

LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA

Prof. Rafael García Torres*

Abstract

Assuming the methodological proposal of J. J. E. Gracia one can find the positive value that history of philosophy implies for philosophical studies. This essay presents the extreme boundaries of the problem -in its bipolar form-, the operational scope of the relation between philosophy and its history, in order to conclude that the central question is based on a frank confusion between the objective and the methodological necessities, which usually tends to approach the question whether philosophy has to consider or not its own history.

Key words: *Philosophy, History of Philosophy, Methodological philosophy, J.J.E. Gracia.*

Difícilmente pueda discutirse que en la actualidad la abrumadora mayoría de los filósofos se dedica, al menos en parte, al estudio de la historia de su campo. En este aspecto el proceder de otras disciplinas es diferente, y en una

*El profesor **Rafael García Torres** es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en 1992 y obtiene Maestría en filosofía por la Universidad Simón Bolívar (USB) en 1998. Actualmente está culminando su Doctorado, y a la vez se desempeña como Agregado de la Escuela de Filosofía de la UCAB; y como profesor de diversas materia de Filosofía en el ITER, que es la Facultad de Teología de la UCAB; y también es profesor de Postgrado de Filosofía en la misma UCAB.

Entre sus publicaciones señalamos: *De la patria boba a la teología bolivariana*, de Luis Castro Leiva. Cuadernos Venezolanos de Filosofía. N° 2. (1989). *Filosofía e Historiografía filosófica: Comentario al libro «Philosophy and its History»*, de Jorge Gracia. Revista Venezolana de Filosofía, N° 31-32 (1995). *Filosofía y poses filosóficas: a Javier Sasso In Memoriam*. Ucabista, N° 22, Año 3, (1997). Varios artículos en nuestra revista ITER, N° 19 (1998), N° 21 (2000) y N° 28 (2002).

época el proceder de los filósofos era asimismo diferente. ¿Existen buenas razones para ese cambio? ¿Conocemos esas razones? ¿Disponemos de una concepción bien fundada y compartida por todos acerca de por qué y con qué objeto la mayoría de los filósofos o la profesión en general estudiamos la historia de la filosofía?

(Krüger, 1990: 99).

1. Los Términos de la Discusión: Entre “Adanitas” y “Anticuarios”

Uno de los problemas debatidos en la actualidad por una sección importante de filósofos preocupados por la metodología filosófica, es el de la relación de la Filosofía con su Historia. Desde luego, que puede suponerse que tal cuestión constituye una preocupación propia de especialistas muy singulares, más interesados en asuntos de segunda categoría que sustantivos de la disciplina y, además, retenidos en la periferia de la reflexión profesional filosófica de todos los tiempos, lo cual significa alejamiento de la médula efectiva de la tarea filosófica: la labor intelectual especulativa que toma lo real (signifique ello lo que quiera significar) para comprenderlo en su mayor grado de generalidad y abstracción. Semejante problema, en verdad, sería uno de cuño pseudo-filosófico, si de conceder algo se trata y por no decir que se está en presencia de un genuino pseudo-problema.

Una manera de ver la cuestión, generalmente adherida por los cultores de la historia de la filosofía, consiste en suponer que a fin de cuentas no hay otra forma de hacer filosofía sino desde lo que dice la historia de la filosofía, por lo que –aprovechando aquella famosa frase de Kant en el *Prefacio* de sus *Prolegómenos* - la historia de la filosofía cabría convertirla en la propia filosofía. El trabajo filosófico habría de quedar así dedicado a la exégesis de lo dicho por aquellos que integrarían el canon venerable de quienes *son* efectiva y reputadamente los «filósofos».

Esto respondería, sin más, las preguntas de Krüger: se estudia la historia de la filosofía, porque ello es lo que *debe* hacerse. Mayores razones no hay: filosofar es dar cuenta *competentemente* del pasado filosófico. El conocimiento de ese pasado noble es lo que faculta en definitiva para el óptimo (o el más deseable, al menos) desempeño profesional del filósofo más bisoño. La *buena fortuna* del ejercicio académico, queda así salvaguardada: *saber* historia de la filosofía no solo es *saber* filosofía, también es *saber filosofar* y tener una filosofía *propia*.

No hay que esperar mucho la respuesta -muy reactiva, por cierto-, de los *anticultores* -por llamarlos de algún modo- de la historia de la filosofía. Al amparo de las así llamadas postmodernas tendencias desconstruccionistas, o del inmediatismo problemático de la época actual, o del fragmentarismo relativista, se declara la ruptura con todo pasado histórico por lo que tan solo el presente basta para el quehacer filosófico: el mundo de los filósofos pasados además de *sido*, también es *ido*, ni siquiera su lenguaje normativo es inteligible, nadie del presente habla ya en sus términos... A Krüger hay que responderle, desde esta perspectiva, que no hay buenas razones para haber operado el cambio del verdadero quehacer filosófico (que encara su propio tiempo desde sus propias categorías expresivas o discursivas) hacia el estudio del rastro dejado por semejante quehacer.

Planteadas de esta manera la cuestión, se hace inevitable («desdichadamente», según el autor citado de inmediato) la enunciación dilemática del problema: *o bien* leemos las filosofías del pasado en forma tal que ellas se tornen relevantes para nuestros problemas y nuestras empresas contemporáneas, transformándolas, en la medida de lo posible, en lo que ellas habrían sido en caso de formar parte de la filosofía actual, y minimizando o ignorando o, incluso, presentando a veces erróneamente lo que se resiste a tal transformación porque se halla inextricablemente ligado con los elementos del pasado que lo tornan radicalmente distinto de la filosofía actual; *o bien*, en lugar de ello, nos tomamos gran cuidado en leerlas en sus propios términos, preservando meticulosamente su carácter idiosincrático y específico, de modo tal que no puedan aparecer en el presente sino como un conjunto de piezas de museo. (MacIntyre, 1990: 49).

Es el «síndrome de Adán» *versus* el «síndrome del Anticuario». Y si bien, tal como lo señala MacIntyre (1990: 49), de entrada ambas perspectivas parecen resultar insatisfactorias, «en la práctica» se suele «sucumbir» a una o a otra: «El hecho de que lo hagamos -constata el autor citado- es sin duda consecuencia tanto de la variedad como de la gravitación del modo en que nos hallemos separados o alejados de las fases pasadas de la historia de la filosofía» (MacIntyre, 1990: 49).

