, transición que queda expuesta en sus juicios negativos sobre Egipto y en su ambivalencia frente a la India. No obstante, existe un Hegel más radical e inmerso en un euro y helenocentrismo que considera innecesario el estudio de cualquier antecedente oriental o de otro tipo para comprender la propia cultura griega, y el cual afirma que:

podríamos perfectamente prescindir de esta marcha hacia atrás [el estudio de las culturas orientales] para descubrir dentro de su propio mundo [griego] y modo de ser y de vivir los comienzos, los gérmenes y la trayectoria de la ciencia y el arte hasta llegar a su florecimiento, lo mismo que las

---

<sup>26</sup> “Es cierto que [los griegos] tomaron los rudimentos sustanciales de su religión, de su cultura, de su convivencia social, en mayor o menor medida, del Asia, de Siria y de Egipto; pero supieron anular de tal modo lo que había de extraño en estos orígenes, lo transformaron, elaboraron e invirtieron, haciendo de ello algo distinto a lo que era, de tal modo, que lo que nosotros, al igual que ellos mismos, apreciamos, reconocemos y amamos en eso es, esencialmente, lo suyo propio.” (Ibid. p. 140).

fuentes de su decadencia, sin salir para nada de su órbita propia. En efecto, su desarrollo espiritual sólo utiliza lo recibido, lo extraño, a manera de materia y de impulso (Ibid. p. 140)

En este punto Hegel es un antecedente del enfoque que defiende el modelo autóctono en tanto que orienta su investigación hacia el *interior* de la propia cultura griega en detrimento de los contactos interculturales. A esta forma de tratar la problemática, en el vocabulario de esta investigación, se le denomina *autodeterminación griega*. Por “autodeterminación griega” se entiende la perspectiva según la cual, independientemente de si es o no posible demostrar préstamos culturales entre Grecia, Oriente y África, lo mejor, metodológicamente hablando, es aislar a Grecia como objeto de estudio y buscar dentro de ella la explicación de su singularidad y del origen de la filosofía.

Para concluir, las aportaciones de Hegel a la Historia de la filosofía que deben tenerse en cuenta en el transcurso de esta investigación son: En primer lugar que la reconciliación de filosofía e historia se lleva a cabo mediante la distinción de *historia externa* e *historia interna*, esta última implica una filosofía de la historia de carácter especulativo con la que se busca dar coherencia a su desarrollo, salvándola de las críticas de arbitrariedad que llevan a adoptar posiciones escépticas respecto al valor de la Historia de la filosofía. En segundo lugar, está la delimitación del campo de estudio de la Historia de la filosofía a través de la asociación entre el concepto de filosofía y el de libertad, tanto en el sentido de libertad política como en el de libertad para la investigación pura, sin preocupación por la aplicación práctica. Y, por último, la diferenciación entre filosofía *explícita* e *implícita*. Todo lo anterior tiene importantes repercusiones para situar el origen de la filosofía dentro de la antigua Grecia, como lugar en el que los requisitos necesarios coinciden para el nacimiento de la indagación filosófica.

### 2.3. Eduard Zeller

En el año de 1834 las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel salen por primera vez del estrecho círculo de alumnos que a ellas asistieron y se publica su primera edición. Frente a este acontecimiento editorial los historiadores de la filosofía de mediados del siglo XIX toman posición frente a los planteamientos de Hegel; Helmut Heit resume así el panorama:

Poco después de la muerte de Hegel devino popular rechazar su apoteosis de la razón en la historia como una inconveniente deificación de conceptos que, en efecto, lo era. Sin embargo, cabe resaltar que la asunción básica de Hegel de un autóctono, continuo y progresivo desarrollo de la filosofía desde sus inicios jonios reaparece en casi todos los intentos alternativos. (Heit, 2015, p. 124. La traducción es mía)

Eduard Zeller<sup>27</sup> (1814 - 1908) lleva a cabo un deslinde de la historia de la filosofía hegeliana, y al hacerlo sus críticas coinciden con la orientación general descrita en la anterior cita. Las principales objeciones que Zeller realiza a Hegel van dirigidas a su formalismo y apriorismo histórico. Rechaza el principio según el cual el desarrollo interno de la filosofía coincide con el progreso de la razón o del espíritu. A pesar de que Zeller, al igual que Hegel, ve una contradicción entre la definición de filosofía y la de historia, en tanto que la primera investiga lo inmutable y la segunda se encarga de estudiar lo mutable,<sup>28</sup> no por ello busca resolver el problema por medio de una filosofía de la historia de la filosofía, como lo intentó Hegel.

Lo anterior no significa que Zeller renuncie a establecer una conexión histórica entre las diversas filosofías, él permanece hegeliano “por su visión de la historia de la filosofía como totalidad orgánica, por su insistencia sobre la concatenación de los sistemas en el curso del desarrollo histórico, en resumen por la identificación de la filosofía con el sistema mismo en cuanto pensamiento orgánico” (Parente, 1989, p. 1101. La traducción es mía). Es decir, mantiene la idea de una delimitación entre *historia interna* e *historia externa*, que respete la

---

<sup>27</sup> Para el estudio de Zeller se ha utilizado su obra capital *La filosofía griega en su desarrollo histórico* publicada originalmente en el año de 1854 (Aquí se consultó la 5ta edición del año 1891, la última a cargo de Zeller) y *Fundamentos de la filosofía griega* de 1883, que es en buena medida un resumen de sus aproximaciones al tema de la historia de la filosofía griega.

<sup>28</sup> “El campo de la historia es, por lo tanto, de una naturaleza diferente al de la filosofía. La filosofía debe investigar la esencia de las cosas y la ley general de los hechos; la historia debe exponer eventos determinados, fechados en un cierto tiempo, y explicarlos con sus condiciones empíricas.” (Zeller, 1966, p. 13-14. La traducción es mía).

autonomía de la disciplina de la filosofía, esta última entendida como pensamiento racional y sistemático.

Sin embargo, para establecer la relación interna de las filosofías Zeller, más cercano a la Nueva filología que a la filosofía especulativa de Hegel, apuesta por un método crítico-histórico, que parte de una revisión profunda de las fuentes que deben ser examinadas “por la vía de un penetrante análisis histórico de la esencia y de la íntima conexión de los hechos.” (Zeller, 1966, p. 22. La traducción es mía). Zeller aprovecha los avances en el área de los estudios clásicos, que en ese momento atraviesan por un momento privilegiado y, a juicio de Walter Leszl: “establece un alto estándar en el uso de evidencia y ciertamente constituye un paso adelante en comparación con trabajos previos en el campo.” (Leszl, 2011, p. 320. La traducción es mía). Zeller influirá fuertemente en la manera de proceder de los historiadores de la filosofía que se inclinarán más hacia el método histórico-filológico que a la especulación filosófica y a la filosofía de la historia.

Al inicio de su *Historia de la filosofía antigua en su desarrollo histórico* Zeller se enfrenta al problema de la delimitación del campo de la filosofía y junto con esto a la delimitación del objeto del que la Historia de la filosofía debe hacerse cargo. El primer obstáculo que se hace presente es la multiplicidad de actividades que entre los griegos recibieron el nombre de filosofía. Ante esta situación la salida de Zeller es crear un concepto de filosofía que mantenga una clara distancia del arte, la religión, y otras manifestaciones culturales con las que se le relaciona. Él llama filosofía a la ciencia: “que toma en consideración la totalidad del ser en cuanto tal, lo particular en su relación con el todo, y se esfuerza por reconocer la ley del todo, para alcanzar así una concatenación de todo el saber.” (Zeller, 1966, p. 8. La traducción es mía). Ese es para Zeller el confín: “dentro los cuales se debe mover la Historia de la filosofía.” (Ibid. p. 8. La traducción es mía). No obstante, reconoce que la filosofía griega no aparece en un principio cumpliendo a la perfección con este concepto, sino como una mezcla de diferentes expresiones culturales, pero confía en que su desarrollo histórico demuestra la tendencia hacia la definición por él propuesta.

Una vez que ha presentado la definición de filosofía con la que trabajará se dirige a buscar los tempranos antecedentes de esta disciplina o, en otras palabras, sus fuentes. Este historiador se refiere a los antecedentes de la filosofía como “las fuentes indígenas de la filosofía”; denominación que deja ver su posición ante la hipótesis de un posible origen o influencia oriental sobre la filosofía griega, y que además permite ubicarlo dentro del modelo

autóctono (a diferencia de Hegel quien aún se encontraba en tránsito hacia él). Estas fuentes indígenas son: la cosmología, la política y la religión, y dedica un apartado a cada una de ellas. En ellas Zeller rescata aquellas características de estos ámbitos que los primeros filósofos griegos retomaron o rechazaron para elaborar algo distinto; y al mismo tiempo que efectúa esa tarea Zeller se esfuerza por demostrar que la influencia oriental sobre la religión, la política y la cosmología griega, es poca o nula, con lo que salva a la filosofía griega de una influencia oriental de segundo orden.

El antecedente históricamente más lejano de la filosofía es la cosmología griega, de manera específica la de Hesíodo, y en menor medida la de Homero y otros autores. En las cosmologías griegas, señala Zeller, están los problemas y las preocupaciones que después los filósofos harán suyas, como lo son la pregunta por el origen del universo, la conexión entre los fenómenos particulares y lo general, en resumen: “la intención de saber algo sobre la realidad del estado primitivo y de su posterior desarrollo”, sin embargo, esto se da “no por la vía de la reflexión intelectual, sino de la intuición fantástica.” (Ibid. p. 184. La traducción es mía). Los cosmólogos al utilizar la fantasía y no la razón, son incapaces de establecer leyes y se inclinan hacia la utilización de un lenguaje mitológico.

Es este vínculo entre cosmología, lenguaje mitológico y fantasía lo que la separa de la filosofía. El que recurra a la mitología pone en evidencia que los cosmólogos como Hesíodo se encontraban aún sujetos a la tradición, y no contaban con libertad individual: “En ninguna parte hallamos intento alguno, en la teoría o en la práctica, para colocarse en oposición a la comunidad o liberarse de ella.” (Zeller, 1968, p. 19). Al igual que en la historiografía hegeliana, la libertad ocupa un lugar central en Zeller. Para él una de las características de los primeros filósofos griegos es la conciencia de la libertad. Tendrán que pasar casi dos siglos después de Hesíodo para que en el seno de la civilización griega ocurran importantes transformaciones en el ámbito político capaces de generar las condiciones en las cuales pueda nacer la filosofía.

Es al tratar la política griega que el tópico de la libertad cobra mayor relevancia como categoría historiográfica. Zeller ve en el surgimiento de constituciones políticas que garantizaban la libertad individual de los ciudadanos griegos un elemento imprescindible para comprender el origen de la filosofía griega. En su relato, el fin de los gobiernos monárquicos:

condujo a las constituciones estables, de naturaleza democrática u oligárquica. Así se creó la ciudad griega en el aspecto constitucional dentro de la cual los ciudadanos vigilaban con celo su



libertad y por su activa participación en la vida pública realizaban continuos esfuerzos para extenderla. (Ibid. p. 20)

La libertad política de las ciudades griegas se traduce en el terreno de la filosofía en libertad de investigación. Además la estabilidad que otorgan estas constituciones a la vida cotidiana, hace pensar a los filósofos griegos que así como existe un orden social regido por leyes debe existir un orden dentro del cosmos. La conclusión a la que arriba Zeller, respecto a la influencia de la política sobre la filosofía, es que: “La libertad y la firmeza del pensamiento fueron el fruto natural de una vida libre y legalmente ordenada” (Zeller, 1966, p. 171. La traducción es mía).

En cuanto a la otra fuente indígena, la religión, para Zeller es claro que de igual manera como la política griega está ligada directamente con la filosofía griega, la religión griega no es la excepción. La característica que une a la religión con la filosofía es su carácter naturalista: “Como su religión es religión naturalista, así su más antigua filosofía es filosofía naturalista.” (Ibid. p. 106. La traducción es mía). La religiosidad griega intentaba explicar los fenómenos naturales a través de su personificación en dioses y atribuía a cada uno de ellos el poder sobre determinada región de la naturaleza; los primeros filósofos griegos, por su parte, continúan esta indagación, sólo que sin personificar y a través del uso de la razón buscan el fundamento último de los fenómenos naturales. Ocurre así el paso del mito al logos. Lo cual, defiende Zeller, no sucedió en otras culturas de la Antigüedad.

De esta manera Zeller empieza a marcar la línea divisoria entre filosofía griega y pensamiento oriental. En su planteamiento el paso del pensamiento mítico-religioso que utiliza únicamente la fantasía como instrumento de conocimiento y no la razón como sucede en la filosofía griega, es esencial. De no haberse dado este salto hacia la investigación racional los griegos sólo habrían desarrollado una alta especulación religiosa, como sucedió en Oriente, según este historiador alemán. Si la filosofía nace como oposición y superación de la explicación mitológica y las culturas orientales sólo fueron capaces de dar explicaciones de este tipo, la posibilidad de una influencia oriental queda prácticamente descartada, porque para Zeller: “En la más antigua filosofía griega [...] no sólo no se encuentra marca alguna de mitología egipcia, persa o caldea, sino que también su conexión con los mitos indígenas es muy débil.” (Ibid. p. 58. La traducción es mía).

Zeller se muestra sumamente cuidadoso al trazar líneas de influencia que vayan de la religión a la filosofía, pues sabe que en la primera existen algunos rasgos orientales, y que al

atribuirle demasiado peso en el nacimiento de la filosofía se corre el riesgo de aceptar una deuda con Oriente, aunque sea una de segundo orden. Esto puede ser observado en el trato que da al orfismo, que, según Zeller, introduce en Grecia la creencia en una dualidad cuerpo/alma que tiene “un origen oriental, antigriego.” (Zeller, 1968, p. 24) y que permanece “*como un ingrediente extraño en la sangre griega.*” (Ibid. p. 24. El subrayado es mío). Por lo que no se trata de una contribución positiva, por el contrario significa un retroceso hacia una forma de pensamiento ya superada; Zeller es enfático en este punto y por lo mismo matiza la importancia del dualismo en la filosofía griega alegando que no forma parte central de ella y que es más bien un principio de fe que hacen suyos los filósofos, antes que una parte de sus teorías filosóficas.

Es por cuestiones como la anterior que lo que Zeller rescata de la religión griega se limita principalmente a aspectos secundarios de ésta, como la falta de una organización jerárquica o de una fuerte casta sacerdotal capaz de monopolizar el conocimiento, lo que facilitó el libre pensamiento entre los griegos.<sup>29</sup> Y la mayor parte del tiempo evita hacer referencia a los contenidos que pudieron haber pasado a la filosofía. Es posible afirmar que en Zeller la filosofía se presenta más como una superación de la religión que como una heredera. Finalmente, cabe destacar que a diferencia de otras Historias de la filosofía en Zeller no está la inquietud por separar a la filosofía de las ciencias particulares; por el contrario él reconoce que en un principio filosofía y física eran inseparables (Cfr. Zeller, 1968 p. 11); algo que la historiografía posterior se encargará de cuestionar.

Aunque para Zeller es más que evidente la falta de pruebas que acrediten una deuda cultural con Oriente por parte de los griegos, y por esta razón se cuestiona: ¿Por qué se habla de un origen oriental de la filosofía? El pretendido origen oriental de la filosofía es para Zeller producto de un malentendido bastante tardío (del siglo III A.C., aproximadamente). La atribución de la filosofía a Oriente viene por parte de los filósofos judíos de Alejandría, principalmente, y no de los primeros filósofos griegos. “Los judíos de la escuela alejandrina, formados en la cultura griega, buscaron explicar con esta tesis la supuesta concordancia de sus escrituras sagradas con las doctrinas de los helenos, conforme a su orientación e interés” (Zeller, 1966, p. 39-40. La traducción es mía). Tiempo después esta tesis arraigó entre los propios griegos. Sin embargo, Zeller atribuye al mejoramiento de los estudios clásico el que

---

<sup>29</sup> “La ausencia de dogmatismo religioso favoreció la creación y difusión de los intentos filosóficos para explicar el mundo.” (Zeller, 1968, p. 12).

se haya dejado de creer en la tesis del origen oriental de la filosofía, y que ahora sea posible apreciar la originalidad de la civilización griega.<sup>30</sup>

Por si lo anterior no fuera suficiente para despejar toda duda acerca del tema, Zeller expone la que para él es la diferencia fundamental entre griegos y orientales, la falta absoluta de libertad entre los segundos:

el oriental permanece de frente a la naturaleza privado de libertad, y por lo tanto, no llega a una explicación lógica de los fenómenos de sus causas naturales, ni a la libertad de la vida civil, ni a una cultura puramente humana; allá donde el griego es capaz de ver en la naturaleza un orden regulado por leyes, y de aspirar a la vida humana en una libertad y bella moralidad.<sup>31</sup> (Ibid. p. 276. La traducción es mía).

Al desechar la hipótesis de una posible influencia oriental sobre la filosofía griega, Zeller se convierte en un temprano antecedente del modelo autóctono, dado que aísla a la cultura griega para su estudio y afirmar la *autodeterminación griega*.<sup>32</sup> Es decir, aquella postura que defiende que es innecesario buscar fuera del pueblo griego las fuentes de la filosofía y que incluso si se llegara a demostrar algún contacto entre Grecia y otra civilización, no cambia nada porque “cuanto recibieron se lo apropiaron y lo desarrollaron según sus propias exigencias” (Zeller, 1968, p. 27). Sólo a través de la propia cultura griega se puede alcanzar un entendimiento de esta invención.

---

<sup>30</sup> “por obra de los conocedores de la antigüedad clásica, fueron de nuevo más fuertemente acentuada la diferencia entre los griegos y los orientales y la independencia de la civilización griega.” (Zeller, 1966, p. 42-43. La traducción es mía).

<sup>31</sup> Para Zeller la libertad también es el elemento diferenciador de la filosofía griega y la filosofía medieval, sea ésta cristiana, mahometana, o hebrea.

<sup>32</sup> Con palabras muy similares a las de Hegel es que Zeller afirma la autodeterminación griega: “no tenemos necesidad de buscar en fuentes extranjeras: la ciencia filosófica de los griegos se explica perfectamente por la vía del genio de la estirpe griega, de sus propios medios, de las condiciones de su civilización. Si alguna vez hubo un pueblo, que fuese apto para crearse su propia ciencia, este es el pueblo griego.” (Zeller, 1966, p. 100, La traducción es mía).

## 2.4. Conclusiones

En resumen, en las Historias de Hegel y Zeller existe una marcada diferencia: la inclinación del primero por desarrollar una filosofía de la historia de la filosofía que dé coherencia a la totalidad de la historia; que contrasta con la apuesta por parte de Zeller de realizar un examen crítico de las fuentes y de esta manera sacar a la luz la complejidad de relaciones que los diferentes sistemas filosóficos mantienen entre sí. No obstante, las coincidencias entre ambos están por encima de sus puntos de controversia. Tanto Hegel como Zeller intentan mantener una clara delimitación entre *historia interna* e *historia externa* de la filosofía en la cual fundamentar la autonomía de esta disciplina. Delimitación que constituirá una de sus principales herencias a la historiografía filosófica.

Para lograr esto último ambos se ven obligados a investigar las fuentes de las que surge la filosofía, distinguirla de ellas y a la vez de cualquier relación de dependencia con Oriente. Aquí los desacuerdos son mínimos y sólo difieren en aspectos tales como si la filosofía se distancia o no de las ciencias particulares, específicamente de la física. Pero coinciden en que las fuentes de la filosofía se encuentran entre los propios griegos, y son: la organización política de Grecia, la religión, la cosmología y en menor medida la sabiduría y el arte griego. En otras palabras, tanto Hegel como Zeller son partidarios de la *autodeterminación griega*, la cual se complementa con la tesis del *paso del mito al logos*. Autodeterminación griega y el paso del mito al logos son el núcleo y dos momentos determinantes de la lógica argumentativa de estos autores. Es decir, primero se aísla a Grecia, posteriormente se expone el desarrollo que se da dentro de ella, que implica la transformación cualitativa de sus fuentes y que da como resultado el paso de un tipo de pensamiento inferior (mitológico) a uno superior (filosófico).

Sin lugar a dudas la mayor afinidad entre estos dos pensadores es el énfasis que ponen en la importancia de la libertad (sea religiosa, política o de investigación) para comprender el surgimiento de la filosofía en Grecia. Se trata de una clara influencia ideológica de la Revolución francesa y del liberalismo sobre la historiografía de la filosofía. En el caso de Hegel la influencia de este acontecimiento histórico es innegable, tanto en su obra como en su vida. Así lo atestiguan algunos episodios biográficos, por ejemplo, que en su período como estudiante en Tubinga haya sido amonestado por celebrar la decapitación de Luis XVI o que hasta el día de su muerte festejara con sus alumnos el aniversario de la Revolución (Cfr. D'Hondt, 2013, p. 69). Hegel hizo suyo el ideal de libertad proclamado por los revolucionarios franceses. Así, al mismo tiempo que en Alemania se dio una reapropiación de

la antigua Grecia, se proyectó sobre ella los valores de la época, y como sintetiza José María Ripalda: “Grecia se va impregnando de modernidad burguesa” (Ripalda, 1978, p. 204).

En cuanto a Zeller, él también proyecta el ideal de libertad sobre la antigua Grecia, pero en su caso esto se da desde una perspectiva liberal que se combina con cierto romanticismo nacionalista. Su filiación política se ve reflejada en la valoración que hace de la política griega. Por ejemplo, él ve positivamente las constituciones libres, el lugar que se otorga al individuo dentro del estado griego,<sup>33</sup> la armonía entre los intereses de los individuos y los de la comunidad y critica fuertemente la existencia de la esclavitud, la falta de derechos y deberes universales (Cfr. Zeller, 1996, p. 299-300). Sin embargo, a pesar de tener en tan alta estima la libertad de los griegos, ninguno de los dos autores llegó a poner nunca la libertad griega por encima de la libertad moderna, pues ambos se encontraban inmersos en el paradigma del progreso, por lo que no cabe plantear una época de oro situada en el pasado.

Con lo hasta ahora expuesto es posible tener una imagen general de la evolución de la Historia de la filosofía y de las modificaciones que sufrió hasta finales del siglo XIX. En este proceso se observa cómo en pocas décadas la pluralidad que existió hasta finales del siglo XVIII atestiguada por la inclusión de expresiones orientales y africanas “fue desapareciendo en favor de una narrativa de la filosofía occidental que preparó el camino para Hegel.” (Bernasconi, 1997, p. 216-217. La traducción es mía). Hasta llegar al punto en el que toda opinión discordante con la tesis del origen griego de la filosofía era vista como una simple extravagancia producto de la idealización de culturas exóticas, de la desinformación o, en el mejor de los casos, una deficiencia de las herramientas historiográficas.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se asiste a un proceso de consolidación de del principio de la autodeterminación griega y del paso del mito al logos dentro de las Historias de la filosofía, y junto con ello al menosprecio y expulsión definitiva de toda filosofía no-occidental. Este corte entre mitología y pensamiento filosófico, como lo resume Gustavi Piulats, marcará el escenario de la Historia de la filosofía que

a mediados del siglo XIX y principios del XX la escuela helenista germánica [...] con nombres como Gomperz, Zeller, Willamowitz y Nestle fijó los criterios lingüísticos, históricos, psicológicos y filosóficos de cómo debía entenderse el hecho de la filosofía helena, el escenario respondió a la tesis de que lo más valioso de ésta había sido en su período arcaico el abandono del mito y la leyenda con

---

<sup>33</sup> Hasta qué punto los historiadores de la época abordaban la política griega desde los parámetros políticos modernos lo delata el hecho de que “Zeller, como todos los intérpretes alemanes [...] posteriores a Hegel, traduce sin duda *πόλις* por *Staat*, por lo tanto «Estado», sin aclarar nunca la diferencia entre *πόλις* griega y el Estado moderno” (Berti, 1989, p. 1251. La traducción es mía).

sus correlatos categoriales religiosos y mágicos, y el tránsito lento pero seguro hacia un “logos” (Piulats, 2006, p. 217)

Buena parte de los problemas, propuestas de solución, métodos y temas desarrollados por Hegel y Zeller continuaron vigentes en los trabajos de Historia de la filosofía del siglo XX. Pero la distancia temporal y otras circunstancias harán que la recepción que de ellas se haga sufra una serie de modificaciones, que es lo que corresponde estudiar en los siguientes capítulos.



### 3. Historias generales de la filosofía: Abbagnano, Copleston y Hirschberger

#### 3.1. Introducción

En este capítulo se dará inicio al estudio de las Historias generales de la filosofía de Nicola Abbagnano (1901 - 1990), Frederick Copleston (1907 - 1994) y Johannes Hirschberger (1900 - 1990), todas ellas aparecieron en la década de los años cuarenta del siglo xx, en 1946 las de los primeros dos, y en 1949 la del filósofo alemán. Como se mencionó en los objetivos de la investigación, con el estudio de estas obras lo que se pretende es hacer explícito el *momento formal* del modelo autóctono; para concretar esta tarea la atención se centrará en el diálogo que mantienen con el horizonte de expectativa, la definición de filosofía con la que realizan su labor historiográfica, la delimitación histórica-conceptual del campo y la *normatividad* implícita en la recepción del origen de la filosofía.

Para narrar el tránsito del apartado anterior -que finalizó con Zeller- a los historiadores de la filosofía que aquí serán estudiados, las Historias de la filosofía de Wilhelm Windelband (1848 - 1915) y de Émile Bréhier (1876 - 1952) proporcionan un excelente hilo conductor por la significación que tuvieron para esta disciplina. La primera fue publicada originalmente en el año de 1891, y reeditada en múltiples ocasiones a lo largo de la primera mitad del siglo xx, mientras que la del filósofo francés vio aparecer su primer tomo en el año de 1926, con una recepción igualmente exitosa.

La obra de Windelband ofrece un inmejorable resumen de la recepción que se hacía de la Historia de la filosofía de Hegel hacia finales del siglo xix, y la ambivalencia por la que estaba atravesada. Windelband reconoce que: “Es Hegel quien, antes que nadie, convierte a la historia de la filosofía en ciencia autónoma.” (Windelband, 1970, p. 11). No obstante, critica que en su intención por dotar a la Historia de la filosofía de un carácter científico, haya terminado subordinándola a su propio sistema, “De este modo condujo aquel pensamiento fundamental de suyo verdadero, al error de una construcción sistematizada de la historia de la filosofía y, con ello, en muchos aspectos a una violación del hecho histórico.” (Ibid.). Este error puede ser resumido en el vocabulario de esta investigación como una exaltación de la historia interna y la concatenación dialéctica de los sistemas (características del género historias del espíritu como la de Hegel), a costa de un menosprecio por el papel que juega la historia externa en el desarrollo del pensamiento filosófico.



Los historiadores de la filosofía hacia finales del siglo XIX buscaron rectificar este “error” que Hegel les heredó. Entre ellos el propio Windelband quien concibe a la Historia de la filosofía como una ciencia crítico-filosófica, pero al mismo tiempo como filológico-histórica, como comenta Isidro Gómez, “de modo que pueda apreciarse la dependencia de una filosofía bien respecto de sus predecesores, en parte de las ideas de la época y, en parte, del propio carácter y formación del filósofo estudiado.” (Gómez, 1980, p. 233). En la apelación a la filología y a la historia se ve una clara influencia de Zeller. Al igual que Zeller, Windelband mediante el recurso de la filología aspira a poner un freno al carácter altamente especulativo de la historiografía hegeliana. Así se pretende alcanzar un balance entre la *historia interna* y la *historia externa*, al introducir factores históricos, culturales, incluso biográficos.<sup>34</sup>

En relación con las civilizaciones orientales que antecedieron a Grecia y la posibilidad de que ellas ejercieran algún tipo de influencia sobre la filosofía griega, Windelband comenta:

Cierto que no carecen los pueblos culturales [es decir orientales] de la más remota antigüedad de una muchedumbre de conocimientos particulares, ni de intuiciones generales del universo; pero como aquéllos se han generado al contacto de necesidades prácticas y éstas por obra de fantasías religiosas, permanecieron bajo el dominio ya de la indigencia cotidiana, ya de la poetización religiosa; además, a causa de la sumisión característica del espíritu oriental, hubo de faltarles para su evolución independiente y fructífera la incitativa individual. (Windelband, 1960, p. 26)

Es decir, para Windelband los orientales sólo tenían intuiciones o ideas aisladas (falta de sistematicidad), un interés por cuestiones prácticas (no en el conocimiento por sí mismo), fantasías religiosas (falta de racionalidad) y además su espíritu se caracterizaba por una tendencia a la sumisión (falta de libertad individual). De tal manera que representan la antítesis de la filosofía griega, y por lo tanto resulta absurdo sugerir una influencia positiva sobre los griegos. La Historia de la filosofía de Windelband, sin lugar a dudas, constituye un avance hacia la hegemonía que alcanzará dentro de algunos años el modelo autóctono.

No obstante, tal hegemonía a principios del siglo XX no se había consumado, y aún aparecían excepciones como la del filósofo francés Émile Bréhier quien en su *Historia de la filosofía* al cuestionarse si la filosofía era una invención griega o una herencia de Oriente respondía:

---

<sup>34</sup> Para Hegel incorporar factores biográficos dentro de la Historia de la filosofía era inadmisibles, en cambio Windelband defiende su valor al afirmar: “Que la historia es el reino de las individualidades, de las singularidades irrepetibles y portadoras de valor, se verifica en la historia de la filosofía” (Windelband, 1960, p. 14).

Parece que los orientalistas, a medida que nos descubren las civilizaciones prehelénicas, como las civilizaciones mesopotámica y egipcia, con las cuales las ciudades de Jonia, cuna de la filosofía griega, han estado en contacto, dan la razón a la segunda de estas tesis. (Bréhier, 1944, p. 63)

Sin embargo, páginas más adelante, agregaba:

Si a pesar de estas advertencias [acerca de una posible influencia u origen oriental de la filosofía], hacemos comenzar nuestra historia en Tales, no es porque queramos desconocer la larga prehistoria en que se ha elaborado el pensamiento filosófico; es sólo la razón práctica de que los documentos epigráficos de las civilizaciones mesopotámicas son poco numerosos y de difícil acceso y también porque los documentos sobre los pueblos salvajes no pueden proporcionarnos indicaciones sobre lo que haya sido la primitiva Grecia. (Bréhier, 1944, p. 65)

A pesar de afirmar la posibilidad de una influencia oriental sobre la filosofía griega, Bréhier, en un acto de honestidad intelectual admite que el desconocimiento de estos documentos es, en efecto, un impedimento para su estudio, y prefiere no aventurarse en un área fuera de su especialidad y deja a las futuras investigaciones la última palabra sobre el tema. El testimonio de Bréhier en el contexto de esta investigación sirve para hacer ver que hasta la década de los años veinte del pasado siglo aún no existía un consenso unánime alrededor del modelo autóctono en el ámbito de Historia de la filosofía y que aún algunas autoridades diferían. El auge de ideas de superioridad racial, los nacionalismos y un nuevo intento de apropiación de la Grecia antigua por parte de Europa se encargarán de crear las condiciones para que el modelo ario se convierta en dominante, y para que posteriormente en los años treinta y cuarenta el modelo del origen autóctono adquiera mayor fuerza y presencia.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Conviene señalar que en la Historia de la filosofía es posible distinguir tradiciones nacionales que influyen en la recepción del origen de la filosofía y en la aceptación o rechazo de una influencia oriental sobre la filosofía griega. Por ejemplo en países como Francia e Inglaterra el modelo autóctono no arraigó con tanta fuerza y después en la segunda mitad del siglo XX fue abandonado, esto se explica entre otras cosas por su relación colonial con países orientales que les permitía el contacto con esa región y facilitaba su estudio de manera más directa. Mientras que -como se verá en el Capítulo 4- en Alemania diferentes circunstancias y acontecimientos políticos y culturales favorecieron el desarrollo del modelo autóctono entre filósofos e historiadores de la filosofía.

### 3.2. Nicola Abbagnano

Nicola Abbagnano es conocido principalmente por sus obras de tipo histórico-enciclopédicas entre las que destacan un *Diccionario de filosofía* (1961), una *Historia de la ciencia* (1962), la *Historia de la pedagogía* (1975), y desde luego su *Historia de la filosofía* en tres volúmenes (1946 - 1950).<sup>36</sup> Esta última obra apareció en el año de 1946 en la editorial de corte católico UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese) que se encarga de publicar textos universitarios de consulta. Hasta la actualidad UTET publica casi de manera anual esta *Historia de la filosofía* en su colección “Grandes obras”.

El pensamiento de Nicola Abbagnano se inscribe dentro del existencialismo y el neoiluminismo italiano, corriente esta última que buscaba hacer una recuperación de aspectos centrales de la Ilustración, tales como la centralidad de la razón y la libertad individual. Estas dos corrientes filosóficas son esenciales en la labor historiográfica de Nicola Abbagnano. Además del existencialismo y una fuerte afinidad con la Ilustración la *Historia* de este autor está marcada por un profundo antiromanticismo y un antihegelianismo.<sup>37</sup>

Resulta suficiente comparar los apartados que Abbagnano dedica a caracterizar a la Ilustración y al romanticismo para tener una idea de lo que recupera del primero y critica del segundo. A la Ilustración la entiende como un movimiento que se distingue por su confianza en la razón para dar solución a los problemas humanos y transformar el mundo, y por su férrea oposición a la *tradición* encarnada en la Iglesia e instituciones feudales que mantenían los privilegios sociales y políticos de un limitado grupo de personas. Por eso Abbagnano en su *Historia de la filosofía* define a la Ilustración como:

un *antitradicionalismo*: la negativa a aceptar la autoridad de la tradición y a reconocer en ella un valor cualquiera, independientemente de la razón. El iluminismo se sitúa como una necesidad de crítica radical frente a toda posición tradicional y aspira a plantear *ex novo* todos los problemas ante el tribunal de la razón. (Abbagnano, 1955, p. 284)

Por el otro lado, está la valoración que Abbagnano hace del romanticismo, en la que tiene un peso importante su concepción de la Ilustración, hasta el punto de que al contrastar ambos apartados da la impresión de que el romanticismo se define más por su oposición a la

---

<sup>36</sup> En el año de 1991 (uno después de la muerte de Nicola Abbagnano) aparecieron dos volúmenes adicionales dedicados a la filosofía del siglo XX, escritos por su alumno Giovanni Fornero, esto con la intención de mantener al día la obra.

<sup>37</sup> En palabras de Norberto Bobbio: “la concepción que Abbagnano tiene de la historia de la filosofía es antitética a la concepción romántica, de la cual la expresión más alta fue la historia de la filosofía de Hegel.” (Bobbio, 2015. La traducción es mía).

Ilustración, que por sí mismo. Así lo demuestra el hecho de que a la hora de abordar el romanticismo no deja pasar la oportunidad de criticar el tradicionalismo romántico que se refleja en la revaloración e idealización que los autores que se adscriben a esta corriente hacen del pasado o en la definición del pueblo a través del nacionalismo, la raza, la costumbre o la lengua, opuesto al cosmopolitismo ilustrado (Cfr. Abbagnano, 1956, p. 9). En su obra el rechazo del romanticismo es tal que en una ponencia titulada “La libertad de los filósofos y de los no filósofos” (1952) recomendaba alejarse de las formas de pensamiento totalitarias que limitan la libertad, y como ejemplo ponía al idealismo y al romanticismo, por lo que sugería la filosofía “debe abandonar definitivamente las categorías románticas y hallar a su precedente histórico en el iluminismo. El filósofo de hoy no puede pretender ser la voz misma del Infinito y del Absoluto” (Abbagnano, 1952, p. 20). En general, Abbagnano cuestiona la apropiación de la historia de Europa llevada a cabo por el romanticismo, y el privilegio otorgado a Alemania dentro de este relato, en detrimento de otras culturas europeas, como la italiana.

Es en el marco de esta oposición entre Ilustración y romanticismo es que se da la recepción de Hegel en la *Historia* de Abbagnano. En el capítulo dedicado a Hegel y a su Historia de la filosofía, Abbagnano no pierde la oportunidad de aplicar al filósofo alemán las mismas críticas que realizó al romanticismo, y contrapone su concepción de la historia de la filosofía con la que se tenía en la Ilustración:

La historicidad entendida en el sentido iluminista como negación y crítica de la tradición, es sustituida por Hegel por el ideal romántico de la historicidad como un heredar, como un revivir, que es al mismo tiempo un renovar y un conservar el patrimonio espiritual ya adquirido. (Abbagnano, 1955, p. 501).

Abbagnano percibe en Hegel una insistencia en la conservación del pasado y es la razón por la cual no duda en catalogar a la historiografía hegeliana como “tradicionalista”. Además, el hecho de que la historia de la filosofía de Hegel culmine en él mismo, es para Abbagnano la confirmación de que el romanticismo alemán busca apropiarse de todo el legado europeo.

El aspecto de la Historia de la filosofía de Hegel que más desacuerdo suscita en Abbagnano es la centralidad que tiene la dialéctica dentro de ella. Para Abbagnano la dialéctica tal y como la plantea Hegel es irreconciliable con la libertad del hombre, esencial para comprender toda acción y creación humana, como lo es la filosofía. De tal manera que le

resulta imposible aceptar la explicación hegeliana del desarrollo de la filosofía como progreso del espíritu a través del desarrollo dialéctico de los sistemas, porque:

La concepción hegeliana hace de la filosofía el proceso infalible de formación de una filosofía determinada. Así elimina la libertad de la investigación filosófica, que tiene como condición la realidad histórica de la persona que investiga; niega la problematicidad de la historia misma y la convierte en un ciclo cerrado, sin porvenir. (Abbagnano, 1994, p. X)

Abbagnano aboga por una Historia de la filosofía más plural que no reduzca las filosofías a momentos de una filosofía general y tiene claro que es necesario salir de la órbita que el filósofo alemán ha trazado. Para él la Historia de la filosofía ya no es, como en el caso de Hegel, la historia del desarrollo del espíritu, ni como en Zeller la historia de la indagación sobre la totalidad del ser. Para el filósofo italiano la historia de la filosofía “Es un entramado de relaciones humanas, que se mueven en el plano de una disciplina común de investigación y, así, trascienden los aspectos contingentes o insignificantes, para asentarse en los que son esenciales y constitutivos.” (Ibid. p. VIII). La idea de la filosofía que guía el trabajo historiográfico de Abbagnano, es la de una disciplina que abarca tres cuestiones: la comprensión de sí, de los otros y del mundo.<sup>38</sup> Para dar sustento a esta idea recurre al aparato conceptual del existencialismo y lo aplica a la historiografía filosófica,<sup>39</sup> para así escribir una Historia de la filosofía desde un punto de vista completamente contrapuesto al hegeliano.

Este alejamiento de la filosofía hegeliana se aprecia desde el momento en el que en el “Prefacio” al primer volumen de su *Historia* Abbagnano declara que la principal motivación de su obra es dejar atrás el prejuicio de que la filosofía es una disciplina sin relación alguna con los verdaderos problemas humanos y demostrar la humanidad de la filosofía. Esto da inicio a una obra centrada en los filósofos como personas que desde su historicidad y libertad plantean las preguntas fundamentales para el hombre, por eso para Abbagnano: “La filosofía es un coloquio entre los hombres libres, y su deber fundamental es el de consolidar y garantizar la libertad de este coloquio.” (Abbagnano, 1952, p. 20). Una importante consecuencia que se desprende de esta concepción de la filosofía es que se rompe con el

---

<sup>38</sup> En el caso de los presocráticos el ejemplo ideal para Abbagnano es Heráclito, que se plantea las tres cuestiones al autoindagarse, buscar las leyes que rigen el universo y a los hombres, y la conexión entre estas tres esferas.

<sup>39</sup> Sin embargo, al igual que buena parte de las *Historias* de la filosofía del siglo XX Abbagnano insistirá en la pretensión de un punto de vista imparcial y objetivo a la hora de valorar las distintas filosofías estudiadas. Al inicio de su *Historia* él afirma que en ella “no se encontrarán en esta obra críticas extrínsecas, que pretendan destacar los errores de los filósofos. La pretensión de impartir lecciones de filosofía a los filósofos es tan ridícula como la de hacer de una determinada filosofía el criterio y la norma para juzgar a las otras.” (Ibid. p. VIII).

paradigma del progreso que dominó todo el siglo XIX y buena parte del XX;<sup>40</sup> con esto también la distinción entre *historia interna* e *historia externa*, tal como se presentaba en Hegel y Zeller, se desdibuja.

Pero entonces, ¿Qué sucede con la unidad de la historia de la filosofía? Para el filósofo italiano, como lo explica en su ensayo “La ricerca storica”, la unidad de la historia es un producto del trabajo historiográfico en el cual: “Lo universal y lo individual, la necesidad y la libertad, la unidad y la multiplicidad, lo eterno y lo contingente se conectan y chocan en la investigación histórica.” (Abbagnano, 1942, p. 8. La traducción es mía). Porque para Abbagnano: “La investigación histórica es el acto constitutivo de una personalidad auténtica, que vale como posibilidad del orden histórico.” (Ibid. p. 22. La traducción es mía). El historiador de la filosofía a través de una (s)elección (“*scelta*”) decide comprometerse, estar a la altura de su tiempo e introduce un orden en la historia, soldando el pasado y el futuro, creando el presente histórico; de tal forma que el trabajo de historiografía “es un principio de selección y de juicio que procede a terminar y a fundar el mundo histórico.” (Ibid. p. 20. La traducción es mía). Una vez más Abbagnano marca su distancia frente a la historiografía dominante al argumentar que la unidad histórica de la filosofía (*lógica* o *historia interna*) no es algo intrínseco a la propia filosofía, sino que es producto del historiador y de su elección impregnada de un compromiso histórico con su tiempo, razón por la que se habló de “historiografía existencialista”. Hasta aquí el conjunto de presupuestos metodológicos que conforman el trabajo del historiador italiano.<sup>41</sup>

Al pasar a aplicar su metodología y adentrarse en la cuestión del concepto de filosofía, Abbagnano, a diferencia de Zeller quien aseguraba que entre los antiguos griegos un sinnúmero de actividades habían recibido el título de filosofía, sólo distingue dos usos de este término entre los griegos. El primero que servía para hacer referencia a toda investigación o ciencias (geometría, matemáticas, etc.) en un sentido muy general y el segundo que “es filosofía en sentido eminente y propio la investigación que es consciente de sí misma, la que se plantea el problema mismo del investigar y así aclara su propio valor respecto a la existencia humana.” (Abbagnano, 1994, p. 5). Según Abbagnano ésta fue la forma en la que los filósofos griegos entendieron y practicaron la filosofía desde los presocráticos hasta el final del período helenístico. Y por lo tanto es el concepto de filosofía con el que opera su

---

<sup>40</sup> Para Abbagnano resulta “evidente [...] que no puede esperarse que encontremos en la historia de la filosofía un progreso continuo, la formación gradual de un cuerpo único y universal de verdad.” (Ibid. p. IX).

<sup>41</sup> Para un estudio más detallado de la evolución del pensamiento historiográfico de Abbagnano a lo largo de toda su obra filosófica véase (D’Alberto, 2002).

*Historia* para el estudio de la filosofía griega antigua,<sup>42</sup> pero también el ideal regulador para toda filosofía.

En lo que se refiere al origen de este tipo tan particular de investigación Abbagnano lo sitúa sin ningún titubeo en Grecia con Tales de Mileto. “Pretendido origen oriental” es el título que da Abbagnano al apartado donde se aproxima al tema del origen de la filosofía y el cual contiene claramente una descalificación de la tesis de una filosofía oriental. Según el autor la idea de un origen oriental de la filosofía no es anterior al siglo I D. C., él atribuye esta opinión a los filósofos judíos de Alejandría. De la misma manera en la que Zeller afirmaba que después de algún tiempo la creencia del origen oriental de la filosofía sostenida por este grupo de filósofos judíos había arraigado entre los griegos, se puede afirmar que en menos de un siglo la tesis de que fueron los filósofos judíos quienes hicieron creer a los griegos en el origen oriental de la filosofía arraigó entre los historiadores europeos del siglo XX.

Para dotar de autoridad su argumento y demostrar que los filósofos griegos nunca sostuvieron semejante idea, recurre al testimonio de Platón quien, según Abbagnano:

contrapone el espíritu científico de los griegos al afán de lucro, propio de egipcios y fenicios; y así excluye del modo más claro la posibilidad de que en las concepciones de esos pueblos se haya podido o se pueda hallar inspiración para la filosofía. (Ibid. p. 3)

Esta exaltación del *espíritu científico* completamente desinteresado por la aplicación práctica que se contrapone a la búsqueda del conocimiento por su utilidad es de vital importancia en el pensamiento historiográfico de Abbagnano, y una evidente herencia de la concepción de la filosofía formada durante el siglo XIX.

Continuando con el tema de la existencia de una filosofía oriental, Abbagnano insiste en negarla y también toda influencia sobre el origen griego de la filosofía, porque “aunque quedara demostrada la procedencia oriental de algunas doctrinas de la Grecia antigua, ello no implicaría todavía el origen de la filosofía griega.” (Ibid. p. 3-4). El autor considera débiles los argumentos y las fuentes que sostienen el modelo antiguo, y asegura que “los pocos e inseguros datos que poseemos [acerca del contacto entre Oriente y Grecia], no arrebata a los

---

<sup>42</sup> Con base en esa doble acepción de “investigación” Abbagnano pretende dar coherencia a la multiplicidad de expresiones de la filosofía griega, como él mismo lo explica: “Por eso, cuando en el período posaristotélico se pierde la conciencia de los valores teóricos, la filosofía conserva todavía su significado de indagación. Para los estoicos es el esfuerzo (*epitodeusis*) hacia la sabiduría [...]; para los epicúreos es la actividad (*enérgeia*) que proporciona la vida feliz [...]. Todavía se reconoce aquí a la filosofía como investigación esforzada, fundamental para el hombre.” (Ibid. p. 5).

griegos el mérito de su originalidad.” (Ibid. p. 4). Una vez que ha atacado las pruebas históricas, pasa a desarrollar la tesis de la *autodeterminación griega*:

Los inicios de la filosofía griega se encuentran en la propia Grecia: en los primeros indicios de que la filosofía como tal (o sea como investigación) se empieza a manifestar en las cosmologías míticas de los poetas, en las doctrinas de los misterios, en las sentencias de los Siete Sabios y sobre todo en la reflexión éticopolítica de los poetas. (Ibid. 6).