Como se ve, la cuestión no está apuntando hacia cualquier lado, afecta precisamente el centro de la labor filosófica, que, al menos en su práctica actual, se diferencia sustancialmente del modo de proceder de otras actividades también preocupadas en explicar o comprender, según sea el caso, la realidad y su aparición fenoménica. No hay necesidad de ejemplificar con lujo de detalles lo que cualquier lego *mira* cuando *Discovery Channel* dedica una serie televisiva

a la divulgación del estado actual de la astrofísica: para levantar sus nuevas teorías acerca del Universo los físicos contemporáneos dejan de lado la historia de su disciplina, no se trata de explicar la formación o extinción de una estrella à la *ptolemáica*, cuando hablan de espacio y tiempo lo hacen con base en las teorías presentes. La historia de la disciplina importa a otros para otros fines en el marco de otros problemas.

El «adanita» (o «primitivista») y el «anticuario» son dos extremos, sin embargo, *velis nolis* encarnados dentro del contexto académico filosófico, que reflejan, con todo, los límites fronterizos más lejanos o cercanos, según se prefiera, en los cuales la actividad filosófica se mueve, y la forma como la división del trabajo investigativo opera dentro de la propia disciplina. Es más, el hecho de que la viva encarnación de tales extremos transite en el interior de las aulas de clases y en el seno de aquello que se estima como la *operación filosófica* a patentarse en la *escritura filosófica*, denota algo mayor que una mera preocupación de metodólogos, o *entre* metodólogos, o *para* el islote de la así llamada *metodología filosófica*.

Por supuesto que tienen sentido sustantivo formulaciones como las de Krüger (1990): “¿Por qué estudiamos la historia de la filosofía?”. Incluso la forma interrogativa «¿Para qué sirve la historia de la filosofía?», señala un camino indagativo muy lejano a causar parálisis en quien se la plantee seriamente, pues al fin y al cabo de lo que se trata es de determinar *el valor* que tiene la historia de la filosofía para la filosofía en tanto tal, léase, en tanto actividad intelectual concreta que el hombre genera en la vivencia más cercana a él mismo con la profunda pretensión de comprenderse en el punto preciso que lo sitúa en una tradición (Gadamer, *dixit*) y dotar de sentido, *i. e.*, de un *marco de inteligibilidad*, al mundo que le toca vivir. Paralizantes son las formulaciones extremas, dogmáticas, supuestamente aporético-dialécticas, o la más sutil de todas las versiones: las que responden desde la historia de la filosofía como si se tratara de dejar asentada una filosofía de la filosofía ¹.

Puede despertar la curiosidad, el hecho de que sería el filósofo contemporáneo quien se plantee la cuestión del valor que tiene la historia de la

¹ Se alude *exclusivamente* a ciertos «filósofos políticos» contemporáneos -aún vivos- cuya *filosofía* política es su recorrido por la *Historia de la filosofía* Política. No hay compromiso alguno que obligue a señalamientos *personales*, que no sea el recurso, siempre incorrecto -lógicamente hablando, desde luego-, de recurrir a un razonamiento falaz muy afín a algunos: el argumento *ad hominem* ofensivo. En todo caso, conviene revisar el excelente texto de F. Duque, *Los destinos de la tradición* (1989), para recorrer los bordes

filosofía para la filosofía, y que sea él también quien haya fijado los bordes de la cuestión. En brazos de Platón y de Aristóteles, el tema navegaba en otro orden. La palabra *istoria* no significaba para ellos (en realidad, para el griego antiguo *in genere*) algo más que investigación (*Vid.*, Chatelet, 1978; Finley, 1981; Bermejo Barrera, 1994; Duque, 1995; y Sánchez Jiménez, 1995). En su *Historia de los Animales*, p. e., Aristóteles investiga, es decir, describe, clasifica las especies que tiene ante los ojos –incluida la especie humana–; jamás hace una «historia» del reino animal, tal cual como lo pretende Buffon en su *Historia Natural*, quien sí está empeñado en mostrar cierta *conexión temporal* entre las especies. Esa conexión temporal (incipiente y precaria en Buffon, pero ya dada) es lo que la modernidad terminó estructurando primero como temporalidad y luego como historicidad.

Este último concepto, historicidad, en el juego lingüístico de la modernidad hasta los días actuales no sólo procura denotar lo historiografiable; sino además, y muy especialmente, un modo de ser que en algunos casos se presume, o hasta se postula, como el carácter fundamental y fundamentante del mundo humano. Lo histórico no es una mera dimensión, es una realidad (Ellacuría, 1991). Dentro de ella el hombre construye su propia existencia e interroga acerca del valor de lo hecho. Por ello la pertinencia de saber porqué de la historia de la filosofía es relevante para la filosofía. No se trata de una deficiencia de la disciplina, es la comprensión misma del carácter histórico de ella y su adhesión a tal realidad.

2. El Valor de la Historia de la Filosofía para la Filosofía

¿Cómo se percibe en la actualidad el problema de la relación de la filosofía con su historia? J. J. E. Gracia ² presenta una amplia panorámica de la cuestión, por lo que estas líneas se adaptan plenamente a lo sostenido por el autor. Hay tres tesis básicas que cabe enunciar: «(1) que la filosofía y el estudio de su historia no son incompatibles; (2) que el estudio de la historia de la filosofía no es necesario para la filosofía; y (3) que la filosofía es necesaria para el estudio de la historia de la filosofía» (*PhH*, 159). Estas tesis parecen triviales, de hecho han sido acusadas de ello (Veatch, 1988), pero vista la posición del *adanita* y

adecuados de una filosofía de la historia de la filosofía y lo que bien se puede llamar una filosofía de la filosofía.

² En lo sucesivo toda referencia al texto de Gracia -*La filosofía y su historia*, identificado en el apartado *Referencias Bibliográficas*- que sirve de marco teórico al presente trabajo, se hará sobre la traducción española del mismo. Se citará de acuerdo con la siguiente nomenclatura: *La filosofía y su historia* = *PhH*, [número de página en arábigo].

del *anticuario*, esto es, su realidad muy concreta en los modos de ver y hacer la actividad filosófica, su aparente trivialidad queda superada, pues se tienen dos grandes visiones: la «postura incompatible» y la «postura historicista» con respecto al valor de la historia de la filosofía para la filosofía. Conviene examinarlas sucintamente.