Los griegos no tienen deudas con nadie, se lo deben todo a sí mismos: a sus cosmologías-mitológicas, religiones, a la sabiduría y poesía. Como se aprecia, esta lista no difiere significativamente de aquellas presentadas por Hegel y Zeller, de hecho Abbagnano se encuentra muy cercano al segundo, y en varias ocasiones se refiere de forma positiva a su obra y la defiende ante las críticas de sus contemporáneos.<sup>43</sup> La gran diferencia entre Abbagnano y estos dos personajes es la nula importancia que el filósofo italiano da a la organización política de los griegos, no hay en su obra mención alguna de las constituciones libres o a la democracia como factores relevantes para explicar el surgimiento de la filosofía. Ahora bien, la falta de referencias a las constituciones y a la democracia, vinculadas tanto en Hegel como en Zeller a la libertad de pensamiento, no implica que Abbagnano no atribuya un papel destacado a este último tópico en su *Historia*, como se podrá comprobar un poco más adelante.

A propósito de la cosmología griega y su influencia sobre la filosofía, Abbagnano agrega poco a lo ya dicho por sus predecesores. Él ve que en la cosmología de Hesíodo ya está planteado el problema filosófico sobre el origen de las cosas, que atraviesa todo el período cosmogónico o presocrático de la filosofía, sin embargo su respuesta es mitológica. Y la filosofía griega en su calidad de investigación racional: “no se apoya en una verdad ya manifiesta o revelada sino sólo en la fuerza de la razón, a la que reconoce como su única guía.” (Ibid. p. 4). Es decir, la respuesta mitológica demuestra que no se posee aún suficiente libertad de pensamiento frente a la tradición.

En cuanto al peso de la religión griega, que Abbagnano distingue de la cosmología mítica, destaca el papel positivo que atribuye al orfismo. Ligado a su intención de humanizar la Historia de la filosofía, Abbagnano encuentra que “La enseñanza fundamental que contiene el orfismo es el concepto de la ciencia y en general de la actividad del pensamiento como *camino de vida*, o sea como una investigación que conduce a la verdadera vida del hombre.”

---

<sup>43</sup> El aprecio de Abbagnano por Zeller se puede verificar en el hecho de que es la única obra de Historia de la filosofía escrita en el siglo XIX que agrega a la lista de recomendaciones bibliográficas.



(Ibid. p. 6). En este rescate del “pensamiento como camino de vida” hay, nuevamente, un cuestionamiento a la división entre *historia interna* e *historia externa*, en la medida que reintroduce el factor biográfico o personal a la Historia de la filosofía. Sin embargo, tal parece que Abbagnano sólo puede valorar de forma positiva esta contribución del orfismo a la filosofía a costa de un silencio bastante llamativo acerca de sus probables orígenes orientales, sobre los cuales no hay palabra alguna.

A esta enseñanza del orfismo se suma la falta de una casta sacerdotal en las religiones griegas capaz de monopolizar el conocimiento, que fue lo que sucedió en Oriente; y al respecto, Abbagnano agrega que: “La sabiduría oriental es esencialmente *religiosa*: es patrimonio de una casta sacerdotal cuya única preocupación es la de defenderla y transmitirla en toda su pureza.” (Ibid. p. 4). A esto el filósofo italiano opone la definición aristotélica del hombre como “animal racional” que él interpreta de manera ilustrada y convierte en un principio de igualdad entre los griegos, de ahí que pueda afirmar que para ellos todo hombre era capaz de filosofar (y no sólo unos pocos). Por esta razón, no sorprende que en ese mismo contexto, de manera similar en la que definió a Hegel y al romanticismo, afirme que “El único fundamento de la sabiduría oriental es la *tradicición*.” (Ibid.), para posteriormente oponer a este carácter tradicionalista el hecho de que la filosofía “Nace de un acto fundamental de libertad frente a la tradición, las costumbres y cualquier creencia aceptada como tal.” (Ibid.). Abbagnano considera suficiente esta oposición entre el espíritu griego y el oriental para echar por tierra cualquier pretensión de hacer depender a la filosofía griega de la sabiduría oriental.

Después de que Abbagnano descarta por completo la influencia oriental del origen de la filosofía el tema sólo reaparece cuando aborda el último período de la filosofía griega que da inicio con el neoplatonismo (siglo II D. C.) al que describe como “religioso” y también como una fase de decadencia de la filosofía; es entonces cuando se acepta sin ninguna objeción el contacto entre Grecia y Oriente. En este período, según Abbagnano, se pierde casi por completo el sentido de la filosofía como investigación, y se llega a “una especie de escolástica que usa el platonismo en confusa mezcla con otros elementos doctrinales heterogéneos, con el fin de justificar una actitud religiosa.” (Ibid. p. 213). Ya no hay búsqueda de la verdad, sólo intentos por dar una justificación filosófica a la tradición, y a la verdad ya revelada. Aunque el filósofo italiano nunca atribuye de manera directa la decadencia de la filosofía griega a su contacto e importación de creencias orientales, sí sugiere que algún papel jugaron en ello.

Por último, están las aportaciones de los Siete sabios y de los poetas griegos. Según Abbagnano, ambos contribuyeron a poner en el centro de la indagación al hombre y las cuestiones relacionadas con su comportamiento dentro de la sociedad, los Siete sabios: “pertenecen a la sabiduría práctica popular, pero preludian ya la verdadera y propia indagación sobre la conducta del hombre.” (Ibid. p. 6); es su pertenencia a la esfera del mundo práctico lo que impide que puedan ser considerados como filosofía, y sean sólo un temprano antecedente de la ética teórica. Por su parte, la poesía griega y especialmente Homero, crearon el vocabulario que los filósofos harían suyo para tratar los mismos temas desde una óptica racional:

Así, antes de que la filosofía descubriese y justificase la unidad de la ley subyacente en la dispersa multiplicidad de los fenómenos naturales, la poesía griega había descubierto y justificado la unidad de la ley inmanente en los aparentemente desordenados y mudables acontecimientos de la vida social humana. (Ibid. p. 7)

Estos son los antecedentes más importantes de los primeros filósofos griegos, su caldo de cultivo y también aquello en oposición a lo cual se define la filosofía: la irracionalidad de la cosmología mítica, la tradición religiosa y la practicidad de la sabiduría. Lo otro de la filosofía. La filosofía se guía exclusivamente por la razón, a diferencia del mito, que es irracional; puede ser practicada por cualquiera y, finalmente, es una búsqueda desinteresada del conocimiento, independiente de su aplicación práctica.

Para finalizar, llama la atención la recepción que Abbagnano hace de Hegel como pensador esencialmente romántico, lo que le impide tomar en consideración la fuerte influencia de la Ilustración y la Revolución francesa que hay en el filósofo alemán. Y a la vez en su esfuerzo por distinguirse de él no nota que ambos hacen un uso de la libertad como categoría historiográfica fundamental para comprender el origen de la filosofía. Al final el resultado es bastante irónico, por lo menos en lo que se refiere a la concepción del nacimiento de la filosofía, pues aunque busca tomar distancia de la historia de la filosofía del siglo XIX que impulsó Hegel, termina por reproducir una imagen muy similar.

## Matriz 1. Modelo autóctono en Nicola Abbagnano

Lugar de origen de la filosofía	Antecedentes de la filosofía				Principales características de la filosofía			
Grecia (Siglo VI a.C.)	Cosmología		Religión	Sabiduría y poesía griega	Racionalidad	Indagación libre	Desinterés práctico	Búsqueda de una ley universal
	Homero	Hesíodo	Orfismo	Siete sabios				

### 3.3. Frederick Copleston

Al igual que en el apartado anterior conviene iniciar con un breve comentario acerca de las características generales de la *Historia de la filosofía* del autor a estudiar, así como también de las corrientes de pensamiento que están detrás de la labor historiográfica de Frederick Copleston. Lo primero que se puede decir sobre este proyecto, uno de los más ambiciosos llevados a cabo durante el siglo pasado, es que sus nueve volúmenes (en la edición original inglesa) requirieron casi tres décadas de trabajo, el primero de ellos dedicado al estudio de la filosofía griega y romana apareció en el año de 1946 y el último, que finaliza con Sartre, fue publicado en 1975. La editorial que dio acogida a este proyecto fue Burns and Oates, editorial británica fundada en el siglo XIX y asociada al catolicismo.

En cuanto a las corrientes filosóficas que Copleston utiliza para escribir su *Historia* lo primero que cabe destacar es que a diferencia de una buena parte de los historiadores de la filosofía el filósofo inglés no oculta las motivaciones de su obra, ni el punto de vista que adopta, además es claro respecto al tipo de lectores que espera alcanzar. Desde un principio él comenta que:

Lo que principalmente me ha movido a escribir este libro [...] ha sido el deseo de proporcionar a los seminarios eclesiásticos católicos una obra más amplia y detallada que los manuales y libros de textos usados por lo común en estos centros, una obra que trate de hacer ver con claridad el desarrollo lógico de los sistemas filosóficos y las conexiones que hay entre ellos. (Copleston, 1983, p. 7)

Y, en congruencia con el tipo de lector al que busca llegar, Copleston pretende realizar esta tarea desde el punto de vista escolástico, por ello no es raro que dedique tres amplios volúmenes a la filosofía medieval (en la edición original inglesa aparecidos en los años 1950, 1952 y 1953), ni su publicación en una editorial de corte católico. En sintonía con la posición adoptada, Copleston defiende la idea de una *filosofía perenne* que une toda la historia de la filosofía desde los griegos hasta la época contemporánea y que se expresaría a lo largo de este recorrido como búsqueda de la Verdad, es decir, búsqueda de Dios, de un Fundamento.<sup>44</sup> Por eso la finalidad de la Historia de la filosofía debe ser dar “cuenta de los esfuerzos del hombre por hallar la Verdad mediante la razón discursiva” (Ibid. p. 19).

---

<sup>44</sup> Copleston asegura que “podemos decir que la busca de la verdad es, en definitiva, la busca de la Verdad Absoluta, de Dios, y que hasta los sistemas filosóficos que parecen refutar este aserto, como por ejemplo el materialismo histórico, en realidad lo confirman, ya que todos ellos buscan, aun sin advertirlo y aunque quizá no lo quieran reconocer, un último Fundamento, una Realidad suprema.” (Ibid. p, 20).

Aunque la referencia al “desarrollo lógico de los sistemas” en la anterior cita puede inducir a pensar que se está ante una obra de corte hegeliano, Copleston insiste en que no es así. Y en contra del filósofo alemán y su *Historia de la filosofía*, afirma que “la tarea del historiador científico no consiste precisamente en adoptar un esquema *a priori* y tratar luego de ir ajustando los hechos a ese esquema.” (Ibid. p. 19). Lo que Copleston rechaza de Hegel es su *apriorismo histórico* y el carácter *necesario* que atribuye al desarrollo de la historia de la filosofía, él opina que “En la historia de la filosofía hay, sin duda, una ilación lógica, pero no una secuencia *necesaria* en sentido estricto.” (Ibid.). Su desacuerdo con la historiografía hegeliana no es tan radical como la presente en la obra de Abbagnano, sino que se limita a diferir en aspectos muy concretos.<sup>45</sup>

De hecho algunos años después de la aparición del primer volumen de su *Historia*, en un ensayo titulado “The history of philosophy: relativism and recurrence”, el propio Copleston aceptó que lo que en realidad se propuso hacer fue confirmar la intuición de Hegel de un desarrollo progresivo de la filosofía pero a través de una vía *a posteriori*:

Y aunque critiqué a Hegel en el primero como en el segundo volumen [de la *Historia de la filosofía*], no tengo duda de que esperaba ser capaz de mostrar *a posteriori* que el desarrollo histórico de la filosofía era de hecho lo que Hegel creía que era, es decir un avance dialéctico, el avance de la filosofía perenne o verdadera una filosofía evolucionando a través de etapas sucesivas. (Copleston, 1976, p. 17. La traducción es mía)

Conforme el proyecto de la *Historia* avanzó, la idea de una filosofía perenne perdió terreno frente a la influencia de Hegel, hasta el punto de que la primera fue abandonada. Por esta razón, Copleston dedicará parte de sus esfuerzos a encontrar una lógica o regularidades en el desarrollo de la historia de la filosofía que puedan adquirir el estatuto de leyes, como generalizaciones del tipo: a las filosofías monistas les sucederán como reacción filosofías pluralistas, que “si estamos dispuestos a describir estas generalizaciones como leyes, entonces podemos formular algunas leyes relacionadas con la historia de la filosofía.” (Copleston, 1984, p. 193). Sin embargo, lo anterior no implica que el filósofo inglés sostuviera la tesis de la existencia de una lógica o historia interna libre de toda influencia de factores extra-filosóficos, como ocurre en la historiografía hegeliana en donde la filosofía, al ser la

---

<sup>45</sup> Un desacuerdo importante que Copleston mantiene con la *Historia de la filosofía* de Hegel es la recepción que hace de la filosofía medieval. Copleston critica a Hegel su conocimiento de segunda mano de las obras medievales (“El hecho es que Hegel confiaba su información a autores como Tennemann y Brucker, a propósito de filosofía medieval” (Copleston, 1990, p. 16)), y también el no lograr distinguir el lado teológico del filosófico en los autores de esa época (Cfr. Copleston, 1990).

expresión más acabada de una época, vuelve innecesaria la tarea de investigar las influencias externas.

Copleston defendió en múltiples ocasiones el papel que jugaban los factores externos en la producción de la filosofía. Alegaba que para la correcta comprensión de un determinado sistema filosófico era necesario considerar el punto de partida histórico del filósofo, incluso llegaba a defender la necesidad de alcanzar un cierto grado de empatía con el pensador estudiado, pero sin reducir la filosofía a una explicación psicológica;<sup>46</sup> algo que tanto Zeller como Hegel habrían rechazado tajantemente. No obstante, Copleston era consciente que “En la práctica los historiadores de la filosofía tienen que economizar concentrando su atención en el desarrollo del pensamiento filosófico mismo, con poco más que referencias de paso al contexto cultural general y a la influencia extra-filosófica” (Copleston, 1976, p. 20. La traducción es mía); lo que puede generar una impresión equivocada, y representar a la “filosofía como encerrada en su propio mundo.” (Ibid. La traducción es mía).

Como complemento de la división entre historia interna y externa, el filósofo inglés distinguía entre una crítica de la filosofía interna y otra externa:

podemos hacer una distinción entre crítica interna (argumentando, por ejemplo, que cierta filosofía contiene inconsistencias o incluso contradicciones) y crítica externa (tal como evaluar una filosofía dada desde el punto de vista de un positivista, marxista, tomista o lo que sea) (Copleston, 1979, p. 35. La traducción es mía)

Para Copleston un caso de una Historia de la filosofía que no llevaba a cabo la tarea de poner a la filosofía en relación con sus circunstancias históricas era la obra de Bertrand Russell aparecida en el año de 1945: *A History of Western Philosophy And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. Copleston consideraba que “difícilmente puede afirmarse que haya desarrollado por completo el programa que indica el subtítulo” (Copleston, 1984, p. 20). Para él esta misma obra también ejemplificaba el tipo de Historias de la filosofía que evalúa a las filosofías desde una crítica externa, lo que pone en duda su objetividad histórica.<sup>47</sup> La influencia de factores extra-filosóficos en la historia de la filosofía es un punto en el que Copleston claramente se

---

<sup>46</sup> Es usual encontrar en Copleston observaciones acerca del temperamento o carácter de los filósofos, como al inicio del apartado dedicado a Heráclito donde dice: “Era -colegimos- hombre de temperamento melancólico...” (Copleston, 1983, p. 51).

<sup>47</sup> Con estas duras palabras es que Copleston describe la obra de Russell: “se puede argumentar que el trabajo de Bertrand Russell *Historia de la filosofía occidental* debería haber tenido un título como “Mis reacciones a un número de filósofos”” (Copleston, 1979, p. 35. La traducción es mía). Al célebre debate en materia de religión entre Copleston y Russell puede agregarse este otro en materia de historiografía.

distancia de Hegel. Para Copleston la división entre *historia externa e historia interna* que los historiadores se esforzaron por delimitar y que constituía una parte importante de sus herramientas historiográficas, no encuentra justificación más allá de la economía textual.

A pesar de que, como se mencionó, las bases de su pensamiento historiográfico son la filosofía tomista y algunos aspectos de la filosofía hegeliana, en su aproximación a la cultura griega que abarca el período de los filósofos presocráticos se asoma otra influencia: la de Nietzsche (acerca de quien escribió un libro poco antes de la aparición de su primer volumen de la *Historia*). La terminología empleada por Copleston para describir a la Grecia arcaica delata esta influencia, como cuando se refiere a los griegos en términos de “voluntad de poder”, o en su utilización de la idea nietzscheana de la dialéctica entre lo apolíneo y lo dionisiaco:

Hemos de comprender que en el carácter y en la cultura de Grecia hay dos vertientes: la de la moderación, del arte de Apolo y las divinidades olímpicas, y, por el otro lado la del exceso, de la afirmación desenfadada de sí mismo, de los frenesíes dionisiacos (Copleston, 1983, p. 34)

El resultado es la imagen de unos griegos con un espíritu guerrero y enérgico pero que también son capaces de moderarse, y es entonces cuando dan a luz creaciones sobrias y a la vez geniales, como la filosofía. Ante semejante caracterización es natural que Copleston rechace la necesidad de recurrir a otras culturas para explicar las particularidades de la cultura griega, como es el caso de la filosofía:

La filosofía griega fue [...] un logro de los griegos, fruto de su vigor y lozanía mental, lo mismo que lo fueron su literatura y su arte. No permitamos que el laudable deseo de tomar en consideración otras posibles influencias no griegas nos lleve a exagerar la importancia de éstas y a estimar en menos de lo debido la originalidad del espíritu helénico (Ibid. p. 24)

Para dar fuerza a esta afirmación Copleston presenta en primer lugar el conocido argumento histórico según el cual: “La teoría del origen oriental se debe sobre todo a los escritores alejandrinos.” (Ibid. p. 30) y agrega: “Los egipcios de la época helenística, por ejemplo, interpretaron sus mitos conforme las ideas de la filosofía griega, y después afirmaron que tales mitos habían dado origen a la filosofía griega.” (Ibid.). Al argumento histórico Copleston suma otros de corte lógico para negar la necesidad de explicar mediante “influencias de otras culturas” (orientales) el nacimiento de la filosofía en Grecia. Estos argumentos son: 1) una cadena de influencias llevaría necesariamente hasta un antepasado que lo supiera absolutamente todo; 2) dos pensadores que se suceden en el tiempo pueden sostener las mismas ideas sin necesidad de que el segundo le deba algo al primero. Sin

embargo, en realidad la principal objeción de Copleston a la tesis de una posible influencia filosófica de Oriente sobre Grecia es de otro orden, para él eso resulta imposible dado que no se ha demostrado que Oriente posea una filosofía:

es, en la práctica, una pérdida de tiempo el dedicarse a inquirir si las ideas filosóficas de tal o cual pueblo de Oriente pudieron serles o no comunicadas a los griegos, como no hayamos probado ante todo que el pueblo en cuestión poseía realmente una filosofía. Nunca se ha demostrado que los egipcios tuviesen una filosofía que comunicar, y no hay, lugar a suponer que la filosofía griega procediese de la India o de China.<sup>48</sup> (Ibid. p. 31)

Por último ante el hecho innegable de que Jonia, colonia griega donde surge la filosofía, era un lugar de encuentro de diferentes culturas, Copleston reduce estos contactos culturales al aspecto comercial, y se burla de la hipótesis de que los comerciantes hayan podido traer a Grecia la filosofía, porque los comerciantes no son “la clase de gente de la que quepa esperar la transmisión de nociones filosóficas” (Ibid.). Una vez que se ha llegado al extremo de ridiculizar de esta forma la hipótesis de la influencia oriental, a Copleston sólo le resta indagar en las condiciones dentro de la propia Grecia que hicieron posible el nacimiento de la filosofía entre los griegos.

Respecto a las circunstancias internas de Grecia que propiciaron el surgimiento de la filosofía en esa región Copleston se cuida mucho de presentar a la filosofía como una ruptura total con otro tipo de actividades culturales e intelectuales. Es consciente de que los primeros filósofos se movieron en diferentes campos del saber sin establecer una clara distinción entre las actividades que realizaban, y sin preocuparse mucho por ello. Por ejemplo, en el caso del mito, que para Copleston constituye la primera fuente y antecedente del pensamiento filosófico, afirma que:

del “mito” a la filosofía no hubo un salto brusco; hasta se puede decir que la teogonía de Hesíodo, por ejemplo, tiene una sucesora en la especulación cosmogónica jonia, perdiendo, poco a poco, terreno el elemento mítico, aunque sin desaparecer del todo, ante la creciente racionalización. (Ibid. p. 32)

El historiador de la filosofía no tiene ningún problema en aceptar que la filosofía convivió íntimamente con la mitología (homérica y hesiódica) durante largo tiempo, por lo menos hasta Sócrates. Él encuentra un claro grado de continuidad

---

<sup>48</sup> En esta cita Copleston parece abrir la posibilidad de que China e India cuentan con una filosofía, pero de cualquier forma él agrega que por lo menos en el caso de “la filosofía india propiamente dicha, no aparecería con anterioridad a la de Grecia” (Ibid. p. 31). Lo que descarta una influencia sobre el origen de la filosofía griega.



entre la concepción homérica de una ley última, de un destino o voluntad que gobierna a los dioses y a los hombres, más la descripción hesiódica del mundo y las exigencias morales del poeta, por una parte, y, por otra, la primitiva cosmología jonia. (Ibid. p. 30)

Conforme aumentó la racionalidad del pensamiento griego expulsó los elementos míticos presentes en Homero y Hesíodo, y sistematizó lo que en ellos eran sólo ideas filosóficas aisladas; la sistematicidad es para Copleston un rasgo fundamental del pensamiento filosófico, y es su ausencia en Homero y Hesíodo lo que impide considerarlos como parte de la historia de la filosofía.

Pero no toda la responsabilidad recae en la incapacidad de sistematización de las ideas filosóficas por parte de estos dos personajes. También el factor político juega un papel determinante, puesto que las sociedades en las que vivieron Homero y Hesíodo no contaban con el nivel de libertad que se alcanzó en la Jonia donde habitaron los primeros filósofos. Copleston remarca que la principal diferencia entre la sociedad griega de Homero y Hesíodo y la de los filósofos jonios es la caída del poder aristocrático que se dio en el siglo VI A. C., “caída que posibilitó el libre auge de la vida ciudadana en la Grecia continental” (Ibid. p. 29), y de la que también se beneficiaron sus colonias. Además, sin hacer mención de la creación de constituciones políticas como lo hacen Hegel y Zeller, Copleston observa que el pensamiento filosófico interiorizó la vida de las *polis* regida por leyes, y que las primeras filosofías reflejan “hasta cierto punto el imperio y la concepción de la ley, que los presocráticos, sus cosmologías, extendieron sistemáticamente a todo el universo.” (Ibid. p. 30).

Si la política griega fomentó de manera positiva el ejercicio del libre pensamiento por la manera en la que organizaba la sociedad, la religión (la otra fuente de la filosofía para Copleston) lo hizo precisamente por su falta de organización y de jerarquías, ya que dado:

el carácter de la religión griega, estaban ellos libres del influjo de cualquier clase sacerdotal que tuviese poderosas tradiciones y doctrinas propias no razonadas, mantenidas tenazmente y reservadas sólo a algunos, lo cual habría podido entorpecer el libre desarrollo de la ciencia (Ibid. pp. 32-32)

Para Copleston la existencia de una autoridad fuerte, ya sea política o religiosa, es un inhibidor de la filosofía porque la filosofía es sinónimo de autonomía y libertad intelectual. No deja de llamar la atención que un historiador de la filosofía que decidió dedicar tres amplios volúmenes de su obra a la historia de la filosofía medieval y que además confiesa haberla escrito desde un punto de vista marcado por la religión rechace una influencia positiva

por parte de la religión griega en la filosofía. Y que además ponga tanto esfuerzo en reducir al mínimo el influjo de la religión sobre la filosofía, como en el caso del pitagorismo donde desacredita todas las interpretaciones que hacen de este grupo una secta religiosa, y limita el elemento religioso a un aspecto organizativo.

Como ilustración de lo anterior está todo lo que se refiere a las prácticas de tipo ascético-religioso en el pitagorismo, que Copleston interpreta como algo que no afecta el contenido principal de su filosofía (“varias de las prácticas tuvieron un carácter meramente externo” (Ibid. p. 44)), y no da suficiente crédito a las noticias acerca de las prohibiciones que se le atribuyen a Pitágoras: “aquellas reglas de observancia externa de ningún modo son todo cuanto los pitagóricos profesaban.” (Ibid. p. 45). Así, por lo menos para el caso de los pitagóricos, Copleston parece rechazar sus propias ideas acerca de la influencia de factores externos con tal de minimizar la importancia de la religión en el surgimiento de la filosofía. Una situación distinta es la que se presenta al momento de juzgar las ocasiones en las que la religión oriental entró en contacto con la filosofía griega. En ese caso acepta la influencia negativa, como en un período más avanzado de la historia de la filosofía con el gnosticismo al que cataloga como “una monstruosa fusión de elementos escriturísticos y cristianos, griegos y orientales” (Copleston, 1990, p. 31) y se sorprende que en algún momento se le haya llegado a considerar en serio o que aún exista quien lo haga.<sup>49</sup>

En cambio, el historiador inglés considera a la ciencia griega y a la filosofía griega como dos disciplinas más cercanas entre sí, por la indagación racional y su desinterés por las cuestiones prácticas.<sup>50</sup> Él compara a la ciencia y filosofía griega con los conocimientos matemáticos y astrológicos que poseían entonces en Oriente y concluye que: “La ciencia y el pensamiento [filosófico], en cuanto distintos del cálculo meramente práctico y del saber astrológico, fueron productos del genio de Grecia, y no se debieron ni a los egipcios ni a los babilonios.” (Copleston, 1983, p. 31). No obstante, Copleston se ve en la necesidad de trazar una línea divisoria entre la filosofía y la ciencia y se vale de los filósofos jonios quienes a diferencia de los científicos “no se detuvieron en los datos de los *sentidos*, sino que fueron más allá de las apariencias, hasta el *pensamiento*.” (Ibid. p. 36), y lograron abstraer la

---

<sup>49</sup> “los sistemas esotéricos y teosóficos, aureolados por el pseudoatractivo de la “sabiduría oriental”, no han perdido por entero su fascinación sobre algunas mentes en épocas mucho más recientes.” (Copleston, 1990, p. 33).

<sup>50</sup> De hecho, Copleston defiende que es la cercanía de los pitagóricos con la ciencia lo que hace que puedan ser considerados dentro de la Historia de la filosofía, a pesar de su carácter religioso: “La sociedad pitagórica representa el espíritu de este renacer religioso [que Copleston atribuye a una decadencia política], que ella combinó con un espíritu científico muy marcado, lo cual justifica la inclusión de Pitágoras en una historia de la filosofía.” (Copleston, 1983, p. 43).

multiplicidad de los fenómenos y postular la hipótesis de una *arché*. De esta suma de circunstancias resulta que los griegos fueron los primeros que “buscaron el saber por lo que en sí vale, y lo buscaron con un espíritu científico libre y sin prejuicios.” (Ibid. p. 31).

La conclusión de todo lo anterior es que nuevamente se caracteriza a la filosofía como una superación del mito, de su falta de racionalidad (aunque esta vez sin ser una ruptura total, como en otros historiadores), también como producto de la libertad política y religiosa, y como una investigación científica, pero desinteresada de su finalidad práctica. El repaso por los filósofos jonios sirve a Copleston para ejemplificar cómo en ellos aparecen los elementos que señaló como característicos de la filosofía griega: una ley que rige al universo (continuidad entre mito y filosofía), la libre investigación (consecuencia de la libertad política y religiosa) y la búsqueda de la unidad en la multiplicidad de los fenómenos (superación del aspecto sensorial de la ciencia). También se esfuerza en mostrar los vínculos de estas primeras explicaciones filosóficas del mundo con los posteriores desarrollos de la ciencia y filosofía moderna, en un claro intento por crear un hilo conductor y al mismo tiempo hacer visible la deuda que la civilización occidental tiene con los antiguos filósofos griegos.

Finalmente conviene decir algunas palabras acerca del cambio de actitud que Copleston experimentó hacia las filosofías orientales en el año de 1975. Durante ese año tuvo lugar lo que algunos han llamado la “epifanía en Hawái” (Trainer, 2010). En *Filosofías y Culturas* (1984) Copleston cuenta cómo durante su estancia en la Universidad de Hawái el contacto con colegas de otras regiones del mundo que se interesaban e impartían lecciones sobre filosofías orientales, así como la multiculturalidad del lugar lo llevaron a reconsiderar su posición respecto a la existencia de pensamiento filosófico en Oriente. A partir de entonces dedicó algunos estudios a la filosofía comparada, y a fomentar el diálogo Occidente-Oriente. La “epifanía en Hawai” coincidió con el año en el que concluyó el último volumen de su *Historia* por lo que nada de ese giro se encuentra reflejado en ella.

## Matriz 2. Modelo autóctono en Frederick Copleston

Lugar de origen de la filosofía	Antecedentes de la filosofía						Principales características de la filosofía				
Grecia (Siglo VI a.C.)	Mitología		Política	Religión	Ciencia		Racionalidad	Sistematización	Búsqueda de leyes universales	Indagación libre	Desinterés práctico
	Homero	Hesíodo	Libertad política	Libertad religiosa	Matemática	Geometría					

### 3.4. Johannes Hirschberger

La *Historia de la filosofía* de Johannes Hirschberger apareció en dos volúmenes en su edición alemana, el primero en el año de 1949 que abarca desde la Antigüedad hasta la Edad media, y el segundo en 1952 que aborda desde la modernidad hasta el neopositivismo y el existencialismo. Y al igual que las dos anteriores, también fue publicada por una editorial católica, Herder. Esta obra tuvo una aceptación muy favorable de manera casi inmediata, para el año de 1959 ya había sido editada en cuatro ocasiones, y publicada en tres idiomas distintos (español, inglés y portugués), lo cual no ha dejado de hacerse hasta la actualidad. Con la *Historia* de Hirschberger se cierra este capítulo, en ella es posible observar cómo el debate acerca del origen oriental de la filosofía pierde su relevancia casi por completo y cómo el modelo del origen autóctono alcanza su apogeo.

Al exponer las motivaciones que llevaron a la realización de la enorme tarea de escribir una Historia de la filosofía, Hirschberger las divide en dos: 1) En primer lugar, la que denomina “externa” o que también podría llamar “pedagógicas”, es decir, la intención de dar a los estudiantes un material con el cual preparar sus lecciones académicas, y 2) en segundo lugar las razones “internas”, Hirschberger tenía la sensación de que las Historias de la filosofía de su época se habían inclinado en dos direcciones extremas, se daba en ellas “demasiada historia externa y literaria y poca filosofía, o demasiada filosofía y poca historia.” (Hirschberger, 1997, p. 29.), sin lograr nunca un equilibrio entre esos extremos. Por lo que naturalmente su *Historia* busca alcanzar el equilibrio entre estas dos tendencias.

Hirschberger rechaza que la historia de la filosofía siga un camino determinista o que exista una necesidad, por lo que no hay que buscar:

como Hegel quería, [...] un perfecto y acabado “sistema en desarrollo”, es decir, una *gradual y progresiva automanifestación del espíritu y de la verdad*, en la cual todo se enlaza con trabazón lógica tan estricta que de lo precedente se puede deducir lo posterior (Ibid. p. 34).

Por eso, el historiador alemán ve con orgullo los progresos que la Historia de la filosofía moderna ha conseguido, la forma tan minuciosa con que se trabaja en la actualidad, el cuidado de las fuentes, la verificación de la autenticidad de los documentos, y confía en que siguiendo esta senda se puede poner un límite a la historiografía filosófica de carácter especulativo; así la Historia de la filosofía evita caer en la interpretación puramente subjetiva, “una caída en una dialéctica sutil pero inconsistente y vacua.” (Ibid.) y también se libra de prejuicios, permitiendo interpretar de manera objetiva a los filósofos.

Esta forma de comprender la labor historiográfica lo acerca más a Zeller, cuya obra *Historia de la filosofía griega en su desarrollo histórico* reconoce como fundamental. Pero existe una característica de la *Historia* de Hirschberger que vuelve imposible que la admiración y afinidad con Zeller sea total. Hirschberger no ve en los primeros filósofos griegos una física o una filosofía de la naturaleza, él los interpreta como metafísicos, considera “más exacto hablar de metafísica y no de pura filosofía de la naturaleza; pues el tema de los primeros principios o elementos roza los fundamentos del ser en general” (Ibid. p. 45). Como reconoce Hirschberger esta tendencia está inspirada en los trabajos de Jaeger y Heidegger. Una de las consecuencias que se desprende de adoptar este punto de vista es que la distancia con sus antecesores se acrecienta, pues para la mayoría de ellos los primeros filósofos griegos fueron naturalistas y materialistas.<sup>51</sup>

Es gracias al contacto de la filosofía con la historia, y su combinación en *Historia de la filosofía* que “En ella y por ella se convierte la historia de la filosofía en una *crítica de la razón humana*, históricamente cimentada.” (Ibid. p. 35). La utilidad que Hirschberger encuentra en tal concepción de la *Historia de la filosofía* es que a través de su estudio: “Se purificarán los conceptos, se encauzarán mejor los problemas, se abrirá el camino «a las cosas mismas».” (Ibid. p. 36). Así, la *Historia de la filosofía* no es exclusivamente un recorrido histórico por los diferentes pensadores que la conforman, sino que también es filosofía, pues brinda un esclarecimiento sobre sus herramientas de trabajo, evitando de esta manera que se repitan errores cometidos anteriormente, y se contribuye al avance del conocimiento filosófico.

Otra consecuencia de privilegiar la interpretación metafísica es que esta *Historia*, más que en las de sus colegas, la filosofía aparece desde sus inicios como una disciplina completamente autónoma de las otras ciencias, sin preocupación alguna por su aplicación práctica. O en palabras del propio Hirschberger, la filosofía no es “como los demás saberes que pretenden una finalidad ulterior, [que] se ordenan a algo práctico, sino que será un saber que se busca a sí mismo, por el mismo saber, sin ulterior fin.” (Ibid. p. 46). Lo que Hirschberger sugiere es que hay en la aparición de la filosofía una gran novedad en la historia humana, lo que hace prácticamente innecesario investigar profundamente en sus fuentes.

---

<sup>51</sup> Sólo por dar un ejemplo, en el caso de Heráclito, Hirschberger hace explícita esta diferencia: “El fuego no es para Heraclito[sic] una determinada substancia corpórea como pensaron todavía Zeller y Burnet, fundándose en su interpretación cosmológica, sino un símbolo de la eterna inquietud del devenir [...]; Símbolo de una «razón» cósmica” (Ibid. p. 53).

Al encargarse de la prehistoria de la filosofía lo primero que sale a relucir es el papel del mito, ligado a ello están los nombres de Homero y Hesíodo. Hirschberger ve en estos autores una síntesis de las futuras preocupaciones a las que los primeros filósofos griegos buscarán dar respuesta, como aquellas de índole metafísica u ontológica como el origen de los dioses y del mundo, pero también otras más cercanas a cuestiones de tipo ético y moral como: “la caducidad de la vida, el origen del mal, el problema de la responsabilidad y de la culpa” (Ibid. p. 43). Pero sin dejar pasar la oportunidad de diferenciarlo de la filosofía, ya que la mitología de estos dos autores es un “pensamiento imaginario que vive intuitivamente” (Ibid.).

Por otro lado está la influencia de la mitología órfica, y es en ese momento en el que Hirschberger se encuentra más próximo a afrontar la cuestión de la influencia oriental. Como ya se ha mencionado el lugar del orfismo dentro de la explicación del origen de la filosofía siempre está marcado por ambigüedades, silenciamientos o referencias muy generales. En este caso Hirschberger en las sugerencias bibliográficas señala al filólogo alemán Ulrich von Wilamowitz, a quien Alberto Bernabé identifica como el abanderado de la corriente hipercrítica “que minimizaba la importancia del orfismo y llegaba a negar prácticamente la existencia de este movimiento religioso como tal antes de la época tardohelenística.” (Bernabé, 2004, p. 9-10), en contra de la tendencia desarrollada en el siglo XIX y principios del XX a otorgarle una influencia más o menos importante sobre la religión y filosofía griega.

Aunque Hirschberger no llega al extremo de negar la presencia del orfismo hasta el período helenístico, afirma, sin embargo, que esta nueva mitología llegó a Grecia junto con el culto a Dionisos desde Tracia en el siglo VI A. C. y circunscribe su área de influencia en el ámbito de la filosofía a ciertos rasgos del pitagorismo y a “los grandes mitos escatológicos de los diálogos de Platón *Gorgias*, *Fedón* y *República*.” (Hirschberger, 1997, p. 44). Siempre manteniendo la diferencia entre mito y filosofía, y apuntando lo ajeno que resultaban para los griegos estas ideas. Esto último lo hace con un vocabulario utilizado con frecuencia por autores románticos, se vale de términos como pueblo,<sup>52</sup> sangre y espíritu.<sup>53</sup> Para, después de un breve resumen de la cosmogonía órfica, sentenciar que: “Todo esto es fantasía e intuición poética.” (Ibid. p. 44).

---

<sup>52</sup> “tenemos en ella [la dogmática órfica] una extraña mezcla de ascética y mística, culto a las almas y esperanza de un más allá, lo que ciertamente resultaba muy extraño para el pueblo de Homero.” (Ibid. p. 43-44).

<sup>53</sup> Hirschberger para referirse al orfismo recuerda la expresión de Zeller acerca del orfismo como ingrediente ajeno a la sangre griega, y escribe: “se ha considerado [al orfismo] como «una gota de sangre extraña» vertida en el espíritu griego.” (Ibid. p. 44).

Finalmente, contra la tesis del modelo antiguo donde “Orfeo era tenido en general por tracio, aunque se creía que había tomado sus misterios de Egipto” (Bernal, 1993, p. 90), el historiador alemán se inscribe en una tendencia que data del siglo XVIII que rechaza la procedencia egipcia de la religión griega en general. Por eso a Hirschberger no le queda más remedio que remontar los orígenes de las ideas órficas (como el dualismo cuerpo-alma o la vida después de la muerte) lo más lejos posible: en la India, y en total congruencia con una actitud de los partidarios del modelo autóctono ante la disyuntiva de aceptar entre una influencia africana o una aria, opta por el “mal menor”, y no sin cierta ambigüedad, afirma que “En todo caso estas ideas debieron ser patrimonio del espíritu ario.” (Hirschberger, 1997, p. 44).

Esta ambigüedad con la que envuelve la cuestión del orfismo y su presencia en la filosofía se ve complementada con una relativización de su importancia al sugerir que en cualquier caso su valor no está en su procedencia, sino en la transformación y superación llevada a cabo por los griegos en el paso del mito al logos. Y posteriormente se encarga de enfatizar la distancia que existe entre el mito y la filosofía. Para él, el primero

es la fe del vulgo que sugiere lo que se ha de pensar al enfrentarse con las grandes cuestiones en torno al mundo y a la vida, a los dioses y a los hombres. Se recibe de la tradición del pueblo de manera irreflexiva, crédula y ciegamente (Ibid. p. 43)

Mientras que la filosofía:

es algo en verdad nuevo. No se vive ya ciega y crédulamente del patrimonio espiritual de la comunidad, sino que el individuo, a solas y en la libertad de su madurez mental, reelabora, examinando y probando por sí mismo, lo que se ha de pensar y tener por verdadero (Ibid. p. 45)

Para cerrar su argumentación en torno a la diferencia entre mito y filosofía Hirschberger se apoya en Aristóteles y coloca “la línea divisoria entre el mito y la filosofía en el momento metódico de la duda, de la prueba y de la fundamentación” (Ibid. p. 44), es decir en la posibilidad de fundamentar racionalmente una explicación. No obstante, esta racionalidad parece ser frágil, pues Hirschberger en sintonía con Abbagnano y Copleston, también interpreta como nocivo para la filosofía griega su contacto con Oriente. Así lo ve cuando habla del último período de la Academia de Platón, donde “hacen su aparición en la Academia tendencias y corrientes ajenas al genuino platonismo: actitudes en parte místicas, en parte extra o precientíficas. [...]”, debido a que “la Academia abre sus puertas a las especulaciones orientales” el resultado es que “la naturaleza se demoniza; la teoría de los números se torna una pura fantasía; el número 1 es el primer dios, es masculino, espíritu,



padre y rey del cielo; el número 2 es femenino ...” (Ibid. p. 145); es decir la racionalidad ganada hasta entonces por los griegos se desfigura, pierde sus límites y su producción se vuelve ajena a su “espíritu”.

La *Historia de la filosofía* de Hirschberger muestra notables diferencias respecto a las de los demás autores hasta ahora estudiados en esta investigación. Por un lado, se da una significativa reducción de las fuentes de la filosofía, en ella no hay mención alguna de la política, la ciencia o la sabiduría como factores relevantes en el surgimiento de la filosofía. El énfasis que el filósofo alemán pone en el aspecto metafísico acentúa la ruptura histórica con todo lo que le antecede. No obstante, los rasgos característicos de la filosofía hasta ahora encontrados en los otros historiadores no resultan modificados: racionalidad, búsqueda desinteresada del conocimiento y libertad intelectual.

En cuanto al aspecto metodológico está presente la intención de superar las deficiencias heredadas por la historiografía filosófica del siglo XIX, especialmente la hegeliana, a través de una indagación histórica más rigurosa; para así lograr un equilibrio entre lo filosófico y lo histórico. Aunque el número de páginas que se emplean para fundamentar la metodología son escasas, por lo que no es del todo desatinado decir que lo que ahí se plantea es más una declaración de principios que una metodología histórica.

### Matriz 3. Modelo autóctono en Johannes Hirschberger

Lugar de origen de la filosofía	Antecedentes de la filosofía			Principales características de la filosofía		
Grecia	Mitología			Racionalidad	Conocimiento desinteresado	Libertad intelectual
	Homero	Hesíodo	Orfismo			

### 3.5. Conclusiones

Al inicio de este capítulo se expusieron las dos líneas que existían en la Historia de la filosofía hacia finales del siglo XIX y principios del XX, la primera representada por el filósofo alemán Windelband apuntaba hacia el modelo autóctono; mientras que la segunda, expresada por Bréhier, quien sin comprometerse completamente con el modelo antiguo dejaba abierta la posibilidad de incorporar las nuevas investigaciones de los orientalistas para explicar el origen de la filosofía. Como ya se vio los historiadores de la filosofía se decantaron por la primera opción sin el menor asomo de duda.

Además de su afinidad con el modelo autóctono pocas cosas unen tanto a estos historiadores de la filosofía como su intención de superar la historiografía de la filosofía hegeliana. La reacción crítica contra Hegel que se gestó prácticamente desde su muerte y la publicación de muchas de sus lecciones, encuentra un consenso absoluto -que sólo varía en los niveles de intensidad- entre los historiadores de la filosofía del siglo XX. Éstos aprovechan la vía abierta por Zeller a la historia de la filosofía griega e incorporan los avances de las ciencias filológicas e históricas con la finalidad de contrarrestar los excesos en los que había caído Hegel al subordinar la Historia de la filosofía a su propio sistema y en especial a su filosofía de la historia.

En este intento de superación se nota una gran diferencia entre los historiadores de la filosofía del siglo XX respecto a los del XIX en cuanto a la importancia otorgada a la cuestión metodológica. Mientras que Hegel y Zeller dedicaron una cuantiosa cantidad de páginas a fundamentar su metodología, en los historiadores estudiados en este capítulo muchas veces todo permanece implícito o enunciado de forma breve y muy general. Esto, quizá, debido a la disparidad de contextos que se da entre cada generación. Hegel y Zeller trabajaron con una Historia de la filosofía que carecía de legitimidad científica, de autonomía y métodos propios. En cambio la situación de Abbagnano, Copleston y Hirschberger es completamente distinta, en su horizonte de experiencia ellos reciben una disciplina sólida y, no hay que olvidar, el contexto editorial les requiere subordinar lo científico a lo pedagógico.

Aunado a lo anterior, es imposible perder de vista que todas estos enormes proyectos están inmersos en la situación de posguerra. Por lo que es comprensible que la necesidad de reeducar, recontar y reconstruir la historia intelectual de Europa occidental a las nuevas generaciones juegue su papel a la hora de dar prioridad a la función pedagógica y dejar la

fundamentación científica en segundo plano; aunque esto acarree un retroceso al escenario en el que se encontraba la Historia de la filosofía en el siglo XVIII, y del cual Hegel y Zeller se propusieron sacarla.