2.1. El Incompatible: La Historia de la Filosofía como Lastre para la creatividad

La posición incompatible desdeña el valor de la historia de la filosofía para la filosofía. ¿Qué se pretende hacer, increpa quien se ubica en esta postura, estudiando *hoy* a los milesios? ¿Acaso se tiene algo, más allá del mero dato, quizás curioso, del hecho de que para Tales de Mileto el principio sustancial de las cosas sea el agua? Gracia señala:

(...) los astrónomos de hoy día no vuelven donde Galileo cuando ejercen su disciplina, y es difícil de creer que un físico, en la vanguardia de la disciplina, gaste hoy día mucho tiempo estudiando, larga y detenidamente, la *Física* de Aristóteles. Tampoco se ocupan los astrónomos de las teorías astrológicas medievales - dejan esa tarea a los jefes de estado famosos o a sus esposas- y muy pocos, si es que hay alguno, han leído alguna vez las obras clásicas de Kepler o Copérnico. Sólo los historiadores de la ciencia se toman en serio la historia de la ciencia. (*PhH*, 195).

Gracia ha señalado cuatro razones que pretende justificar esta posición, a saber: “(1) el estudio de la historia de la filosofía entorpece la creatividad; (2) impide los descubrimientos; (3) es irrelevante para las preocupaciones actuales; y (4) malgasta un tiempo precioso” (*PhH*, 197).

Entorpecer la creatividad e impedir los descubrimientos son acusaciones tan severas como difíciles de probar, a menos que se tome algún caso mostrado por la misma historia de la filosofía y se generalice sin más (lo que de entrada predispone frente al gazapo de la falacia de accidente inverso). El señalamiento de la irrelevancia de la historia de la filosofía para las preocupaciones actuales, también resulta flaco cuando se mira esa misma historia. Y, en fin, el cuarto de los argumentos se alza sobre los hombros de un pragmatismo que conviene responderle desde lo que va a indicarse con respecto a los otros tres. Véase a través de un ejemplo.

Descartes es quizás uno de los autores cuyo talante filosófico lo convierte en el más elegible al momento de ilustrar la ruptura de la filosofía con su historia, por ser esta perjudicial para aquella. Las páginas del *Discurso del Método*, en su estilo frontal, muy personal, antidogmático e irreverente en algunos pasajes, avalaría la opinión de que si hay que estudiar algún libro, ha de ser “el libro del mundo” (“*le livre du monde*” -Descartes, 1987: 10 y 1981: 10): el inventario del saber que presenta Descartes en la Primera Parte del *Discurso...*, así parece confirmarlo. De igual modo, la advertencia de subvertir, al menos una vez en la vida, todo lo sabido para “empezar de nuevo desde los primeros fundamentos” (“*commencer tout de nouveau dès les fondements*”), se repite al inicio de la Primera Meditación en las *Meditaciones Metafísicas* (Descartes, 1987: 15 y 1978: 18), aunque la carta a los decanos y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París, mediante la cual Descartes les remite el texto a tales autoridades, les pida su protección y que se le tenga a su escrito “por recomendable”. Entre otras cosas, esa supuesta actitud “iconoclasta” de Descartes le ha valido el mote de “Padre la Filosofía Moderna”, y se le ha levantado como el más conspicuo héroe intelectual que peleó contra las fuerzas del oscurantismo filosófico personificado por el peripatetismo escolástico del s. XVII. Una percepción semejante descontextualiza completamente al autor, lo ubica en un espacio intelectual inexistente (atemporal, por lo demás) y termina banalizando su proyecto metodológico³. Precisamente por saberse dentro de una tradición de pensamiento, el inventario reflejado en la Primera Parte del *Discurso...*, adquiere sentido. Es justo en ese plano que también dicho inventario muestra toda su problemática y la necesidad de que en la Segunda Parte del *Discurso...* se ensaye una propuesta metódica que finalice en un conjunto de pautas que, a juicio de Descartes, permitan conducir adecuadamente la razón e indagar la verdad en las ciencias. Los estudios de E. Gilson (1984 y 1987) han mostrado con precisión las fuentes medievales, por ejemplo, en la formación de algunas concepciones cartesianas, tales como: la doctrina del error y la libertad humana, que no se comprendería completamente, a juicio de Gilson (1984), sin conectar a Descartes con la metafísica escolástica que le habrían enseñado los padres jesuitas en La Flèche, la lectura de S. Tomás de Aquino y las teorías neo-platónicas que igualmente recibiera por la vía del Oratorio. Otro tanto han hecho G. Rodis-Lewis (1999) y R. Ariew (1999), quienes han seguido de cerca la enseñanza recibida por Descartes en La Flèche y el influjo sobre él de la pedagogía ignaciana. Con todo y su inmersión dentro de un determinado lenguaje

³ Para una muestra de las dimensiones metodológicas del proyecto cartesiano, véase los textos de B. Williams (1996) y de S. Turró (1985).

normativo, que dotó a Descartes de categorías y usos discursivos propios de su entorno intelectual, es innegable que su *descubrimiento* de la subjetividad (vía *cogito*), por señalar un aspecto importante de su filosofía, constituye un elemento que ve la luz a partir de aquello que la historia puso en las manos de Descartes: un “estado del arte”, según se dice hoy.

Justamente, ¿sin ese “estado del arte” qué hay que problematizar? ¿Caben esperar análisis creativos y pertinentes a la hora presente, sin la base brindada por unos mínimos antecedentes de la problemática ya planteada? Si la filosofía cartesiana conduce a la suposición incompatible, es un asunto que debe resolverse precisamente acudiendo a la historia de la filosofía. Sin embargo, tal remisión exige análisis creativos, resulta pertinente (de querer comprender mejor el alcance de lo dicho por Descartes con respecto a su modelo epistemológico representacional, p. e., hoy discutido de cara al nuevo *status* del saber), y no parece que sea una pérdida de tiempo para quienes se dedican a esa tarea investigativa: al final cabe esperar nuevos resultados e interpretaciones.