Un tema que genera encuentros y desencuentros entre estas dos generaciones de historiadores es el de la libertad. Desde Hegel hasta Hirschberger todos están de acuerdo en darle un lugar central en su recepción del origen de la filosofía. Pero esta coincidencia está llena de matices, producidos por la pluralidad de filosofías de las que se valen para su labor historiográfica. Algo que llama la atención, es que los historiadores del siglo XX presentan el tema de la libertad como un punto de ruptura con Hegel, a quien interpretan como filósofo romántico, que niega o subordina la libertad a la necesidad histórica, pasando por alto su vínculo con la Ilustración, y la manera tan cuidadosa en la que fundamentaba la libertad en las constituciones políticas.

La unanimidad que más interesa es la que se da en el rechazo de Oriente como fuente o influencia sobre la filosofía griega, esto como consecuencia de trabajar bajo el modelo autóctono. Este rechazo llega al punto de que el tema mismo casi llega a desaparecer o se le considera sólo por tradición o protocolo, pues el argumento de la autodeterminación griega es ya incuestionable. También se aprecia en estos historiadores de la filosofía otra forma de animadversión hacia lo oriental, y es que consideran negativamente el contacto entre la filosofía griega y Oriente en etapas que van más allá de los orígenes de la filosofía. Todos coinciden en que al entrar en contacto, Occidente pierde racionalidad y se da una interpretación completamente maniquea, donde Occidente posee el monopolio de la racionalidad a la que se le atribuye una especie de pureza, y que se contamina con la irrupción de lo oriental.

De todo lo anterior se obtiene lo que se denominó el *momento formal* del modelo autóctono, es decir, la serie de características necesarias con las que debe contar la filosofía para ser considerada como tal, y de las cuales no puede prescindir, o deja de serlo, porque pierde sus límites, su *forma*. En la medida en la que se cumple o incumple con estas características se es más o menos “filosófico”. Al partir de la *autodeterminación griega* y de restringir sus fuentes a las condiciones históricas existentes en la Grecia arcaica y clásica, se marcan unos límites a los componentes que conforman la filosofía en sus orígenes, que a la vez es elevada a ideal regulador o *normativo* de la práctica filosófica en general, con lo que toda alteración de sus componentes es una falta a estos orígenes, que repercute negativamente

en su calidad. Lo mismo ocurre cuando la filosofía se aproxima a aquello en oposición a lo cual surgió (religión, mito, Oriente, etc.). En resumen, esta es la forma de la filosofía producto de los principios filosófico-historiográficos del modelo autóctono.



## 4. El origen de la filosofía en la tradición alemana: Jaeger, Nestle, Heidegger

### 4.1. Introducción

Una vez que con la revisión de las Historias generales de la filosofía se ha hecho explícito el *momento formal* del modelo autóctono con el que operan y así se ha ganado una visión general del mismo y de sus principios, ahora es necesario dar el paso hacia el análisis de la tradición alemana, mediante la cual se mostrará el *momento político* o *lógica cultural* de dicho modelo. De esta manera se busca complementar la visión general con un enfoque particular desde la tradición alemana que aborda el tema de la historia de la filosofía y su origen desde el género de la historia del espíritu o *Geistesgeschichte* (véase el apartado: 1.5. Historia de la filosofía: disciplina y género).<sup>54</sup> Para cumplir esta tarea han sido seleccionados los autores Werner Jaeger, Wilhelm Nestle y Martin Heidegger.

Esta tradición alemana se caracteriza en primer lugar por partir del modelo autóctono sin ningún cuestionamiento o debate sobre el mismo, hace suya la tesis de la *autodeterminación griega*. En segundo lugar, a la historia de la filosofía se une una filosofía de la historia, que en ocasiones hace que la diferencia entre historia de la filosofía e historia occidental (o universal) coincidan perfectamente. Por último, bajo las ambiguas nociones de “espíritu” o “ser” asociadas a otros conceptos tales como el de raza, sangre, etc. se atribuye a los griegos una esencia o cualidades innatas. Las historias del espíritu tienen entre sus finalidades demostrar la existencia de una unidad histórico-cultural de Europa, y la historia de la filosofía sirve como legado y punto de unión entre la Antigua Grecia y la Europa contemporánea.

Al quedar cerrada la posibilidad de una recepción del origen de la filosofía fuera del modelo autóctono el interés de esta investigación en la tradición alemana no recaerá en las características o atributos con los que estos autores (Jaeger, Nestle y Heidegger) definen la filosofía. Lo central será observar las consecuencias que se desprenden de una radicalización

---

<sup>54</sup> El antecedente inmediato detrás de las historias del espíritu es la noción de “espíritu del pueblo”. Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía* explica que el concepto tiene sus orígenes en la Francia del siglo XVIII donde existía toda una literatura acerca del “espíritu nacional” y el “espíritu de los pueblos”, como ejemplo está la obra de Montesquieu *El espíritu de las leyes*. Según esta corriente el espíritu de un pueblo era el resultado de factores como el clima, la religión, las costumbres, etc. así está planteado en el libro de Voltaire *Filosofía de la historia* donde se estudia la historia de los pueblos o razas en su desarrollo espiritual. De Francia esta idea pasó a Alemania donde dio lugar a conceptos como el de espíritu del pueblo (*Volkgeist*) del romanticismo y espíritu de la época (*Zeitgeist*) hasta llegar en el siglo XIX a la historia del espíritu hegeliana de la cual son herederos los autores estudiados en este capítulo (Cfr. Mora, 1964, p. 571).

de los principios de este modelo, como 1) la función normativa que otorgan al origen de la filosofía, 2) las formas de apropiación del “legado filosófico” de los griegos y 3) la construcción de una otredad de la filosofía.

Para situar a estos autores conviene hablar un poco acerca de las condiciones históricas que permitieron la radicalización del modelo autóctono en Alemania. Como ya se ha expuesto en esta investigación, junto al proceso de desvalorización de las diferentes culturas orientales que inició en los últimos años del siglo XVIII se dio también un enaltecimiento de la cultura Griega, que fue acompañada de la apropiación de su legado por parte de los europeos. Esto último con la intención de establecer un origen que diera fundamento a la naciente identidad europea.

Para simplificar el escenario y lograr captar la especificidad de la relación Alemania-Grecia y apreciar la diferencia con otros países es necesario remontarse a la fecha antes mencionada (finales del siglo XVIII) donde surge lo que algunos han denominado “el mito greco-alemán”. Según el historiador Hinnerk Bruhns hasta el siglo XVIII Francia y Alemania se relacionaban de manera similar con la Antigüedad, se percibían como herederos de parte de su legado, el cual para ellos consistía principalmente en los textos de Cicerón y la enseñanza de la retórica, pero:

A partir de 1770, como primera reacción contra el Estado absolutista, seguido contra la Revolución francesa, que buscaba sus referencias en la Antigua roma , un «mito greco-alemán» (*der deutsche Griechenmythos*) se superpuso al mito greco-europeo y se transformaba en un mito alemán, nacional, de la superioridad cultural de Alemania (Bruhns, 2009, p. 23. La traducción es mía)

Posteriormente, durante todo el siglo XIX, la antigua Grecia jugará un papel determinante en la conformación de una identidad nacional alemana que se alejó cada vez más de una identidad europea común.<sup>55</sup> A lo largo de este siglo los diferentes intentos de vinculación con Grecia experimentarán una serie de variantes. Algunos grupos de filohelenistas alemanes pusieron el acento en la época arcaica, otros en la clásica, también hubo divergencias en cuanto a cuáles eran los personajes o aspectos de la cultura griega más relevantes; estos grupos compitieron entre sí pero también con otros proyectos menos exitosos que pretendían encontrar el origen de Alemania en lugares distintos (ya sea a principios de nuestra era con Arminio o entre los pueblos de Europa del norte durante la Edad Media).

---

<sup>55</sup> “De la evolución de esta relación particular de Alemania con Grecia, a través del siglo XIX [se da] el alejamiento de Alemania, desde finales del siglo XVIII, de una tradición común europea.” (Bruhns, 2009, p. 23. La traducción es mía).



Ya en el siglo XX en la República de Weimar tras la derrota en la Primera Guerra Mundial reaparece la cuestión acerca del tipo de relación que une a Alemania con Grecia. Esta vez los cuestionamientos tienen como contexto un clima de crisis política, económica y cultural. Una de las respuestas más discutidas en el terreno académico fue la encabezada por Werner Jaeger y su propuesta del “tercer humanismo”. El tercer humanismo de Jaeger parte en primer lugar de una crítica de la recepción de la cultura griega realizada en los dos siglos anteriores por haber hecho de los griegos un objeto de contemplación estética como en el clasicismo o un mero objeto de investigación científica como en los estudios sobre la antigüedad, en ambos casos, según este autor, se perdía el lazo de unión con la Antigüedad.

En palabras del filósofo francés Anthony Andurand, para Jaeger los griegos no debían ser vistos “como portadores de «modelos» eternos y desencarnados que tratar de imitar, sino como la fuente histórica original de «valores» permanentes y durables, capaces de infundir un espíritu nuevo en la *Bildung* de los tiempos presentes.” (Andurand, 2011, p. 6. La traducción es mía). Influído fuertemente por Nietzsche y el vitalismo, Jaeger se propuso unir el ideal pedagógico del neohumanismo alemán y el ideal científico que había guiado a las ciencias de la antigüedad en el siglo pasado, para traer de nuevo a los griegos al presente de la cultura alemana.

Otro aspecto que distingue este humanismo de los anteriores es tener una intención explícitamente política, “el primer axioma del Tercer humanismo: [...] el hombre de Grecia fue un hombre político, ya que los más grandes logros del espíritu griego encontraban su lugar de origen en la existencia comunitaria de la *polis*” (Andurand, 2009, p. 62. La traducción es mía). Lo que el tercer humanismo perseguía no era únicamente revitalizar a Alemania en la esfera cultural, sino en la totalidad de su organización político-social. Esta orientación política llevó a Jaeger en los años treinta a acercarse a la ideología nacionalsocialista, como explica Volker Losemann en su ensayo “Classics in the Second World War”:

[Jaeger en su obra *Paideia* publicada en el año de 1934] trató de adherirse a sí mismo con la política educativa del Nacionalsocialismo. Sin embargo, su intento por abrazar el concepto de “política nacional de educación” desarrollado por el educador nacionalsocialista Ernst Krieck (1882-1947) fue un fracaso: la aproximación de Jaeger fue descartada como “intelectualista”. (Losemann, 2017, p. 405. La traducción es mía).

Es precisamente en *Paideia* donde se sintetiza buena parte del ideario del tercer humanismo, también es una obra que ejemplifica lo que aquí se denomina “tradicción

alemana” y el clima intelectual que se respiraba en aquel entonces; razón por la cual en el apartado siguiente se continuará con su estudio.

Otra vía para entender la radicalización del modelo autóctono en Alemania y su filohelenismo durante el siglo XX es, como sostiene Suzzane Marchand (Cfr. 1996), aproximándose a disciplinas o campos de estudio “rivales”. La “competencia”, por así llamarlo, de una buena parte de quienes se dedicaban a la investigación de la antigüedad griega eran los orientalistas, aquellos especialistas en las culturas orientales o en sentido amplio quienes tenían algún tipo de interés en ellas. Si el orientalismo en países como Francia e Inglaterra estuvo fuertemente marcado por su relación imperial con naciones de esas regiones, en Alemania se desarrolló un orientalismo más académico y cultural. A principios del siglo XX existía en ese país un grupo de personajes interesados en crear un diálogo con las diferentes tradiciones orientales de la cual son ejemplo los trabajos de Carl Gustav Jung, la traducción del *I Ching* al alemán de Richard Wilhelm o las novelas de Hermann Hesse. Sin embargo, esta posibilidad que se abría fue truncada por la llegada de Hitler al poder y su política universitaria.

Con el inicio de la Alemania nazi las universidades alemanas fueron objeto de purgas selectivas y áreas como las de estudios orientales resultaron fuertemente golpeadas, lo que acarrió la fuga de especialistas en lenguas orientales, historia, teología y demás campos de investigación relacionados con Oriente; sólo permanecieron aquellos que podían ser de utilidad para desarrollar las ciencias desde el punto de vista nazi, a validar su visión de la historia<sup>56</sup> o quienes servían como diplomáticos en los países orientales. Esta situación cerró por completo la oportunidad de acercamiento y diálogo con estas culturas. En un escenario como éste restaurar el modelo antiguo era simplemente imposible. Con una suerte muy distinta corrieron las ciencias de la antigüedad griega y romana, lo que favoreció al modelo autóctono y dejó el camino abierto para su radicalización en áreas como la filología, la historia y, por supuesto, en filosofía.

---

<sup>56</sup> Este fue el caso de la indología: “Los indólogos frecuentemente promovieron su utilidad en establecer *ur-*antiguos [*ur-*ancient] lazos arios y/o en sentar las bases para una religión indogermánica, una que podría prescindir del judaísmo así como de la misma cristiandad clerical.” (Marchand, 2009, p. 489).

## 4.2. Werner Jaeger

En su artículo “Classical Philology and humanism” del año 1936 Werner Jaeger (1888 - 1961) reconstruye la experiencia de sus primeros años como estudiante y profesor en el mundo académico alemán a inicios del siglo XX. Ahí cuenta cómo los nuevos métodos de trabajo de las ciencias clásicas y la excesiva especialización, a pesar de haber dado valiosos frutos y contribuido a perfeccionar el conocimiento sobre las antiguas civilizaciones, habían terminado por alejar a estas áreas de estudio de toda función social. Los resultados de las investigaciones académicas no ayudaban a que la sociedad se reconociera en la antigüedad griega y romana. Por lo que decidió denunciar que:

Ellos [los estudiosos de la antigüedad] en verdad no pretendían entender la vida real del mundo clásico en absoluto. Su única preocupación era por tipos e ideales los cuales encontraron en ciertas obras de grandes autores, y tomaron estos (tipos e ideales), sin ninguna investigación posterior, como pertinentes a sus propias vidas y tiempo. (Jaeger, 1936, p. 367. La traducción es mía)

La situación de posguerra recrudesció en él y en otros personajes a su alrededor esta sensación. Esto contribuyó a reabrir el debate acerca de qué tipo de relación es la que guardaba Europa en general y Alemania en particular con Grecia. Este es el horizonte de experiencia en el que se inserta el texto de Jaeger, *Paideia* al aparecer su primer volumen en 1934.

La obra de Jaeger se presenta abiertamente como una historia del espíritu griego, es decir, la historia del desarrollo interno de la civilización griega, vista a través del concepto que da título al libro. *Paideia* suele ser traducido como “educación”, aunque Jaeger defiende que el sentido que tiene la palabra griega lo recoge con mayor precisión el término alemán *Bildung* (formación), él aclara que tanto *paideia* como *Bildung* abarcan la educación-formación corporal y la espiritual; a propósito de esta equivalencia terminológica, Suzanne Marchand ha observado que: “Al colapsar la distinción entre los ideales de la educación griega y alemana, *Paideia* sutilmente defiende una continuidad entre Homero y Humboldt (Platón y Werner Jaeger)” (Marchand, 1996, P. 327. La traducción es mía), por lo que el gesto no se restringe a un asunto semántico. Lo que está en juego aquí es una de las aspiraciones del tercer humanismo jaegeriano: lograr que los alemanes se vean reflejados en la antigüedad griega; como se podrá comprobar más adelante los esfuerzos de Jaeger en esta dirección no se limitan a la simple traducción de términos, sino que abarcan otras áreas.

Jaeger parte de la aceptación de que el término *paideia* no aparece en Grecia sino hasta el siglo V A. C. y aún con un sentido vago, lejos del que él pretende otorgarle, es decir, como la formación del hombre político, cuyos objetivos coinciden con los de la totalidad de la *polis*. Lo anterior no impide que la persecución de este ideal atravesase, de principio a fin, la historia de Grecia. El filósofo alemán observa que sus colegas han sido incapaces de reconocer la importancia que tiene la política griega para la comprensión de esta cultura; él atribuye este descuido al hecho de que los estudios sobre Grecia surgieron en una Alemania despolitizada, donde la política no jugaba un papel destacado en su historia, lo que condujo a que Grecia fuera estudiada desde un punto de vista estético.<sup>57</sup> Ahora que Alemania atraviesa por una situación política excepcional es necesario prestar atención a la vida y organización política de los griegos, con la finalidad de encontrar una guía para la actualidad.

La *paideia* griega tiene dos grandes fuentes: el estado militar espartano y el estado jurídico jonio. Estas dos tradiciones son sintetizadas por el Platón de las *Leyes*, que Jaeger estima como el clímax de la civilización griega.<sup>58</sup> Para los fines de esta investigación interesa seguir únicamente la línea representada por el estado jurídico jonio que es el que desemboca en el origen de la filosofía al promover un pensamiento que tiene como base la legalidad. En Jonia, según Jaeger, se dio el paso de una justicia que “estuvo, hasta entonces, de un modo indiscutible, en manos de los nobles, que administraban justicia sin leyes escritas, de acuerdo con la tradición” (Jaeger, 2001, p. 105) a un orden jurídico basado en leyes escritas y que, por lo menos en teoría, aplicaba a todos por igual.

Bajo esta atmósfera, la “apelación a la *diké* se hizo cada día más frecuente, más apasionada y más apremiante.” (Ibid. p. 107), y este reclamo pasó a formar parte del pensamiento filosófico que buscó esta misma necesidad de un orden legal en la naturaleza.<sup>59</sup> En la interpretación de Jaeger el pensamiento filosófico es en el fondo un pensamiento jurídico proyectado hacia la totalidad del ser. Con lo expuesto en el capítulo anterior es fácil apreciar que en esta forma de explicar el origen de la filosofía no hay gran novedad, salvo en

---

<sup>57</sup> “Es posible escribir una historia de la cultura alemana, durante un largo periodo, sin aludir para nada a la política. Sólo en los tiempos modernos se sitúa en el centro. De ahí que, durante largo tiempo, se haya estudiado también a los griegos y a su cultura, predominantemente, desde un punto de vista estético. Pero esto es una grave dislocación del centro de gravedad.” (Jaeger, 2001, p. 84).

<sup>58</sup> “Ya Platón, al tratar de trazar en las *Leyes* el esquema del pensamiento político y pedagógico de la antigüedad helénica, parte de los poetas, y llega a la determinación de dos formas fundamentales que parecen representar la totalidad de la cultura política de su pueblo: el estado militar espartano y el estado jurídico originario de Jonia.” (Jaeger, 2001, p. 85).

<sup>59</sup> Para Jaeger el mayor ejemplo de esto es Anaximandro (12 A9) y el hecho de que si bien, la mayor parte de los primeros filósofos griegos discrepan con la autoridad religiosa, “todos los pensadores antiguos están de acuerdo en el elogio de la ley.” (Jaeger, 2001, p. 113).

la cantidad de detalles que ofrece para validar su tesis. De hecho buena parte de la descripción que Jaeger hace de los primeros filósofos griegos y sus principales características está llena de lugares comunes.

Por ejemplo, Jaeger se mueve en la narrativa del paso del mito al logos, donde la historia de la filosofía debe ser considerada como el progresivo avance de la razón que ganó terreno frente al pensamiento mítico. También la idea de la filosofía como un desafío a diversas autoridades está presente en él, autoridades que habrían dejado lugar a la filosofía donde “Sólo es verdad lo que "yo" puedo explicar por razones concluyentes, aquello de lo cual "mi" pensamiento puede dar razón.” (Ibid. p. 154). Aunque también hay sitio para las diferencias, un punto en el que difiere de la tradición es en el tema de la libertad, para él: “La libertad del hombre griego consiste en el hecho de sentirse subordinado como miembro de la totalidad de la *polis* y de sus leyes” (Ibid. p. 180), en Jaeger existe la intención de sacar este tópico de una interpretación moderna e individualista, de corte ilustrado y contrapone la libertad individual a la pertenencia a la comunidad; esta es una clara consecuencia de tener a la *polis* como centro de atención.

En resumen, Jaeger divide las aportaciones de la filosofía griega según dos ámbitos: uno desde el punto de vista de la historia de la educación que consiste en una nueva actitud frente a los problemas del mundo, que parte de la razón y busca sustituir a la mitología y a la religión como educadoras. Y que además es una educación que privilegia a la comunidad sobre el individuo; la lección que debe ser extraída de los griegos como educadores es que “la educación no es una propiedad individual, sino que pertenece, por su esencia, a la comunidad. El carácter de la comunidad se imprime en sus miembros individuales” (Ibid. p. 3). Para Jaeger la educación, según el ideal griego, no debe articularse como una serie de artes y disciplinas que el individuo aprende para su éxito personal, sino que persigue la formación del hombre político que vive por y para la comunidad.

El otro aporte de la filosofía debe ser visto desde una perspectiva más amplia, se trata de la enseñanza de que el mundo interior y exterior del hombre están regidos por leyes que aplican a todos por igual, que existe armonía entre las partes y el todo, entre el individuo y la *polis*,<sup>60</sup> donde, no obstante, el elemento mayor (el todo o la *polis*), rige sobre el menor (las partes o el individuo). Aunado a lo anterior Jaeger destaca que a diferencia de otros pueblos

---

<sup>60</sup> En palabras de Jaeger, los filósofos: “se sirvieron del orden de la existencia humana para llegar a conclusiones relativas a la *physis* y su interpretación, su concepción llevaba en germen desde un principio una futura y nueva armonía entre el ser eterno y el mundo de la vida humana y sus valores.” (Ibid. p. 160).

que se limitaron a crear leyes para regir únicamente a sus sociedades, los griegos “buscaron la "ley" que actúa en las cosas mismas y trataron de regir por ella la vida y el pensamiento del hombre.” (Ibid. p. 10). Sólo los griegos fueron capaces de pensar de manera universal, y como sus leyes son producto de la aprehensión de la ley universal, su cultura también lo es.

Estas contribuciones del mundo griego son los soportes de la civilización europea. Por tal razón, a los países que conforman este continente Jaeger los llama pueblos “helenocéntricos”.<sup>61</sup> Estos pueblos comparten con Grecia una unidad cultural, espiritual, racial e histórica. Jaeger se encarga de vincular el concepto de raza con el de historia, y para esto distingue dos sentidos de este último término: el primero al que otorga un sentido restringido, y remite a la investigación documental, la exploración de territorios y acontecimientos singulares, y el segundo, de índole más metafísica, en el que la “historia que se funda en una unión espiritual viva y activa y en la comunidad de un destino, ya la del propio pueblo o la de un grupo de pueblos estrechamente unidos.” (Ibid. p. 5). Este segundo sentido de “historia” es el que une a Grecia con Europa, pues conforman un grupo de pueblos ligados por la raza, el espíritu y la persecución de los mismos ideales.

Bajo este criterio es que Jaeger fundamenta la exclusión de Oriente de la historia común que comparten los europeos. Los orientales no pueden entrar en esa historia porque, en palabras del autor, ellos son “distintos de nosotros, por la raza y por el espíritu.” (Ibid. p. 5). La distancia entre el europeo actual y la antigua Grecia es sólo temporal, y puede ser superada por la investigación histórica, filológica y filosófica, mientras que la barrera que media con los pueblos orientales es racial y espiritual, insuperable, no hay oportunidad de una identificación con ellos. La historia, como Jaeger la entiende (como historia de los pueblos con unidad espiritual y racial) cierra la posibilidad de una “historia universal”. Por lo tanto, “los límites de "nuestra" historia no podrán traspasar nunca la antigüedad de aquellos que hace algunos milenios trazaron nuestro destino.” (Ibid. p. 5), es decir los griegos.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Tanto en *Paideia* como en el artículo “Classical Philology and humanism” Jaeger hace uso de la metáfora astronómica para describir la relación de los europeos con Grecia: “En la medida en que vivimos para la tarea de formar y desarrollar a la humanidad de acuerdo a las leyes y potencialidades de la naturaleza del hombre, vivimos en un mundo el cual, me aventuro a llamar helenocéntrico -un mundo espiritual que gira alrededor del sol de la sabiduría helénica. Los planetas de este mundo no se desvanecerán en la oscuridad mientras este sol central no pierda su esplendor.” (Jaeger. 1936, p. 374. La traducción es mía).

<sup>62</sup> Jaeger incluso va más allá que muchos autores que se limitan a marcar el inicio de la historia occidental con la antigua Grecia, para él antes de la Grecia arcaica no existe pueblo del que se pueda decir que posee una cultura en el sentido de un “ideal formativo”. Según él cuando el término cultura es aplicado a civilizaciones como China, India, Egipto, etc. se lo hace en un vago e impreciso sentido antropológico que desvirtúa el concepto más elevado presente entre los griegos, “Por muy alto que estimemos las realizaciones artísticas, religiosas y políticas

Se cometería un error si sólo se viera en esto la búsqueda de un inicio que delimite el área de estudio de la historia europea; el comienzo de esta historia no es una parte de la historia que corresponda a un estadio primitivo ya superado, sino que para el filósofo alemán significa algo más, a ella atribuye una función normativa:

"Comienzo" no significa aquí tan sólo comienzo temporal, sino también *arkhé* origen o fuente espiritual, al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar una orientación. Éste es el motivo por el cual, en el curso de nuestra historia, volvemos constantemente a Grecia. (Ibid. p. 4-5)

Esta cita revela mucho sobre cómo concibe Jaeger el desarrollo histórico de Europa. Marchand en *Down from Olympus* interpreta que para Jaeger Europa es el resultado de una serie de "renacimientos" productos del regreso a la fuente que representa Grecia; y en esta ocasión se trata de "recobrar su fe perdida en "la autarquía de nuestra propia cultura europea" y extirpar el materialismo americano y la envidia mística por el Oriente, sólo necesitan recordar la deuda única del continente [europeo] con la *Bildung* griega." (Marchand, 1996, p. 323. La traducción es mía). Como se mencionó en la introducción de este capítulo a inicios del siglo XX en Alemania otros grupos como el de los orientalistas defendían la necesidad de un diálogo y aprendizaje con las culturas orientales para salir adelante de la crisis que atravesaba aquel país, además Estados Unidos comenzaba a arrebatar la hegemonía económica y cultural a Europa; todo esto era percibido por Jaeger como una amenaza para la verdadera tradición europea.

En el entendido de que Jaeger ve en la recuperación del ideal formativo griego la vía para salir de la crisis de posguerra, la pregunta que salta es ¿Qué tipo de orientación es la que ofrece Grecia a los europeos? Según Jaeger, es lo que los anteriores proyectos humanistas han desatendido al momento de regresar a Grecia, la orientación política. Para él:

Todo futuro humanismo debe estar esencialmente orientado en el hecho fundamental de toda la educación griega, es decir, en el hecho de que la humanidad, el "ser del hombre" se hallaba esencialmente vinculado a las características del hombre considerado como un ser político. (Ibid. p. 14)

La recepción que Jaeger realiza de la antigüedad griega está marcada por la idea de que la aspiración máxima de los griegos fue la formación del hombre político. El resultado de no haber comprendido esto es que la educación se ha vuelto aristocrática e individualista, como la práctica de las ciencias clásicas que Jaeger combatía. Y el europeo contemporáneo se

---

de los pueblos anteriores, la historia de aquello que, con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos." (Ibid. p. 4).

ha convertido en un ser desligado de su comunidad y de sus raíces históricas, por lo que es necesario “volver la mirada anhelante a las fuentes de donde brota el impulso creador de nuestro pueblo,” (Ibid. p. 7) para reencauzar el destino de Europa.

A pesar de las afinidades de Jaeger con el nacionalsocialismo y sus deliberados intentos por hacer coincidir su programa humanista con la política del Tercer Reich, no logró colocarse como intelectual de referencia del régimen. Jaeger fue acusado por otros partidarios del nazismo más radicales de defender un humanismo “cosmopolita”, y no suficientemente germánico (Cfr. Fleming, 2012), por el hecho de estar planteado en términos “europeos” y no exclusivamente alemanes.

Más allá de las pugnas al interior de la intelectualidad del nazismo, lo importante es observar cómo la filosofía -dentro del marco de una historia del espíritu centrada en el tema de la educación- deviene uno de los pilares fundamentales de la identidad occidental que para afianzarse en sí misma tiene que ser excluyente. Hacia el pasado se excluye a los pueblos orientales pues el origen debe ser puro y en el presente a quienes representen un peligro para su conservación. De la “correcta interpretación” del legado griego se hace depender la salvación de Europa. Así se recupera el lazo entre ciencia y sociedad, y la academia alemana vuelve a estar al servicio de la comunidad y del Estado alemán, con lo que se alcanza el objetivo del tercer humanismo.



### 4.3. Wilhelm Nestle

La obra de Wilhelm Nestle (1865 - 1956) *Historia del espíritu griego* fue publicada originalmente en el año de 1944, en ella se sigue el rastro del conflicto entre mito y logos entendido como una lucha o tensión espiritual no resuelta en el seno de la cultura griega. Según el autor las diferentes formas que esta pugna adoptó desde Homero hasta el siglo V D. C. permiten comprender el desarrollo, auge y declive de esta civilización. Es dentro de este marco explicativo que él sitúa el origen de la filosofía, por lo que al poner en el centro la relación entre mito y logos, otros factores como la situación política, las artes, etc. pasan a segundo término o son borrados del escenario en el que hace su aparición la filosofía.<sup>63</sup>

Al narrar la historia de este enfrentamiento entre mito y logos, Nestle aclara que se trata de dos formas de pensamiento: el primero es un pensamiento mítico o religioso marcado por la fantasía y la producción de imágenes y el segundo un pensamiento racional que abarca tanto a las ciencias particulares como a la filosofía que es su expresión mejor lograda. Es por esto último que la historia del pensamiento propiamente racional inicia con Tales de Mileto y con “Aristóteles alcanza su culminación la orientación de la vida espiritual griega [...] la progresiva represión del mundo de las representaciones míticas por la consideración reflexiva y empírica del mundo y de la vida” (Nestle, 2010, p. 225).

La confrontación entre pensamiento mítico y pensamiento racional ocurre, en primer lugar, a un nivel epistémico, en tanto que se trata de dos formas de conocimiento opuestas, cuyos caminos se bifurcaron: “En cuanto se planteó [...] al mito la *cuestión de la verdad*, [...] y quedó] de manifiesto que su fantasía gráfica e imaginativa [del mito] no coincidía con la realidad.” (Ibid. p. 21). Sin embargo, para Nestle en este conflicto más importante aún que la cuestión epistemológica, lo es la metafísica. La naturaleza de este segundo nivel del antagonismo entre mito y logos radica en que “toda religión pretende ser la verdad y precisamente toda la verdad, y desea apoderarse del hombre entero como dueña de toda su

---

<sup>63</sup> La posición de Jaeger y Nestle difieren en la forma de aproximación a la cultura griega, pues el primero privilegia el aspecto político, mientras que el segundo se centra en la relación mito-logos. Sin embargo, las diferencias entre estos filósofos alemanes respecto al tipo de ruptura que se da entre la mitología y la filosofía es cuestión de grado; aunque Jaeger en *Paideia* matiza la ruptura de la filosofía con la mitología en obras como *La teología de los primeros filósofos griegos* se inclina hacia una interpretación de enfrentamiento total (que coincide más con Nestle). En esa obra Jaeger defiende que: “Verdad es que los más antiguos pensadores filosóficos no han dejado afirmaciones directas acerca de su posición relativamente a los mitos tradicionales; pero es inconcebible que pudieran dejar de considerar sus propias ideas como antitéticas, de la manera más patente, a una forma de vida basada en el supuesto de que todo cuento mítico universalmente recibido tiene que ser verdadero. En especial, tienen que haber sentido que los μῦθοι no deben entrometerse en ningún auténtico conocimiento del mundo.” (Jaeger, 1952, p. 25).

vida espiritual.” (Ibid. p. 18). Por su parte, la filosofía griega también persigue esta misma finalidad, busca el conocimiento del ser, o sea de la totalidad, para guiar al hombre griego en su emancipación.

El primer momento en el que se empieza a dar una separación entre mito y logos es en los textos homéricos y hesiódicos, según el autor en la forma en la que se representa el enfrentamiento entre mortales y dioses pone en evidencia que en ellos ya existen los gérmenes del proceso de racionalización que llevarán al surgimiento de la filosofía. Como prueba de lo dicho Nestle, en su exposición de Homero, cita pasajes de la *Ilíada* y la *Odisea* donde se aprecia cómo el hombre griego ya poseía rudimentarios conocimientos de la naturaleza, la anatomía, astrología, geografía que apuntaban al posterior desarrollo de estas ciencias. Pero sobre todo subraya que la representación de la disputa entre dioses y mortales es una crítica hacia la religión y señal inequívoca de que se ha “progresado hasta un grado bastante alto de libertad de espíritu” (Ibid. p. 34), condición necesaria para el nacimiento de la filosofía. Esta libertad espiritual empieza a dinamitar la autoridad religiosa y el pensamiento mítico que la sustenta.

En cuanto a Hesíodo, Nestle lo presenta como un avance en la racionalidad griega en comparación con Homero. Él destaca que en los textos de este poeta griego hay una presencia de la primera persona, también hace notar el hecho de que Hesíodo no busca entretener sino instruir para dejar atrás la fantasía, y que en su obra la reflexión racional “se manifiesta en la aspiración a la verdad, en la inclinación a la sistematicidad y en la tendencia a conseguir una regulación racional de la vida.” (Ibid. p. 38). Además, y esto es lo más relevante para su argumento, los dioses de Hesíodo son distintos a los de Homero, en la medida en que para el primero “Los dioses son *poderes cósmicos y éticos* [...]. Por eso pasan a último término sus rasgos humanos.” (Ibid. p. 39). Esta “des-antropomorfización” de los dioses Nestle la considera un avance de lo más significativo hacia una forma de pensamiento desligada de la fantasía y de las imágenes, es decir, menos “representativo” y cada vez más abstracto.

Ya en el terreno de la filosofía, Nestle defiende su interpretación y argumenta que los dioses entendidos como “fuerzas” (en contraposición a los dioses antropomórficos) están presente en Tales (por ejemplo, A 22), con lo que se establece una línea de continuidad en la cultura griega entre poetas y filósofos. No obstante, también hay rupturas, lo que separa a Homero y a Hesíodo de la filosofía es que en ésta última por primera vez “el pensamiento concibe como una unidad la gigantesca multiplicidad de los seres y la reduce a un principio

unitario.” (Ibid. p. 58). Se deja atrás la necesidad de un origen mítico de las cosas al mismo tiempo que se alcanza un nuevo nivel de abstracción; y conviene no perder de vista que para una perspectiva como ésta se es más o menos filosófico según “el grado de abstracción” del que se es capaz.

Para evaluar este “grado de abstracción” Nestle utiliza como “unidad de medida” el distanciamiento con el mito y la religiosidad popular. De esta manera el origen de la filosofía marcado por su poder de abstracción y confrontación con el pensamiento mítico-religioso deviene ideal regulador de la práctica filosófica. Por este motivo, como se verá un poco más adelante, cuando se hace un llamado a recuperar el espíritu griego o un regreso a las fuentes, se está haciendo una invitación a tomar posición del lado de la filosofía en el conflicto originario del cual surge, aquel entre mito y logos.

Pero para comprender mejor lo que es la filosofía griega para Nestle es necesario sumar la función que otorga a esta nueva forma de pensamiento racional; para él el gradual desarrollo de la filosofía poco a poco la “convierte en el arte de dominar la vida” cuya tarea “es el *dominio del mundo por el conocimiento*.” (Ibid. p. 23). La atribución de una vocación dominadora subyacente a la filosofía ayuda a entender porqué Nestle sitúa el cenit de esta disciplina justo en el período de la conquista de otros territorios por parte de los helenos, así como la estima tan alta que guarda por Aristóteles, maestro de “Alejandro Magno [quien] determinó con la sumisión del Oriente el horizonte cosmopolita de la nueva época.” (Ibid. p. 209). Aristóteles es la imagen de la conquista intelectual del mundo y Alejandro Magno la de la conquista material. Sin embargo, esta nueva época que se inaugura marcada por el cosmopolitismo y la apertura de Grecia es también el inicio de su decadencia.

Resulta natural para un pensador como Nestle que interpreta a la cultura griega desde el modelo autóctono y, por lo tanto, en términos de pureza, asociar el cosmopolitismo con la decadencia de una civilización. Esto puede ser percibido desde el inicio de su obra cuando al explicar el origen de la filosofía y sus fuentes Nestle aclara que el lugar de Oriente es el de una otredad radical, al igual que para Jaeger, los orientales son pueblos con los cuales no se comparte *sangre*, pueblos que ponen en riesgo la pureza de los griegos con su sola presencia y contacto. Si para Nestle el principal conflicto en el espíritu griego es aquel entre mito y logos, y la filosofía representa el avance hacia la racionalidad, Oriente es un obstáculo en la persecución de ese objetivo. Con la penetración de elementos orientales en suelo griego el pensamiento mítico-religioso recupera fuerza y sin importar que logre o no integrarse a la

cultura griega permanece como “una gota extranjera añadida a la sangre helénica.” (Ibid. p. 54), con esta expresión que se remonta al siglo XIX, y a la que ya se ha aludido en anteriores apartados, es que se refiere Nestle a la introducción del dualismo órfico en el mundo filosófico griego.

Este comentario acerca de la “gota de sangre extranjera” está lejos de ser una frase aislada, por el contrario se trata de un tema que atraviesa toda la argumentación histórica de su obra. Esta “gota de sangre extranjera” aparece en momentos clave de la historia de la filosofía griega para apartarla de su ideal de racionalidad, por ejemplo a Platón, como si de una enfermedad se tratara, lo conduce hacia la “inclinación a la mística, atraviesa en todo momento el pensamiento racional, lo penetra y lo aparta del camino de la investigación empírica para llevarlo a la especulación que se complace en alturas supraterrenas.” (Ibid. p. 224). Para reforzar su idea, cada vez que se presenta el tópico de la influencia oriental, Nestle abunda en frases que pretenden enfatizar la existencia de “lo puramente griego”, como “el pensamiento genuinamente griego...” (Ibid.) o “... los valores supremos de la cultura griega.” (Ibid. p. 225). De esta manera se mantiene a salvo a los griegos de las contingencias históricas que no logran afectar “su esencia” y su herencia espiritual.

Hasta las últimas páginas de su libro el autor sostiene la visión de la influencia perniciosa de Oriente sobre la filosofía griega. De hecho, para Nestle, la decadencia de esta última no se puede entender sin este elemento, para él el fin de la filosofía griega en el siglo III D. C. representa “la *victoria de la mística sobre la filosofía*, la victoria del orientalismo sobre el helenismo.” (Ibid. p. 405).<sup>64</sup> No es desproporcionado afirmar que en la *Historia* de Nestle el “espíritu griego” libra una doble batalla: por un lado contra el pensamiento mítico griego y por otro contra la irracionalidad oriental que se introduce en Grecia para dar fuerza al mito en aquellos instantes donde el triunfo de la filosofía parece ser definitivo.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Así es como reaparece la valoración negativa del neoplatonismo: “Como sirio helenizado, Posidonio constituye además una pieza de unión entre el Oriente y el Occidente, y la inclinación a lo misterioso y lo místico, rasgo que se trajo de su patria oriental, da sin duda a su filosofar cierto calor atractivo, pero también otorga nueva fuerza a la fe en los demonios, superada por la filosofía auténticamente griega, y prepara la victoria de la mística sobre la filosofía, victoria que se consumará en el neoplatonismo.” (Ibid. p. 298). Cabe observar que desde una óptica racionalista, en la cual Oriente representa lo otro de la racionalidad, parece imposible una recepción positiva de esta corriente filosófica.

<sup>65</sup> En un campo diferente al de la filosofía como lo es la obra de Heródoto, la historia es interpretada por Nestle como un conflicto entre Europa y Asia: “Heródoto ofrece en su obra —que es la primera historia universal auténtica— no es una mera acumulación de los destinos de los pueblos, sino una consideración de todo el acaecer histórico desde el punto de vista unitario de una lucha entre Europa y Asia” (Ibid. p. 185).

Lo que siguió a la derrota de la filosofía fue la victoria del cristianismo (cuyos orígenes son orientales) y lo que Nestle describe como el “ilimitado *dominio espiritual de la Iglesia...*” (Ibid. p. 408). Ya con el cuadro general del auge y declive de la filosofía griega Nestle pasa a ocuparse de su actualidad y no duda en describir la reciente historia de Alemania de manera muy similar a la de Grecia en la Antigüedad, es decir, como atrapada en una lucha espiritual entre el mito y el logos. Por lo que el libro finaliza con un llamado a Europa en general y a Alemania en particular a recuperar el legado griego, “tenemos que volver a «osar ser racionales», para llegar a una humanidad libre y plena.” (Ibid. p. 410), escribe Nestle.

Esta forma de concluir el texto no sorprende si a lo largo del mismo se presta atención a los diferentes paralelismos y traducciones que Nestle establece entre la cultura griega y alemana. De hecho su obra se abre con una sentencia de Goethe<sup>66</sup> que es interpretada como el “resultado de un secular esfuerzo de la humanidad europea por llegar a una concepción del mundo basada en la investigación segura y en el pensamiento consecuente y lógico” (Ibid. p. 15), que ha aprendido “a separar el saber y la fe, la filosofía y la religión” (Ibid.); lo que aquí se afirma es que los alemanes han logrado armonizar y resolver el conflicto entre mito y logos, tarea que los griegos dejaron pendiente.

También, como sucede en otros autores, la antigüedad griega es vista como una especie de Ilustración del período antiguo. Esto lo refleja en buena medida el vocabulario que se utiliza para hablar de ella y la forma en la que se describe su tránsito del mito al logos, como cuando escribe: “Todo pueblo de cultura recorre, por lo menos en parte, *ese camino que va desde la minoría de edad dominada por las autoridades religiosas hasta la investigación y pensamiento libres e independientes.*” (Ibid. p. 19) y destaca que “en ningún lugar puede seguirse con tanta claridad el camino como entre los griegos, los creadores de la filosofía y de la ciencia europeas.” (Ibid.). Análogamente, la Ilustración alemana dejó atrás la influencia de la Iglesia y superó los conflictos de índole religiosa, por lo que debe ser considerada como una continuación del espíritu helénico.

De hecho Nestle lo dice de manera explícita, para él fueron los *neohumanistas*, poetas, pensadores y científicos alemanes del XVIII quienes realmente cumplieron la misión de recuperar el legado de la antigua Grecia. Legado que ha sido conservado en Alemania por el

---

<sup>66</sup> “La mayor felicidad del hombre de pensamiento es haber estudiado lo estudiado y venerar serenamente lo que no puede someterse a investigación.” (Ibid. p. 15). Esta es la frase aludida.

idealismo alemán, las ciencias de la antigüedad clásica, y ahora correspondería nuevamente a los alemanes apoderarse del espíritu griego. Para cerrar, en *La historia del espíritu griego* está la presencia de la función normativa del origen de la filosofía en tanto su contexto de aparición (la lucha entre mito y logos) sirve de clave interpretativa para el presente de Alemania, la identificación de un enemigo común que debe ser combatido para salvaguardar la propia identidad, de la misma manera y con las mismas herramientas que los griegos les han legado.

#### 4.4. Martin Heidegger

En el caso de Martin Heidegger (1889 - 1976) no se abordará una obra en específico, sino un conjunto de textos de los años treinta y cuarenta alrededor de los cuales articula su interpretación del origen de la filosofía y sus implicaciones para los temas que interesan a esta investigación. En Heidegger se puede constatar una ruptura y una continuidad con la historiografía filosófica surgida a finales del siglo XVIII. Ruptura en tanto que rechaza buena parte de los consensos alrededor del origen de la filosofía que se habían alcanzado hasta entonces, y continuidad en la medida que hay una profundización del modelo autóctono y de la tradición alemana.

Lo primero que hay que decir a propósito de la relación de Heidegger con la filosofía griega es que recurrió a ella a lo largo de toda su carrera filosófica. Esta relación está marcada por dos grandes etapas: la primera con una fuerte presencia de Platón y Aristóteles en los años veinte y una segunda que arranca a mediados de los treinta dedicada casi de forma exclusiva al estudio de los presocráticos. Durante esta segunda etapa, a partir de una intensiva lectura de los presocráticos Heidegger se cuestiona permanentemente por el origen de la filosofía, el sentido de su historia y otras problemáticas afines.

Es en este período de su producción filosófica que Heidegger empieza a hablar del “primer comienzo de la filosofía” para referirse a su origen, paralelamente también habla de un “segundo comienzo de la filosofía” u “otro comienzo”, acerca del cual se discutirá más adelante. Para él el origen de la filosofía se define por el hallazgo de la diferencia entre el ser y el ente, la afamada diferencia ontológica, y que como “herramienta historiográfica” es “siempre más esencial [...] que el conocimiento de los resultados de la investigación filológica” (Heidegger, 1999, p. 146) para la comprensión de los primeros filósofos griegos. Desde esta concepción de la filosofía como pensamiento del ser es que Heidegger toma distancia de la tradición historiográfica de sus tiempos, que en Alemania estaba fuertemente influida por los desarrollos de la filología.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> A propósito de la relación de Heidegger con la filología alemana Frank H. W. Edler (1997) documenta cómo a finales de los años veinte y principios de los treinta este pensador se encontraba en buena disposición para entablar un diálogo con la nueva generación de filólogos alemanes entre quienes se encontraba Jaeger. Este grupo de filólogos rechazaba la visión historicista de Wilamowitz, y, por el contrario se inclinaba más hacia una aproximación nietzscheana a la filología. Sin embargo, conforme Heidegger maduró en su planteamiento de la historia de la filosofía como historia del ser se dio un alejamiento de este grupo de filólogos.