2.2. El “Historicista”: La Identidad de la Filosofía con su Historia

La “*postura historicista*” declara la íntima, necesaria e indisoluble vinculación de la filosofía con su historia. De hecho, autores como J. Rée (1978) y M. Ayers (1978) estiman que tal vinculación es indispensable de cara a la obtención de buenos resultados: la filosofía siempre ha estado centrada en su pasado, “puesto que, desde el momento en el que se formula o se defiende una opinión, su formulación o defensa forman ya parte de la historia. Ni hay, ni puede haber, escisión alguna real entre la filosofía y su historia: su presunta separación es artificial (...). Toda filosofía, desde el momento en que hace su aparición, es historia de la filosofía” (*PhH*, 165-166). Esta postura termina endureciéndose por la manera férrea como maneja el concepto de historicidad: la filosofía se considera un resultado histórico, el lenguaje que la estructura es al mismo tiempo el resultado de un proceso histórico; y así como no se puede salir del lenguaje, tampoco se puede salir de la historia (*PhH*, 168). Las implicaciones de lo afirmado, son varias. Entre ellas, señala Gracia:

Bajo esta posición subyace la convicción de que ni la filosofía ni su historia han de hacerse desinteresadamente. La filosofía, por supuesto, está interesada en la verdad y, por tanto, en la valoración; pero también ocurre esto con la historia de la filosofía. No bastaría con afirmar que la historia de la filosofía es sólo un paso propedéutico, aunque necesario, en la empresa filosófica, pues afirmar tal cosa implicaría que la filosofía y la historia de la filosofía no son

idénticas (...), sino solamente que la historia de la filosofía es una parte de la filosofía. (*PhH*, 168).

Esa declaratoria de identidad implica, además (como señala Gracia), postular que la filosofía es una actividad que no va más allá de lo que pueda alcanzar el historiador de la filosofía: nuevamente, “la filosofía está atrapada en su historia” (*PhH*, 168).

Junto con Gracia, se puede ejemplificar esta postura a partir de lo sostenido por Ch. Taylor en su artículo titulado *La filosofía y su historia* (1990). Conviene, sin embargo, hacer la salvedad de que el caso Taylor es un modelo suavizado del último argumento arriba expuesto, lo que lo hace mucho más atractivo y sugerente metodológicamente hablando. Léase la propuesta del autor:

(...) el *hábito* de encarar la filosofía como una actividad que debe ser llevada a cabo en términos enteramente contemporáneos, subsistió y se halla aún muy difundido. (...) La concepción de la naturaleza de la filosofía que se opone a ésta es la que tan vigorosamente enunció Hegel. De acuerdo con ella, la filosofía y la historia de la filosofía son una sola cosa. Uno no puede ejercer la primera sin ejercer también la segunda. Dicho de otro modo, para comprender adecuadamente ciertos problemas, ciertas cuestiones, ciertas conclusiones, es esencial hacerlo genéticamente. Sin adherir a las razones precisas de Hegel, es una visión de este tipo la que me propongo defender (...). (Taylor, 1990: 31-32).

De acuerdo a Taylor –dejando a Hegel a un lado del camino, pero bajo su entera mirada-, un trabajo filosófico serio procura alcanzar acertados niveles de explicitación de aquello que da base o fundamento a las prácticas sociales actuales, pero que subyace de modo tácito y hasta olvidado. “Una acertada explicitación reclama a menudo –aunque nunca se reduce simplemente a ello- recuperar las articulaciones anteriores que han caído en el olvido. (...) exactamente –indica Taylor-, las que necesitamos para dar cuenta de los orígenes de nuestros pensamientos, de nuestras creencias, de nuestras suposiciones y de nuestras acciones presentes” (1990: 32). Así, “formular el sentido de nuestras prácticas” (Taylor, 1990: 37) pasa por la búsqueda y detección del modo como tales prácticas han llegado a la existencia, “cómo llegaron a encerrar una determinada visión de las cosas”. La cuestión es esta, pues:

(...) para anular el olvido debemos explicarnos a nosotros mismos cómo ocurrió, llegar a saber de qué modo una imagen fue deslizándose desde su carácter de descubrimiento al de presupuesto tácito, a la condición de hecho demasiado obvio para que se lo mencione. Pero ello representa una explicación genética, una explicación que restituya las formulaciones a través de las cuales tuvo ligar

su fijación en la práctica. Libramos del presupuesto del carácter único del modelo exige que pongamos al descubierto los orígenes. Esa es la razón por la cual *la filosofía es ineludiblemente histórica*. (Taylor, 1990: 36 –el énfasis es nuestro).

En fin, la filosofía y la historia de la filosofía “juntas como hermanas”, quizás siamesas, siempre reconciliadas dialécticamente...

3. El Valor Positivo de la Historia de la Filosofía para la Filosofía

La relación de la filosofía con su historia queda de esta manera planteada desde dos posturas antagónicas. Lo que está en juego es *el valor* de la historia de la filosofía para la filosofía. De seguidas se mirará el asunto desde una perspectiva que, entre otras, (siempre a partir de Gracia) procurará mostrar, primero, algunas modalidades de acercamiento al pasado filosófico que de suyo mostrarían el interés de la filosofía por su historia; en segundo lugar, algunas razones lo suficientemente pertinentes para valorar positivamente la relación de la historia de la filosofía con la filosofía; y en tercer lugar, la discriminación conceptual acerca de a qué tipo de necesidad se alude cuando se plantea la relación entre uno y otro ámbito de estudio.

3.1. Pertinencia de una “Historia Filosófica de la Filosofía”: Esbozo del Planteamiento de J. J. E. Gracia

Una tesis importante desarrollada por Gracia apunta a la pertinencia de que la historia de la filosofía sea hecha filosóficamente. Esto se puede entender desde la perspectiva del método, o de *quién* haga esa historia ⁴. En verdad, el valor de la historia de la filosofía para la filosofía se puede apreciar más vivamente desde la perspectiva metódica, especialmente al mostrar los “usos y abusos de la historia de la filosofía” y la conveniencia de una “historia filosófica de la filosofía” (*PhH*, 314).

De acuerdo a la taxonomía propuesta por Gracia los enfoques metodológicos empleados por los historiadores de la filosofía caen bajo una doble clasificación general: los enfoques filosóficos y los no filosóficos (*Vid.* en detalle el Cuadro 1 anexo al final de este trabajo). Cada uno de ellos se expande

⁴ Es decir, si *solo* quienes sean filósofos estarían capacitados para hacer la historia de su disciplina. Esto último plantea dificultades de diversa índole, pero no serán tratadas acá por estimar de mayor interés lo primero formulado arriba. Este es un planteamiento claramente ajeno a lo aquí tratado.

en direcciones no siempre reconciliables o reductibles unas a otras, pero que expresarían en último término las modalidades de aproximación al pasado filosófico y al valor que ese pasado tiene para el presente. Así, *enfoques no filosóficos*, para comenzar en el mismo orden expositivo de Gracia, serían el culturalista, el psicológico y el ideológico. Acá entrarían otros, *v. gr.*, el sociológico (aunque este no es tratado por el autor, y lo advierte). El piso común de tales aproximaciones es su empeño en explicar el aparecer de las ideas filosóficas en términos no-filosóficos. Para ilustrar brevemente ⁵ a partir del enfoque ideológico, se diría que la recepción de las ideas positivistas y evolucionistas (de cuño comteano y spencereano) por parte de la *élite* intelectual americana del último tercio del siglo XIX en adelante habría obedecido a razones de *carácter ideológico*, más que filosóficas de pura cepa: frente al caos social y político reinante en las naciones americanas, producto de las continuas guerras civiles y revoluciones de todo pelaje, el positivismo habría servido de ideología justificadora de regímenes de fuerza centralizadores del poder en una única figura, el Gendarme Necesario, con el fin de integrar lo que se encontraba desintegrado a todo nivel (incluso en algunos casos, el territorial). La filosofía no sería otra cosa que una expresión de la ideología reinante en una época determinada. Si a esto se le añade la percepción que de lo ideológico aporta Marx, la discusión queda en la mesa: al final, lo filosófico no es más que la expresión de las ideas de la clase dominante.

Otro tanto se puede decir del enfoque culturalista: no se trata de juzgar lo que tal o cual filósofo pensó, la “tarea consiste en sacar a la luz las conexiones entre las ideas y la mentalidad cultural de la que son representaciones” (*PhH*, 320). Teniendo a Ortega y Gasset de fondo ⁶, se postula que “las ideas no están causadas por nociones abstractas, pues no son nociones desencarnadas, sino actos que los seres humanos ejecutan en determinadas circunstancias con miras a objetivos específicos” (*PhH*, 320). Al igual que la ideológica, la perspectiva culturalista reduce lo filosófico a lo no-filosófico, en ambos casos disolviendo a la filosofía en un contextualismo determinante.

Finalmente, el enfoque psicológico deja a un lado el contexto del mundo exterior en el cual nació tal idea filosófica, para remitir su interpretación al contexto representado por el mundo interior del autor de la idea. Por esta vía,

⁵ Algunos ejemplos son tomados de Gracia, acá se modifican sin mayor consecuencia por las características propias del presente trabajo.

⁶ Gracia se refiere al clásico texto de Ortega y Gasset que sirve de introducción a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier, en el cual el autor español deja sentado de manera explícita su posición frente a lo que la historia de la filosofía es para la filosofía.

tendría cabida explicar las ideas éticas de Wittgenstein con base en su *homosexualidad* (*PhH*, 323); o quizás cabría explicar la justificación antropológica que hace Hobbes del *Leviatán* por su *miedo* a morir durante la guerra civil inglesa; o tal vez, a partir del examen de la enzarzada red de *complejos* sufridos por Rousseau, sea permitido entender su crítica a la idea de progreso levantada por sus colegas franceses; posiblemente entrando en los recodos mentales de Voltaire se entienda su enconada ironía y sarcasmo hacia los jesuitas... El contextualismo gira aquí hacia la interioridad mental de los autores.

El problema de este tipo de enfoques lo constituye justamente su punto de partida y el resultado que arroja. Lo filosófico es visto como un fenómeno psicológico (¿individual? ¿social?), o cultural (¿determinado epocalmente, por lo tanto?), o ideológico (¿sin dibujar los bordes de dicho concepto?). En definitiva, por más interesantes (o exitosos que puedan ser como empresa editorial) estos abordajes reflejan una carencia básica: la reducción de lo filosófico.

Los *enfoques filosóficos* constituyen una real alternativa para estudiar la historia de la filosofía. Gracia los subdivide en dos grupos: el histórico y el polémico. A ambos subgrupos les interesa relacionar las ideas filosóficas con base en el valor propiamente filosófico (= de fundamentación de lo real) que tales ideas poseen. Es en la metodología asumida donde sus caminos se separan. Para el *enfoque histórico* el empeño se centra en “la precisión histórica, la fidelidad a las fuentes y la construcción de una relación precisa del pasado filosófico. (...) La fuerza recae más bien en la descripción, antes que en la interpretación y la valoración” (*PhH*, 330). Aquí aparecen, entre otros, el doxógrafo y el *Scholar*, como califica Gracia. Los *enfoques polémicos*, por su parte, están preocupados por el sentido, fuerza, coherencia, solidez, valor de los argumentos o ideas filosóficas. No es la historicidad de esos argumentos o ideas, lo central. Es fácil entrever que acá lo interpretativo y estimativo desplazan a lo descriptivo, que desde luego estaría presente aunque, a juicio de quien escribe estas líneas, solo como propedéutica para una discusión ulterior. Es el espacio intelectual, p. e., del “apologista”, el crítico, o el “problemista”⁷.

⁷ Por razones de espacio se deja a un lado la caracterización detallada de cada una de estos sub-enfoques. El Cuadro 1 espera suplir, en lo básico, este bache. Gracia desarrolla lo acá aludido en el Cap. V de su texto.

3.2. *Justificando el Valor de la Historia de la Filosofía para la Filosofía*

Independientemente de los reparos metodológicos que tengan lugar contra las modalidades de aproximación señaladas, también cabe observar que «la opinión más generalizada con relación a la utilidad de la historia de la filosofía para la filosofía es que, efectivamente, la historia de la filosofía puede, y de hecho lo hace, contribuir sustancial y beneficiosamente a la filosofía» (*PhH*, 202-203). Gracia ha señalado tres perspectivas desde las cuales, particular o combinadamente, se puede establecer con suficiente propiedad el valor de la historia de la filosofía para la filosofía. Hay razones prácticas, teóricas y retóricas que apuntalan dicho valor (terminología del autor base) (*Vid.* Cuadro 2 anexo al final de este trabajo). A continuación se resaltan solo tres argumentos –sólidos, a juicio de quien escribe estas líneas- que presenta este punto de vista positivo.

En primer lugar, basado sobre la *justificación retórica*, sin duda la historia de la filosofía sirve (hay constatación empírica de ello) de «fuente de inspiración para los filósofos posteriores» (*PhH*, 203). No es raro encontrar estudiantes y docentes de filosofía orientados dentro de la disciplina por razones de este tipo, aunque puedan ser motivaciones de «corte romántico» (*Idem*). El impacto de la vida y obra de los filósofos del pasado, sus luchas y circunstancias, son relevantes para entender a la propia filosofía:

Se considera que los filósofos del pasado ejercen el papel de modelos cuyas vidas, obras y luchas sirven como ejemplos de lo que otros filósofos deberían ser y hacer. Verlos como personas de carne y hueso, trabajando por unas metas elevadas de conocimiento y verdad, nos inspira en la búsqueda de las mismas metas en tanto que filósofos: se convierten en nuestros héroes. (*PhH*, 203).

Por supuesto que también se tienen contra-ejemplos: hay filósofos que llevaron una vida sosa, gente aburrida siempre ha habido –y parece que no dejará haber; pero estos no son los modelos *paradigmáticos* a considerar. Piénsese por un momento en otros –quizás lo de siempre-, y de seguro la cuestión se transforma: Sócrates, San Agustín, Nietzsche, Kierkegaard... El mismo Comte, ¿qué fue para algunos filósofos del siglo XIX americano, si no la gran fuente inspiradora de la filosofía del porvenir de la humanidad? Lo que está en juego, sin embargo, no es la mera biografía del personaje (si así fuera, ¿quién estudiaría a Kant?), lo que se juega es precisamente la *lucha* del filósofo por *hallar* la verdad, o establecer un punto certero desde el cual construir su visión del mundo, o inquirir con radicalidad y valentía aquello que los seres humanos hacen en la creencia de que están en lo correcto y en verdad están completamente equivocados (desde este ángulo, Kant es un digno ejemplar). El valor inspirador

de la historia de la filosofía revaloriza, entonces, la dedicación a las arduas tareas filosóficas.

En segundo lugar, desde la *justificación pragmática*, hay razones claras -y muy conocidas, por cierto- de que «la historia de la filosofía proporciona al filósofo innumerables muestras de buen y mal razonamiento» (*PhH*, 208), por lo cual la operación filosófica y la escritura filosófica se benefician directamente de lo que la historia de la filosofía les brinda.

La historia de la filosofía es una gran mina de oro incuestionable, en la que el filósofo puede ver algunas de las formas más ingeniosas de argumentación, presentadas por las mejores mentes de todos los tiempos. Volverse hacia tales argumentos y entenderlos, así como entender sus puntos fuertes y débiles, ayuda a que los filósofos aprendan y practiquen los modos de argumentación. Dicho aprendizaje y dicha práctica se convierten en técnicas reales que conducen a la formulación de una metodología mediante la cual pueden resolverse problemas filosóficos. (...) El filósofo puede aprender mucho de la experiencia práctica que proviene del estudio de la historia de la filosofía (*PhH*, 209).

Esta justificación pragmática tiene el mérito adicional de que justifica la bondad de los estudios filosóficos en el área de cualquier otra disciplina. En el caso particular de la pedagogía de la filosofía, el argumento muestra que hay una relación de carácter didáctico y curricular *entre* las llamadas asignaturas sustantivas (p. e., Metafísica, Antropología filosófica, Teoría del Conocimiento, ética...), en las cuales se persigue que el estudiante obtenga y construya por sí mismo un mapa conceptual mínimo de los contenidos, y las materias denominadas históricas, en las que entran por separado las historias de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea. Estas mostrarían las formas en las cuales los filósofos del pasado han vertido *argumentativamente* sus respectivas visiones en torno a Dios, el hombre y el mundo. El enjuiciamiento o valoración en términos de buenas o malas argumentaciones, será ya una tarea ulterior según la perspectiva asumida por cada uno. Lo relevante es el ejercicio del arte del razonar, a través de los ejemplos argumentativos de los filósofos del pasado.

En tercer lugar, también desde la perspectiva pragmática, se encuentra la función terapéutica que el estudio de la historia de la filosofía puede adoptar, «bien como método de curación, o bien como una medida preventiva contra un posible empeoramiento» (*PhH*, 215). Desde luego, hay en esta justificación algunos presupuestos que no todos estarán dispuestos a aceptar: por un lado, se presupondría que la filosofía presente está, o a punto de enfermar, o enferma, o agravada en su enfermedad. Ello implicaría, por el otro lado, la posibilidad de encontrar *la cura*. Ella, *la cura*, se ubicaría en el pasado de la disciplina. Al

respecto, son paradigmáticos los casos Nietzsche y Heidegger, con sus saltos a los orígenes de la filosofía, como estrategia de curación de la enfermedad mortal que le habría hecho a la filosofía olvidarse de sí y perderse en los delirios de una metafísica incapaz de ver lo humano (Nietzsche), o que habría extraviado *la pregunta* fundamental que cabría formular radicalmente (Heidegger).

Hay otra manera de ver el asunto, que no implica asunción de los presupuestos anteriores. Entre otras múltiples formas de entender la operación filosófica, se encuentran dos meridianamente elementales: la aclaración conceptual y la evaluación de creencias. Cabe pasar a la segunda, solo si lo primero se ha hecho, de lo contrario lo segundo terminará con seguridad en un galimatías descomunal. La aclaración conceptual cumple una función terapéutica que se halla inmersa, por lo demás, en el trabajo que muchos filósofos del pasado han emprendido antes de levantar vuelo hacia regiones definitivamente especulativas. El caso quizás más resaltante al respecto sea Platón: su empeño aclaratorio juega un papel central dentro de su método dialéctico. Otro caso ejemplar lo constituye la familia de los filósofos analíticos, cuya extensa y variopinta producción, aplicada a la casi totalidad de las sub-disciplinas filosóficas, ha dejado una impronta especial en el modo contemporáneo de hacer filosofía. Asunto aparte, que acá no se trata por ser tema de otra polémica, es la fortuna tanto del proyecto filosófico de Platón, como el de la filosofía analítica del s. XX. Lo relevante es la función terapéutica que cumple la aclaración conceptual en tanto tarea elemental del quehacer filosófico y la manera que la historia de la filosofía ofrece testimonio de ello en el marco de las polémicas que configuraron las épocas por las cuales ha transitado la disciplina.

3.3. *La Necesidad Objetiva de la Historia de la Filosofía para la Filosofía*

Si hay razones que justifican el valor del estudio de la historia de la filosofía para la filosofía, y también se postula que dicho estudio, aunque no es incompatible, tampoco es necesario para la disciplina, ¿en qué términos queda, entonces, la cuestión? ¿En mera paradoja? ¿En una *aporía* irrenunciable? Todas estas son preguntas interesantes, pero no van al fondo de la querrela. La clave es aclarar el concepto de necesidad puesto en uso.

Véase primero dónde está cada cosa. Siguiendo a Gracia, fundamentalmente la filosofía procura aportar una visión del mundo lo suficientemente coherente, consistente y comprensiva que al mismo tiempo sea capaz de proveer un marco de inteligibilidad de la estructura de lo real. Si

esa estructura, efectivamente, *está dada* en el mundo, o es *puesta* por el ojo del filósofo, o deviene hecha *discurso* o *interpretación*, es un asunto que aquí se elude (nuevamente, *esa es otra* polémica - irresuelta, por cierto). Ubíquese donde se ubique, toda filosofía construye una visión del mundo, o si esto asusta a algunos (Bunge, p. e.), al menos de una parte del mundo. La historia de la filosofía marcha por un camino claramente distinto: a ella le preocupa la reconstrucción del pasado filosófico, por lo que asume esta o aquella modalidad de aproximación. Si a una (la filosofía) le mueve el *espíritu de fundamentación*, a la otra (la historia de la filosofía) lo hace el *espíritu de reconstrucción*. Tal como señala Gracia, «es obvio, entonces, que la filosofía no depende necesariamente de su historia. La razón estriba en que el filósofo, *qua* filósofo, no necesita referirse a la historia de la filosofía, sus actores, sus autores o ideas para ofrecer interpretaciones del mundo (...)» (*PhH*, 174).

Se querrá alegar que «toda filosofía es histórica», que por el carácter dialéctico de la filosofía ella siempre se refiere pasado, que los conceptos empleados por el discurso normativo filosófico poseen una referencia histórica. De nada vale todo esto: «la empresa filosófica, como tal, no pretende ofrecer una relación del pasado, y no necesita apoyarse en él para ocuparse de sus asuntos» (*PhH*, 174). Esto es, del hecho de que la filosofía como actividad intelectual, *business*, o hasta *entertainment* (*Matrix*, por delante), sea una *producción histórica*, «nada de eso la convierte en historia», ni “la hace dependiente, necesariamente, de su historia» (*PhH*, 174). Gracia tiene razón al señalar:

Aquellos que quieren hacer de la filosofía una empresa histórica, por lo demás, confunden, a menudo, la historicidad de la práctica de la filosofía con la historicidad de su contenido; confunden, también, la dimensión dialéctica de la filosofía con su historia; y, por último, confunden los conceptos históricos, que la filosofía emplea, como punto de partida, con la historia de la filosofía. (*PhH*, 175).

Y finalmente:

Para filosofar, los seres humanos deben emplear los conceptos presentes en su cultura, por tanto, la práctica de la filosofía implica siempre el uso de conceptos previos; pero no es necesario que esos conceptos serían filosóficos en algún sentido especial: pueden ser ordinarios, religiosos, etc. y, por tanto, no debe pensarse en que constituyen un pensamiento filosófico. (*PhH*, 175).

De lo expuesto se sigue, entonces, la conveniencia de distinguir dos tipos de necesidad, si se quiere demarcar con precisión los bordes de la cuestión:

necesidad *objetiva* y necesidad *metodológica*. La primera se puede caracterizar así:

La necesidad *objetiva* es el tipo de necesidad que caracteriza la relación entre una investigación, estudio o disciplina del conocimiento, por un lado, y el objeto de dicho estudio (...), por el otro. En este sentido, nadie pone en duda que la historia de la filosofía no sólo es necesaria para la filosofía de la historia de la filosofía, sino para la filosofía en general. De hecho, si la historia de la filosofía es parte del mundo, y la tarea de la filosofía consiste en ofrecer una interpretación del mundo, entonces la historia de la filosofía es parte del objeto que estudia la filosofía. (*PhH*, 176).

La necesidad *metodológica* apunta hacia otra parte: «(...) se trata del tipo de necesidad que caracteriza la relación entre dos estudios, investigaciones o disciplinas del conocimiento. Es metodológica porque lo que está en juego aquí es la interdependencia del método» (*PhH*, 176). Ahora bien, esta distinción muestra el cuidado conceptual que debe tomarse para no confundir los términos del problema. Todo lo cual significa que al decir que la historia de la filosofía no es necesaria para la filosofía, lo que se está afirmando es que *metodológicamente* no es necesaria, pero sí *objetivamente*. Lo que también invalida que la historia de la filosofía sería irrelevante en algún sentido para la filosofía.

Cabe concluir con las mismas palabras del autor que ha servido de base teórica para esta reflexión:

(...) la filosofía y la historia de la filosofía son empresas diferentes, pero esto no implica que la filosofía no sea necesaria para su historia. De hecho, desde mi punto de vista, lo es. Desafortunadamente, no hay muchos filósofos e historiadores de la filosofía contemporáneos que estén conscientes de la necesidad de comprender la relación entre la filosofía y su historia (...) y, como resultado, malinterpretan, no sólo sus tareas respectivas, sino, incluso, el carácter del trabajo que han producido (*PhH*, 181).

Cuadro 1
Modalidades de Aproximación al Pasado Filosófico ⁸
(PhH, 313-407)

Enfoques no filosóficos		
El culturalista	Procuran explicar las ideas filosóficas en términos no filosóficos (la cultura, la psicología del autor, o la ideología de una época)	
El psicólogo		
El ideólogo		
Enfoques filosóficos		
A. Enfoques históricos	El nostálgico de la Edad de Oro	«contemplan algún pasado distante en la historia [de la filosofía] como el momento en el que la filosofía alcanzó su cenit. Convencidos del valor de los logros del pasado, buscan recuperar el pasado en su ‘antiguo esplendor’» (PhH, 331)
	Los románticos	Centrados en autores que tratan «como héroes». «Considera la interpretación del pasado como una especie de actuación artística en la que la identificación sentimental, la creatividad y la forma literaria son más importantes que la objetividad, la fidelidad y el contenido. La lectura de un texto se convierte en algo personal (...)» (PhH, 334-335)
	El erudito (<i>Scholar</i>)	«es fuertemente histórico, más incluso que cualquier otro de los enfoques históricos. Su propósito es descubrir y comprender la historia de la filosofía, proporcionar, en palabras de Rorty, una reconstrucción histórica del pasado, en donde la historia es la idea clave» (PhH, 338).

⁸ No se incluye acá la propuesta metodológica del propio Gracia, pues se estima mucho más pertinente darle un tratamiento particularizado en otro trabajo (en los actuales momentos el autor de estas líneas se encuentra en preparación del mismo). Gracia denomina a su propuesta “enfoque desde un marco conceptual” (Cf. PhH, 394 y ss)

Cuadro 1 (cont.)
Modalidades de Aproximación al Pasado Filosófico
(PhH, 313-407)

Enfoques filosóficos (Cont.)		
B. Enfoques polémicos	El doxógrafo	«énfasis de la descripción acrítica»
	El apologista	Focalizado en la defensa de ciertas ideas o de ciertos pensadores (...) en contra de lo que consideran ataques hostiles. (...) Se vuelven extremadamente susceptibles a la crítica» (PhH, 357-358)
	El crítico literario	Miran los textos filosóficos como piezas literarias, por lo cual la forma es anterior al contenido. (PhH, 365)
	El diletante	«Los autores que adoptan este enfoque no están interesados en el alcance, la relevancia o el significado históricos de los textos que utilizan, o en las opiniones históricas de los autores que estudian. Su interés se centra, exclusivamente, en la idea, el argumento o el problema filosóficos que, según entienden, revelan esos textos o son aquellos con los que se ocupan esos autores». (PhH, 369-370)
	El idealista	«(...) busca reconstruir una realidad que no existe y que es posible que nunca haya existido. De acuerdo con esto, el enfoque idealista está guiado por consideraciones valorativas e interpretativas que tienden a dejar al margen las consideraciones históricas de la descripción precisa y objetiva» (PhH, 374)
	El problemista	«(...) se caracteriza por concebir las posturas filosóficas del pasado como respuestas a problemas filosóficos que conciernen a todos los filósofos y, por tanto, son útiles en la búsqueda de la solución de dichos problemas» (PhH, 379)

Cuadro 1 (cont.)
Modalidades de Aproximación al Pasado Filosófico
(PhH, 313-407)

Enfoques filosóficos (Cont.)		
	El escatologista	Construye la historia de la filosofía en «estructura secuencial» en la que cada etapa está determinada por la anterior y condiciona la fase siguiente (PhH, 388)

Cuadro 2
El punto de Vista Positivo: El Valor de la Historia
de la Filosofía para la Filosofía
(PhH, 202-249)

A. Justificación retórica	La Historia de la Filosofía vista como fuente de inspiración como fuente de apoyo y respetabilidad.
B. Justificación pragmática	La Historia de la Filosofía como arte de razonamiento como fuente de información y verdad.
C. Justificación teórica	La ontogenia recapitula la filogenia La naturaleza dialéctica de la filosofía La filosofía como conciencia de la ciencia La dimensión cultural de la filosofía

Referencias Bibliográficas

- Ariew, R. (1999). Descartes and scholasticism: The intellectual background to Descartes' thought. En J. Cottingham, *The Cambridge Companion of Descartes* (pp. 58-90). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayers, M. (1978). Analytical Philosophy and the History of Philosophy. En J. Rée, M. Ayers y A. Westoby, *Philosophy and Its Past* (pp. 41-66). New Jersey: The Harvester Press.
- Bermejo Barrera, J. C. (1994). *Entre historia y filosofía*. Madrid: Akal.
- Chatelet, F. (1978). *El nacimiento de la historia: La formación del pensamiento historiador en Grecia* (2 Vols.). Madrid: Siglo XXI.
- Duque, F. (1995). *El sitio de la historia*. Madrid: Akal.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta – Fundación Xavier Zubiri.
- Finley, M. I. (1981). *Mythe, mémoire, histoire: Les usages du passé*. Paris: Flammarion.
- García Torres, R. (1995). Filosofía e historiografía filosófica. *Revista Venezolana de Filosofía*, 31-32, pp. 203-217.
- Gilson, E. (1984). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (5ta. ed.). Paris: Vrin.
- Gilson, E. (1987). *Discours de la méthode: Texte et commentaire* (6ta. ed.). Paris: Vrin.
- Gracia, J. J. E. (1998). *La filosofía y su historia: Cuestiones de historiografía filosófica* (J. J. Sánchez Álvarez-Castellanos, Trad.). México: UNAM.
- MacIntyre, A. (1990). La relación de la filosofía con su pasado. En R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, *La Filosofía en la*

Historia: Ensayos de historiografía de la filosofía (pp. 49-67).
Barcelona: Paidós.

- Rée, J. (1978). Philosophy and the History of Philosophy. En J. Rée, M. Ayers y A. Westoby, *Philosophy and Its Past* (pp. 1-39). New Jersey: The Harvester Press.
- Rodis-Lewis, G. (1999). Descartes' life and the development of his philosophy. En J. Cottingham, *The Cambridge Companion of Descartes* (pp. 21-57). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez Jiménez, J. (1995). *Para comprender la historia*. Navarra: EVD.
- Taylor, Ch. (1990). La Filosofía y su historia. En R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, *La Filosofía en la Historia: Ensayos de historiografía de la filosofía* (pp. 31-47). Barcelona: Paidós.
- Duque, F. (1989). *Los destinos de la tradición: Filosofía de la historia de la filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- Descartes, R. (1981). *Discurso del Método* (G. Quintás Alonso, Trad.). Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (1978). *Meditationes de prima philosophia – Méditations Métaphysiques* (Texte latin et traductions du Duc de Luynes). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (1987). *Meditaciones metafísicas y otros textos* (E. López y M. Graña, Trads.). Madrid: Gredos.
- Turró, S. (1985). *Descartes: Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Williams, B. (1996). *Descartes: El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.