El distanciamiento de Heidegger con la historiografía tradicional, se da en tres puntos, en primer lugar, este filósofo alemán limita el inicio de la filosofía a únicamente tres figuras: Anaximandro, Parménides y Heráclito.<sup>68</sup> Sólo estos tres filósofos, afirma Heidegger, pensaron el ser; poco o nada dice de otros filósofos presocráticos, tampoco ofrece demostración alguna de la falta de un “pensamiento del ser” en, por ejemplo, Tales de Mileto o Pitágoras, simplemente son descartados. Una consecuencia de una Historia de la filosofía vista desde una perspectiva heideggeriana es la reducción en el número de personajes que conforman el canon de la filosofía griega (y también de otros períodos).

El segundo punto en el que Heidegger se separa de la tradición es al situar el inicio de la decadencia de la filosofía griega en Platón y Aristóteles, que para la mayoría de los historiadores constituyen el punto más alto de toda la filosofía griega y acostumbran ubicar el declive con las escuelas helenísticas (epicureísmo, estoicismo y escepticismo) o con el neoplatonismo.<sup>69</sup> Según Heidegger, Platón y Aristóteles no fueron capaces de estar a la altura del descubrimiento de los primeros filósofos griegos y confundieron al ser con el ente. El resultado ha sido que desde entonces hasta la actualidad lo que ha tenido lugar es el olvido del ser; la historia de la filosofía es, entonces, la “historia del olvido del ser” o “la historia de la confusión del ser con el ente”. De tal modo que la filosofía ha recorrido un camino equivocado y “En la Lógica de Hegel se consuma el camino de la filosofía occidental desde Platón y Aristóteles, pero no *desde su inicio*” (Heidegger, 2000, p. 151); la otra posibilidad que se abrió con los pensadores iniciales (Anaximandro, Parménides y Heráclito), según Heidegger, nunca fue transitada.

Un tercer punto que distingue a Heidegger de los historiadores hasta ahora expuestos es que él no acepta la interpretación según la cual el nacimiento de la filosofía debe ser entendido como el paso del mito al logos;<sup>70</sup> porque la oposición entre mito y logos se basa en una comprensión errónea del *logos* interpretado normalmente como razón. Heidegger

---

<sup>68</sup> “Anaximandro, Parménides y Heráclito son los únicos pensadores iniciales.” (Heidegger, 2005, p. 13).

<sup>69</sup> De acuerdo con esta forma de periodización de la historia de la filosofía griega Heidegger a partir de los años treinta distingue entre pensamiento y filosofía-metafísica, el primer término lo reserva para referirse a los filósofos presocráticos (Anaximandro, Parménides y Heráclito) y el segundo para toda la posterior historia de la filosofía.

<sup>70</sup> Heidegger no profundiza en la relación entre filosofía y mito, pero investigadores como Robert Bernasconi han identificado en sus textos de los años treinta un doble sentido del mito: “El primero es empleado con referencia a la relación entre *mito* y *logos*: a través de él Heidegger resiste a lo que él consideraría como un sentido demasiado restringido del *logos* que controla la concepción del discurso filosófico. El segundo excluye lo mítico de la filosofía [...] Si hay dos sentidos de *mito* en Heidegger, es porque hay uno que aplica a Grecia [...] y otro que aplica a lo asiático, lo no-griego. La distinción sirve para que Heidegger se proteja de tener que reconocer otras filosofías que aquellas que tienen su origen en Grecia.” (Bernasconi, 1995, p. 248. La traducción es mía).



argumenta que traducir el término griego *logos* de esa forma restringe su alcance y el sentido originario presente en los primeros filósofos. Lo anterior -como se ha visto- conduce a exponer la historia de la filosofía como la historia del progresivo avance de la razón.<sup>71</sup> Esto genera una visión de los presocráticos como pensadores primitivos, donde la presencia de “motivos míticos” confirma su poco grado de racionalidad, y Heidegger, que guarda una estima muy alta por ellos, de ningún modo está dispuesto a aceptar esto.

Para tener una comprensión más amplia de la relación entre filosofía griega e historia general de la filosofía a los tres puntos expuestos más arriba debe ser agregada la filosofía de la historia de Heidegger. Desde la década de los treinta Heidegger hace coincidir la historia de la filosofía con la historia de Occidente, bajo lo que él llama “historia del ser”. Al tratarse de la misma historia, el inicio y decadencia de la filosofía griega es también el inicio y decadencia de Occidente. Como se mencionó, Heidegger habla de un “primer comienzo”, pero también expone la necesidad de un “segundo comienzo”. El segundo es una tarea pendiente y consiste en volver a plantear la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser.

En el año de 1936 Heidegger pronunció en Italia una conferencia titulada “Europa y la filosofía alemana” ahí habló de los intentos que se han llevado a cabo en la dirección del “segundo comienzo” entre los que están: “Meister Eckart y Jakob Bohme, Leibniz y Kant, Schelling y Holderlin, y finalmente Nietzsche [quienes buscaron] retroceder siempre de nuevo al fundamento del Ser” (Heidegger, 2000, p. 152). Como se aprecia todos los nombres que figuran en esta lista son alemanes. Para él la tarea del “segundo comienzo” es exclusiva de la filosofía alemana. Los alemanes sólo lograrán dar un nuevo inicio a la filosofía si comprenden a los primeros filósofos griegos; este segundo comienzo, al igual que el primero, representa un nuevo inicio para la historia de Occidente que al llegar a su fin atraviesa por una profunda crisis.

Heidegger no se cansa de crear relaciones por todos los medios posibles entre la antigua Grecia y Alemania. Ya sea sosteniendo la idea de que sólo es posible hacer filosofía

---

<sup>71</sup> En general, Heidegger rechaza todo intento de explicación del origen de la filosofía con terminología moderna, como utilizar conceptos tales como razón, física, etc., él, por el contrario, aboga por comprender a los griegos “en sus propios términos”. En su curso *Conceptos fundamentales* de 1941 mientras interpretaba un fragmento de Anaximandro, Heidegger sintetizó esta negativa de la siguiente forma: “en primer lugar, en aquel entonces no había física alguna y por tanto ningún pensamiento físico, ética y por tanto ningún pensamiento ético, racionalismo y por tanto ningún pensamiento racional, jurisprudencia y, por eso, tampoco ningún pensamiento jurídico” (Heidegger, 1999, p. 145). Está claro que él rechaza rotundamente la explicación del origen de la filosofía como derivada del pensamiento jurídico, como la de Jaeger.

en griego y alemán, debido a que esta última lengua está más capacitada que cualquier otra para recuperar los conceptos griegos o mediante analogías históricas. Una de las analogías preferidas de Heidegger es aquella que establece entre el inicio de la filosofía griega que tuvo como antecedente la poesía de Homero, y el segundo comienzo alemán, a quienes les antecede el poeta Hölderlin;<sup>72</sup> así como Homero mostró a los griegos la grandeza de su lenguaje, los alemanes tienen a Hölderlin cumpliendo la misma función.

Al ser los alemanes quienes más se han aproximado a la comprensión del “primer comienzo” de la filosofía son ellos los destinados a reconducir a Europa a su origen olvidado. En Heidegger la verdadera filiación de Alemania y Europa con Grecia no es una cuestión racial, sino onto-histórica. El propósito último de esta “vuelta al origen” es regresar a los europeos el suelo que han perdido y poner fin al desarraigo por el que atraviesa la época actual. Desde los años de *Ser y tiempo* (1927) y hasta sus últimos escritos Heidegger no deja de insistir en la figura de la falta de hogar, habla del “no-estar-en-casa”, de la “inhospitabilidad”, de “la filosofía como nostalgia del hogar”, a la vez que mientras más se adentraba en el estudio de los griegos subrayaba con mayor intensidad la necesidad del “retorno a la tierra natal”, del “lenguaje como casa del ser”, o del “fuego hogareño del ser”.

Para Heidegger está claro que este hogar perdido es la primera filosofía griega y que sólo a través y “desde esta cercanía [al origen] se viene a constituir un suelo, sobre el cual hacer posible un pararse firme, y un persistir, una *verdadera autoctonía*.” (Heidegger, 2000, p. 156). La autoctonía es lo que salvará a Europa del desarraigo que tiene su expresión en las amenazas extranjeras representadas por el americanismo (cosmopolitismo), el bolchevismo (internacionalismo) y el judaísmo (errancia). Heidegger no sólo debe ser comprendido como un autor que trabaja bajo el modelo autóctono en el sentido que excluye cualquier influencia oriental del origen de la filosofía, sino en un sentido más radical, pues busca fundamentar una autoctonía basado en ese origen.

Para comprender en qué medida esta recuperación del origen griego de la filosofía repercute en su interpretación de lo no-occidental antes que nada hay que obtener un poco de claridad respecto a lo que Heidegger entiende por Oriente, pues como explica Donatella Di Cesare:

---

<sup>72</sup> “Podríamos suponer que los pensadores en el primer comienzo habrían tenido a Homero detrás de sí, como quien antes poetizara por encima de ellos. Y así fuera para los pensadores futuros del otro comienzo, Hölderlin “el” poeta.” (Heidegger, 2007, p. 140). Hölderlin es para Heidegger un griego entre los alemanes, alguien que ha traído de regreso a Grecia entre los alemanes. Por ejemplo afirma que sus traducciones del griego al alemán “transformaron la palabra griega en la nuestra propia” (Heidegger, 2008, p. 52).

para Heidegger no existe un único «Oriente». El más lejano, el oriente japonés, por ejemplo, puede decirse que discurre en paralelo y junto a la historia occidental. Pero el oriente interior, el judaico, no es simplemente marginal. Es más bien un obstáculo que impide el camino hacia el otro comienzo. (Di Cesare, 2017, p. 104)

Dentro de la narrativa de la historia del ser para Heidegger el Oriente de la actualidad se ha occidentalizado por completo, porque el pensamiento metafísico, entendido -en el singular sentido heideggeriano- como pensamiento técnico-calculador se ha extendido por todo el planeta, borrando las diferencias culturales, haciéndolas insignificantes. Para el filósofo alemán: “Hoy todo el planeta es occidental, a pesar de que China e India acrediten aún tan antiguas “culturas”” (Heidegger, 2007, p. 99). Hay una búsqueda por parte de Heidegger de eliminar toda especificidad cultural y hasta deliberados intentos por negar referencias positivas hacia Oriente.<sup>73</sup> Quizá la más notable es cuando Heidegger interpreta un poema de Hölderlin y transforma una referencia a Oriente como entidad geográfica en una referencia a Grecia. Occidente (*Abendland*) en alemán literalmente significa “tierra del atardecer” o crepúsculo, mientras que Oriente (*Morgenland*) es tierra de la mañana o “amanecer”, pero también puede decirse “Orient” que es la palabra utilizada por Hölderlin en su poema y que Heidegger interpreta como “Grecia, lo oriental o matutino [*Morgenländische*], [...] el gran inicio venidero y posible” (Heidegger, 2005b, p. 194). Al no encajar con su programa onto-histórico, Heidegger tiene que hacer coincidir las palabras de Hölderlin con su filosofía de la historia.

Es verdad que, al igual que Copleston en su madurez, Heidegger se aproximó a las filosofías orientales a partir de los años cincuenta. Un ejemplo es la traducción inconclusa del *Tao Te King* que realizó junto con un estudiante chino, así como la importante cantidad de alumnos asiáticos que tuvo durante ese período, pero todo esto se mantiene al nivel biográfico o anecdótico, pues Heidegger no modificó sustancialmente su visión acerca de la historia de la filosofía como historia del ser donde sólo hay cabida para un reducido número de filósofos occidentales y donde el origen griego de la filosofía tiene una centralidad que difícilmente se puede hallar en otro filósofo.

La idea de que los alemanes a través del acercamiento a los presocráticos y a Hölderlin serán capaces de recuperar un día el impulso inicial de la filosofía para dar un nuevo

---

<sup>73</sup> Lo mismo aplica para los casos de Estados Unidos y Rusia que, a pesar de las diferencias políticas e ideológicas que mantenían en aquel entonces, para Heidegger sólo son la expresión más radical del abandono del ser y del pensamiento metafísico que “domina el hemisferio occidental (América) con la misma univocidad que al este del bolchevismo ruso.” (Heidegger, 2016, p. 135).

comienzo a la historia de Occidente y con ello al mundo entero, nunca fue abandonada por Heidegger. Esta creencia en una Grecia idealizada llevó a Heidegger en el año de 1962 a aceptar la invitación por parte de su esposa de viajar a ese país, como una especie de “peregrinaje filosófico”. En las notas de este viaje Heidegger cuenta cómo los primeros días fueron decepcionantes ya que sólo encontraba un mundo “pre-griego” (minoico) u oriental (bizantino) pero nada “propriadamente griego”, hasta que al llegar a Delos confirmó su experiencia de “lo griego”, “Lo en apariencia imaginado se cumplió, se llenó de presencia, de aquello que esclarecido en otro tiempo brindó por primera vez presencia a los griegos.” (Heidegger, 2008, p. 37). De esta manera Heidegger despejaba toda duda y creyó encontrar una confirmación material para sus pensamientos acerca del origen griego de la filosofía.

## 4.5. Conclusiones

El panorama que se despliega tras el estudio de la tradición alemana es de continuidades y rupturas con el modelo autóctono, siendo las primeras más evidentes y de mayor peso que las segundas. Destaca cómo Jaeger y Nestle se apegan, casi sin cuestionamiento y con diferencias mínimas, al modelo autóctono en el aspecto formal, pues aceptan la tesis principal de la *autodeterminación griega*. La diferencia respecto a los historiadores de la filosofía estudiados en el capítulo anterior radica en que estos dos filósofos alemanes toman uno de los elementos del momento formal (por ejemplo, la política o el mito) y lo convierten en su hilo conductor para adentrarse en la historia de la filosofía. En lo que sí hay una distinción significativa es que ellos, y aquí también se incluye a Heidegger, combinan la Historia de la filosofía con la filosofía de la historia, de manera muy similar a Hegel, a quien se oponían de forma unánime Copleston, Abbagnano y Hirschberger.

Esta filosofía de la historia les permite vincular a Grecia con su situación actual y ofrecer una respuesta a las preocupaciones políticas y sociales que los aquejan. En esto hay grados de radicalidad que van desde el planteamiento en términos europeos con pequeñas referencias a Alemania hasta la posición de Heidegger en la que no sólo el futuro de la filosofía, sino de Occidente entero depende de los alemanes. Aquí es importante observar cómo Heidegger impugna el aspecto formal del modelo autóctono, pero permanece atado al sustrato histórico que dio lugar a la forma de este modelo. Es decir, rompe al nivel historiografía, pero no al nivel histórico, por el contrario radicaliza el helenocentrismo y su *función identitaria*.

Es en ese punto que se aprecia el *momento político* del modelo autóctono donde al otorgarle un papel protagónico a la filosofía en la formación de identidades colectivas como lo son la occidental o alemana necesariamente se requiere otra identidad a la cual contraponerla, o sea Oriente. Esta otra identidad debe ser construida y definida como el reflejo inverso de lo que uno es y con el vocabulario propio (prácticamente nunca se cita un texto oriental para dar prueba de su “irracionalidad”, “pensamiento práctico”, etc.). La limitación de esta *lógica*, como ha señalado Edward Said, es que

Cuando se utilizan las categorías de oriental y occidental como punto de partida y de llegada de un análisis, una investigación o un asunto político [...], los resultados que se obtienen normalmente son, por un lado, la polarización de la distinción: el oriental se vuelve más oriental y el occidental más

occidental y, por otro, la limitación de las relaciones humanas entre las diferentes culturas, tradiciones y sociedades. (Said, 2016, p. 76)

Es precisamente esto lo que ocurre en el caso de la filosofía, donde al definir su nacimiento en contraposición a “la forma de pensamiento oriental”, lo que resulta es la imposibilidad de toda traducción y comunicación entre Occidente y Oriente. Una de las cosas más alarmantes de la lógica política del modelo autóctono es que a pesar de los más de dos mil años que están de por medio entre el nacimiento de la filosofía y la época en la que se escriben los textos de estos autores, pareciera que nada ha cambiado, pues continúan contraponiendo a Occidente y Oriente en los mismos términos que al inicio de la historia. Para estos autores la diversidad de expresiones adoptadas por la filosofía a lo largo de más de veinticinco siglos no afecta sustancialmente su *forma* y la función que cumplió en sus orígenes.



## 5. Conclusiones generales

Con motivo de la presentación de uno de sus libros en la Feria Internacional del Libro 2018 Enrique Krauze comentaba que su preocupación por el estado actual de la democracia occidental llegó a tal extremo que sintió la necesidad de hacer un viaje a Grecia, al Ágora; necesitaba estar *ahí*, en el lugar donde nació la democracia hace más de dos mil años para recuperar esa experiencia, la cercanía al lugar de origen lo ayudaría a pensar con mayor claridad la situación presente. Aunque Krauze habla de la democracia y no de la filosofía, su anécdota sintetiza buena parte de lo que ha querido decirse en esta investigación: hay en ella un sujeto que se percibe como parte de Occidente, cuya *identidad* está conformada por la herencia de la Antigua Grecia, herencia que se encuentra amenazada y entonces surge la necesidad de voltear la mirada hacia el origen, para buscar una *guía* en tiempos de crisis.

Desde la consolidación de la Historia de la filosofía en el siglo XIX hasta la recepción del origen de la filosofía bajo los parámetros del modelo del origen autóctono en el siglo XX, las preocupaciones de índole normativa e identitaria han tenido un lugar importante en esta disciplina. A lo largo de esta investigación se apreció cómo historiadores como Abbagnano, Copleston y Hirschberger al mismo tiempo que cercaban al origen de la filosofía de cualquier antecedente oriental definían cuidadosamente el campo de estudio, fijaban unas condiciones para su surgimiento (como la libertad política e intelectual), unas características concretas (racionalidad y desinterés práctico) y unos rivales (la religión, el mito y la sabiduría). Así marcaron unos límites que los filósofos no debían transgredir o se corría el riesgo de caer en el terreno de sus antagonistas, de lo no-filosófico y quedar fuera de la Historia de la filosofía; con esto consiguieron dar una *forma* a la filosofía y a su práctica.

También se observó cómo a pesar de coincidir de manera unánime en la búsqueda de romper con la filosofía de la historia de la filosofía y el apriorismo histórico hegeliano los resultados a los que arriban todos estos historiadores son muy similares a las de sus antecesores del siglo XIX. Pero esta similitud entre los historiadores del siglo XIX y el XX no sólo es en lo que se refiere a la imagen que ofrecen del origen de la filosofía, sino a la lista de personajes, textos y problemas que componen sus Historias que sólo se ve modificada por preferencias personales o las distintas tradiciones nacionales a las que pertenecen.

La explicación que se puede dar de estas coincidencias es que a pesar de que parten de principios filosóficos diversos y en ocasiones claramente contrapuestos permanecen cercanos



a la tradición historiográfica en otros aspectos; como dar por sentado que el objeto de estudio de la Historia de la filosofía es el sistema, en la centralidad que dan al tema de la libertad y en la idea de que existe una historia interna de la filosofía, más o menos independiente de la historia externa. Pero estas coincidencias también hablan de cómo las condiciones históricas en las que surgió la Historia de la filosofía determinan fuertemente la recepción del origen de la filosofía en la primera mitad del siglo XX, hasta tal punto que sus intentos por romper con figuras como Hegel no modifican de manera significativa los resultados obtenidos, sino que sólo radicalizan las tesis históricas desde las que surgió la historiografía filosófica. Y terminan con el titubeo aún presente en Hegel y en algunos historiadores de las primeras décadas del siglo XX entre reconocer o no la existencia de filosofías orientales.

En el Capítulo 4 dedicado a la tradición alemana se expusieron las consecuencias político-culturales de una radicalización de la función normativa e identitaria de la filosofía. Una de las razones por las que ahí se habló de un *momento político* es porque al igual que en política los historiadores de la filosofía demuestran la necesidad de un enemigo externo, un Otro (que incluso llega a ser definido en términos raciales), que dé cohesión a un “nosotros”, ya sea Alemania, Europa u Occidente, que son los sujetos protagónicos de sus Historias. En la mayoría de los casos ese Otro es Oriente. Un Oriente lleno de ambigüedades, poco delimitado geográficamente, sin nombres o rostros identificables que permitan entender de quién se está hablando. Esta ambigüedad llega a tal punto que se podría hablar incluso de una *idea de Oriente*, coincidiendo con lo que Edward Said denominó orientalismo; *idea* cuya importancia reside en definirse en oposición a ella, y no en entender lo que realmente es.

La decisión de cerrar con Heidegger quien no es, en sentido estricto, un historiador de la filosofía, obedece a que este personaje es quien más consciente se muestra de la necesidad de romper con la historiografía filosófica del siglo XX y el aspecto *formal* del modelo autóctono; él cuestiona abiertamente muchos de sus presupuestos, con lo que inaugura nuevas posibilidades para la Historia de la filosofía.<sup>74</sup> Sin embargo, al igual que ocurrió con los historiadores que buscaron romper con Hegel, Heidegger también termina por profundizar en las tesis que dieron lugar al modelo autóctono. Y con él se demuestra mejor que con ningún otro personaje que mientras la filosofía continúe siendo relevante para Europa en términos

---

<sup>74</sup> La interpretación de la filosofía griega presente en la *Historia* de Hirschberger es un ejemplo de ello. También personajes como el filósofo español Felipe Martínez Marzoa (2010) ya se han dado a la tarea de escribir una *Historia de la filosofía* desde una perspectiva heideggeriana.

identitarios, la autonomía histórico-cultural o *autodeterminación griega* con toda su carga normativa seguirá encontrando defensores.

Además de los temas arriba mencionados a lo largo de esta investigación han ido apareciendo otros a los que por motivos de delimitación no se ha podido dar seguimiento y profundizar en ellos, pero que convendría tenerlos presentes para futuros trabajos. Uno de estos temas es la relación entre Historia de la filosofía, catolicismo y enseñanza de la filosofía; como se señaló los historiadores de la filosofía del siglo XX escriben sus obras para editoriales católicas cuya principal intención es dotar de materiales didácticos a los alumnos que se encuentran en sus instituciones de enseñanza, pero el éxito de estas obras desborda las intenciones iniciales y terminan por educar a una cantidad importante de generaciones de filósofos. Todo esto debería tenerse en cuenta al momento de realizar nuevas propuestas pedagógicas para la enseñanza de la filosofía en este siglo.

Otro tema es el de la relación entre Historia de la filosofía y nazismo, que en casos como los de Heidegger se encuentra ampliamente documentado, pero para obtener un panorama general haría falta apoyarse en una sociología del conocimiento que ayude a comprender los vínculos concretos que existieron entre autoridades del nacionalsocialismo, instituciones educativas e historiadores de la filosofía. Estudios de este tipo pueden servir de base para la posterior tarea de esclarecer la relación entre filosofía y la conformación de identidades nacionales en determinados contextos.

Desde la segunda mitad del siglo XX el panorama de la Historia de la filosofía ha cambiado y la fuerza del modelo autóctono no es la misma que tuvo en el período que aquí se ha estudiado. Después de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en Francia e Inglaterra se han matizado las opiniones acerca de la autonomía cultural griega. Cada vez se presentan más inconformidades hacia la Historia de la filosofía heredada del siglo XIX, esto tanto en el ámbito europeo como fuera de él; lo que ha dado lugar a diferentes tentativas por superar los márgenes trazados por esta tradición historiográfica. Estas tentativas se articulan en un doble reclamo:

1) Contra la normatividad: para algunos historiadores la concepción de la filosofía como un saber racional, desinteresado, producto de la libertad intelectual, resulta demasiado restringida y provoca una exclusión y/o infravaloración de otras formas de practicar la filosofía.

2) Contra lo identitario: para otro sector de historiadores la función identitaria que los europeos atribuyen al origen griego de la filosofía acarrea la exclusión de la producción filosófica (pasada y presente) que se realiza fuera Occidente.

Es por lo anterior que quienes buscan avanzar hacia otra forma de hacer Historia de la filosofía que supere esta doble exclusión lo primero que se proponen es desvincular el origen de la filosofía de su función normativa y/o identitaria. Algunas obras recientes han caminado en esa dirección, André Laks (2018) en su libro *The concept of presocratic philosophy: Its Origin, Development and Significance* examina los diferentes sentidos encontrados en el término *origen* cuando se estudia la historia de la filosofía y llega a la conclusión de que una posible solución al problema de la normatividad histórico-filosófico puede ser entender el origen más como un *punto de referencia* que como un *punto de inicio absoluto*; también sugiere reconocer la carga simbólica contenida en toda delimitación entre épocas que buscan marcar un antes y un después en la historia.

Otro autor que ha reparado en esta problemática de la normatividad del origen de la filosofía como causante de una concepción restringida de la misma es Peter Adamson quien en su *A history of philosophy without any gaps* aboga por ampliar la noción de filosofía tomando en consideración ciertas actividades que recibieron este nombre en épocas pasadas, para así mostrar que los límites disciplinares nunca han sido tan estrictos como lo pretende la Historia de la filosofía. Otro caso es el del filósofo francés Michael Onfray, él en su proyecto de *Contrahistoria* se manifiesta abiertamente en oposición a la tradición historiográfica del siglo XIX a la que considera una historiografía platónica e idealista; y reivindica su derecho a escribir una Historia de la filosofía alterna, materialista, que abra espacio a otros personajes y problemas que han quedado fuera del canon y de los planes de estudio universitarios.

Todos los ejemplos anteriores han sido tomados de la historiografía filosófica de los últimos años dentro de Europa, pero fuera de ella también hay importantes ejemplos. En regiones de África, Asia y América Latina a raíz de los diversos trabajos de investigación sobre las propias tradiciones filosóficas inevitablemente se ha terminado por cuestionar una parte considerable de las categorías historiográficas heredadas, que más que servir como herramientas se han convertido en un verdadero obstáculo para comprender el pensamiento filosófico fuera de Europa. Tal es el caso de algunas de las categorías aquí expuestas como las dicotomías sabiduría/filosofía, mito/logos, práctica/teoría, donde al final, todo aquello que no encaja en ellas o se encuentra del primer lado cae bajo las ambiguas etiquetas de

“cosmovisiones”, “pensamiento”, “sabiduría”; todos ellos “títulos honoríficos” que carecen de legitimidad académica (pues no existen facultades o programas de posgrado en cosmovisión o sabiduría) lo que las condena al olvido o a un estudio derivado.

La filósofa Anke Graness, especialista en historia de la filosofía africana, ha subrayado que para modificar el actual panorama de la historiografía filosófica se debe actuar en tres frentes: 1) profundizar en la investigación de los orígenes de las diferentes tradiciones filosóficas alrededor del mundo, 2) reflexionar sobre los mecanismos de exclusión implícitos en la formación de los cánones filosóficos y 3) elaborar nuevas propuestas acerca de cómo narrar la Historia de la filosofía en el siglo XXI. Como resultado de su propia investigación en el terreno de la filosofía africana ella ha propuesto poner a prueba la Historia de la filosofía a través del cuestionamiento de presuposiciones clave como la “transparencia” de lo que es y no es un texto filosófico, objetar la periodización que impone el género y desarrollar metodologías pertinentes para evaluar la viabilidad de dar lugar a tradiciones orales o reconocer la existencia de sujetos colectivos productores de conocimiento. (Cfr. Graness, 2015, 2016)

En China, está el caso del filósofo Zhao Dunhua, quien en su artículo “Modern Construction and Explanatory Models of the History of Philosophy” (2006) rechaza que la historia de la antigua filosofía china deba ser escrita bajo el mismo modelo y las mismas categorías que se acostumbra utilizar para el estudio de la historia de la filosofía griega; por ejemplo, se opone al modelo historiográfico que parte de la división y jerarquización tradicional de las disciplinas filosóficas en: metafísica-ontología, epistemología, y ética, que buscan coincidir con la periodización histórica de la filosofía antigua: presocráticos, Sócrates-Platón-Aristóteles y escuelas helenísticas (epicureísmo, estoicismo, escepticismo). Este filósofo chino no se limita a criticar y demostrar la incongruencia que supone la importación de modelos historiográficos para formas de la filosofía para los cuales no estaban diseñados. Él acompaña estas observaciones con algunas sugerencias para dialogar con la historiografía occidental desde la filosofía china.

Por ejemplo, en el terreno de la metafísica defiende la adopción de un enfoque hermenéutico pluralista, es decir, que no esté centrado en el concepto de ser (como el enfoque hermenéutico monista), sino en una pluralidad de conceptos que en la filosofía china cumplen una función similar. Y en cuanto a la lógica y epistemología sostiene que la filosofía china no tenía como finalidad la “construcción de sistemas” como la occidental, el pensamiento chino

está centrado en la enunciación de lo que él llama “proposiciones básicas”,<sup>75</sup> las cuales están cargadas de significados que deben ser interpretados dentro del conjunto de la experiencia de la vida diaria y no como parte de un entramado argumentativo. A través del cuestionamiento y rediseño de las herramientas historiográficas tradicionales es que Zhao Dunhua busca aproximarse a la historia de la filosofía china.

América Latina y México en particular no son la excepción en esta búsqueda por responder a los desafíos y limitaciones de la tradicional Historia de la filosofía. En México desde las primeras Historias de la filosofía escritas en el siglo XX, como las de Antonio Caso y José Vasconcelos, se dejaba ver la intención de superar el helenocentrismo.<sup>76</sup> En los años siguientes estos intentos tomaron forma y se profesionalizaron bajo el impulso de José Gaos y Leopoldo Zea que conformaron grandes equipos de investigadores dedicados a documentar diferentes aspectos de la historia de la filosofía mexicana y latinoamericana, cada uno de estos trabajos aportó lo suyo a la creación y desarrollo de una nueva manera de practicar la Historia de la filosofía.

Es necesario crear las condiciones para que todas estas tentativas entren en diálogo con la intención de replantear el quehacer de la Historia de la filosofía, pero también la enseñanza de esta Historia. Si algo se puede aprender de Historias de la filosofía como las de Abbagnano, Copleston y Hirschberger que han sido reeditadas por más de sesenta años de manera casi ininterrumpida es que su formato e intención pedagógica es clave en la explicación de su éxito, pues facilita su enseñanza y reproducción dentro de las aulas de clases universitarias, donde se exige este tipo de materiales, pues encaja perfectamente con sus planes de estudio.

Es verdad que los planes de estudio universitarios han sufrido modificaciones, que ahora la filosofía se encuentra fragmentada en un sinnúmero de campos y subcampos, pero dentro de ellos se continúa recurriendo a la periodización y a los personajes canónicos de la

---

<sup>75</sup> “La historia de la filosofía occidental está centrada en preguntas, argumenta y discute alrededor de preguntas; argumentación requiere raciocinio y la discusión requiere lógica. La historia de la filosofía china está centrada en proposiciones básicas.” (Dunhua, 2006, p. 14. La traducción es mía).

<sup>76</sup> Tanto Caso como Vasconcelos buscaban escribir una historia universal de la filosofía, por esa razón en ella se incluían fragmentos de textos chinos, indios y judíos; tampoco dejaban pasar la oportunidad de denunciar la tendencia de dar inicio a la historia de la filosofía con los griegos. Al respecto Vasconcelos escribió: “En la actualidad posición semejante [helenocéntrica] es insostenible, si se considera todo lo que sabemos, después de los viajes, las exploraciones de franceses, alemanes e ingleses, en la India, en China y en Egipto. Limitarnos hoy a lo griego sería como si la época alejandrina [...] se hubiese también limitado a una tradición nacional helénica en vez de abrir las puertas, como lo hizo, a todas las doctrinas y aun a las supersticiones y las sectas” (Vasconcelos, 1937, p. 35). Lamentablemente ambos, carecían de las herramientas teórico-metodológicas para desarrollar rigurosamente un proyecto tan ambicioso como lo es una Historia universal de la filosofía.

filosofía para organizar su enseñanza. Por lo mismo, mientras la columna vertebral de la enseñanza de la filosofía en las universidades continúe siendo la Historia de la filosofía hasta ahora vigente, poco se logrará al incluir materias aisladas acerca de filosofías “no-occidentales”. Esto sólo llevará a reforzar la visión “folclorizante” y marginalizada dentro del gran relato de la Historia de la filosofía “propriadamente dicha”. De mantenerse esta situación, quizá no sea descabellado suscribir la opinión de Jay L. Gardfield y Bryan W. Van Norden (2016), quienes a modo de provocación sugirieron que ante la negativa de incorporar filosofías no-occidentales en los planes de estudio universitarios quizá lo más apropiado sea rebautizar a estos centros de enseñanza, y llamarlos: Facultades de Filosofía europeo-estadounidense.



## 6. Anexo: Lista cronológica de los historiadores de la filosofía

G. W. F. Hegel	1771 - 1831
Eduard Zeller	1814 - 1908
Wilhelm Windelband	1848 - 1915
Wilhelm Nestle	1865 - 1956
Émile Bréhier	1876 - 1952
Werner Wilhelm Jaeger	1888 - 1960
Martin Heidegger	1889 - 1976
Johannes Hirschberger	1900 - 1990
Nicola Abbagnano	1901 - 1990
Frederick Copleston	1907 - 1994





## 7. Bibliografía

Abbagnano, N. (1942). La ricerca storica. *Annali Della R. Scuola Normale Superiore Di Pisa. Lettere, Storia E Filosofia*, 11(2/3), serie ii, 117-130

----- (1952) “La libertad de los filósofos y la libertad de los no filósofos” en *El peligro de la libertad intelectual: tercer congreso interamericano de filosofía*. México: Universidad Autónoma de México.

----- (1955). *Historia de la filosofía. Tomo II: la filosofía moderna hasta fines del siglo XVIII*. Barcelona: Montaner y Simon.

----- (1956). *Historia de la filosofía. Tomo III: Romanticismo y positivismo*. Barcelona: Montaner y Simon.

----- (1994). *Historia de la filosofía. Vol. 1*. Barcelona: Hora.

Adamson, P. (2014). *Classical philosophy: A history of philosophy without any gaps. Vol. 1*. Reino Unido: Oxford University Press

Andurand, A. (2009). «Jeter un pont entre la science et la vie»: Werner Jaeger et le Troisième humanisme, *Kentron*, 25, 53-79.

----- (2011) “Le Troisième humanisme est-il unclassicisme? Werner Jaeger et la question des «valeurs» (Werte) del’ Antiquité grecque”, *Revue germanique internationale*, 14. En línea: <http://rgi.revues.org/1290>; DOI: 10.4000/rgi.1290

Bech, J. M. (2006). *La filosofía y su historia*. Barcelona: Ediciones de la Universitat de Barcelona.

Bernabé, A. (2004). *Textos órficos y filosofía presocrática*. Madrid: Trotta.

Bernal, M. (1991). *Black Athena Vol. II*. Estados Unidos: Rutgers University Press.

----- (1993). *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Vol. I*. Barcelona: Crítica.

----- (2006). *Black Athena Vol. III*. Estados Unidos: Rutgers University Press.

Bernasconi, R. (1995) Heidegger and the Invention of the Western Philosophical Tradition, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 26:3, 240-254, DOI: 10.1080/00071773.1995.11007122

----- (1997). “Philosophy’s Paradoxical Parochialismo”. En Ansell-Pearson, K., Parry, B. & Squires, J. (Eds.). *Cultural Reading of Edward Said and The Gravity of History*. New York: St. Martin’s Press.

----- (2002). “With What Must the History of Philosophy Begin? Hegel’s Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy”, en: Duquette, D. (Ed.),

*Hegel's history of philosophy. New Interpretations.* Estados Unidos: State University of New York Press.

Berti, E. (1989). Zeller e Aristotele. *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere E Filosofia*, 19(3), serie iii, 1233-1254. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/24307648>

Bobbio, N. (2015). Discorso su Nicola Abbagnano. Recuperado de: <http://www.abbagnanofilosofo.it/arc-bobbio-discorsosunicolaabbagnano.php>

Braun, L. (1973). *Histoire de l'histoire de la philosophie.* Francia: Editions Ophrys

Bréhier, E. (1994). *Historia de la filosofía.* Argentina: Editorial Sudamericana.

Bruhns, H. (2005) "Grecs, Romains et Germains au XIX<sup>e</sup> siècle: quelle Antiquité pour l'État national allemand? », *Anabases*, 1. En línea: <http://journals.openedition.org/anabases/1257>; DOI: 10.4000/anabases.1257

Cambiano, G. (1989). Stato Greco e filosofía in Eduard Zeller. *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere E Filosofia*, 19(3), serie iii, 1117-1142. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/24307643>

Catana, L. (2008). *The Historiographical Concept 'System of Philosophy': Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy.* Boston: Brill.

----- (2017). "From persona to systema: Heumann's Dethronement of Porphyry's Life of Plotinus and the Biographical Model for Writing the History of Philosophy". En *Biography, Historiography, and Modes of Philosophizing.* Holanda: Brill. doi: [https://doi.org/10.1163/9789004339750\\_022](https://doi.org/10.1163/9789004339750_022)

Copleston, F. (1975). *Friedrich Nietzsche: philosopher of culture.* Estados Unidos: Barnes & Noble Books.

----- (1976). *Philosophers and philosophies.* Estados Unidos: Barnes & Noble Books.

----- (1979). *On the history of philosophy.* Estados Unidos: Barnes & Noble Books.

----- (1983). *Historia de la filosofía. Vol. 1: Grecia y Roma.* España: Ariel.

----- (1984). *Filosofías y culturas.* México: F.C.E.

----- (1990). *Historia de la filosofía. Vol. 2: De San Agustín a Escoto.* España: Ariel.

D'Alberto, F. (2002). La storia della filosofia come frontiera. L'itinerario di Nicola Abbagnano. *Rivista Di Storia Della Filosofia* (1984-), 57(1), 47-72. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/44023773>

D'Hondt, J. (2013) *Hegel.* Buenos Aires: Tusquets editores.

Di Cesare, D. (2017). *Heidegger y los judíos: los Cuadernos negros*. Barcelona: Gedisa.

Díaz de la Serna, I. (2009). El artículo "América" en la Enciclopedia de Diderot y D'Alembert (primera parte). *Norteamérica*, 4(1), 163-200. Recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-35502009000100006&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-35502009000100006&lng=es&tlng=es).

Duhua, Z. (2006). Modern Construction and Explanatory Models of the History of Philosophy, *Contemporary Chinese Thought*, 37:3, 4-19. <http://dx.doi.org/10.2753/CSP1097-1467370301>

Edler, F. W. (1997). Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?, *Research in Phenomenology*, 27(1), 122-149. doi: <https://doi.org/10.1163/156916497X00066>

Fleming, K. (2012). Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism. *International Journal of the Classical Tradition*, 19(2), 82-106. Recuperado de: <http://www.jstor.org.pbid.unam.mx:8080/stable/23352455>

Garfield, J. L., & Van Norden, B. W. (2016). If philosophy won't diversify, let's call it what it really is. *The New York Times*, 11. Disponible en: [https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html?fbclid=IwAR2jsFSCXc77awDeAR\\_Jg4OT22W6cfRCttpsRiPNNURCNauneYN-dwKeCdw](https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html?fbclid=IwAR2jsFSCXc77awDeAR_Jg4OT22W6cfRCttpsRiPNNURCNauneYN-dwKeCdw)

Gómez Romero, I. (1980). Concepto y método de la Historia de la Filosofía en la obra de Wilhelm Windelband. *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, 1, 219-239.

Graness, A. (2015). Questions of canon formation in philosophy: The history of philosophy in Africa. *Phronimon*, 16(2), 78-96.

----- (2016) Writing the history of philosophy in Africa: where to begin?, *Journal of African Cultural Studies*, 28(2), 132-146, DOI: 10.1080/13696815.2015.1053799

Halbfass, W. (2013). *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*. México: F.C.E.

Hardwick, L., & Stray, C. (Eds.). (2008). *A companion to classical receptions*. Reino Unido: Blackwell

Hartung, G. & Pluder, V. (Ed.). (2015) *From Hegel to Windelband Historiography of Philosophy in the 19th Century*. Berlín: De Gruyter.

Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía (Vol. 1)*. México: F.C.E.

Heidegger, M. (1999). *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza.

----- (2000) “Europa y la filosofía alemana”. *Mapocho*, 47, primer semestre. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-76695.html> . Accedido en 10/1/2019.

----- (2005) *Parménides*. Madrid: Akal.

----- (2005a). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza

----- (2007). *Sobre el comienzo*. Argentina: Editorial Biblos.

----- (2008). *Estancias*. Valencia: Pre-textos.

----- (2016). *El evento*. Argentina: El hilo de Ariadna.

Hirschberger, J. (1997). *Historia de la filosofía. Vol. 1: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Barcelona: Herder.

----- (1997a). *Historia de la filosofía. Vol. 2: Edad Moderna, Edad contemporánea*. Barcelona: Herder.

Heit, H. (2015). “Hegel, Zeller and Nietzsche: Alternative Approaches to Philosophical Historiography” en Hartung, G. & Pluder, V. (Eds.). *From Hegel to Windelband Historiography of Philosophy in the 19th Century*. Berlín: De Gruyter.

Holub, R. C. (1984). *Reception theory: A critical introduction*. New York: Methuen.

Jaeger, W. (1936). Classical Philology and Humanism. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 67, 363-374. doi:10.2307/283246

----- (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: F.C.E.

----- (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: F.C.E.

Jauss, H. R. (1989). *Question and Answer. Forms of dialogic understanding*. Minnesota: University of Minnesota Press.

----- (2000). *La literatura como provocación*. Barcelona: Ediciones Península.

----- (2001). “The identity of poetic text in the changing horizon of understanding” en Machor, J. L. & Goldstein, P. (Eds.). *Reception Study: From literary theory to cultural studies*. Reino Unido: Routledge.

Kallendorf, C. W. (Ed.) (2007). *A companion to the classical tradition*. Reino Unido: Blackwell.

La Nave, F. (2007). “Hebreos, egipcios y el origen de la filosofía: Vico y la historiografía protestante”. *Cuadernos sobre Vico*, 19, 47-58.

Laks, A. (2018). *The concept of presocratic philosophy: Its Origin, Development and Significance*. Estados Unidos: Princeton University Press.

- Leszl, W. (2011). "From Hegel to Zeller", en: Primavesi, O. & Luchner, K., *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Losemann, Volker. (2017). "Classics in the Second World War" en Bialas, W. & Rabinbach A. (Eds.). *Nazi Germany and the Humanities. How German Academics Embraced Nazism*. Reino Unido: One World.
- Mann, W. (1996). The Origins of the Modern Historiography of Ancient Philosophy. *History and Theory*, 35(2), 165-195. doi:10.2307/2505360
- Marchand, S. L. (1996). *Down from Olympus: Archaeology and philhellenism in Germany, 1750-1970*. Estados Unidos: Princeton University Press
- (2009). *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Reino Unido: Cambridge Press
- Martindale, C., & Thomas, R. F. (Eds.). (2006). *Classics and the Uses of Reception*. Reino Unido: Blackwell
- Mora, F. (1964). *Diccionario de Filosofía. Tomo I*. Argentina: Editorial Sudamericana.
- Nestle, W. (2010). *Historia del espíritu griego: desde Homero hasta finales del siglo V*. Barcelona: Ariel.
- Nuzzo, A. (2002). "Hegel's Method for a History of Philosophy: The Berlin Introductions to the *Lectures on the History of Philosophy* (1819–1831)" en: Duquette, D. (Ed.), *Hegel's history of philosophy. New Interpretations*. Estados Unidos: State University of New York Press.
- Onfray, M. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*. Barcelona: Anagrama.
- Parente, M. (1989). Eduard Zeller storico della filosofia antica. *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere E Filosofia*, 19(3), serie iii, 1087-1115. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/24307642>
- Park, P. J. (2013). *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*. Estados Unidos: State University of New York Press.
- Piulats, G. (2006). *Egiptosofia: Relectura del Mito al Logos*. Barcelona: Kariós.
- Pra, M. (1949). Il metodo della "unità personale", nella storiografia filosofica. *Rivista Di Storia Della Filosofia* (1946-1949), 4(2), 140-144. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/44018342>
- Rabossi, E. (2008), *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*, Buenos Aires: Celtia-Gedisa.

Renfrew, C. (1969). Trade and Culture Process in European Prehistory. *Current Anthropology*, 10(2/3), 151-169. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/2740471>

----- (1973) 'Problems in the general correlation of archaeological and linguistic strata in prehistoric Greece: the model of autochthonous origin', en Crossland, R. A. and Birchall. A. (Eds.), *Bronze Age Migrations in the Aegean: Archaeological and linguistic problems in Greek prehistory*. Londres: Duckworth.

Ripalda, J. M. (1978). *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*. México: F. C. E.

Rorty, R., (1990). "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros" en Rorty, R., Schneewind, J. B., & Skinner, Q. (Eds.). *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona. Paidós.

Said, E. (2016). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.

Santinello, G. (1993). "Preface to the Italian Edition" en Santinello G., Blackwell, C. & Weller, P. (Eds.). *Models of the History of Philosophy. From its origins in the Renaissance to the Historia Philosophica*. Springer Science + Business Media Dordrecht.

Sorell, T. (2005). "Introduction" en Sorell. T., & Rogers, G. A. J. (Eds.) *Analytic philosophy and history of philosophy*. Reino Unido: Oxford University Press.

Tarcus, H. (2013). *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Trainer, C. (2013). 'Frederick Copleston's Epiphany in Hawaii', *Heythrop Journal*, 54. 424–434.

Vasconcelos, J. (1937). *Historia del pensamiento filosófico*. México: U.N.A.M.

Warminski, A. (1990). Monstrous History: Heidegger Reading Hölderlin. *Yale French Studies*, (77), 193-209. doi:10.2307/2930154.

Williams, B. (1995). *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. México: U.N.A.M.

Windelband, W. (1960). *Historia general de la filosofía*. México: Editorial "El Ateneo".

Zeller, E. (1966). *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico. Vol 1*. Italia: La nuova Italia.

----- (1968). *Fundamentos de la filosofía griega*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX.