

El presente trabajo es un intento de volver a pensar la historia del pensamiento occidental desde la reflexión rigurosa sobre las distintas concepciones de lo que «historia» y «pensamiento» han significado, de modo que, en la deriva de los textos que la Academia ha propuesto como clásicos, en la recurrencia, olvido y transformación de los filosofemas, se muestre una «topología de la finitud» urgida a la vez por la huella o traza de un ideal sistemático (ahora presente más como amenaza que como promesa) y la constatación del carácter fragmentario e indigente de las «islas de la inteligencia». El autor de esta obra continúa de este modo una vía de deconstrucción de los grandes paradigmas de nuestra tradición, vía ya iniciada con su *Filosofía de la técnica de la naturaleza* (1986), en la que la Naturaleza era «transcrita» como dialéctica de estadios tecno-sociales. Así, Naturaleza e Historia quedan desenmascaradas como «instancias estratégicas» de una razón obsesionada por el Mito de la Identidad, y cuya Lógica debe ser ahora desentrañada. Momento ineludible de esta tarea lo constituye la traducción de *La ciencia de la lógica*, de Hegel, así como de un comentario integral sobre dicha obra capital. La «anagnórisis» de Hegel es la «peripecia» de la Razón, ahora ya, descifrada como mito. Un mito en el que —justamente por considerarlo como tal— ya no habitamos. «Las épocas son iguales a los ojos de Dios», decía Ranke. «Las épocas, transcritas como texto, dicen lo mismo a los ojos de los mortales: la deriva de una herida ilusoriamente oculta tras las máscaras de la sustancia y el sujeto», podríamos en cambio decir hoy.

Félix Duque Pajuelo (Madrid, 1943), Premio Nacional de Investigación «Luis Vives» del CSIC, 1975, en la actualidad es catedrático de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Autónoma de Madrid. Entre sus trabajos de estudio e investigación destacan las ediciones críticas o anotadas: *Tratado de la naturaleza humana*, de D. Hume (1988); *El camino del pensar de Heidegger*, de O. Poeggeler (1987); *Los progresos de la metafísica*, de Kant, con una introducción sobre «Historia y Metafísica» (1987). Entre sus últimos trabajos, destaca *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad* (*Ensayos sobre Hume y Kant*) (1988).

Félix Duque

LOS DESTINOS DE LA TRADICIÓN  
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍAATT  
T

# LOS DESTINOS DE LA TRADICIÓN

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Félix Duque



ANTHROPOS  
EDITORIAL DEL HOMBRE

ISBN 84-7658-171-8



9 788476 581711

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS  
**FILOSOFÍA**

Colección dirigida por Jaume Mascaró

24

Félix Duque

**LOS DESTINOS  
DE LA TRADICIÓN**

Filosofía de la historia  
de la filosofía

 **ANTHROPOS**  
EDITORIAL DEL HOMBRE

Primera edición: septiembre 1989

© Félix Duque, 1989

© Editorial Anthropos, 1989

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-171-8

Depósito Legal: B-22.263-1989

Impresión: Ingraf. Badajoz, 145. Barcelona

Impreso en España – Printed in Spain

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Amenaza de la reflexividad. El peligro como *periculum*, como salida en falso, se agazapa ya en el subtítulo mismo de este trabajo: *Filosofía de la historia de la filosofía*. Tal parece como si la «historia» fuera el medio en que se reconciliaran dos extremos en esencia iguales. ¿Y si probásemos a decir: tensión hacia el saber acerca de la búsqueda de la sabiduría, búsqueda siempre desplazada, pospuesta, por su propia historia? Pero, con ello, ¿no nos hundiremos en el relativismo chato de un mal desplazamiento? *La plus que lente*, recordada por Ortega, se transformaría al punto, no tanto en la *Inacabada* cuanto en la tediosa *Inacabable*. Mas, ¿qué sería entonces eso que nunca acaba?

Es plausible que debemos despedirnos para siempre del metarrelato omnicompreensivo, como quiere Lyotard. Mas esa plausibilidad corre riesgo de encubrir una *boutade*: si la Historia todo lo comprende, entonces no es ya Historia sino Sistema. La disgregación temporal habría sido una mera argucia, una apariencia a través de la cual, ahora, al cabo de la calle, sabemos ya en el *fondo* de qué se trata: de decirlo *todo*, enjuiciándolo. ¿Escribe de verdad Historia Erich Adickes cuando, al enfrentarse en 1920 a los fragmentos del *Opus postumum* kantiano, titula a su magna obra: *Kants Opus pos-*

tumum, dargestellt und beurteilt (El Opus postumum de Kant, expuesto y enjuiciado)? Historia como Tribunal... que olvida interesadamente su propio carácter histórico —es decir, aquí, efímero y pasajero—. Los redondos ojos de los crustáceos que *parecen* enjuiciar al sartreano secuestrado de Altona no son los del ave de Minerva. La costra protectora del cangrejo es tan aislante como rígida. Por ello, rigidifica: es, en una palabra, *estúpida*.

Aquí me veo, pues, dispuesto a lanzar de nuevo la frágil navicilla de la filosofía entre los escollos de la Scylla esencialista y el Charybdis historicista. Mi aguja de marear sufre gozosamente del magnetismo de Kant, Hegel y Heidegger, y su caja conoce los embates de la controversia neoestructuralista y posthermenéutica. La necesidad de *e pure, navigare* nace de la viva impresión que me produce la inconsciente, abstracta irreflexión de quienes creen que, de inmediato, cabe ponerse a hablar, sin más, de una retahíla de señores ilustres, tan orondos como muertos: como si hablar sobre historia de la filosofía fuera ya hacer Historia de la filosofía. Como si hacer y hablar fueran negocio inocente, o sea inocuo.

No juzgo, sino que propongo. Mi propuesta vive de la tensión, siempre inalcanzada, siempre irrenunciable, entre sistema y desecho. Esa tensión es un tejido: deshilachado, quizá, mas nunca *patchwork*. Es la tela en la que se disponen y dislocan los textos filosóficos. El tejido tiene un cañamazo que se desvela como *revés* de la urdimbre. Aquél mienta: *destino*. Esta despliega: *libertad*. El hilo conductor de la trama es la tradición, sólo presente —como el Ángel de Jacob— cuando se lucha amorosa, reconocidamente contra ella: *destinos de la tradición*.

La propia tradición de lo que cabría denominar también *historiología filosófica* es traída aquí a presencia en el centro de la obra. Un centro que se hunde y desplaza, de Descartes a Dilthey, de Ast a Höhle. Por ello, igualmente, no es este proyecto solamente un *libro de texto* (un libro de *textos*) que se abre como prólogo —algo crecido y abundoso— a una posible Historia de la filosofía. Es sobre todo *un* texto que narra, al localizar el entramado de textos que dicen hablar sobre el mundo, la imposibilidad *a radice* de establecer *el* Texto de

esos textos. Y ese desmedrado prólogo del *prólogo* que ahora sigue advierte de la extraña vigencia de la ocurrencia del de Münchhausen: sólo se sale del fango a fuerza de tirarse del propio cabello. *La tierra firme* estriba en el deseo; el *fundamentum inconcussum* no es más que la pulsión que sale del fango mismo.

Ahora veo que no he ofrecido sino un puñado de metáforas: bien está, ya que se trata justamente de un *metaphoréin*, de un «ir más allá de...», de una misma transferencia que se afinca, tan sólo, en su nuda poquedad. Mas reconocerlo no es poco. Querer dejar de ser repetidor: *ins Freie gehen*, según el exhorto de Hölderlin, supone re-petir, volver a pedir, el principio. *As time goes by*.

Bochum/Madrid, octubre de 1988

SENTIDO Y DIFERENCIA EN LOS TEXTOS  
FILOSÓFICOS

§ 1. **Distinción entre textos filosóficos, científicos  
y literarios**

Ninguna Historia de la Filosofía<sup>1</sup> (ni, por lo demás, ninguna Historia, en general) es inocente. A pesar de la vieja raigambre del término *ἱστορία* («contar lo visto u oído»),<sup>2</sup> semánticamente ligada a la *σκέψις* («observación, examen»),<sup>3</sup> el historiador de la filosofía llega siempre «tarde», sin poder alcanzar ese supuesto momento ideal de la creación o de la comunicación oral del pensamiento. De una manera *prima facie* paradójica, cuando esto ocurre nos negamos con todo rigor a otorgar a la información mayor credibilidad que la de la simple anécdota. La transmisión sólo deja ver aquí hechos sueltos, singulares. Es el caso de G.A. Gabler, que posteriormente sucedería a Hegel en su cátedra de Berlín, y que nos informa sobre las impresiones que le causó el filó-

---

1. Sigo la sugerencia de M.<sup>º</sup>I. Lafuente en su *Teoría y metodología de la Historia de la Filosofía* (vid. Bibl.; p. 229, n. 1) al escribir con mayúsculas la expresión al referirme a la disciplina, y con minúsculas la correspondiente al objeto de esta.

2. C. Alexandre, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, París, 1878, p. 706.

3. *Ibid.*, p. 1.290.

sofo<sup>4</sup> o, como problema más grave y desesperado, el caso de los apuntes de clase tomados por discípulos aplicados en los cursos de Hegel. ¿Hasta qué punto puede otorgárseles fiabilidad? El criterio más fácil de corrección no se da aquí, por desgracia: el cotejo de dos o más *Nachschriften* de copistas distintos pero del mismo curso dejaría apreciar similitudes y diferencias. En este caso no se ha encontrado sino una sola copia para un curso (y no de todos ellos). Mas esta falta iluminaría en cambio una vía de explicación de nuestra paradoja. En efecto: lejos de ser la inmediatez de lo vivido el criterio válido para la transmisión de un mensaje, se exige, en primer lugar, la fijación de este *por escrito* y, en segundo lugar, la repetibilidad de lo escrito a partir de distintas copias. En el primer punto se valora pues la *universalidad* (liberación —parcial— del signo de su carácter temporal). En el segundo, la *intersubjetividad* (la repetición, siquiera aproximada, de los mismos signos libera la expresión de estos del carácter singular del emisor, y los destina a «cualquier» persona que domine la lengua y esté inscrita en la misma tradición cultural: el «curioso lector»).

Sólo a través de esta *mediación* informadora y universalizante pueden los textos producidos convertirse en fuentes de estudio. Mas con esto empezamos tan sólo a explicar («desplegar») nuestra paradoja. Paradoja que, como veremos, no *debe* ser resuelta. [Por su carácter griego —nunca realmente perdido— de *historía*, la Historia no puede renunciar a su aroma de singularidad y unicidad: lo que ella relata es, en uno o varios respectos, un acontecimiento irrepetible y, por ende, indominable e indisponible. [Aun a través de las múltiples transmisiones (distorsiones) sufridas por un texto —en nuestro caso, filosófico— en él alcanza un valor relevante, junto con el contenido teórico (y, por ende asimilable y compatible) del texto, e insuperablemente unido a los signos que configuran dicho texto, el hecho de que ello fue escrito por un hombre determinado, en situación, lugar y fecha

4. El llamado *Informe Gabler* es ahora en parte accesible en castellano, gracias a la tr. de J.M. Ripalda, dentro de su *Introducción a Hegel, Filosofía real*, Madrid, 1984, pp. XLI-XLVI.

determinados, sin que sea posible cambiar en lo más mínimo todo ello sin afectar al sentido *teórico* de lo escrito.

Cualquier transmisión de textos presenta esta característica. Sin embargo, bien pueden aislarse tres casos ideales, según el peso de lo biográfico en el sentido y su comprensión. Así, cabría considerar el caso de un mínimo de enunciación teórica, universal, junto con un máximo de carga biográfica. También el modo de leer el texto en cuestión delataría el deseo de «revivir», imposible y desesperadamente, una circunstancia única. Podría entenderse entonces tal texto como *literatura* (y ello tanto si nos inclinamos por la vía que va de románticos a vitalistas y Ortega: texto *qua* expresión de un «yo» único y elegante, como si, siguiendo a Mallarmé y los estructuralistas, vemos al texto como expresión de sí mismo, del juego de diferencias entre sus significantes: nada más biográfico que esta descripción de la vida —principio de organización— del texto).

Por el contrario, cabría pensar en la chata irrelevancia de lo biográfico y el máximo valor del enunciado teórico. En el límite (un límite indeseable, por lo demás) sólo importaría la transmisión de significados (al parecer, extraíbles sin resto de los significantes), comprensibles para cualquiera que estuviera en posesión del código de desciframiento de los signos. Veríamos entonces dicho texto como *científico*.

Por último, existe un extraño grupo de textos. En ellos se da un movimiento de inversión («especulativo», podríamos decir, en cuanto que recuerda a un juego de espejos) de los dos tipos anteriores, a la vez. Sirviéndonos de una vieja distinción lógica, podríamos decir que los textos literarios tienen el máximo de extensión y el mínimo de comprensión (o connotación). Cada lector se siente aludido de forma diversa al contacto con el texto, que deja transparecer una personalidad *distinta*, atrayente justamente por su alteridad. El texto no tiene un significado único y compatible, salvo que se reduzca a la huera ilación de su «historia». En cambio, los textos científicos van aumentando en comprensión según disminuye su extensión (e.d.: al final, todos los lectores posibles se informan en la figura, *única* y gris, del «lector científico», que controla todas las variables intervinientes).

Pues bien, en el texto filosófico se rompe la ley lógica de inversión entre comprensión y extensión. Aquí, la relación es *directa*. Los especialistas, y aun los meros afectos<sup>5</sup> a la filosofía, reconocen enseguida en un texto la huella de un pensador porque el carácter irrepetible de la persona que escribe se deja ver *a través* del, y gracias al, contenido comunicable de su doctrina. Y a la vez, el valor universal de esta queda irremisiblemente impregnado de esa *indisponibilidad*. Se puede aceptar el teorema de Pitágoras a través —y *a pesar*— de su ilustración geométrica o algébrica, de su expresión en griego o en otro idioma. Todo esto es mera gan-ga, que enturbia, en vez de hacer resaltar, el contenido intrínseco del teorema. Esto, al menos, cree el científico platonizante, que quisiera ver liberadas sus ideas de la prisión del mundo signico (p. ej. leer partituras en vez de oír o ejecutar interpretaciones, como si la materia manchara la forma).

Y se puede también vislumbrar cómo eran Cervantes o Quevedo a través de unos textos que son pretexto de una personalidad poderosa. *Quién y cómo* dice algo (el estilo, la cortadura determinante) son aquí más dignos de atención que lo dicho (el significado de los términos). Así pues, literatura y ciencia necesitan de *abstracción* para ser recibidas en sus textos. En el primer caso se atiende (ilusoriamente, pues el texto siempre guarda su opacidad),<sup>6</sup> a lo singular y temporal, esto es: a lo «histórico»,<sup>7</sup> al *kairós* irrepetible. En el segundo se hace abstracción de tales «historias», para atender sólo al significado universal servido por los signos, mas por ellos,

5. Es lástima que se pierda el sentido *filo-sófico*, al verse obligado uno a hacer una (involuntaria y absurda) alusión a torpeza e ineptia si habla de un «aficionado» (o «dilettante»), o a cargar las tintas eróticamente si se tilda a quien gusta de la filosofía de «amante» de esta. En alemán no tenía estos sentidos extremos el término correspondiente: *Liebhaber*, como muestra el sesudo *Handbuch der Philosophie für Liebhaber*, de Chr.W. Snell (Giesen, 1804).

6. Recuérdese la queja romántica de un Schiller: «Ach! Spricht die Seele, spricht die Seele nicht mehr».

7. Hasta la revolución romántica de comienzos del s. XIX, «histórico» tendrá el sentido peyorativo de lo refractario a toda teoría: lo captado por inducción incompleta y sólo expresable como opinión, no como ciencia. Así, en Kant (*KrV*, B 864/A 836: «Die historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis*, die rationale aber *cognitio ex principiis*»). Es lo recibido por experiencia inmediata, narración o intuición pasiva (visión).

también, cubierto, de modo que sólo el iniciado pueda acceder al sentido oculto.

Frente a tales *abstracciones*, sólo el texto filosófico es *concreto*. Y lo es en el sentido literal del término: *cumcrescere* («crecer conjuntamente»). En efecto, en él la expresión única, el producto de una persona y una época, es el solo camino a cuyo través se nos *destina* un contenido teórico. La actitud científica quisiera pulir de tal modo el significante que este resultara al fin por completo transparente. De ahí su ideal de exactitud y univocidad. Los signos se entienden como sustitutos (*stand for*), representantes materiales de un sentido ideal (concepto). De ahí también su deseo de *traducibilidad completa*. No es esta la actitud filosófica. No es en absoluto lo mismo leer a Aristóteles en una traducción o en el griego original. Ni tampoco hacerlo en la Edición Biontina o en una actual, de Oxford o París. Aquí el ideal de exactitud y acribia se halla del lado del significante. Las palabras son consideradas aquí como *símbolos*, no como meros signos convencionales. Se busca la *mismidad* (no la igualdad) de cada término empleado por un filósofo porque ese carácter único, de cierre reflexivo del símbolo sobre sí (*symbolleinen*), abre paradójicamente resonancias y armónicos que, a través de la indisponibilidad de la distancia entre autor y lector, permiten la comprensión de lo que resuena en el texto mas no está expresado como tal, explícitamente, en él. Esta entrega, en la tradición, de un *exceso* históricamente mediado es, por mi parte, un modo de interpretación de la concepción heideggeriana de lo *no-dicho* (a las veces, expresada de modo casi místico).

Tal carácter de *concreción* histórica, extensivo-comprensiva, de los textos filosóficos los hace radicalmente diferentes, a mi ver, de los literarios. Necesitamos que haya una personalidad poderosa, irrepetible, como garante de lo escrito. Mas en nada interesa cómo era esa persona, para un mejor entendimiento del texto (es obvio; de lo contrario, su mujer y sus hijos habrían sido los mejores intérpretes de un filósofo). Tampoco nos interesa la escritura en cuanto tal. Nietzsche es un excelente escritor; del Kant crítico y del Hegel jenense no cabe decir lo mismo. Sin embargo, los tres

son grandes pensadores. Mas caeríamos en un simplista científicismo si creyésemos que lo filosófico es el «sentido universal», oculto tras la escritura. No. Nadie duda —dentro del adecuado esquema de referencia— de la verdad del binomio de Newton o de la ley galileana de caída de los graves. Pero nadie proclamaría hoy (sin exponerse a estupefacción o ludibrio) la verdad —o falsedad— de tal o cual *dictum* de Aristóteles, Descartes o Heidegger. La categoría de verdad (al menos en el espectro de uso desde la lógica al sentido común, pasando por las ciencias) no parece adecuada al sentido de un texto filosófico. Este no dicta una *correspondencia* con los «hechos de la experiencia»; la «experiencia» del mundo en que vivió Descartes es distinta a la nuestra, y Sarsi tenía en este punto —*filosóficamente* hablando— razón *ad absurdum* contra Galileo;<sup>8</sup> pero además, y fundamentalmente, la filosofía no es susceptible de verificación sensible, ya que aquello que decide de lo que es o no empírico no puede ser juzgado por ninguna de las dos regiones enfrentadas. Tampoco basta con que el texto sea *coherente* con otros (en el sentido lógico-formal del término) para ser considerado como verdadero, ya que la filosofía pretende exponer contenidos, y no meramente estar bien formada (y menos bien formada según una lógica surgida de las ciencias, y a su medida).

Mas no solamente diría nadie, hoy, que tal sentencia de Platón o Anaximandro es «verdadera» («o falsa», como se diría de las obras literarias).<sup>9</sup> Tampoco nadie puede hoy decir, razonablemente, que es platónico<sup>10</sup> o aristotélico-tomista (en este caso, quiere decir que se adscribe a una de las co-

8. Siguiendo el método de presencias/ausencias, Galileo se burla de Sarsi, que creía (con el *Suida*) que los babilonios cocían los huevos haciéndolos girar violentamente en la honda. Habiendo repetido el experimento con todas las variables menos una, sin éxito, está claro —concluye Galileo— que esta será la causa de la cocción: el estar en Babilonia (*El ensayador*, Aguilar, Buenos Aires, 1981, p. 280).

9. Aunque es claro que la dicotomía «verdadero/falso» es realmente pobre fuera de las ciencias, la literatura es ubicada en las librerías con todo, normalmente, bajo el rótulo del anglicismo «ficción». ¿Es satisfactorio opinar que cuanto Cervantes dice de D. Quijote es falso?

10. Hegel, *Vorl. über Geschichte d. Phil. (Werke, Stuttgart 1970)*, 18, 65: «Es kann deswegen heutiges keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikureer mehr geben».

rientes actuales neoescolásticas). Y ello no solamente porque haya pasado mucho tiempo desde el *floruit* del pensador hasta nuestros días. Tampoco tendría sentido querer ser hegeliano, wittgensteiniano o heideggeriano. En general, no se trata del tiempo común, cronológico, sino de la —relativa— inconmensurabilidad entre lectores y pensadores, en cuanto tales. Incluso cuando consultamos un texto convencionalmente atribuido a una *escuela* lo hacemos con la intención de aristar o perfilar mejor el sentido de los textos del escoliarca, o bien para mostrar los movimientos heréticos engendrados por su sistema.

Si ahora recapitulamos lo dicho, el despliegue de la paradoja de los textos filosóficos, tenemos como criterios de distinción de estos:

- 1) Universalidad e intersubjetividad.
- 2) Relación directa entre extensión y comprensión; es decir: son textos *concretos y especulativos*.
- 3) El valor textual es *simbólico* en el sentido griego del término: el juego de remisiones no trasciende a la formación discursiva (e.d., no queda explicado ni psicobiográficamente ni científicamente).
- 4) Lo entregado en el texto, a pesar de su aspiración a universalidad, se destina como algo *irrepetible* e indisponible.
- 5) Lo contenido en el texto no puede ser juzgado como verdadero (lo científico) ni como falso (o ficticio: lo literario); y ello, no por ser de una época ya pasada, sino que está más allá de esa distinción entre verdad y falsedad.

No es posible seguir, por ende, a un autor o a una escuela (ello supondría un criterio de verdad, frente a lo dicho en el punto 5). Si anteriormente era este punto problemático (piénsese en la Academia, el wolffismo o la Escuela hegeliana), hoy es ello *radicalmente imposible*. Más adelante esgrimiré algunas razones al respecto. La filosofía no admite secuaces (en ello coincide con la literatura, mas por motivos distintos).



## § 2. Sobre la experiencia filosófica

Las consideraciones anteriores han aguzado, a mi ver, la paradoja que entrañan los textos filosóficos, en lugar de resolverla. Quizás esté bien así, por lo demás. Quizá la filosofía no pueda —ni quiera— resolver nada, sino aguzar y aristar lo blandamente mostrenco. Recordemos nuestra paradoja: por ser historia (y *todos* los textos filosóficos son *eo ipso* históricos, incluyendo este que ahora estoy escribiendo), los textos de filosofía deben remitirse a una experiencia inmediata, de igual o superior viveza a la sensible (mas en ningún caso identificable con esta). Es ese carácter puntual e inmediato el que impide la adhesión secuaz.

Procede entonces que investiguemos primero el sentido de esa tal experiencia que, siendo irremisiblemente *histórica* (esto es: destinada como determinación de lo actual), es sin embargo de raíz no sensible y, por ende, se quiere universal e intersubjetiva. Podemos denominar a esta experiencia «experiencia metafísica».

Para un mentar y opinar (*meinen*) que se atenga a lo ente y a él se entregue irreflexivamente, la expresión «experiencia metafísica» suena, ciertamente, a algo así como «hierro de madera». Si experiencia significara el chato «tenerse en el límite» (ἐμ-περία) de lo dado, sin advertir que la idea misma de límite corta y de-cide el carácter mismo de la donación, de lo donante y de aquel para quien es lo dado, sería cierto el criterio neopositivista de verificabilidad: una oración tendría significado si una persona supiera cómo verificar la proposición que aquella oración expresa, es decir: si supiera qué observaciones llevarían a aceptar la proposición, bajo ciertas condiciones. Así formulado, cabe aceptar perfectamente el criterio. Pero este dice *más* de lo que sus defensores mientan. Está en juego aquí, en efecto, nada menos que el significado de «conocimiento». Pues, ¿cómo saber qué observaciones verificarán un aserto sin disponer ya de antemano de las condiciones decisorias? La mera atenencia a lo observado impide re-conocer las condiciones-guía de la observación. Lo conocido (*bekannt*), precisamente en cuanto tal, impide *eo ipso* ser reconocido (*erkennt*).

Ahora, podemos afirmar: la filosofía no se ha ocupado jamás de algo *ajeno* a la experiencia sensible, extra-vagando místicamente en no se sabe qué mundos distintos *del* mundo. Y por el contrario, también cabe recordar al cientificismo que constituye la entraña misma de todo *dogmatismo* «el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de modo inmediato».<sup>11</sup>

Conocer lo verdadero es (re)conquistar lo que ya se tiene. El (supuesto) criterio neopositivista reduce el *expertus sum* a un mero *peritus*. Pero *experiri* significa justamente «poner(se) a prueba», atreverse a la exposición (p. ej.: *quantum audeatis experiri*, «probar a cuánto os atrevéis»; en la verdadera experiencia resuena siempre el imperativo kantiano: *Sapere aude!*).<sup>12</sup> Es el *ex-* del *experiri* lo que ningún cientificismo ha sabido tener jamás en consideración. La expresión alemana: *Erfahrung*, señala aún con más fuerza el carácter de «viaje de descubrimiento», de ἐπίδοσις εἰς αὐτό<sup>13</sup> que brilla en, y posibilita, toda experiencia auténtica.

En la pérdida de este sentido verdadero de la experiencia se descubre la errancia de nuestra época, su ceguera para las ideas, en cuanto que acepta moverse acriticamente entre los entes, calculando y midiendo su propia impotencia en enajenación creciente. Pero aquel que se atreve a saber es aquel que pretende descubrir(se en) la experiencia.

Fundar la experiencia es *hacerla*, no sufrirla. Esta es la distancia infinita que separa al «hombre experimentado» del «perito». Esta es una potente concepción que, ya desde el punto supremo del pensar griego, la filosofía aristotélica, guía todo esfuerzo metafísico. Hay, nos dice Aristóteles, dos modos de competencia en toda teoría y método (περὶ πᾶσαν θεωρίαν τε καὶ μέθοδον); el de aquel que se mueve en el saber y entender de hechos: la ciencia (ἐπιστήμη τοῦ πράγματος), y el que corresponde a una *παι-*

11. G.W.F. Hegel, *PhG. Vorl.* (Görland, Ullstein, Franckfort 1973<sup>2</sup>): «die Meinung, dass das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat oder auch der unmettelbar gewusst wird, bestehe» (Roces, México, 1966, p. 28).

12. I. Kant, *Was ist Aufklärung*, Ak., VIII, 35.

13. Aritóteles, *De an.*, II, 5, 417b5.

δείων τινά. Del primero, podemos esperar que se limite a un campo específico (δια-κείμενος περὶ μόνιον). Del hombre bien educado (πεπαιδευμένος) esperamos, en cambio, que sea capaz de juzgar (κριτικόν) acerca de todas las cosas (περὶ πάντων).<sup>14</sup>

El hombre bien educado, capaz de juzgar racionalmente del todo de todas las cosas es el filósofo y, hablando con todo rigor, el metafísico. Pero no juzga acerca de cosas que estuvieran «más allá» de las cosas, sino que advierte la fuerza imperante (φύσις) que, en toda teoría y método, adviene en la posibilidad y a-presentación de todo lo presente. Lejos, pues, de huir de la experiencia, el metafísico es, en cuanto educado (conducido por la fuerza que lo retrofiere a su proveniencia), el experto por excelencia. Por el contrario, el perito, en cuanto que se atiene ciegamente a los límites (πέροι), es el verdadero inexperto.

Toda experiencia es pues, en cuanto implantada en su fundamento: en cuanto progreso hacia sí misma, rigurosa y radicalmente metafísica. Tal proceso es el lugar propio del filósofo: «Mi sitio está —decía Kant— en la fructífera profundidad de la experiencia».<sup>15</sup>

A través de la elucidación del sentido metafísico de la experiencia ha sido posible arrojar luz sobre los siguientes puntos:

- a) La filosofía no es un saber y entender enderezado a los hechos-útiles (πράγματα)
- b) En cuanto tal, no recorta su ámbito especulativo en un campo específico, del cual fuera perita.
- c) Pero tampoco se arroja visionariamente fuera de los hechos, buscando no se sabe qué «nuevos» hechos. Por el contrario, es la fuerza que permanece (*verweilend*) en el preguntar paciente y moroso de aquello por lo cual (*id quo*) algo así como «hecho» adviene a presencia.
- d) Aquello que busca en los hechos es, justamente, el carác-

14. Aristóteles, *De part. an.*, I, 1, 639a 1-13.

15. *Prol. Ak.*, IV, 373 u.: «Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung».

ter de condicionalidad que permite apreciar lo empírico como *experientia* (*Er-fahrung*).

- e) Tal experiencia se conquista en una formación (παιδεία) *Bildung*) que saca a la luz, *justamente con* el presenciarse de toda presencia (el Ser de lo ente), el carácter mismo del hombre en cuanto *anthropos*, designado con insuportable expresión por Platón como «el que re-flexiona en lo que vio».<sup>16</sup>
- f) La experiencia filosófica es, pues, en toda su virtualidad teórica, *Filosofía de y para la experiencia*: lo no-sensible habita y permanece (*weilt*) en lo sensible, *trascendiéndolo precisamente al hacerlo presente como tal*.
- g) Toda huida *de* la experiencia cae en una visión edificante, indigna de la filosofía, o en una mera y chata empiria, incapaz de explicar las condiciones mismas de su presencia, y que, en cuanto tal, aliena y cosifica al hombre.
- h) Permanecer *en* la experiencia es trascenderla *en* ella: «Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet».<sup>17</sup> Tomar absolutamente en serio esta profunda concepción supone in-sistir en ese *Bathos* de la experiencia al que hemos visto se refería también Kant. El saber *de* la experiencia es un saber en favor, y para (*zum Behuf*) la experiencia misma.

### § 3. Historicidad de la conciencia filosófica

El carácter experiencial de la filosofía muestra a las claras su incapacidad para establecer una clausura absolutamente reflexiva, en la que un *texto* privilegiado pudiera acoger en su destello omnímodo el sentido de todos los textos: en donde la historia se remansaría como *lógos*. Si esta tentación ha rondado alguna vez los alledaños de la ciudadela hegeliana, lo cierto es que tras la disolución de la Escuela al inicio de la década de 1840 la filosofía posterior

16. ἀναθρήων ἔδρασε, *Crat.*, 399 C.

17. S. Tomás, *S. Th.* I q.1, a.9, in c.

ha insistido en el carácter de *finitud* irremediable con el que ella misma entendía su empresa. No hay algo así como una *conciencia infinita de sí*. Si la conciencia es tal (y ello es, paradójicamente, genuinamente hegeliano) es por estar rota en sí, escindida en su ser *sujeto para...* y en verse como objeto de... Y esto quiere decir: la conciencia (y, por excelencia, la conciencia filosófica) no es finita solamente por no alcanzar la verdad, limitarse a apariencia, etc. En este caso, las críticas de Hegel al respecto estarían más que justificadas. No. La conciencia es radical, abismalmente finita porque no es *causa sui*, porque su fundamento es ser-para-otro: en una palabra, porque la conciencia es —lógicamente hablando— *particular*. Su consistencia es siempre recibida. Mas el origen emisor aparece siempre bajo la sombra de su propia ausencia. Está, siempre, di-ferido. Esta acción de separar, de diferir y demorar es, en última instancia, la *historicidad*.

Heidegger ha sabido explicitar de manera aguda e inquietante este carácter del hombre como ser-diferido, al aludir a la *deyectividad* (*Geworfenheit*) como dependencia, por parte del *estar* (*Dasein*) de un envío que, lejos de establecer límites a la libertad de aquel (lo cual sería representable, si se tratara de un esquema «cientificista» de causa y efecto), propulsa por vez primera esa libertad, en cuanto que lo descarga de todo *ser-presente*, para hacer del *estar*, en su estar «ahí» (*Da*), una pura virtualidad, un «poder-ser» (*Sein-können*).<sup>18</sup> Facticidad y proyecto hacen así de consuno que el hombre se halle ya de antemano des-plazado, diferido del fundamento que lo yecta. Mas es ese desplazamiento el que, haciendo de virtud necesidad, propulsa al hombre a habersélas con una realidad siempre asida al filo del proyecto existencial. Esto quiere decir: el hacer, vivir y pensar del hombre se halla siempre *fuera de* la presencia plena de lo hecho, vivido y pensado, respecto de quien ha proyectado tales acciones. Ese «estar-fuera-de», el no «ha-

18. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübinga, 1972<sup>12</sup>, p. 284: «Das Sein des Daseins ist die Sorge. Sie befasst in sich Faktizität (Geworfenheit), Existenz (Entwurf) und Verfallen. Seiend ist das Dasein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht... Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht».

bérselas consigo»,<sup>19</sup> es —visto desde lo ente— una esencial inanidad (*Nichtigkeit*), ya que está privado justamente de toda presencia: es pura trascendencia; visto desde el estar mismo, esa inanidad es el fundamento existencial de la libertad.

No es esta característica cosa exclusiva del pensar heideggeriano, sino que —con diversas variantes— es seña común a buena parte del pensamiento posthegeliano (incluso los intentos por buscar una trascendencia fuera de la conciencia y el mundo, p. ej. en la neoescolástica, muestran claramente esta bancarrota de la conciencia auto-centrada y autorregulada). En Marx se da la dependencia de la conciencia respecto a su ser social, verdadero y único fundamento, en última instancia;<sup>20</sup> en Nietzsche, nuestra conciencia es un derivado del profenómeno de la voluntad de vivir; en Freud, la conciencia queda siempre configurada como teatro —no enteramente disponible— del juego de fuerzas entre el placer y la realidad.

Pero es Gadamer el que, a mi ver, ha dado el paso decisivo al situar exactamente el fenómeno de la no-principialidad de la conciencia, y de la escisión entre «conciencia» y «yoidad», en el ámbito de la historia (*Geschichte*). Con la irrupción de la historicidad como acción de di-ferir queda para siempre pos-puesta la reflexividad absoluta de la conciencia. Saber es ya, irremisiblemente, saber-de-otro, no *saberse*: «historicidad significa: no acceder jamás al saber de sí».<sup>21</sup>

Esto no implica desde luego que, a través del saber, el hombre no acceda a una comprensión de sí (*Sich-Verstehen*). Mas lo que en esa comprensión se da es justamente la conciencia de la diferencia o demora, esto es: el no estar en posesión de sí mismo (¿cómo podría suceder tal, sin convertir al Yo *eo ipso* en cosa muerta, presente —*vorhanden*—?). Y es que: «El sí mismo que nosotros somos no se posee a sí mismo. Antes bien, cabría decir que él se acontece-históricamente».<sup>22</sup> O sea: la

19. *Ibid.*, p. 285.

20. Cf. G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Neuwied/Berlín, 1971.

21. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübinga, 1965<sup>2</sup>, p. 285.

22. H.-G. Gadamer, «Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung» (en: *Einsichten*, Festschrift für G. Krüger, Franckfort, 1962, p. 81).

conciencia se distiende en el tiempo al conocer, y establece así un hiato respecto a *lo que ella ya era* (recuérdese el τὸ τί ἦν εἶναι aristotélico).

En definitiva, la comprensión filosófica del mundo no es producto de la conciencia (como si esta siguiera el modelo de la producción mecánica de bienes); tal comprensión es algo que nos acontece y o-curre: que viene irremediablemente a nuestro encuentro. Tal la historicidad. En el caso de la Historia de la Filosofía, no es verdadero el *dictum* machadiano: «No está el Mañana ni el Ayer escrito». El Ayer está escrito... mas de múltiples maneras. Es la pluralidad irreductible de las escrituras, su imposibilidad de aunarse en la Escritura, en la Biblia filosófica, lo que nos arrastra al conflicto de las interpretaciones textuales. Perdidos en la textura de los pasados escritos que se entrecruzan y sólo tangencialmente coinciden, sólo un asidero seguro resta, en su paroxística *Unheimlichkeit*: que el pasado sólo quede como lo escrito, como *monumentum*, significa que: «En verdad no nos pertenece la historia, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella».<sup>23</sup>

Es la inserción en una tradición, mediada por la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) de los textos lo que posibilita el conocer, no el dominio de la conciencia sobre sus empresas. La tradición labra, pues, nuestros destinos (*Zukunft bleibt Herkunft*, según la sentencia hölderliniana).

A ello se debe que, con profundo sentido, llaman los antiguos al mandato que alienta en toda tradición: *fatum*, lo-ya-dicho. Lo ya dicho es enviado a los hombres a fin de que vivan bajo su proferencia, pues:

*Por la palabra del Señor existe todo,  
todo cumple su voluntad según su ordenación.*<sup>24</sup>

Este envío (en alemán, *Geschick*) se arriesga y expone en la palabra (παράβολή) y, en cuanto destino, se cumple como historia (*Geschichte*). Por ello podemos decir que el

23. H.-G. Gadamer, *WuM.*, p. 261.

24. *Eclesiástico*, 42, 15.

hombre que atiende a la palabra, y a ella se atiende, lejos de anquilosarse en la estática contemplación del pasado,<sup>25</sup> se arriesga por la palabra (sabiendo que, en cuanto *parábola*, tiene un sentido que sólo se desvela en la acción obediente y destinada) y, en este riesgo, *existe*. Llamamos a esa atención al destino, que ad-viene desde el proyecto, *historicidad*.<sup>26</sup>

La historicidad es la asunción *personal* de la tradición. Es ella la que permite el paso, nunca logrado (llamamos *finitud* a ese desequilibrio), entre las preguntas: «¿qué quiere decir esta palabra?» y «qué quieres decir con esto?». Asintóticamente, a ambas preguntas se responde *uno verbo*. A esto aludía Santo Tomás al identificar al Hijo (*Persona*) con la palabra (*Verbum*): cuando la tradición, proceso de la Memoria, se cumple en absoluta identidad con la Inteligencia y esta, en cuanto *amata notitia*, se muestra como el rostro de la verdad: *facies veritatis*.<sup>27</sup> En este riesgo supremo, el *verbum* se expresa como el *verbo de la palabra*. Vivimos bajo, y en, tal riesgo.

La atención a los fundamentales rasgos de la tradición y la historicidad en la palabra nos ha permitido recuperar el valor *gestual* (de *gerere* = hacerse) del lenguaje como mediación entre el hombre y las cosas: como riesgo en que se asume, *con sentido*, el proyecto. Es verdad que nos hallamos ya de antemano arrojados (*Geworfenheit*). Pero también lo es —frente a todo estéril existencialismo «heroico»— que la *Geworfenheit* está pregnada de lingüisticidad y que: «El lenguaje es [...] más de verdad».<sup>28</sup>

La relación común y mostrenca: idea-concepto-palabra-cosa queda así radicalmente superada. Tal relación testimonial el olvido de la pregnancia plural de la realidad, que se da

25. Es el caso al que se refiere punzantemente Nietzsche en *Götzendämmerung* («Sprüche und Pfeile», 24): «Damit, dass man nach den Anfängen sucht, wird man Krebs. Der Historiker sieht rückwärts; endlich glaubt er auch rückwärts» (Ed. Schlechta, III, 946).

26. Ni qué decir tiene que esta concepción se halla fuertemente influida —aunque se aparta, creo, en puntos fundamentales— por Heidegger. Cf. *Sein und Zeit*, §§ 72 y ss.

27. San Agustín, *Sol.*, II, 35.

28. Hegel, *Ph. G.*, ed. Göhrland, p. 67: «Die Sprache aber ist... das Wahrhaftere».

en situación históricamente mediada, y es asumida gestualmente por el hombre en comunidad. Dicho olvido llevó a la modernidad al establecimiento de una artificial teoría del conocimiento (sobre la base, no siempre confesada, de una metafísica esencialista) que primaba el momento de la *certitudo* (intuición de la esencia, *Wesenschau*), encubierta más bien por el lenguaje «natural» que, en consecuencia, debía ser «purificado»,<sup>29</sup> y que, correlativamente, insistía en el valor metódico del *solipsismo*, paradigmáticamente actuante en la teoría representacionista del significado de Locke.<sup>30</sup> Este enfoque teórico-cognoscitivo, que obvia cómodamente el problema fundamental del uso *común* de las palabras aludiendo a un *tacit consent*<sup>31</sup> tan vaporoso como el «estado de la naturaleza» con que se pretendía explicar el origen de la sociedad, fue ciertamente superado por la tesis isomorfista del primer Wittgenstein que, al insistir en la identidad *a priori* de la forma del lenguaje y de la trama (en terminología carnapiana, *framework*) del mundo, permite paradójicamente suprimir el solipsismo al convertirlo en realismo, con lo cual se hace que todo usuario del lenguaje se halle confrontado con el mismo mundo lingüísticamente descriptible (por lo que, en principio, debe ser posible la comunicación):

Vemos aquí cómo el solipsismo llevado estrictamente coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él.<sup>32</sup>

29. Esta tesis logicista llega hasta el primer Wittgenstein. Tr. 4.002: «Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, dass man nach der äusseren Form des Kleides, nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schliessen kann; weil die äussere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet lasse». ¿No sigue aquí presente el prejuicio platónico del σώμα σήμα?

30. *Essay*. III, II, 2: «words, in their primary or immediate signification, stand for nothing but the ideas in the mind of him that uses them, however imperfectly soever or carelessly these ideas are collected from the things which they are supposed to represent».

31. *Op. cit.*, III, II, 8.

32. Tr. 6.64: «Hier sieht man, dass der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt. Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität».

Pero esta tesis es francamente paradójica, desde el momento en que *libera* el contenido de cada supuesta representación intramental (punto que queda aquí intocado) al arbitrio de cada pensante-hablante, que sólo debe convenir con los demás en la forma o estructura común del *desciframiento* (el *estado de cosas* es común; la *notitia*, privada; a ello se debe que Wittgenstein no pueda dar ejemplos de sus *objetos*, reducidos a un pseudo-concepto).<sup>33</sup> Según esto, la «superación» logicista del solipsismo empírico acaba por disolver el lenguaje en un intercambio de *información* de contenidos privados que cada hablante codifica desde la *logische Urbild der Welt*.<sup>34</sup> De este modo, sabemos que hay *un* mundo, pero de un modo absolutamente indeterminado: el usuario del lenguaje *comprueba* privadamente la estructura general de aquel cada vez que enuncia un estado de cosas; pero no puede decir tal estructura: simplemente, ella se *muestra*.<sup>35</sup>

#### § 4. Juego lingüístico y *consensus*

Este modelo logicista de un lenguaje formal universal y perfecto niega su propio supuesto, desde el momento en que, orientado a la *reconstrucción racional* del lenguaje artificial (incluido, naturalmente, el propuesto), es necesario previamente tematizar consciente y reflexivamente tal lenguaje desde el lenguaje llamado «natural». La simplista distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje descuida el hecho de que aquel es sólo una *abstracción intencionada* de este, sobre la base de su posibilidad constante de autorreflexión, enderezada *prácticamente*.

Tampoco el «segundo» Wittgenstein resuelve en absoluto

33. Tr. 4.1272: «So ist der variable Name "X" das eigentliche Zeichen des Scheinbegriffes *Gegenstand*. Wo immer das Wort "Gegenstand" ("Ding", "Sache", etc.) richtig gebraucht wird, wird es in der Begriffsschrift durch den variablen Namen ausgedrückt».

34. Tr. 5.526; cf. 3.24, 3.315, 5.522.

35. Tr. 4.022: «Der Satz zeigt sein Sinn. Der Satz *zeigt, sagt, dass* es sich so verhält».

la paradoja, ya que, aunque multiplica los *juegos lingüísticos*, olvida que el tan mentado «aire de familia»<sup>36</sup> sólo es posible desde el metaforismo fundamental del lenguaje, que consiste en relaciones de semejanza.<sup>37</sup> Es decir, todo juego lingüístico es posible si, y sólo si, puede ser transferible *a priori* a cualquier otro juego. Esto quiere decir que lo que se adquiere no es este o aquel juego (i. ej.: *idioma*): empirismo ostensivo ya presente en San Agustín; ni tampoco una trama universal leibnizo-wittgensteiniana<sup>38</sup> de la que participarían imperfectamente los sistemas sígnicos, sino la *competencia* para mediar constantemente esta con aquella y viceversa. Esta competencia se da socialmente, pero no de modo empírico y contingente, sino como instancia *ideal* de consenso que funda comunidad: como un «juego lingüístico trascendental», según la expresión de Apel.<sup>39</sup>

Ahora bien, aun estando de acuerdo en que el consenso intersubjetivo postulado por Apel<sup>40</sup> consigue superar a la vez tesis del empirismo y el logicismo, atendiendo al fenómeno fundamental de que el significado de las palabras, embebido a su vez en conexiones de sentido, se forja en *formas de vida* que a su vez participan del ideal asintótico de un consenso (trasunto lingüístico de una comunidad unificada en, y por, sus rasgos diferenciales), no podemos por menos de subrayar que tal ideal de consenso corre el riesgo de sufrir una clara *manipulación* si los hilos conductores hacia tal *τέλος* son confiados al «juego lingüístico de la ciencia [...] o de la técnica de producción, organización y comunicación que ha

36. *Phil. Unters.* 67: «Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort Familienähnlichkeiten [...] die "Spiele" bilden eine Familie».

37. Aristóteles, *Poet.* 22, 1.459a8.

38. Vid. a este respecto la concepción leibniziana de una *lingua philosophica sive calculus ratiocinator* en *Opusculum et Fragmenta inédita* (ed. L. Couturat), París 1903, pp. 153 y ss.

39. »Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften«, en *Transformation der Philosophie*, Franckfort 1976; II, 220: »Das transzendente Sprachspiel der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit der Sozialwissenschaften«.

40. Que utiliza agudamente la doctrina kantiana del *principio regulativo*, modificada por el postulado peirceano de la convicción final en el *consensus catholicus*. Cf. *Szientismus oder transz. Hermeneutik?* En *Transformation...*, pp. 191 y ss.

brotado de su espíritu»,<sup>41</sup> con lo que no se hace sino reintroducir el *cientificismo*, ahora de forma más refinada.

Tal peligro de recaída (que no deja de apuntar a un pensamiento planetario, gris en su uniformidad: nuevo trasunto de la voluntad de dominio del subjetivismo moderno) podría haber sido evitado si Apel (y Habermas) hubieran atendido a una verdad muy vieja: si el hombre es el animal que tiene la palabra, ello se debe a que esta se halla *ordenada* a la manifestación de lo justo y lo injusto; de modo que el hombre se diferencia de los animales por poseer, de *modo exclusivo*, el sentido de lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo no conveniente. Y es sobre ese sentido sobre el que se basa la participación comunitaria, fundando esta, a su vez, la casa familiar y la ciudad.<sup>42</sup> Esto quiere decir que no es posible fijar un *τέλος* sin un *ἀρχή* que se realice históricamente (historia como destino), y que el juego lingüístico trascendental debe estar, a su vez, fundado y orientado por una *referencia originaria*, manifiesta en todo juego. Tendremos que aprender a pensar de nuevo que todo *hablar* se funda en escuchar el hablar *de* la palabra misma: hay comunidad porque esta con-viene en la *cosa*; no es la cosa el *medio flexible* para lograr comunidad, sino al contrario: esta es el medio para constituirnos en *diálogo*. A este respecto, las acusaciones de *misticismo* que se hacen contra la filosofía se vuelven contra los mismos defensores de esa *communio sanctorum* que sería la comunidad ideal. Basta con que nos preguntemos de *qué* se hablaría en ella, y si el lenguaje mismo sería entonces posible (no en vano está Hegel detrás de los ideales apel-habermasianos). ¿No nos encaminaríamos acaso, de este modo, a una metafísica de la tecnificación universal de todas las lenguas en un solo instrumento de información, tal como Heidegger ha denunciado?<sup>43</sup>

Y es que se ha olvidado una simple y sencilla verdad:

41. «Lenguaje», en Krings, Baumgartner y Wild (eds.): *Conceptos fundamentales de filosofía*, Barcelona, 1978; II, 449.

42. Vid. al respecto el espléndido cap. 2 del libro I de la *Política* aristotélica.

43. En *Das Wort (Unterwegs zur Sprache)*, Pfullingen, 1959).

que la palabra *da*. Lo dado por la palabra, ciertamente se *muestra*. Pero no, como pensaba Wittgenstein, porque el hablante no pueda reproducir la estructura lógica a partir de la cual enuncia, sino porque lo mostrado es una referencia a la Diferencia. Porque «todo decir queda referido de manera oculta a aquello que sigue siendo denominable por medio de un *es*».44

La palabra es la manifestación del ser: el acontecimiento en que este *se da* (*es gibt*). Nosotros co-rrespondemos a esta donación, en un decir-ante (*Antwort*), no mediante una manipulación de los entes que los reduzca arbitrariamente a un entramado lógico en que cada palabra ha sido violentamente fijada como término, sino yendo al encuentro de las cosas, a fin de escuchar la palabra que en ellas resuena y por lo que ellas *son*.

## § 5. La textura del lenguaje

Ahora bien, ir al encuentro de las cosas: dejar que estas *o-curren*, es otro modo de afirmar la historicidad de la existencia humana y, *a fortiori*, el carácter *histórico* del archivo de las diversas expresiones de esos modos: los textos de la historia de la filosofía.

Mas ello supone también que, con independencia de las *intenciones sistemáticas* que puedan animar a muchos de esos textos, las *determinaciones* internas45 que, en nuestra interpretación, dan sentido y definen esos monumentos pasados, los entregan necesariamente (y obviamente) como *textos*, no como (muestras, o ensayos progresivos de ) *sistemas*.

Entiendo por *sistema* toda estructura que está referida, orientada a un centro que trasciende la materialidad signica y

44. Heidegger, *Was heisst Denken*, p. 172: «Gleichwohl bleibt alles Sagen verborgenes Weise auf Jenes bezogen, dass nennbar bleibt durch ein "Es ist!"».

45. Uso la distinción «intenciones/determinaciones» en el sentido de F. Alquié, «Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie», *Bull. Soc. Franç. de Phil.*, 1953, pp. 89-132.

la condena, justamente, a ser *significativa*, esto es: sustituto de un ideal que deja ver *fenoménicamente* y que, en su ausencia, regula el juego de remisiones entre los signos.46 Si recordamos ahora la definición clásica de *estructura* (conjunto de pares ordenados por una regla que posibilita la diferenciación y recombinación de signos) tal como aparece, p .ej. en la cristalografía,47 podremos apreciar cómo, metafísicamente hablando, se trata de la *subyugación* y derivación de las diferencias (entendidas por consiguiente como lo *particular*) a partir de una Identidad central que, al ausentarse, hace presente —da sentido— al sistema.

Por el contrario, el texto es una estructura *abierta*, al modo de la descrita por Derrida,48 es decir: susceptible de múltiples transformaciones y sin posibilidad de traducción y reducción de sus acaecimientos (*événements*) a un supuesto *texte général*. Sin embargo, y sin comprometerme por ahora con las concepciones del filósofo de la *déconstruction* (ya que se trata aquí de efectuar una descripción de lo que el texto, en general, es, aunque no haya un texto, en general), preciso es indicar que, a pesar de la radical *indecibilidad* del sentido de los signos (que garantiza el conflicto perenne, la re-escritura de las interpretaciones en Historia de la Filosofía), *resta* como traza o huella diferencial (esto es, generadora de diferencias) un factor de agrupación o agregación, que permite separar los textos filosóficos de los científicos o literarios (como vimos en el § 1) y proporcionarles un cierto «aire de familia» gracias al cual sigue teniendo sentido el hablar, en singular, de Historia (e historia) de la filosofía. Recordemos que tal factor capital era la concreción, es decir: la relación directa entre comprensión (riqueza en contenido informativo) y extensión (número de autores-lectores, emisores receptores, mas *singularizados*, *discretos*) y ello de tal modo que, en el límite, la información sobre el mundo (lo dicho), la del autor de aquella (el dicente) y la recepción del lector *coincidi-*

46. Cf. la famosa definición kantiana de *System* en *KrV.*, B 860/A 832.

47. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, 1958, p. 254.

48. J. Derrida, *Positions*, París, 1972, p. 82.

*rían* en uno y el mismo acto de extensión-intensión. Tal idea viene rigiendo, con distintas modulaciones, el entero devenir de la filosofía, desde la Identidad suprema del Dios aristotélico<sup>49</sup> a la razón kantiana<sup>50</sup> y aun al *diálogo* de la hermenéutica (p. ej. gadameriana), aunque aquí sea la Cosa (*Sache*) lo logrado (con lo cual crece la sospecha del regreso de lo reprimido: la identidad entre sujeto y autoconciencia).

Textos filosóficos son, según esto, *sistemas* necesariamente frustrados: agrupaciones de un sentido cuyo centro es un punto de fuga. Tal punto de fuga puede ser denominado Identidad, inmanencia o presencia (con Heidegger: *Anwesenheit*, la a-sistencia). La máxima paradoja estriba en que esa presencia está (ya desde Aristóteles, explícitamente) *ausente*. Es la nostalgia por esa presencia perdida lo que da tensión al texto (por lo demás, si tal presencia se lograra, el texto mismo, *qua* conjunto de diferenciaciones, desaparecería). A este centro imposible, que sin embargo constituye el hilo conductor de la filosofía, se refiere Derrida al hablar de la «*restancia* [*restance*] no-presente de una marca diferencial, desgajada de su presunta “producción” u origen».<sup>51</sup>

Bien considerado el asunto, decir que un texto es filosófico si sus intenciones quedan deshechas por sus determinaciones, o en suma que el texto filosófico es un *sistema frustrado*, es lo mismo —aunque en términos más actuales— que recordar el origen del término φιλοσοφία como afán o deseo de saber, siempre anhelado, siempre frustrado. Pero sería indigno, literalmente *in-humano*, no intentar (como Sísifos lúcidos) alcanzar una y otra vez algo que sabemos ilusorio. Esta extraña idea (extraña para

49. Aristóteles, *Metaph.* A 7, 1072b19: *αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετέληψιν τοῦ νοητοῦ*. Cf. A 9, 1074b33: *αὐτὸν ἄρα νοεῖ ... καὶ ἔσπιν ἢ νόησις νοήσεως νόησις*.

50. Al hablar de la sistematicidad (y en muchos otros pasajes) Kant afirma: «Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie *allein* die wesentlichen Zwecke der selben unterstützen und befördern können» (*KrV*, B 860/A 832). Aunque se desecha teóricamente la posibilidad real de autoidentificación ---comenzando así el proceso de centralización *ausente*— el ideal rige la construcción del sistema. Las diferencias *sólo* deben servir a los fines de la razón, cuya esencia es el conocimiento de sí.

51. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, París, 1972, p. 378.

el sentido común) está en la base de la profunda doctrina kantiana sobre la ilusión trascendental y fue recordada, una vez para siempre, por Aristóteles con versos de Simónides. Aunque respecto a la filosofía «podemos con justicia considerar como no humana su adquisición», pues «de tantas maneras la naturaleza humana es esclava que, según Simónides puede decirse que: “sólo Dios puede gozar de ese privilegio”, es indigno que el hombre no busque la ciencia καθ'αὐτὸν».<sup>52</sup> La interpretación de las últimas palabras es controvertida: si traducimos «que está a su alcance», como hace Zucchi,<sup>53</sup> caemos evidentemente en un contrasentido. Es verdad que Aristóteles, en el *De anima* y en libro A de la *Metafísica*, parece conceder instantes puntuales de identificación, reservados al hombre.<sup>54</sup> Mas una golondrina no hace verano, y un acto aislado de identificación es *eo ipso* dolorosa prueba de la imposibilidad de alcanzar la *scientia divina*: la fusión, sin resto, del concepto y la intención (la *Ciencia de la lógica* hegeliana es, dicho sea de paso, un monumento grandioso que nos recuerda esta imposibilidad). La ciencia καθ'αὐτὸν no es la «apropiada» al hombre porque sea propiedad suya, sino porque lo «apropia» a la meditación de lo que en él es más *propio*: la tensión irresoluble de una trascendencia. Esa tensión es lo que hemos llamado *historicidad*, la diferencia en la que, y por la que, la tradición nos destina los textos de la filosofía.

En este punto creo importante hacer incidir la idea derridiana de la *suplementariedad*. Puesto que el centro de los textos filosóficos está necesariamente ausente, al tratarse de una presencia «que nunca ha sido (ni existido) ella misma, que ya de siempre ha sido deportada fuera de sí en su sustituto»,<sup>55</sup> ¿cómo es posible que la estructura textual siga existiendo, es decir que no se dispersen los signos en

52. Aristóteles, *Metaphys.* A 2; 982b28-32.

53. Aristóteles, *Metafísica*, Tr. por H. Zucchi, Buenos Aires, 1978, p. 96.

54. *Metaph.* A 7; 1072b24: *εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἄξει, θαυμαστόν*.

55. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, París, 1967, p. 411.



un juego absoluto de diferencias? La propia alusión al «sustituto», a un *representante*, nos brinda una posibilidad de solución. El representante (pensemos en la *Vorstellung* kantiana) no está en lugar de algo que haya existido previamente o se encuentre en otro sitio (no valen aquí, pues, metáforas espaciotemporales). El representante *representa* (vuelve a presentar, ahora en un ámbito más amplio: p. ej. en la Historia de la Filosofía) el significado de un texto o conjunto de textos, *qua tales*, está presente sólo en las marcas diferenciales de los signos que lo constituyen. Mas en esa representación se fija el juego de diferencias, supliendo la *falta de centro*. En una palabra: el sustituto o representante es la *interpretación*.<sup>56</sup>

La interpretación otorga pues coherencia al texto (suple la falta de significado originario), lo agrupa en torno a un eje (flotante y vicario, es verdad) gracias al cual conecta con otros textos: es la interpretación la que genera la Historia de la Filosofía. Y en este sentido, sería riguroso y exacto el hecho de borrar la distinción convencional entre Historia (disciplina) e historia (objeto: textos separados temporalmente). Ambos movimientos están implicados: la Historia da el *valor simbólico cero*<sup>57</sup> de la historia, hace de esta un relato con sentido. El problema está en que no existe una única interpretación (a pesar del grandioso esfuerzo hegeliano) de los textos de la historia filosófica. Un doble peligro *relativista* acecha, al respecto: a la sospecha de la pluralidad irreductible de sentidos de los textos filosóficos se añade ahora la no menos irreductible dispersión (según parece) de las interpretaciones propuestas. Y aún cabría añadir la irreductible disparidad en la *recepción* de esas interpretaciones (pensemos en la docencia de la Filosofía de la Historia de la Filosofía). Tales peligros merecen

---

56. Derrida se refiere más bien al movimiento de la significación, que «ajoute quelque chose, ce qui fait il y a toujours plus, mais cette addition est flottante parce qu'elle vient vicarier, suppléer un manque du côté du signifié (*op. cit.*, p. 423).

57. En términos de Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de M. Mauss» (en: M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. París, 1966, p. L). Derrida se ha apoyado en la interpretación lévi-straussiana del *mana* para su concepción de la suplementariedad.

ser examinados con tiento, siguiendo las distintas propuestas de solución a que he tenido acceso. Por cierto, la posibilidad misma de tratar ordenadamente dichas propuestas implica *ipso facto* la viabilidad de dominar esos conflictos.

HACIA UNA POSIBLE ESTRUCTURA  
DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

§ 6. La ilusión de una filosofía atemporal

De la investigación llevada a cabo en el capítulo anterior ha resultado que la interpretación de una obra del pasado no surge sólo de ella misma (pues no tiene significado propio, autóctono), ni es arbitraria (ella misma surge de su conexión *diferencial* con la interpretación presente en otros textos, hasta fraguar *una* Historia de la Filosofía). Más importante fue observar que tal interpretación no es inherente ni adventicia, sino *suplementaria*: da al texto un exceso de sentido por el que se engrana con otros. Esto quiere decir que un texto no se explica por sí mismo, pero tampoco recibe su sentido de fuera, como algo accidental. Este carácter *liminar* entre inmanencia y trascendencia marca justamente la aparición de la *historicidad*.

Que todo texto sea histórico, por definición, no significa sólo que sea en el fondo inasimilable por irrepetible, a modo del pozo del desierto cantado por Ortega al final de su prólogo a la *Historia* de Bréhier. Significa ante todo que su sentido es sólo disponible en una *serie* diferencial, y según una regla secuencial (como mínimo la cronológica), y que por ende —como ya hemos advertido— lo que dice está más allá de la verdad o la falsedad, el bien o el mal.

Y sin embargo su pasado no supone en absoluto su extinción (como ocurre con la destrucción de los artefactos, la descomposición de cosas o plantas o el fenecimiento de animales). Al contrario: viven y tienen vigencia *sólo en cuanto pasados*. No se lee a Aristóteles o Descartes para pensar como ellos (hazaña, por lo demás, en rigor impensable), sino porque el presente especioso de Occidente (para usar la expresión de Whitehead) tiene como integrante *esencial* el pensamiento pasado. Y, o bien reconocemos lúcidamente nuestra inserción en esa tradición —y sólo así somos radicalmente capaces de novedad— o la repetimos irreflexiblemente.

No siempre fue así. Durante buena parte de su historia, la filosofía no ha tenido Historia, a menos que queramos considerar como tal una sarta de *placita philosophorum* o una gradación jerárquica entendida como *praeparatio evangelii* (al estilo del tratamiento que Aristóteles hace de los presocráticos y su —?— doctrina sobre las cuatro causas). La filosofía era más bien entendida al modo de una *summa* de conocimientos (frente a la *enciclopedia* moderna), regidos por la metáfora espacialista del *tableau* sinóptico (idea que se extendía hasta la misma lógica: recuérdese el *arbor Porphyrii*). El mejor estudioso de la reflexión de la historia filosófica (una reflexión nunca completa, claro está): Lucien Braun,<sup>1</sup> distingue al respecto entre *prácticas* y *disciplina propria dicta*. Las primeras se extienden desde Teofrasto (dejando aparte el ejemplarismo aristotélico) hasta los comienzos del siglo XVIII. Es decir: aunque la Historia de la Filosofía comienza realmente su andadura con Chr. A. Heumann, en 1715, y es por ende un producto *moderno* (hasta el punto de que para algún neoestructuralista actual esa disciplina deja ya de tener sentido), no nace *con* la Filosofía Moderna, sino que es el producto de la madurez de esta: cuando la *summa* o la glosa dejan de tener sentido (fundamentalmente por la imprenta, la Reforma y el auge de Universidades civiles) y van siendo sustituidas por los *tractati* o *discorsi* (piénsese en Spinoza o Galileo), paulatinamente se va introduciendo la

1. *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París, 1973.

idea de que, junto a la exposición del *ordo geometricus*, de la arquitectura racional, se va haciendo urgente la justificación de los *márgenes*, de aquellos desechos que no entran en el edificio de las ideas (existen además dos intentos divergentes: el de reducir progresivamente lo secundario a primario, a cosa científica —vía Galileo/Locke—, y el de elevar a ciencia *sui generis* justamente esos supuestos desechos —hazaña, al comienzo inoperante, de Vico—).

No es en absoluto casual que Heumann aparezca tras la figura ingente de Leibniz. Las *Acta eruditorum* de este último (aparecidas en Leipzig desde 1682) sirven de modelo para el quehacer de Heumann, aun en el título: *Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica, nebst beygefügen Urtheilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern* (Halle, 1715-1723, 18 entregas).

La hazaña no se repetiría con éxito (abriendo, entonces sí, una vía inagotable) hasta 1888, fecha de aparición del *Archiv für Geschichte der Philosophie* (fundado por Zeller, Dilthey, Diels y L. Stein). Se trataba de recoger contribuciones, documentos y recensiones críticas sobre obras filosóficas. Ello conllevaba implícitamente la idea de que esas obras no eran ya *recuperables*, es decir asimilables *enciclopédicamente* (las *Acta* aparecen a la vez que las primeras enciclopedias: el pasado es *magister vitae*, de acuerdo, pero no es *vita*).

Hasta entonces, disponemos únicamente de un conjunto de prácticas: las *doxografías*, *biografías*, *narraciones diadoquistas* (esto es: vistas desde la perspectiva del escolarca de turno) o la llamada *manera herética*, en el sentido de la *haíresis*, o división entre las doctrinas de una Escuela y las demás.<sup>2</sup> Lo más asombroso para el lector actual de, p. ej., Diógenes Laercio,<sup>3</sup> es la perspectiva que podríamos denominar holográfica, empleada por este. Sin duda, el símil que mejor le cuadra es el de los grandes cuadros flamencos de Patinir o Rubens, donde una historia figura especializada (los mismos personajes

2. Ver sobre el tema L. Braun, *op. cit.*, pp. 15-32.

3. Hay traducción (antigua y castiza) de J. Ortiz y Sanz: *Vida de los filósofos más ilustres* (3 vols.), Buenos Aires, 1949-1951<sup>2</sup>.

aparecen en distintos rincones y tamaño, según el interés de lo narrado) y se ve acompañada, en un escalofriante *horror vacui*, de una pléyade —para nosotros, anecdótica— de figuras «secundarias» que inundan literalmente el cuadro, hasta hacer que nuestra atención desfallezca (en el último punto, piénsese en Brueghel el Viejo). Tal sucede en Diógenes: no sólo un mismo filósofo aparece en distintas «vidas», sino que en éstas se recopilan desde piojos o excrementos secos a sublimes teorías teológicas, áridas disquisiciones lógicas, testamentos (como el muy bello de Aristóteles) y cartas, sin criterio aparente de ordenación ni de selección: lo mismo recoge informaciones que hoy sabemos fidedignas como afirma que Epiménides (no en vano era el mentiroso) estuvo dormido cincuenta y siete años sin interrupción (I. 109). Y sin embargo, en ese mar de erudición que es Diógenes (en las antípodas de Euclides, pero teniendo fatídicamente la misma influencia que él, y llegando hasta la misma fecha: finales del siglo XVIII) ha bebido toda la tradición filosófica hasta el Romanticismo. De ahí que siga siendo de obligado conocimiento, no sólo por lo que respecta a la filosofía griega, sino sobre todo a las noticias *históricas* que nos aportan pensadores modernos.

En todo caso, está claro que las *Vitae* no caben en la denominación de *Historia de la Filosofía*: la «imparcialidad» del doxógrafo se vuelve así contra él mismo. Si no fuera por los grandes trabajos filológicos del siglo XIX (sobre Diógenes han trabajado Rose y Nietzsche, Maas y Wilamowitz-Möllendorf, F. Leo y Usener), el *mare magnum* de informaciones sólo nos serviría de colección de anécdotas en las que naufraga el pensar griego. Claro que, sin ese *magma*, los trabajos filológicos citados no habrían podido realizarse.

Menor valor guardan aún, por lo que a la constitución de nuestra disciplina se refiere, las compilaciones, apologías y comentarios medievales, aunque es obvio que aquí debe hacerse excepción de la gran *De civitate dei* agustiniana.<sup>4</sup> Dejando aparte su riqueza y valor teológicos, la

4. Eds. bilingües: *La ciudad de Dios* (Obras de S. Agustín. BAC. Madrid, T. XVI y XVIII); *Bibliothèque agustinienne*, sér. 5, 33-37, 1959-1960 (valiosa edición anotada).

importante premonición de San Agustín estriba en su idea de que *no* poseemos la verdad que Dios atesora (un punto que incide, y no casualmente, en la diferencia y demora de los textos filosóficos en cuanto a su interpretación, según hemos ya indicado). Como en la sentencia paulina, nos vemos obligados a buscar a Dios como en un espejo enturbiado, condenados al desciframiento y recuento de inicios que nos acerquen a una verdad nunca dada por entero (recuérdese lo incontorneable, de Jaspers y Heidegger). Si el *homo viator* no se pierde en la miseria de su peregrinaje, ello se debe a que recibe llamadas *a Deo*, que lo encaminan *ad Deum* (de nuevo, es imposible no evocar aquí el Absoluto hegeliano, «a nuestras espaldas», y las llamadas y exhortos del *Seyn* heideggeriano). Nuestra tarea es el desciframiento de signos que acercan a la Divinidad: y esta lectura unitaria ofrece además una historia única, *orientada* (todavía en 1786 se preguntará Kant cómo orientarse en el pensamiento), que lleva al olvido y descrédito las antiguas concepciones cíclicas (griegas y prehelénicas).<sup>5</sup> Sin embargo, S. Agustín sigue preso de una concepción *diadoquista* en lo referente a su exposición temática: la filosofía griega es vista como mera *praeparatio* para el cristianismo, pues: «Nostra christiana philosophia una est vera philosophia». <sup>6</sup> En *Historia de la Filosofía*, no es en ese reduccionismo a una Verdad inmutable donde hay que buscar la grandeza de S. Agustín, sino en la búsqueda incesante de un *centro* que, en última instancia, no se da, sino que otorga diferencias, cortes y dilaciones que permiten hablar, *por vez primera*, de una Historia en el sentido pleno del término: la idea de una Historia unitaria y progresiva en la que *ánima y desarrollo temporal* se corresponden en su itinerario (posteriormente se desplegará *ad nauseam* este tema con las concepciones biologicistas —piénsese en Spengler y Toynbee— y los paralelismos entre filogénesis

5. Vid. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972 (esp. cap. I).

6. *Contra Julianum* IV. 14, 72 (en J. Pegueroles, S. Agustín. *Un platonismo cristiano*, Barcelona, 1985, p. 13).

y ontogénesis). El propio Hegel coquetea más de una vez con esta idea.<sup>7</sup>

La *historia erudita* renacentista inaugura de algún modo una fructífera dirección que aún sigue viviendo con fuerza: la historia *filológica*. Aquí, de nuevo, se guarda la ilusión de que el limpiado y restauración de las gangas adheridas a una obra devolverá el sentido de esta en toda su pureza. Desde una posición hermenéutica cabría calificar este proceder de *anti-histórico*, desde el momento en que el restaurador olvida que lo es, y pretende borrar el tiempo, como si su opacidad fuera la responsable de la falta de sentido de la obra: la historia efectual es (ilusoriamente) desechada, en nombre de una supuesta verdad desnuda que alienta en una obra *represtinada* y dispuesta para ser leída sin prejuicios. Sin embargo, este prejuicio gigantesco produce curiosamente un efecto opuesto en buena medida a lo deseado: en efecto, quien quiera captar el *significado verdadero* de una obra *renacida* del pasado se ve obligado a estudiar el idioma *original* y, por ende, a sumergirse en ese mundo cultural, con lo que no puede por menos de irse estableciendo paulatinamente *conciencia* de la irremediable diferencia e hiato que separa la época de la obra estudiada y la época del estudioso. Una obra se halla, para siempre, en el pasado (frente al alejandrino, que comenta y discute los textos antiguos *como si* no tuvieran fecha). Ahora se establece por vez primera un hiato, no entre el Pensamiento eterno de Dios, por naturaleza inalcanzable, y el discurso temporal humano, sino entre dos *épocas* de la Historia.

Así se va estableciendo una condensación, no tanto del saber, cuanto de la *distancia* entre saberes, distancia que queda fijada mediante la *cronología*<sup>8</sup> y confiada a la memoria: «*tantum scimus quantum memoria tenemus*».<sup>9</sup>

---

7. Seguir una filosofía pasada, dice Hegel: «würde ein Unmögliches, ein ebenso Törichtes sein, als wenn der Mann sich Mühe geben wollte, sich auf den Standpunkt des Jünglings zu versetzen, der Jüngling, wieder Knabe oder Kind zu sein» (*Gesch. Phil., Werke*, 18, 65).

8. J.J. Scaligerus, *Opus novum de emendatione temporum*. Franckfort, 1593. Una vez «reformados» los tiempos, enseguida se aprestará Spinoza a reformar el entendimiento.

9. Chr. A. Heumann, *Acta* (op. cit.), III, 441.

Sin embargo, esta regresión al pasado como *locus veritatis*, que olvida —como el pagano ridiculizado por Isaías— que ese «pasado» es en buena medida fruto de sus propios esfuerzos de restauración y de su decisión respecto a seguir, entre múltiples lecturas posibles del original, una determinada, esa regresión, digo, parece hacer retroceder paradójicamente la Historia filológica al estadio acrítico de diógenes Laercio, ya que basta que un antiguo haya escrito algo para que encuentre un seguidor, aferrado a la «verdad» de un texto: ¿no está ya este, acaso, expurgado de toda mácula?

Esta curiosidad (no tanto avidez de novedades —*Neugier*—, cuanto de antigüedades) se ve bruscamente frenada por la irrupción del «caballero que partió de tan buen paso». Con ese paso se cierra provisionalmente la consecución de una posible Historia de la Filosofía, a la vez que se abre definitivamente la historia moderna de la filosofía. Y no es en absoluto casual que el descrédito del cartesianismo acarreado por los «filósofos de la sospecha» (Marx, Freud, Nietzsche) haya llevado aparejado un auge inusitado de la Historia de la Filosofía, propiciado igualmente por la muerte del último heredero *directo* del cartesianismo: Hegel (Husserl *elige* más bien, conscientemente y contra corriente, ser cartesiano).

El Renacimiento había nacido gracias, en buena medida, a la proliferación mecánica de los textos, aliada a la lectura interior, por parte de cada cual, de libros (revolución de la Reforma). La Edad Moderna nace en cambio como reacción a todo eso. Descartes es un caballero que se escandaliza de todo: del gusto por lo maravilloso y exótico (gusto ayudado por las consecuencias de los grandes descubrimientos), gusto por la lectura, que favorece la memoria pero achata el *acies mentis*, gusto por la *polyhistoria*, en busca de *res literariae* como si se tratara de mariposas. Es Descartes, en suma, un caballero harto de erudición (diríamos, un Quijote que sabe detenerse a tiempo). Y la verdad no se busca ya en los textos, sino en la evidencia de la idea clara y distinta.<sup>10</sup> Todo el interés de Descartes (al cual siguen en buena medida todos, hasta

---

10. Cf. la *III<sup>e</sup> Règle pour la direction de l'esprit* (*Oeuvres et lettres*. Bibliothèque de la Pléiade, p. 10).

Kant) se endereza hacia la *naturalaleza*. Ella está ahí, *presente* y disponible para ser dominada. La suerte está echada, para toda la Modernidad (incluso invadiendo la conciencia común, más allá de filósofos y profesores). Saber mucho de Platón y Aristóteles, dice Descartes, no basta (ni ayuda, en verdad) para dar un juicio sólido sobre algo. La conclusión se convierte, ya, en *dicterio*: «en effect, nous paraitrons avoir appris non des sciences, mais de l'histoire». <sup>11</sup>

Con ello, la Historia no es sólo arrumbada como algo fútil, sino condenada como algo peligroso. Matemáticas, naturaleza, y la máquina como mediación: *nihilne plus? nihil omnino*. El mundo y la razón analítica parecen burlarse, satisfechos, de la *cupiditas* agustiniana respecto a *deum et animam*.

Hay que esperar a Leibniz para que se produzca una síntesis entre la *historia erudita* y la razón cartesiana, pretendidamente atemporal. <sup>12</sup> El gran lipsiano resucita en efecto la metáfora minera del oro y la ganga para rescatar un núcleo racional en los textos antiguos, comparados, no con la Verdad ya conquistada, sino entre sí y con los descubrimientos nuevos, de acuerdo con una *characteristica universalis* (la máquina restauradora, más que productora). El resultado —así pues, no de Leibniz, sino de él más toda la historia filosófica pasada— sería «en effet *perennis quaedam Philosophia*». <sup>13</sup> Mas, en todo caso, se trata tan sólo de un adorno en la marcha segura y triunfal de la razón filosófica. Poco importa la alusión a Hermolao Bárbaro como descubridor de una buena versión de *entelequia* (a saber: *perfectihabia*) <sup>14</sup> si luego se hace equivalente su significado al de *enérgeia* <sup>15</sup> y se oponen ambos a *dynamis*.

11. *Ibid.*, p. 11. Ver también carta a Beckmann de 17 de octubre de 1630.

12. Si no en la historia de los textos, o en la de la mismísima naturaleza (para ello hemos tenido que esperar casi hasta nuestro tiempo: vid. F. Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, 1986, y W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte*, Franckfort, 1978), Descartes podría haberse fijado en el tiempo inmanente a su propia conciencia: «Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempé quandiu cogito» (*Medit.*, II, París, 1967, p. 27).

13. *Die philos. Schriften*. Hrsg. v. C.J. Gerhardt. III, 624 s. (ed. Berlín, 1887).

14. *Monadología*, § 48, Ed. Velarde, Oviedo, 1981, p. 114.

15. Ver la interesante nota 16 de Velarde, ad. § 18 (*op. cit.*, p. 89).

Incluso un Kant (aunque ya hostigado de cerca por sabuesos tan vigorosos como Hamann y Herder) se burlará de aquellos eruditos (*Gelehrte*), «para los cuales la Historia de la filosofía (sea antigua o moderna) es ella misma su filosofía». <sup>16</sup> A este respecto, bien cabe afirmar que la filosofía *au grand style* moderna es radicalmente anti-histórica. La razón se pliega sobre sí misma por mediación del conocimiento analítico y se encamina a la dominación de una naturaleza presente, a la mano: inerte y troquelada. Los antiguos no gozaron de esas luces. Y ya ni siquiera es necesaria una moral provisional, porque los racionalistas y los *Popularphilosophen* van destilando una moral nueva, a la altura de la razón. El mundo se [en]cierra sobre sí: es *enciclopédico*. En su seno comienzan a oírse, con todo, airadas voces de protesta, de tormenta y empuje (*Sturm und Drang*). La Historia regresa a la historia de la filosofía.

## § 7. La conciencia histórica, contra la historia filosófica

La conciencia de modernidad, de «tiempo nuevo» (*Neuzeit*, *Les Temps Modernes*) no es coetánea con lo que en filosofía o en general se denomina Historia Moderna, sino que surge sorprendentemente como una verdadera revolución contra el pensamiento y la *episteme* (en términos foucaultianos) vigentes en esa época. Se produce así un desfase terminológico, que no deja de ser significativo. Aquellos que, con Rimbaud, exigen *être absolument modernes*, debieran ser denominados nuestros *contemporáneos* (la contemporaneidad nacería así en el Romanticismo, y se impondría avasalladoramente en el ámbito filosófico tras la muerte de Hegel). <sup>17</sup> Por el contrario, los que convencionalmente son denominados pensadores de la modernidad (racionalistas, empiristas e

16. *Prolegomena, Vorrede, Ak.*, IV, 255.

17. La máxima paradoja de lo «contemporáneo» estriba en que la aguda conciencia de la fluencia e irreversibilidad del tiempo lleva al paroxismo historicista e hiperhebraclíteo de la aceleración evolutiva, que impide la identificación de grupos, aun dentro de la propia generación. Este frenesí, que convierte todo en *extemporáneo*, parece llegar a su culminación en la cultura de masas actual y en el culto al cuerpo y la juventud.

idealistas) no serían vistos como tales por la conciencia histórica impuesta desde el siglo XIX, sino como representantes (junto con otras áreas culturales) del clasicismo.<sup>18</sup>

Sea como sea, lo cierto es que, durante los años en que se desarrolla la vida de Hegel (1770-1831), Occidente (no sólo Europa: piénsese en los Estados Unidos y en las flamantes Repúblicas americanas) alcanza por vez primera en su historia conciencia de su *unidad cultural* (justamente en diferenciación con las grandes culturas de otros pueblos o del pasado).<sup>19</sup> Tal conciencia supone el hundimiento del sueño del *cosmopolitismo*, que en Kant todavía alentaba.<sup>20</sup> El hecho diferencial supone la ruptura del mundo-naturaleza en diferentes áreas de desarrollo. Ello quiere decir: el tiempo de los pueblos (la historia) no fluye uniformemente. En la gigantesca variedad de matices que ahora dispersan la idea de Género Humano, el propio occidente (*Abendland*) aparece como el ocaso del sueño ilustrado de la unidad (*ad limitem*) entre razón y naturaleza: el *motto* del programa cartesiano.

Tal salto cualitativo se da en todos los órdenes del saber y el actuar: en *física* se pasa del flujo reversible del tiempo en cinemática a la flecha irreversible establecida por la termodinámica; en la economía, del *tableau* quesnayano de una red de conexiones fisiocráticas al *valor trabajo* de las doctrinas ricardiano-marxistas; en la *psicología*, de la sucesividad de percepciones, diferenciadas según sus grados de viveza, a la incompatibilidad de los tiempos de reacción. Todo ello puede reunirse diciendo que, al comienzo del siglo XIX, nos encontramos con el fin de la *representación* (*Vorstellung*)<sup>21</sup> y de la *linearidad*.

La experiencia tiene, ahora, una *historia*. Y ello signifi-

18. M. Foucault ha propuesto —me temo que sin demasiada fortuna— distinguir al efecto entre *l'âge classique* (*grosso modo*, siglos XVII-XVIII) y *l'âge de l'histoire* (siglos XIX-XX). Cf. *Les mots et les choses*, París, 1966, pp. 229 y ss.

19. Foucault, lógicamente más atento a la cultura francesa, sitúa esta unidad entre 1775 y 1825 (*op. cit.*, p. 233).

20. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Ak.*, VIII, 15-32.

21. *Vid.* al respecto, para apreciar diferencias y semejanzas, M. Foucault, *op. cit.*, y M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (En *Holzwege*, G.A., 5, 75-113).

ca, fundamentalmente, que «la pensée découvre que l'homme n'est pas contemporain à ce qui le fait être.»<sup>22</sup> Hay pues un necesario desfase en la asimilación de lo que se da, hasta el punto de que (premonición de la relatividad especial) comienza a entenderse la imposibilidad de *simultaneidad* entre el aprehensor y lo aprehendido, entre cognoscente y conocido. Con ello se evapora el sueño del Dios aristotélico, de la Identidad Suma. Las cosas tienen un tiempo *propio*, irreducible al Yo kantiano, que creía engendrar al tiempo (en general, como *forma* en la síntesis de la aprehensión).<sup>23</sup> Más aún: las cosas dejan de ser consideradas como núcleo duro y sustante (sustancia) afectado de modificaciones como respuestas a estímulos externos (accidentales); el concepto mismo de «cosa» queda en entredicho, para comenzar a verse la realidad como conjunto, fluido y cambiante, de campos.

Todo ello tendrá inmediata repercusión en la consideración misma de los textos, y ello tanto en lo referente a la filosofía o las ciencias (cuya historia es la sucesión de descubrimientos que configuran su campo),<sup>24</sup> como principalmente (por lo que ello tiene de revolución en las conciencias) en la crítica textual de las Escrituras, siguiendo el famoso principio *sola scriptura*. La fluidificación del concepto llega a extremos tales —apoyada por el triunfo del evolucionismo en biología— que el mundo parece dispersarse en series disparadas hacia el infinito malo hegeliano.<sup>25</sup> Los textos filosóficos no escapan a este destino, empezando por las propias Historias de la Filosofía. Así, el afán por la exactitud y el detalle obligan a una constante actualización de la obra, sin

22. M. Foucault, *op. cit.*, p. 345.

23. Kant, *KrV.*, B 182/A 143.

24. Cf. S. Günther, *Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im Neunzehnten Jahrhundert*, G. Bondi, Berlín, 1901.

25. Cf. E. Jünger, *Das zweite Pariser Tagebuch* (anotación del 2-3-1944; en: *Tagebücher II*, Stuttgart, 1960): «Die Textkritik des 19. und 20. Jahrhundert gibt keine grössere Einsicht in die Bibel als der Darwinismus in das Tier. Beide Methoden sind Projektionen auf die Ebene der Zeit —wie hier der Logos in Zeitlichen aufgelöst werden soll, so dort die Spezies. Das Wort wird teilbar; das Tierbild wird zum flüchtigen Uebergang, zur Impression. Demgegenüber gilt Luthers: 'Das Wort sie sollen lassen stehen! Die Bibel wie die Tierwelt sind Offenbarungen, und darin liegt ihre gewaltige, gleichnishafte Macht».

atender a que la acumulación de materiales no se rige por los mismos criterios que los de la elaboración primera de la obra. Así, el famoso manual de Ueberweg<sup>26</sup> (un furibundo antihegeliano, perteneciente al primer y más riguroso neokantiano) ha sido actualizado en la parte dedicada a Hegel por Willy Moog, excelente estudioso neohegeliano, de manera que es ahora la obra misma la que tiene su historia y, por tanto, se ve incapacitada para dar una visión de conjunto y ecuánime (?) de la filosofía de Hegel. Es, pues la acumulación de materiales en los libros de historia la que acaba impidiendo esa suerte de metarrelato omnicomprehensivo que llamamos Historia. >

Y ello ya desde el inicio de esta. La gigantesca *Historia critica philosophiae* (el *Grand Bertha* de esta disciplina), de Johann Jakob Brucker, tuvo que ser aumentada en su segunda edición (1766-67) en un sexto volumen que recogía *Appendix, accessiones, observationes, emendationes, illustrationes atque supplementa*. El resultado es que nadie es capaz de leer la obra (ajustada todavía al ideal *taxonómico*) sin consultar a cada momento las correcciones y adiciones, en un movimiento de desfase que echa por tierra las pretensiones del libro (unas siete mil páginas *in 4.º*: la Babel de la filosofía). Por eso, el siguiente monstruo de la Historia, el *Geist der speculativen Philosophie* (Marburgo, 1791-97; 6 vols.), de D. Tiedemann, opta ya decididamente por presentarse como *narración*, y no como tabla diacrónica. Esto significa que la aparición paulatina de la problemática —en cada región— es considerada como irreversible. Las disciplinas particulares dejan de tener un *territorium* (como quería Kant) para deslizarse según un ritmo inacabado.

Ahora bien, ello supone necesariamente la renuncia, en primer lugar, a futuras correcciones históricas del pasado (por aparición de nuevas fuentes, mejores métodos de investigación, nuevas ciencias auxiliares, etc.); y en segundo y más grave lugar, la renuncia a una historia filosófica, ya que

26. Fr. Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 4<sup>er</sup> Teil: Die Deutsche Philosophie des 19. Jahr. und der Gegenwart. 12... Auflage... v. T.K. Oestereich. Mittler und Sohn. Berlín, 1923.

ahora, hundida la concepción *teleológica* (que por definición precisa apuntar a un final ya anticipado de alguna manera), la filosofía se sumerge en el río heracliteo que impide, no sólo la predicción de lo venidero, sino *ipso facto* la conexión de lo pasado.<sup>27</sup> El relativismo comienza a mostrar, a través del prurito de exactitud filosófica, la disolución de la disciplina que prometía convertir en ciencia.

A este destino sombrío no parece escapar ni siquiera la Escuela hegeliana, presa entre los extremos de la irrebasabilidad del propio tiempo<sup>28</sup> y la (al menos aparente) clausura de la filosofía como «la Teodicea de verdad».<sup>29</sup> Lo cierto es que los grandes discípulos de Hegel que tuvieron que ver con la historia (Rosenkranz, Erdmann, Fischer y Zeller —discípulos mediatos— y aun el hijo del filósofo: Karl Hegel) escogieron el desarrollo tan sólo del primer extremo. Si la última filosofía (y no sólo filosofía, sino la época universal misma) reunía en sí a todas las anteriores, yendo más allá (a saber, en la extensión e intensificación de la libertad y del autoconocimiento —*quasi* sinónimos— en Hegel), y si por otra parte es absolutamente imposible anticipar el futuro<sup>30</sup> (en lo cual es Hegel más sabio que el en muchos aspectos utopista Kant), la única «razón» para apreciar el progreso de la Historia (filosófica o no) será, sorprendentemente, su existencia y persistencia frente a

27. La gran historia del período inmediatamente posterior, G.W. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1798-1819 (11 tomos en 12 vols.), confirma hasta la saciedad el punto. El autor confiesa que el historiador no debe tener filosofía alguna. Sin embargo, trasluce en su enjuiciamiento una raíz *kantiana*, aunque más escéptica. Justamente: todas las filosofías anteriores al kantismo han tenido un defecto: no examinar las fuentes de nuestro conocimiento... para averiguar que nuestro conocimiento es falaz, como concluye mordazmente Hegel (*Vorl. Gesch. Phil.*, 18, 135). Las filosofías son así sepultadas en la fosa común de una Filosofía que se destruye a sí misma.

28. Hegel, *op. cit.*, 18, 64: «Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen».

29. *Ibid.*, 20, 455: «Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee».

30. En el último silogismo del sistema (*Enz.* § 577), lo *lógico* se abre y juzga en dos fenómenos (Naturaleza y Espíritu: Historia). Ni siquiera —de ser estricto— es dable anticipar (como haría un kantiano), que al menos esos fenómenos se plegarán a la *Lógica*, ya que esta se escribe —y modifica— a la par de esos fenómenos. La *lógica* hegeliana no es inmutable, como pretende serlo la kantiana (compárense al respecto las modificaciones entre la 1.<sup>a</sup> y 2.<sup>a</sup> ed. de *WdL* y de *KrV*).



otras doctrinas o situaciones (de ahí la facilidad con que este relativismo de cuño tardohegeliano se uniría a los evolucionismos darwinistas). Esta es la soberbia interpretación (por lo que hace a la escuela, no respecto al maestro mismo) que hace Nietzsche de este desarrollo: ¡la más alta de las filosofías se diluye así en una rastrera glorificación de lo último!<sup>31</sup>

Pareja consecuencia, pero sin la menor adición de crítica o sarcasmo, sino con la mortal seriedad del *Herrn Professors*, saca Zeller de las relaciones entre Historia y filosofía. Si esta debe ser narrada exacta y rigurosamente, o sea: como una ciencia, la Historia no podrá ni deberá ser a su vez filosófica ¡la Historia de la Filosofía se independiza así de la Filosofía, igual que un (supuesto) lenguaje perfecto —formalizado— se cree con derecho a juzgar sobre la corrección del lenguaje normal! Se constituyen así los rasgos esenciales de toda Historia *externa* de la filosofía:<sup>32</sup> recusación de toda construcción apriorística, sustitución de reflexiones teleológicas por explicaciones causales (en muchos casos, reducidas a la pura secuencia temporal), conveniencia de investigaciones biográfico-psicológicas, atención (fundamental) a los influjos extrafilosóficos en la filosofía.<sup>33</sup>

Es obvio que un tal programa, llevado al extremo, no puede conducir sino a la paulatina destrucción —por reducción— del sentido de todos los textos filosóficos del pasado. En efecto: privados de todo criterio para reconocer que un texto trata de filosofía, salvo el de la tradición y el del propio autor que así lo afirme (lo cual no es mucho: también el loco

31. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Unzeitgemässe Betrachtungen*, 2<sup>o</sup> Stück. Ed. Schlechta I, 263). «Wer aber erst gelernt hat, vor der "Macht der Geschichte" den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nicht zuletzt chinensenhaft-mechanisch sein "Ja" zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlen-Majorität, und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in dem irgendeine "Macht" am Faden zieht. Enthält jeder Erfolg in sich eine vernünftige Notwendigkeit, ist jedes Ereignis der Sieg des Logischen oder der "Idee" —dann nur hurtig nieder auf die Knie und nun die ganze Stufenleiter der "Erfolge" abgeknieht!»

32. Sobre la distinción entre Historia *externa e interna*, vid. F. Montero Moliner, «La historicidad de la filosofía», en: *La filosofía presocrática*, Valencia, 1976.

33. E. Zeller, «Die G. der Ph., ihre Ziele und Wege», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1 (1888), 1-10.

se cree Napoleón), el historiador aplica métodos científicos (psicológicos, sociológicos, filosóficos, etc.) sobre un cuerpo textual, para descubrir —¿qué otra cosa cabe?— que el texto en cuestión no se adecua, ni con mucho, a las exigencias y criterios de esos métodos. Vuelve así la *doxografía*, ahora «científica», que ve en la historia una colección de opiniones más o menos extravagantes: la conclusión es la misma que la del cartesiano, mas por métodos diametralmente opuestos.<sup>34</sup> En la segunda mitad del siglo XIX, el historiador puede ufanarse; ya está a la altura de lo que Séneca criticaba mil ochocientos años atrás: «Itaque quae philosophia fuit facta philologia est».<sup>35</sup> De la Historia de la Filosofía, así considerada, se escapa un soso vapor relativista. Ni siquiera es pensable por qué se la considera así, «Historia» en singular, salvo por el hecho *positivo* de estar encerrada en uno o varios volúmenes, bajo el nombre de un autor (que, por otra parte, y llevado de la exigida imparcialidad, se hace la ilusión de desaparecer bajo el orden del discurso).<sup>36</sup>

La primera paradoja que se desprende de todo esto es la identificación de Aquiles y la tortuga: la conciencia histórica no puede reconocerse en la historia que ella narra; y no lo puede, ni históricamente (por definición: el narrador está en el futuro de lo narrado), ni filosóficamente (por convención: se ha decidido desconectar filosofía —e.d.: sistema— e historia). La verdad de lo que ella narra está pues en entredicho, aun para ella misma (si es que, en todas condiciones, puede hablar de «ella misma»). En el fondo, todo esto es tan viejo como las objeciones del buen Gorgias.<sup>37</sup>

La segunda paradoja es la del relativismo histórico (y puede atisbarse su solución si se distingue entre *génesis*

34. Descartes, *Discours de la méthode (Oeuvres*, A.T. VI, 70): «Et ie ne m'estonne aucunement des extravaunces qu'on attribue a tous ces anciens Philosophes, dont nous n'auons point les escrits, ny ne iuge pas, pour cela, que leurs pensées ayent esté fort déraisonnables... mais seulement qu'on nous les a mal rapportées». Mas ahora que han sido bien restituidos, ¿cómo no ratificar que se trata de extravagancias?

35. *Epistulae*, 108, 23.

36. Ilusión que permite, dicho sea de paso, el descarado plagio de unos manuales en otros, siempre recalentando la vieja col.

37. (Pseudo) Aristóteles, *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, III: 979a 14 s.

y *validez*, cosa que el historiador positivista no hace): ningún sistema se ha mantenido como definitivo («todo pasa», ya se sabe). Luego si ha pasado es porque *debía* pasar. Aparte de que así quedan sin explicar las *recurrencias* en la historia (Spinoza en la polémica Jacobi-Mendelssohn, y las consecuencias gravísimas de su recuperación por Schelling y Hegel, cada uno a su modo; la clamorosa resurrección de Aristóteles en 1833-1837, gracias a la ed. Bekker; la extraña actualidad de los presocráticos gracias a Nietzsche y Heidegger, etc.), lo que el relativista pretende ignorar es el privilegiado *ojo solar* desde el que —forense de las filosofías— diagnostica las sucesivas muertes (por cierto, cabría preguntarse a qué se debe este carácter recalcitrante, obstinado, de repetición de esfuerzos baldíos; la alusión kantiana a la *Naturanlage* no puede desde luego valerle al buen positivista). Él mismo debiera saber (recuérdese el caso de Ueberweg) que también sus dicitos o loas pasarán. ¿Para qué, pues, su propio empeño, tan científico?

La contestación de esta pregunta nos conduce a las más grandes simas de degradación que ha sufrido la filosofía (y su Historia): entre 1870 y 1920 (cien años después de su auge máximo). La existencia de los textos viene a ser justificada, no por mor de la filosofía misma, sino como extraña aberración (patológica) cuya curación —o al menos diagnóstico— redundará en mayor gloria de la ciencia juzgadora: la economía política, el psicoanálisis, la psicopatología, la lingüística o la antropología.

Así, un cierto marxismo vulgar (y oficial) denuncia la filosofía como «fenómeno ideológico concomitante a la lucha de clases, una de las formas ideológicas en las que los hombres se hacen conscientes de esas luchas o las recusan». <sup>38</sup> La misma acusación, desde otros frentes, llevan a cabo Karl Popper, o Max Scheler. <sup>39</sup> Tales acusaciones confunden los necesarios intereses que influyen en el orto de una filosofía (sin ellos sería esta una ligera paloma) con sus exigencias in-

38. Franz Mehring, *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1975, p. 7.

39. Cf. p. ej. *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (en: *Gesammelte Werke*, Berna/Munich, 1960, 85-91).

ternas de validez, exigencias no meramente históricas (que vuelva a tomar los problemas de la tradición, por ejemplo) o formales: lo menos que cabe pedir a una formación discursiva es que sea *coherente* con sus presupuestos; no que sea lógica, si con ello se quiere decir: sumisión al estado actual del desarrollo de la (supuesta ciencia de la) lógica simbólica sino, justamente, *filosófica* (en el sentido que venimos explicando desde el § 1). Es obvio que una filosofía refleja (legítima o crítica) un estado social de cosas (y no sólo social), mas lo hace transformándolo según sus reglas intrasistemáticas y de acuerdo con su propia tradición. La crítica a ese estado social no conlleva la recusación del texto filosófico sino, en todo caso, del hombre que lo escribió (no quisiera parecerme en casi nada a Platón ni me gusta la sociedad esclavista, pero admiro *Las leyes*).

De psicología<sup>40</sup> sabía mucho, pasando al punto siguiente, Jaspers. Mas pocos lo seguirán cuando, ejerciendo una supuesta psicología descriptiva libre de prejuicios y valoración, comienza a clasificar filósofos, siguiendo el lema: «Hegel objektiviert..., wir subjektivieren». <sup>41</sup> A Jaspers le interesan los hombres, los individuos, no los sistemas. Para ello utiliza una *tipología* (si cabe así hablar, ya que poco *lógos* se encuentra en esos tipos) en la que se hace caso omiso de la historia y se mezclan (como en los capiteles de Silos o de san Juan de Duero en Soria, pero con menos belleza) en un mismo saco Plotino, filósofos medievales y Hegel, bajo el rótulo de «imagen del mundo mítico-especulativa», a la que cabe añadir (¿por qué no?) algunos elementos «mítico-demoníacos». <sup>42</sup>

Si algún criterio cabe apreciar en esta mescolanza (amparada bajo los nombres de Kierkegaard, Nietzsche y Max Weber) es el de la *actitud ante la vida* de los filósofos: personalidades psíquicamente relevantes, en una palabra. Textos

40. Permítaseme dejar de lado por tedioso el dar cuenta de los abundantes reduccionismos psicoanalíticos. Todo el freudo-marxismo va por ahí, con secuelas francesas (Goldmann, Sebag). Un interesante espécimen inglés es el analítico J.O. Wisdom, *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, Londres, 1953.

41. *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, 1925<sup>3</sup>, p. 12.

42. *Op. cit.*, p. 202.

posteriores de Jaspers confirman esta clasificación (?), sólo que ahora la «vida» y la «Psique» se esconden pudorosas bajo los conceptos de existencia y subjetividad.

Una interesante variación de este reduccionismo, que lo retrotrae así a las cercanías del debate propiamente filosófico (como la evolución de su autor mostraría sobradamente), es la ofrecida por un jovencísimo H.-G. Gadamer, ¡en 1924!<sup>43</sup> Ya el propio punto de partida deja clara la especificidad de la Historia de la Filosofía: esta es *toto caelo* distinta a las Historias que dan cuenta del desarrollo de una ciencia;<sup>44</sup> tampoco podrá ser, pues, enjuiciada por ninguna de ellas. Y es que la filosofía no es ciencia: su tarea no consiste en resolver problemas, sino en *apuntarlos*.<sup>45</sup> Ahora bien, estos problemas no se engarzan en ninguna historia unitaria, continua (contra la tradición neokantiana de Marburgo);<sup>46</sup> ni cabe deducirlos de un principio metafísico (como parece ser que hacía —según un tenaz cliché— Hegel). ¿Cuál es el criterio de Gadamer, entonces, para distinguir textos filosóficos de otros cualesquiera?: el hecho de que estos salvaguarden la existencia del *individuo* concreto (Gadamer inaugura así la senda de la filosofía existencial contemporánea);<sup>47</sup> tal es, incluso, el criterio de *verdad* en filosofía: «problemas verdaderos son

43. «Zur Systemidee in der Philosophie» (en: *Festschrift für P. Natorp*, Berlín/Leipzig, 1924, pp. 55-75).

44. *Op. cit.*, p. 56, Gadamer inscribe así su concepción en la gran tradición de Kant (*Fortschritte*, XX, 259; en mi edición —Tecnos, Madrid, 1987—: pp. 7 y ss.) y Hegel, *Vorl. Gesch. Phil.* 18,25: «ist in Betracht zu nehmen, dass es mit der Geschichte der Philosophie um der besonderen Natur ihres Gegenstandes willen eine andere Bewandnis hat als mit den Geschichten anderer Gebieten».

45. Una idea que bien pudo tomar entonces Gadamer de Heidegger. Este ha insistido continuamente en el filosofar como cuestionamiento. Vid. p. ej., el inicio de *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, 1969, p. 61): «Der Titel nennt den Versuch einer Besinnung, die im Fragen verharrt». También Hartmann sigue parecida dirección: problemas contra sistemas.

46. El ataque de Gadamer (*op. cit.*, p. 58 ss.) parece avalar la conjetura de la nota anterior.

47. En su autobiografía, K. Jaspers reivindica para su *Psychologie der Weltanschauungen* (ya citada; original de 1919) el haber sido «die früheste Schrift der später so genannten modernen Existenzphilosophie». (*Philosophische Autobiographie*. Erw. Neuausgabe. Munich 1977, p. 33). Mas ese texto (ya hemos hecho alusión a ello) muestra un fuerte reduccionismo psicologista y, a lo más, vitalista. Por otra parte, fue el viejo Schelling el primero en usar la expresión *Existential-Philosophie*. Cf. M. Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Francfort, 1984, p. 135.

aquellos que brotan de una situación objetiva originaria y personal».<sup>48</sup>

La tesis es sugerente, mas poco convincente. En primer lugar, la historia se disuelve así en un puñado de personas con problemas interesantes (y ese interés, debo aceptarlo como tal de Gadamer o sentirlo a mi vez, de forma tan personal como incomunicable), de mónadas sin más *vinculum substantiale* que el de su individualidad (que justamente por serlo separa a unas de otras). Y ¿cuál será la gradación intensiva o conexión entre problemas interesantes, siquiera sea para intentar el establecimiento de una serie que no se limite a la cronología? En segundo lugar, ¿es la Historia propuesta por Gadamer algo a la vez individual y concreto? ¿O es más bien un texto organizado que trata *de* lo individual, y por ende lo hace con la aspiración de convencernos (universalidad e intersubjetividad)? Si este segundo caso resulta —como parece— difícil de rebatir, entonces el reduccionismo individualista del joven Gadamer se disuelve a sí mismo.

Una posición parecida a la de Gadamer en 1924 es la del excelente historiador (especialmente del siglo xvii) Martial Guérout. También él critica cualquier conversión de la Historia de la Filosofía en una Historia científica. Él cree, más bien, que aquella Historia se acerca a la Historia del Arte. En primer lugar, los grandes artistas no admiten jerarquía entre ellos (a lo más, adhesión personal). Así ocurre con los filósofos. En segundo lugar, cada obra artística vale por sí misma, por la *arquitectura* que revela la perfección de su forma. Así también, los *sistemas* filosóficos deben ofrecernos, al ser traducidos según el *orden de las razones*, su incomparable e individual «palacio de ideas».<sup>49</sup>

No hay pues «progreso» en la Historia de la Filosofía. Cada sistema (ya es un avance, al menos, frente a los individuos de Jaspers y Gadamer) vale exclusivamente en cuanto manifestación artística, creadora, de una subjetividad. Así

48. *Op. cit.*, p. 73.

49. Vid. en general su «La légitimité de l'histoire de la philosophie», *Archivio di Filosofia* (1954), 39-63. «Les philosophies sont par là entièrement identifiées aux oeuvres d'art» (p. 60).

Cree Guéroutl escapar tanto al temido teleologismo (él, que alaba los sistemas *qua* palacios, desprecia a Hegel)<sup>50</sup> como al reduccionismo cientificista. Ciertamente podrá escapar a este último, mas no a un reduccionismo *esteticista*.<sup>51</sup>

En primer lugar, si el criterio es el orden de las razones interno a cada sistema, mal se entienden sus dicitrios contra Hegel y otros pensadores: ¿de dónde viene esa selección? En segundo lugar, lo más subjetivo de todo pensador que se precie es su convicción de que puede a su vez convencer a los demás (incluso más allá de su tiempo y cultura) por remitirse a una verdad. Y el propio Guéroutl está atento a la excavación de la arquitectura *racional* del sistema considerado. ¿O es que cada obra tiene *su* razón, incomensurablemente? Entonces repetimos el viejo argumento del tercer hombre, porque o bien debe limitarse entonces Guéroutl a repetir la obra estudiada (como Pierre Mésnard con *El Quijote*) o bien debe haber un fundamento de inteligibilidad común a las obras de Descartes, p. ej., y a los dos tomos de *Descartes selon l'ordre des raisons*.<sup>52</sup> Y si las expresiones de Descartes y Guéroutl, por un lado, y la impresión del lector (que podría hacer de lazo de unión) siguen siendo todas ellas subjetivas (esto es: únicas e irrepetibles), ¿cómo es posible un enlace de sentido (o sea: objetivo), por mínimo que sea? Por último, ¿cómo puede distinguir Guéroutl, en el interior de un «palacio», entre opiniones y argumentaciones racionales?<sup>53</sup>

Como puede observarse, el reduccionismo conduce inevitablemente al *relativismo histórico* y este al escepticismo más completo, sin más asidero que apelaciones a individuos, vivencias interesantes, expresiones subjetivas y demás des-

50. A su discípulo F. Brunner, el proceder de Guéroutl le parece «généreuse et puissante» («Histoire de la philosophie et philosophie», en: *Hommage à M. Guéroutl*, París 1964, p. 201); Hegel, en cambio, se porta: «tyranniquement» (p. 200).

51. La expresión es de V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1984, pp. 38-43. Hösle incluye bajo este rótulo al Gadamer maduro, de *Wahrheit und Methode* (1960).

52. París, 1953.

53. En el artículo antes señalado, Brunner llega a confesar que todas las filosofías (¿también la hegeliana?) son «vrais et fausses *secundum quid*» (p. 203). Pero explicar en qué consista el *quid* (cosa que ni Brunner ni Guéroutl hacen) sería lo importante. Eso es lo que interesa: el *quid* de la cuestión.

cargas del corazón. Todo puede ser comprensible desde la bancarrota general del hegelianismo, a mediados del siglo pasado: un maremoto que ha originado la marea escéptica que se extiende hasta (excelentes) profesionales de Historia de la Filosofía en la Europa de los años treinta (y un poco después de la Segunda Guerra). Pero comprender no es justificar, y menos aceptar. Está claro que todas estas formas de relativismo se han diluido en su propia irrelevancia, cumpliendo irónicamente el destino que veían en las obras filosóficas (si pasan de moda quedan *eo ipso* refutadas).

## § 8. El recurso tipológico

Hemos visto cumplida la paradoja: el odio por los sistemas y la atención (en verdad, ingenua) a la historia hace que esta última se disuelva: ¿cómo podría hablarse de una *secuencia discontinua*? ¿Con qué derecho cabe considerar como filosófico aquello que los relativistas y reduccionistas de todo cuño (mal)tratan? Y sobre todo, ¿cómo es posible explicar el fenómeno —capital en Historia de la Filosofía— de las *recurrencias*? No se trata solamente de que un autor vuelva a cobrar actualidad (o cobre una relevancia que en su propio tiempo no tuvo: es el caso de Spinoza en la Alemania de finales del siglo XVIII), sino del hecho, probado y repetido, de que un autor prefiere dialogar, fecundando así su obra, con un clásico del pasado en vez de con otro. ¿A qué se debe el interés de Hegel por Proclo, de Heidegger por Parménides o de santo Tomás por Aristóteles? ¿Cómo es posible que remonten tranquilamente la historia y que, a pesar de estar separados temporalmente (a veces por más de dos mil años) y ser de distinto lenguaje, cultura y religión, logren un diálogo profundo con la orteguiana Isla de los Muertos?; y nosotros mismos, ¿no mostramos un interés y placer más vivos por un diálogo de Platón o un tratado de Aristóteles que por la última novedad editorial?

Todos estos interrogantes explican *internamente* (hay razones históricas —externas— de alto bordo, que aquí paso por alto) el nacimiento de las *tipologías* como criterio clasificador

en la Historia de la Filosofía. Sin embargo, ya su característica fundamental suscita perplejidad: si los tipos son propuestos para solucionar el misterio de las recurrencias en la historia, ellos mismos son antihistóricos: se repiten en distintas épocas, como si la situación histórica fuera una cáscara fácil de desechar. En esta extraña manera de taxonomía se erige en fundamental una variable (o un pequeño grupo de ellas, fuertemente conectado) y se desechan las demás. Así, en un mismo grupo pueden entrar Sócrates, Bergson, Rousseau y los escoceses del *common sense*, en alegre promiscuidad. La segunda característica no es menos sorprendente: cada tipo tiene igual derecho a la existencia que cualquier otro, sin que sea posible establecer valoraciones o jerarquías. Como corolario, está claro que los tipos son irreductibles entre sí, lo cual lleva a los tipólogos a establecer límites arbitrarios entre filósofos coetáneos y hasta efectivamente entrelazados por polémicas o coincidencias reconocidas; límites tan arbitrarios como los establecidos por Javier de Burgos para separar las provincias españolas; o al contrario, hay que hacer caso omiso de las explícitas y reiteradas manifestaciones de un filósofo respecto de su dependencia de otro pensador (Schopenhauer de Kant, p. ej.), y en cambio unirlo con otro, para él punto menos que desconocido (p. ej. Schopenhauer y Heráclito); o, por último, desechar todo aquello que, en un pensador, no cuadra con el tipo prefijado (p. ej. las alabanzas de Hegel a los materialistas franceses, su influjo en los *Junghegelianer*, etc.).

#### a) *La relación sujeto/objeto y la estructura veritativa*

La primera tipología relevante es la de Adolf Trendelenburg, el gran restaurador del aristotelismo y vencedor del hegelianismo (con Hegel ya muerto, desde luego).<sup>54</sup> Trende-

54. Aparecerá en un próximo número de *Teorema* (Madrid) un estudio mío sobre *La recepción de la lógica hegeliana* (1823-1859). Puede verse allí un tratamiento pormenorizado de las *Logische Untersuchungen*. La tipología trendelenburgiana está plasmada en su artículo: «Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme» (1847), en: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Neu hrsg. ...v. H. Glockner, Stuttgart 1949.

lenburg pretende evitar el peligro de arbitrariedad en las delimitaciones procediendo de modo apriorístico, de acuerdo con la estructura judicativa aristotélica, que ha regido —según él— tanto en la gnoseología como en la metafísica desde sus inicios. En efecto, *S-P* ha dado lugar a la relación básica entre Sujeto y Objeto.<sup>55</sup> Según esto, caben tres y sólo tres tipos en la historia de la filosofía. En unos predomina el *objeto* (al que Trendelenburg tilda de «fuerza ciega», creyendo evidente algo que sólo por la física —y la lógica *hegeliana*— de su tiempo nos puede resultar comprensible); en otros predomina el *sujeto* (o pensamiento conscientemente sabido; otra concesión histórica que Trendelenburg cree evidente de suyo); en otros, por fin, se dan simultáneamente los dos extremos. Está claro que de esta forma se llega a la consabida distinción entre materialistas, idealistas y un pensador como Spinoza, cuyo paralelismo permite creer en esa tercera vía.

Dejando aparte el hecho de que la significación de los términos no ha sido siempre la misma, y que aún hoy —y en el pasado siglo— son los respectos y contextos los que deciden el significado: ¿es una fuerza ciega la objetividad de las leyes, o la «realidad objetiva» de Descartes y Kant? Y el *subjectum* aristotélico (el *hypokeímenon*, tan cercano, si no igual en un respecto, a la *prote hylé*) ¿es un pensamiento consciente?; dejando aparte, digo, esta objeción, ¿dónde debemos ubicar el propio realismo empírico defendido por Trendelenburg —y Aristóteles—? Y si, como el tipólogo insiste, estos tipos son irreductibles entre sí en cuanto «modos de ver el mundo radicalmente distintos»,<sup>56</sup> ¿por qué afirma que sólo uno de los tipos puede ser verdadero?<sup>57</sup> ¿Cómo es posible juzgar algo como falso cuando forma un conjunto absolutamente *disyunto* de lo presuntamente verdadero? Desde este último, los otros tipos serían en todo caso sinsentidos, mas nunca falsos. Y si se apoyan en uno de los extremos de una relación básica y común, ¿cómo pueden ser inconmesurables? Son cuestiones todas ellas que Trendelenburg deja asombrosamente sin contes-

55. *Op. cit.*, p. 27.

56. *Op. cit.*, p. 42.

57. *Op. cit.*, p. 28.

tación (en verdad ni siquiera se las propone). Y ello es tanto más lamentable cuanto que esta es la única tipología relevante que ha pretendido proceder de un modo racional, esto es: apriorísticamente y con base en la lógica.

Más interesante resulta la clasificación propuesta por Market,<sup>58</sup> en cuanto que esta se apoya a la vez en la distinción intrajudicativa (sujeto-cópula-predicado) y en un horizonte ante-predicativo que, al no coincidir en formación plena con el acto de conocer (fusión de la verdad y la situación), establece el saber como procesualidad histórica y lo distingue así de la verdad.

Market distingue al respecto tres corrientes filosóficas, según la teoría de la verdad que defiendan: la *univocista* (verdad invariable e intemporal), dividida a su vez en ahistoricistas, eclécticos y escépticos; la *equivocista* (verdad variable: relativismos) y la sistemática (el horizonte de posibilidad de la verdad es prejudicativo, y por ende está más allá de univocidad o equivocidad). Se distinguen aquí: la sistemática univocista de Aristóteles, la dialéctica de Renouvier (desarrollo por oposición), y la dinamicista dialéctica de Hegel, presentada como la que más y mejor encamina hacia la superación de la aporía de un saber *intrínsecamente* histórico.<sup>59</sup>

Lo curioso es que la propia solución de Market —de sabor ciertamente hegeliano (paso de lo implícito [¿cabría emparentarlo con el *an sich*?] a lo explícito [*für sich*]) y kantiano (un conocimiento es verdadero si sus formalizaciones pertenecen a la formalización pura de la cosa<sup>60</sup> [sustitúyase al respecto «formalizaciones» por «condiciones de la experiencia» y tendremos algo bien cercano al principio supremo de los juicios sintéticos a priori])—; lo curioso, digo, de su solución: distinción entre saber y verdad, remisión del *locus veritatis* al Verbo, a través del juicio, tensión entre formalización y opacidad del contenido (situacionismo), (con ser importante y permitirnos atisbar una vía media entre el abstrac-

58. «La historicidad del saber filosófico. II», *Revista de Filosofía*, XVI/63 (1957). Vid. al respecto esp. pp. 504-524.

59. *Ibid.*, p. 523.

60. *Ibid.*, p. 541.

cionismo tipológico trendelenburgiano y el relativismo historicista<sup>61</sup> —y a fuerza de serlo, ahistórico— de Dilthey) es que no logra explicarnos cómo se han dado *recurrentemente* (rasgo propio de toda tipología) concepciones sobre Historia de la Filosofía, cuando esta última parece proceder *unitariamente*. Es decir: Market utiliza una clasificación tipológica, no para explicar los distintos sistemas o doctrinas, sino las concepciones historiográficas. Y sin embargo, su propia concepción *no* es tipológica, ya que las condiciones de la historicidad son, según él: diversidad, continuidad (del ente medido por la historicidad) y regresión hacia el ser (inversión del tiempo material, visto como dispersión, y que ya conoce una primera inflexión en el tiempo vital).<sup>62</sup> Estos caracteres, de rasgos típicamente hegelianos (diversidad: *Uebergang* propio de la *Lógica del ser*; continuidad: *Entwicklung*, propia de la *del concepto*; regresión: *Werden zu sich des Wesens*, propio de la de la esencia) establecen un *sentido único* en la Historia de la Filosofía, y dejan sin explicación el fenómeno de las *recurrencias*, tanto las realmente acaecidas como las propias de toda tipología.

#### b) *Vida, psique y organismo en Dilthey*

Más allá de sus muy importantes contribuciones como historiador en activo de la filosofía, y muy especialmente de las «conexiones vitales» por él levantadas en torno a la figura de un pensador, resulta difícil *fixar* a W. Dilthey como filósofo en el sentido clásico del término (él no lo habría que-

61. Hay un punto interesante tocado por Market, al hablar de la réplica del relativista a la objeción frívola («si todo es relativo, y dices eso creyendo que es una verdad absoluta, etc.»), pero que lamentablemente no explicita más, ni lo entronca —al menos *prima facie*— con su teoría general. El punto puede servir muy bien de tránsito del relativismo historicista a la *Seinsgeschichte* heideggeriana: «si el conocimiento —dice Market— sólo se produce dentro de zonas caracterizadas por la concreción y limitación, pretender hablar de un conocimiento absoluto sería, según el relativista, olvidar que el conocimiento, por su propia definición, depende de contenidos previos y de formaciones previas, que habría que eliminar para que el conocimiento fuese absoluto, con lo que se eliminaría el mismo conocer» (*op. cit.*, p. 513).

62. *Ibid.*, p. 527.

rido seguramente, y habría tildado el intento de «metafísico», que es por lo común la palabra *omnibus* peyorativa en filosofía). Y ello, para empezar, por la volatilidad de sus enunciados y la falta casi constante (¿buscada?) de matices, delimitaciones y encuadres de su discurso.

Justamente ese carácter «atmosférico» ha sido en cambio excelente caldo de cultivo para que a su través se decantaran neokantianos de Marburgo y de Heildelberg, la naciente fenomenología y, sobre todo, el Heidegger de los años veinte, que llenará de jugo vital y *Jemeinigkeit* la función trascendental de su *Dasein*. Dilthey contribuye así, poderosa mas indirectamente, al gran viraje que marcará la filosofía de nuestro siglo.

Él mismo está, con todo, bien situado. Se sabe —o se quiere— síntesis del positivismo, del historicismo y del idealismo o, con nombres propios, de Trendelenburg y Lange, de Ranke y Michelet. Es contemporáneo de Cohen, y su vida será una constante discusión con el neokantismo.

Su idea de «vida», eje de todo su filosofar, está más cerca del primer Fichte que del severo Hegel del comienzo de la tercera sección del tercer libro de la *Ciencia de la lógica*; tal idea se halla indisolublemente ligada a las de *individuo* y *conexión* orgánica, y encuentra su doblete de contenido en la de *historia* (frente al inductivismo positivista), y epistemológico en la de comprender (*Verstehen*), frente al explicar (*Erklären*) de las ciencias naturales. Comprender es, en Dilthey, conocer la ley de formación de un fenómeno a través de la *reacción* del individuo frente a la comprensión «de término medio» propia del método histórico. Naturalmente, esto conlleva el resabio romántico (schleiermachiiano) de la posibilidad de acceso a la reacción de un «individuo» y se enmarca en la metáfora biologicista (pensemos en un Du Bois-Reymond o, después, en un Uexküll) de interacción de un ser vivo con su medio. El medio sería, aquí, lo que Dilthey llama «conexión vital»;<sup>63</sup> a saber, en el caso de un pensador, el

63. *Gesammelte Schriften*, Berlín/Leipzig, 1923-1932; VIII, 377. Una excelente visión de conjunto se halla en A. Gabilondo, *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid, 1988.

«mundo» de sus colaboradores, adversarios y personas por él influenciadas. Todo ello sobre la base de que la estructura psíquica de esos hombres, reflejada en sus productos, es la misma que la de la figura central (recuérdese la idea de «generación», en Ortega). *Historia* será justamente el *medium* de la comprensión de sí (*Selbstbesinnung*: autognosis) de la actividad individual en su despliegue social. De ahí que la historia, en sentido estricto, sea *biografía*: una activa reacción a las fuerzas del mundo para otorgarles forma unitaria original: existencia como obra de arte (*Dasein als Kunstwerk*).<sup>64</sup>

Ello supone la imposibilidad de trazar *a priori* un esquema necesario y anticipatorio de los distintos modos de reacción. El proceso histórico va urdiendo su trama al hilo de los modos inéditos de existir que estrenan, elegantemente (de *eligere*), personalidades poderosas, guiadas por el ideal de la vivencia de conjunto (*Gesamterlebnis*): el conocimiento inmediato del carácter total de nuestro interior.<sup>65</sup> Tal vivencia presenta un doble respecto: por un lado, es algo comprobable por introspección psíquica; por otro, funciona como condición trascendental de posibilidad de toda otra vivencia que pretenda tener sentido, y de toda interpretación. En este sentido toda vida plena es teleológica, puesto que adelanta volitivamente su sentido. Sobre esa *Gesamterlebnis* es posible, en definitiva, la erección ulterior de las ciencias del espíritu, cuyo centro será evidentemente, a su vez, la *psicología*, mas no como ciencia explicativa, sino como disciplina fundamental que «describiendo, comparando y analizando inicia y funda el conocimiento del mundo histórico humano». <sup>66</sup> Se trata pues de una psicología *descriptiva* (ideal de descripción que no dejará de influir en la fenomenología).

Objeto de la *Grundwissenschaft* es la descripción de la conexión, adquirida, de la vida anímica (*erworbener Zusammenhang des Seelenlebens*).<sup>67</sup> Con ello mienta Dilthey

64. G. Misch (Hrg.) *Der junge Dilthey*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1960, p. 117.

65. *Ges. Schriften*, I, 9.

66. *Ges. Schriften*, V, 273.

67. *Ibid.*, XVIII, 157.

el despliegue de las actividades valorativas, cognitivas y sensibles del hombre, mas no deducibles de una supuesta lógica natural que nos entregara un diseño trascendental de sus capacidades, sino —de ahí la alusión a la *adquisición*— como una interacción de las actividades psíquicas con la división del trabajo dentro del contexto social, interacción guiada por la *memoria*, entendida como función sintética constitutiva de la individualidad.<sup>68</sup>

Dilthey se mueve así en el angosto territorio intermedio entre la abstracción formalista y el relativismo empírico. Como siempre en historia de la filosofía, el paso se encomienda a una *intuición*: en este caso, la intuición de la vida, la cual es posible «captarla en la independencia de esta trama respecto de los cambios de tiempo y lugar».<sup>69</sup> Gracias a esa intuición, también, aparece como dotado de sentido aquello que, darwinianamente,<sup>70</sup> se daba como producto de una mutación azarosa: a saber, en la evolución histórica se destaca y mantiene siempre aquello que favorece la comprensión de la vida y conduce a fines vitales.<sup>71</sup> Es este sorprendente rasgo hegeliano (parece como si, no sólo el individuo en su biografía, sino la Vida en su integridad estuviera teleológicamente organizada) lo que permite a Dilthey acercarse *metódicamente* al campo de batalla de la historia de la filosofía.

Toda filosofía supone una reflexión sobre el nivel de la vida cotidiana y se endereza a la comprensión de las producciones culturales, con la pretensión de trazar una síntesis válida que dé un sentido coherente a la vida espiritual. Su centro es la *autognosis* (*Selbstbesinnung*). Desde ella puede pasarse a una fundamentación de las ciencias del espíritu y, posteriormente, de las de la naturaleza (camino inverso, pues, al de los reduccionismos cientificistas). Tras la exposición de las conexiones entre ciencias y cultura, cabría llegar así a una reflexión sobre los fundamentos últimos del saber.

68. *Ges. Schriften*, IX, 212.

69. *Ibid.*, VII, 228.

70. *Ibid.*, VIII, 36: «Systeme als eine Art von lebendigen Ganzen kämpfen miteinander, wie es die lebendigen Geschöpfe tun».

71. *Ibid.*, VIII, 47.

El camino, se quiera o no, recuerda fuertemente las diversas teorías del idealismo subjetivo (desde el punto del conocimiento de sí al círculo del saber), y establece una jerarquía de las ciencias: psicología descriptiva (cómo pueda llegarse en ella a la reflexión de sí, queda oscuro), teoría del conocimiento, enciclopedia de las ciencias y totalidad sistemática.

Lo interesante en Dilthey estriba en el hecho de que él impone sobre estas pretensiones el hecho indiscutible de su fracaso histórico. Justamente esto convierte a la filosofía en metafísica: el olvido de la *conciencia histórica*, que establece necesariamente la *parcialidad* de los rendimientos de la conciencia, surgidos de un afecto no menos parcial (*particular*); armónico de la experiencia de la vida, lleva a las filosofías a la absurda pretensión de querer valer como *la* cosmovisión universal y absoluta. El filósofo olvida, en sus exigencias de validez general, que en todo sistema «viene a expresarse, en la mera forma del pensar filosófico, un determinado comportamiento afectivo (*Gefühlsverhalten*)».<sup>72</sup>

Y no sólo ello: también las circunstancias climáticas, raciales, nacionales, etc.<sup>73</sup> modifican cada presunto sistema y lo hacen incompatible con otro. Todo esto puede resumirse en un hecho, para Dilthey incontestable: las filosofías pasan, mueren y son olvidadas: «lo que está condicionado por relaciones históricas es también relativo en su valor».<sup>74</sup> Recordando a Schiller y Hegel, Dilthey recurre al famoso tribunal de la historia como *interno* a la historia misma (contra Kant): la historia universal es el juicio final en el que todo sistema metafísico queda juzgado como relativo, efímero y precedero.<sup>75</sup>

Mas el notario del relativismo no quiere ser juzgado, a su vez (constante de toda filosofía del relativismo desde Heráclito). Se trata de buscar las *razones* de este trasiego (nacer y perecer) de los sistemas. Ahora bien, estas razones son *heterogéneas* a las presentadas por los sistemas mismos (punto

72. *Gesam. Schriften*, VIII, 30.

73. *Ibid.*, VIII, 84.

74. *Ibid.*, VIII, 6.

75. *Ibid.*, VIII, 12: «Die Weltgeschichte als das Weltgericht erweist jedes metaphysische System als relativ, vorübergehend, vergänglich».



máximo de separación de Hegel). Estas últimas son de orden lógico, argumentativo. Nosotros sabemos ya (si queremos seguir a Dilthey), que tras esas razones se encuentra la *astucia de la vida*, que se genera en múltiples modulaciones y se sostiene en aquel trasiego (recordemos las conexiones vitales). Tales modulaciones admiten un recuento significativo de humores o talantes (*Stimmungen*), en torno a los cuales se agrupan. Estos talantes forman la capa inferior (trascendentalismo, una vez más) que configura el desarrollo de las cosmovisiones.<sup>76</sup>

Es posible, pues, entresacar las *Lebensstimmungen* responsables de la variedad de los sistemas. En su raíz sigue habiendo, con todo, algo irracional, incognoscible, que hace imposible todo intento de composición de esos talantes en un fundamento común (nos hallamos aquí frente a una derivación del tema de la raíz común, pero desconocida, del Kant de 1781). La causa verdadera que explica (? : todos estos términos niegan lo que sigue) un sistema, dice Dilthey, es: «algo en definitiva personal [*ein Letzt-Persönliches*]... un modo de vivir y de ver que le era justamente apropiado [*eigen*] a este genio». <sup>77</sup> Este último bastión incognoscible es lo que hace del hombre concreto, individual, el cuerpo fundamental (*Grundkörper*) de la historia.<sup>78</sup> Y por ello es la biografía el *tópos* decisivo donde tal cuerpo fundamental llega a comprensión.<sup>79</sup>

Entre estas dos tentaciones (llevados al extremo, diríamos, entre Hegel y Kant) se debate la concepción *tipológica* diltheyana en Historia de la Filosofía. Por una parte, es posible establecer tipos, obtenidos por *comparación histórica* pero pertenecientes a la estructura psíquica de la vida, y que a ella sirven y representan teleológicamente. Por otra parte, esos tipos están radicados en el genio concreto e individual de cada filósofo (*qua* hombre personal), de modo que la agrupación tipológica será en todo caso una taxonomía su-

76. *Gesam. Schriften*, VIII, 82; cf. VIII, 98.

77. *Gesam. Schriften*, VIII, 136.

78. *Ibid.*, IV, 562.

79. *Ibid.*, IV, 564.

perficial, que nunca podrá arrogarse la pretensión de establecer un orden, valoración o conexión cualquiera entre esos tipos: la Historia de la Filosofía es así *pendant*, a nivel del pensamiento organizado y propuesto colectivamente, de la psicología descriptiva. Dilthey es el Dios de Ranke: todas las épocas tienen a sus ojos igual valor. Su mirada desinteresada abarca todos los sistemas, y los comprende como dimensiones irreductibles de la vida (*Lebensphilosophie*), mas no pretende explicarlos, esto es: fundamentarlos (*Metaphysik*). Cada filosofía representa con igual legitimidad (más allá de sus vanas pretensiones de absolutez) la *vida en general*, y no sólo una época determinada, de la misma manera que todas las filosofías de una época la representan con igual legitimidad. Esta ecuanimidad diltheyana no deja de suscitar perplejidad: esa paradoja había sido ya descubierta (proponiendo una solución) por Hegel en su *Fenomenología* y en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*: la comparación histórica no basta para decidir cuáles son los límites (cronológicos, y de ideas y creencias) de una época. Tampoco el recuento de talantes puede ofrecernos algo así como «vida en general» (*mutatis mutandis*: saber absoluto o espíritu del mundo). Es necesaria una precomprensión (bien metafísica, por lo demás) de lo que «vida» y «época» sean, para poder otorgar igual validez a los distintos sistemas. A veces se tiene la impresión de que Dilthey no sintetiza, sino que se limita a *yuxtaponer* positivismo e idealismo. Así, un punto clave en su doctrina historiográfica es el de la radical discontinuidad entre los sistemas: el paso de una filosofía a otra, cree, no está forzado ni influenciado por el sistema anterior. Según él, los principios de una época o sistema se agotan, luego (?) vienen principios contrarios que son aceptados (¿por qué?), y que se muestran fecundos durante cierto (?) tiempo.<sup>80</sup> Tal relativismo es inadmisibles, y choca frontalmente con las propias ideas diltheyanas (de raigambre biologicista) respecto a la interacción del individuo y su medio. Este hundimiento absoluto del principio de razón suficiente (pues aquí parece

80. *Gesam. Schriften*, VIII, 63.

que lo que hay existe porque sí, y dejará de hacerlo *ad libitum*), disuelve por entero Historia e historia. La mejor lección que de aquí cabe sacar es la siguiente: la radicalización histórica y biográfica de Dilthey lo empuja al final a una taxonomía *espacialista*, en la que todo tiempo es negado, y en la que se agrupan filosofías según rasgos en definitiva ideales (*idealizados*): el naturalismo o el idealismo, el sujeto o el objeto, que atraviesan incólumes las distintas épocas; proponiendo al final un extraño y desilusionante sistema de casilleros (bien pocos, por lo demás) en los que se disecca la savia histórica, el juego de semejanzas (irreductibles a un tipo *idéntico*)<sup>81</sup> en el que cada filosofía concreta tiene su valor *propio* sólo por guardar un respecto *irrepetible* con el desarrollo (*Entwicklung*) total del pensamiento humano, de modo que cada filosofía se enraíce en una tradición que, como tal, es indisponible (no puede jugarse con ella como si se tratara de un *tableau synoptique* siempre igual).

Que el afán diltheyano por aferrar lo individual acabe introduciendo al historicista a un inmovilismo suprahistórico del tipo linneano es una buena lección para la Historia de la Filosofía, cuyo problema estriba para Dilthey en: «cómo es posible un saber universalmente válido del mundo histórico a base de lo dado».<sup>82</sup> Ya la yuxtaposición de los tres términos: saber, historia y lo dado, muestra claramente que Dilthey se halla ante un *impasse*, del que sólo sale dando relevancia según los casos a uno de estos conceptos, con detrimento de los otros, cuando lo que aquí interesa es la derivación o deducción —*sensu kantiano*— de ellos en su complejidad. Así, Dilthey «sólo puede ofrecer una justificación del curso de la vida meramente constatativa, ya que la vida no le dice más que lo que ha hecho un objetivado, pero no el por qué».<sup>83</sup>

Por eso, un punto clave en la comprensión de la Historia por Dilthey es que *la ley del desarrollo de los sistemas no*

81. Cf. la sagaz distinción de Deleuze: lo idéntico permite la repetición (es lo que retorna), lo atómico siempre vuelve; lo semejante es en cambio irrepetible, modulación de diferencias nunca clausurables. Cf. *Différence et répétition*, París, 1968.

82. *Gesam. Schriften*, VII, 151-2.

83. F. Díaz de Cerio, «El "espíritu objetivo" en W. Dilthey y su diferencia del "espíritu objetivo" en Hegel», *Revista de Filosofía*, XVI/63 (1957), 565.

*es inherente a estos*; es decir, que el paso de una filosofía a otra no está forzado ni promovido por el sistema anterior. Al contrario, es necesario *olvidar* la tradición para que surja el sistema que la renueva. Esta relevancia del olvido (frente a la *Erinnerung* hegeliana) olvida a su vez, en mi opinión, la distinción entre *génesis* y *validez*. Una cosa es lo que crea el filósofo que está haciendo (y toda filosofía que se precie nace con ideales de absoluta validez, no tanto olvidando la tradición cuanto oponiéndose a ella) y otra muy distinta el *rendimiento histórico* que una doctrina, interpretada como inserta en una época o historia, dé de sí. Dilthey ignora toda distinción entre (diríamos) historia-objeto (la del filósofo) y metahistoria (inserción en una tradición, mediante una interpretación), fiel al ideal romántico de la simpatía congenial con la que, en cada caso, parecen identificarse historiador e historiado (de ahí las investigaciones de Dilthey, dedicadas por lo común a personas, y no a movimientos).

Todos estos puntos juegan necesariamente en el establecimiento diltheyano de la tipología de la historia de la filosofía. Dilthey distingue tres grupos: naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo. En primer lugar, ya las propias denominaciones dejan ver que, a pesar de las protestas del historiador respecto a la erección de los tipos por mera comparación histórica, estos surgen de una dicotomía metafísica típicamente moderna entre naturaleza y espíritu (concreción de la idea). La distinción entre los dos idealismos (ya presente en Hegel, p. ej.) surge de la estructura judicial (cf. Trendelenburg, cuya influencia en Dilthey está probada),<sup>84</sup> de modo que hay aquí más construcción *a priori* de la que Dilthey quisiera confesar.

Al naturalismo le acompañan sensualismo (en epistemología), materialismo (en metafísica), mecanicismo (en filosofía de la naturaleza) y hedonismo (en ética). Ejemplos de ese tipo serían Demócrito, Hobbes y D'Holbach.<sup>85</sup> Ni aquí, ni en los demás casos, se le ocurre pensar a Dilthey que es su siglo

84. J. Wach, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss Dilthey*, Tubinga, 1926.

85. *Gesam. Schriften*, VIII, 100-107.

el que interpreta los textos de Demócrito en esa dirección, y que esas categorías —típicamente decimonónicas— habrían sido anacrónicas en el siglo V a.C. Pero sigamos.

El idealismo de la libertad parte de la experiencia del valor capital de la libertad humana, como irreductible a la naturaleza. Es obvio que ha sido Kant quien ha establecido el tajante hiato entre ambos territorios, pero Dilthey engloba bajo este tipo gente tan heterogénea como Platón y la escuela escocesa, Aristóteles y Bergson, Fries y Voltaire, Cicerón y Schiller, etc.<sup>86</sup> La *voluntad heroica*, que debiera ser el signo de este tipo, se extiende elásticamente hasta convertirse en una especie de cajón de sastre intermedio entre naturalismo e idealismo *objetivo*. En efecto, tanto este como aquel presentan unos rasgos bien definidos, frente a la dispersión de los «liberales».

El idealismo objetivo cuenta (con otra denominación, siempre aparecen más o menos los mismos representantes) con Heráclito, G. Bruno, Spinoza, Goethe, Herder, Schelling... pero, asombrosamente, también con Schopenhauer y Schleiermacher. El hermanamiento de estos dos últimos con su odiado oponente: Hegel, deja estupefacto. Además, ¿por qué esperar a Jacobi y Schleiermacher, por un lado, o a Kant y Schopenhauer, por otro? Tampoco la explicación diltheyana general es satisfactoria: este idealismo es ambiguo; tiene aspectos naturalistas e idealistas a la vez.<sup>87</sup> Aparte de que con esto se define algo con el *definiendum*, ¿no se ve claro que entonces este último idealismo es síntesis de la antítesis anterior, con lo que todo sueño de irreductibilidad se desvanece?

Aun reconociendo la dificultad de levantar teorías generales (por flexibles que sean) en la aparente selva de la historia, en la que brota lo singular, el criterio que da Dilthey para la agrupación no es desde luego convincente. Es verdad que Schelling leyó a Platón y Hegel a Aristóteles,<sup>88</sup> mas, dejando aparte que estas díadas están en tipos distintos, ¿a quién leyó Schopenhauer, si no a Kant? ¿Y por qué Schleiermacher y

86. *Ibid.*, VIII, 109 s.

87. *Gesam. Schriften*, VIII, 117.

88. *Ibid.*, VIII, 159.

Hegel están unidos, si incluso históricamente dieron origen a tendencias ya entonces irreconciliables, como la hermenéutica y la dialéctica?

El propio Dilthey, por lo demás, no entraría dentro de ninguno de estos tipos (siguiendo una distinción «bueno/malo» a la que ya estamos acostumbrados *ad nauseam*; así, los filósofos tratados se habrían creído únicos y absolutos, y por eso habrían producido *metafísicas*; Dilthey los «ordena» desde fuera y los ubica en el torrente de la vida, y haría *filosofía*. Para nosotros, en cambio, es fácil restituir los *disiecta membra* de esta a las «metafísicas» de procedencia).

Así, nuestro tipólogo no procede (según cree él) ni constructivista, ni histórica, ni genéticamente, sino por medio del establecimiento de una *relación genealógica*,<sup>89</sup> en la que se muestra, de hecho, una afinidad (*Verwandtschaft*) objetiva.<sup>90</sup> Ante esto, y para concluir, cabe decir que para que haya relación o afinidad hace falta un *elemento común*; y si no queremos caer en un idealismo exacerbado —y Dilthey no lo quiere— ni tampoco en un antihistoricismo, para quien la pertenencia a distintas épocas sería accidente irrelevante frente a una naturaleza humana inmutable, tal elemento o *medium* tiene que hallarse en el conjunto de instituciones jurídicas, morales, pedagógicas y estatales (lo que Hegel denominaba *espíritu objetivo*) que *proponen* —sin determinar por completo— un tipo de tradición, frente a la que reacciona el filósofo, y en cuyo seno vive. Así, no es capricho ni (sólo) congenialidad el que Schelling lea a Platón, o Trendelenburg a Aristóteles. Toda una constelación objetiva, e históricamente documentable, empuja hacia ello. La recurrencia de doctrinas filosóficas se da en el interior de épocas que *no* recurren: el movimiento no es pues lineal ni cíclico, sino espiroidal. De ello trataré más adelante. Puede ser verdad que el «*Dasein* se elige a sus héroes»,<sup>91</sup> mas esta reiteración (*Wiederholung*) está ya de antemano destinada (nueva modulación de la *List der Vernunft*): se hace dentro de las pro-

89. *Gesam. Schriften*, VIII, 158.

90. *Ibid.*, VIII, 159.

91. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, 1972<sup>12</sup>, p. 385.

puestas de determinada época, y su perduración (posibilidad de ser a su vez reiterada) depende de la inserción entre esa época y su tradición. Esto es algo que el historicista Dilthey parece no haber siquiera pensado: leer a Spinoza no fue una «ocurrencia» de Schelling, sino un modo de escapar al terrorismo formalista de Fichte sin recaer en el dualismo kantiano. Basta esta alusión para comprender mejor esa ilación (exquisitamente *histórica*: el Spinoza leído por Schelling está ya «preparado» y «transformado» por la polémica Jacobi/Mendelssohn) que todas las intuiciones cordiales sobre empatía, congenialidad y demás.

Nosotros mismos comprendemos mejor a Dilthey ubicándolo en su época (tensiones irresueltas entre el biologismo, las secuelas del hegelianismo de *Der Gedanke*, las presiones religiosas del movimiento teológico de la *sola scriptura* y el rechazo al psicologismo sensacionista de Wilhelm Wundt). Y, contra toda scheleiermacheriana «puesta en su lugar», lo comprendemos *porque ya* no podemos ser como él, ni seguir sus doctrinas.

Mencionaré una última tipología, interesante por basar su clasificación en las *metáforas radicales* (*root metaphors*), que animan cada doctrina.<sup>92</sup> Su autor, St.C. Pepper, ha logrado establecer un conjunto bien trabado de conexiones en las que, en efecto, se encuadran *formalmente* mejor las distintas doctrinas que en la tipología *continuística* de Dilthey. A Pepper le interesa mostrar, más bien, cómo de una hipótesis universal surgen los sistemas textuales (un punto cercano a la idea kantiana de «sistema», y a la idea que da estructura a este, mas sin comprometerse con el valor de verdad que cada sistema posea). Distingue así cuatro grandes tipos: *a) formismo* (regido por el axioma *forma dat esse rei*: corresponde tanto a los platonismos como a las filosofías realistas de corte escolástico); *b) mecanicismo* (se trata, más o menos, del naturalismo propuesto por Dilthey; sólo que Pepper, más atento a la estructura de correspondencia y despliegue que a las influencias históricas, sitúa dentro de él a Descartes,

92. Vid. St.C. Pepper, *World hypotheses*, Berkeley/Los Ángeles, 1948.

p. ej.; *c) contextualismo* (o pragmatismo; Pepper cita a Peirce y Dewey, pero también a Protágoras); y *d) organicismo* (corresponde al idealismo objetivo y absoluto, y a sus secuelas: Schelling, Hegel, Bradley, Bosanquet, etc.). A su vez, *formismo* (*formism*; es mejor utilizar el barbarismo a servirse del ambiguo término «formalismo») y *contextualismo* son tildados de «dispersivos», mientras que *mecanicismo* y *organicismo* serían «integrativos». Y, cruzándose, formismo y mecanicismo estarían, desde el punto de vista metódico, *analíticamente* organizados, mientras que los otros dos lo estarían *sintéticamente*.

En realidad, como se ve, esta tipología de las metáforas se reduce a una sola: 1) la idea del *unum/multiplex* en la clasificación principal está regida por la metáfora del *organismo*, que va pasando de lo abstracto a lo concreto (del pensamiento al animal, pasando por la máquina y el texto); 2) dispersión/integración (*mutatis mutandis*: repulsión/atracción, irritabilidad/sensibilidad) depende de la perspectiva que se adopte respecto a la interacción entre el animal y su medio: depende, pues, de la metáfora del *organismo*; 3) análisis/síntesis: se remite a la misma metáfora, mas ahora desde el punto de vista de la génesis, y no de la interacción. Por lo tanto, todo el esquema desmiente los presupuestos que guían las clasificaciones tipológicas. Los tipos no son reductibles entre sí, desde luego, pero tampoco son inteligibles desde sí mismos, sino que están insertos diferencialmente en una *estructura*, construida según el modelo *organicista* (con lo que sí hay valoración, y se repite —aquí como en Hegel— la paradoja de Russell); una *vida estructurada*: tal es el ideal (lo anhipotético) de las hipótesis de Pepper, algo que lo ubica cerca de Dilthey, aunque ya fuera de los resabios sustancialistas (*la vida, el genio, el individuo*) en que aquel se movía. Es más, basta con considerar a las figuras no coetáneas de un tipo como «precursores» (es el caso de Protágoras), para que la clasificación: formismo, mecanicismo, contextualismo y organicismo se nos convierta en un *curso lineal*: griegos y edad media, siglos XVII y XVIII, siglo XIX y siglo XX (en estos dos casos sería interesante preguntarse hoy, tras el estructuralismo, por la posibilidad de una inversión, para que el curso acabara con el contextualismo).

En todo caso, es evidente que Pepper nos suministra un excelente esquema intermedio, gracias al cual podemos ya pasar a considerar las concepciones unitarias.

## § 9. El progresismo unitario

El historicismo tipológico, como hemos visto, o bien esconde un esquema lineal o unitario, o bien desemboca en un escepticismo radical: al reducir en este caso la norma a una factualidad histórica, acaba por confundir *vérités de fait* y *vérités de raison*,<sup>93</sup> sin que sea posible averiguar por qué una época deba deslindarse de otra (y por qué aceptar un deslinde en lugar de otro). En la historia general las *Weltanschauungen* y en la de la filosofía los *tipos*: en ambos casos nos hallamos ante entidades inconexas y, por ende (si *ratio* es *relatio*), irracionales: indecibles e incommunicables. El tipólogo es un taxonomista con conciencia histórica: un híbrido inconsistente. Ha surgido como protesta frente a la historiología de corte unitario y progresista, mayor, filosófica e históricamente, esta última sigue teniendo más relevancia, y debe contarse de algún modo con ella para intentar resolver la aporía de un saber fiable, comunicable y, con todo, radicalmente histórico. No en vano tiene como progenitor a quien también fue el padre de la Lógica: Aristóteles.

Aristóteles suele comenzar el tratamiento de un área problemática dando un resumen *orientado* de los resultados hasta él obtenidos, en orden a la superación de la aporía,<sup>94</sup> superación alcanzada (o al menos se da razón de la imposibilidad de escapar a la aporía) en la propia exposición de la doctrina. Se le ha achacado, y con razón,<sup>95</sup> el extraño lecho de Procusto que impone a sus predecesores (¿por qué no habría de ser él

93. Así interpreta Derrida (*L'écriture et la différence*, París, 1967, p. 237) la crítica de Husserl a Dilthey.

94. Cf. p. ej. los respectivos libros primeros de *Met.*, *Phys.* y *De Anima*.

95. H. Chemiss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*; Baltimore, Md. 1935; *Ibid.*: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, Md. 1944.

su sucesor, o incluso alguien que degrada una herencia bien guardada?): el sistema de las causas, rejilla que sirve para valorar la cercanía o lejanía a la verdad. No obstante, Aristóteles no es un pensador *progresista* en historia en general (por ende, tampoco en historia de la filosofía). Como Platón, también él cree en cortes abruptos debidos a catástrofes naturales que hacen retroceder el estadio alcanzado a sus orígenes primeros, aunque siempre quedan reliquias (*superstites*) de la antigua sabiduría que permite reorientar trabajosamente el progreso (es una teoría que se refleja aún en Buffon, Pietr Camper y Kant, y cuya más curiosa formulación se halla seguramente al final de la *Opticks* de Newton).<sup>96</sup>

Sin embargo, es la unitariedad lineal la doctrina que ha prevalecido entre los aristotélicos, hasta llegar a santo Tomás que —haciendo difícil el problema, tan propio de todas las teorías del progreso, de cómo explicar la *posteridad*— defiende con toda fuerza el paralelismo entre la sucesión cronológica y el auge de la razón, como cabe apreciar por este pasaje:

Unde vidimus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt magis perfecta.<sup>97</sup>

En el fondo, esta concepción parece estar regida por la metáfora del crecimiento biológico, aunque se haga detener arbitrariamente el  $\alpha\chi\mu\eta$  en la madurez (en el propio sistema). El tiempo podrá seguir, pero la verdad ha sido ya alcanzada, y así permanecerá, inmutable (una ilusión en la que a veces parece caer el mismo Kant, cuyo sistema final sólo precisaría de una más elegante o popular presentación: «corregir aquí y allá alguna elaboración aún defectuosa»).<sup>98</sup>

Sin embargo, no es esta la idea predominante de progreso

96. *Vid. Metaph.*, 8; 1074b 10-14. Cf. también *De cael.*, 270b19; *Pol.*, 1329b25. Aristóteles se unirá así a la común creencia (griega y mesopotámica) en ciclos de destrucción y restauración, creencia que no debe confundirse con el «retorno» nietzscheano. Cf. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1951.

97. *S.Th.* 1-2 q.97, a.1. Cf. también 1q.44, a.2: «antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentium, intraverunt in cognitionem veritatis».

98. *KrV.*, *Vor. 2. Aufl.* B XLIII.

que ha regido durante buena parte del siglo XIX, sino la de una evolución interminable, claro trasunto laico y colectivizado de la creencia en la inmortalidad del alma (el *Opus postumum* kantiano es excelente testigo de la transformación de este postulado de la razón práctica en un imperativo de perfeccionamiento indefinido de la especie en el mundo). Tal idea es sin embargo solamente concebible si anticipamos siquiera problemática y utópicamente el cierre del progreso histórico, sea como advenimiento de una sociedad sin clases y su concomitante *hombre nuevo*,<sup>99</sup> como realización de la libertad del individuo en el seno de una civilización tecnificada,<sup>100</sup> o como una más o menos idílica reconciliación del hombre con la naturaleza, dentro de una política «humanista» del medio ambiente.<sup>101</sup> Ya por los ejemplos citados se aprecia claramente que tal ideal de progreso (en la Humanidad, en las Ciencias o en la Filosofía que, por lo demás, sufriría de la misma inexplicable «congelación», ya antes apuntada: ¿cómo puede haber un progreso indefinido de una doctrina que ya se tiene por verdadera?) ha sido recogido en nuestros días por ideologías de distinto tipo (en los casos citados, por el marxismo escolar, el neoliberalismo y la socialdemocracia), mientras que en filosofía parece predominar un sentimiento inverso de pesimismo (Cioran, el «regreso» de Schopenhauer) o de minimalismo (los *marges* de Derrida o el *pensiero debole* de Vattimo).

El último caso filosóficamente relevante de creencia en el progreso (un progreso en todo caso *sui generis*, como veremos) es el de Nicolai Hartmann.<sup>102</sup> Este pensador parte de

99. «Thesen der Sektion Philosophie bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften» (en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderheft, 1965). Tesis 9, p. 19: «un sistema que acelere el dominio del hombre sobre la naturaleza, que acelere su convivencia social y, con ambas cosas, la transición del reino de la necesidad al reino de la libertad».

100. K. Tuchel, «Wissenschaftliche Erkenntnisse und technische Fortschritte in metaökonomischen Wertordnung», en *Wirtschaftliche und gesellschaftliche Auswirkungen des technischen Fortschritts*, VDI, Düsseldorf, 1971, p. 138: «El mundo técnico [...] sigue teniendo por tanto que ser convertido en un mundo abierto, en el que sea posible el futuro del hombre, entendido como realización de su libertad».

101. Es la tesis, ya presente desde el título, de K.M. Meyer-Abich, *Wegen zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, Hanser, Munich/Viena, 1984.

102. «Der philosophische Gedanke und seine Geschichte» (1936), en: *Kleinere Schriften*, Berlín, 1957; 2 1-48. Cf. también, «Zur Methode der Philosophiegeschichte», en: *Kleinere Schriften*, Berlín, 1958; 3, 1-22.

la distinción neokantiana<sup>103</sup> entre historia de los sistemas e historia de los problemas, concretable incluso en las figuras individuales de los filósofos: así habría pensadores sistemáticos y pensadores de problemas.<sup>104</sup> Según Hartmann, los primeros serían los neoplatónicos, Spinoza y los idealistas alemanes. Su atención estaría dirigida a la *consecuencia sistemática* y la *concordancia*. Los segundos (entre los que Hartmann cuenta a personajes tan ilustres y dispares como Platón, Aristóteles, Leibniz o Kant) trabajarían en problemas concretos, sin cuidados sistemáticos, más dedicados a preguntar que a resolver.<sup>105</sup>

La dicotomía se extrema sin embargo de tal modo que resulta apenas operativa, ya que la historia se convierte así en una suerte de división (sin mayor explicación genética o ambiental, por lo demás) entre «buenos» y «malos», que consiguen además lo contrario de lo que al pronto parece consecuente y normal, en una especie de versión laica de «los últimos serán los primeros». En efecto, los pensadores sistemáticos se afanan en la construcción de grandes edificios, duraderos y habitables por distintas generaciones: pues bien, no consiguen sino algo temporalmente condicionado, un edificio efímero (*ein zeitlich Bedingtes, ein ephemeres Gebäude*).<sup>106</sup> Por contra, quien va tras problemas consigue alcanzar el conocimiento, algo supratemporal (*ein Ueberzeitliches*).<sup>107</sup> Es obvio que Hartmann apura demasiado la paradoja, al convertir la Idea en Problema. De la misma manera que esta no existe sino encarnada en lo ente, el Problema es la *abstracción* de una modulación aporética que sólo en los sistemas históricamente dados alienta. De lo contrario se corre el riesgo de sustituir la admiración —origen, según los clásicos, de la filosofía— por la estupefacción ante la persis-

103. Cf. H. Rickert, «Geschichte und System der Philosophie», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 40 (1931), 7-46, 403-448.

104. *Der phil. Gedanke...*, p. 3.

105. Un ejemplo señero al respecto sería el Aristóteles (hay muchos Aristóteles dentro del Estagirita) de *Met. Z 1*, 1028b 1-3: και δὴ καὶ τὸ πάλαί τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζῆτοῦμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τὸ αὐτὸ ἐστὶ τίς ἢ οὐσία».

106. *Der phil. Gedanke*, p. 3.

107. *Ibid.*

tencia, por encima de las épocas, de un problema. Hartmann, doxógrafo al revés, retiene lo problemático y desecha los sistemas como errores (*Irrtümer*) de la filosofía, lo precedero de esta.<sup>108</sup>

Y sin embargo, nuestro filósofo rechaza todo relativismo (que parece ligado a toda conciencia de historia de los problemas) y, muy en la línea de Rickert, defiende la Historia de nuestra disciplina como una Historia de la ciencia (*Wissenschaftshistorie*), enderezada *progresivamente* a la consecución de la Verdad (se supone que ya no problemática). La metáfora que guía esta concepción se halla ya en Hegel y ha sido convertida en ilustre tópico del marxismo, ¡contra Hegel! Es la de la corteza y el núcleo racional. Así también, Hartmann cree que los sistemas son sarcófagos de las ideas, y que se separan entre sí cada vez con mayor fuerza (diríamos, como la expansión de nuestro universo); en cambio, los problemas subyacentes a aquellos, e imperceptibles al parecer para los sistemas mismos, se ensamblan cada vez más y se complementan (*ergänzen sich*).<sup>109</sup> Recordemos la distinción de Pepper entre tipos *dispersativ/integrativ*. Hartmann, buen conocedor de Hegel, habría podido notar que tal distinción equivale a la de «repulsión/atracción», y que todo movimiento inverso debe tener un territorio común: un centro de despliegue. Pero todo esto queda sin ser tematizado en él. Al contrario, armado del criterio dicotómico escinde limpiamente aun al mismo pensador: Hegel sería correcto en muchos de sus contenidos (p. ej. en la doctrina del «espíritu objetivo») mas errado en la intención metódica (es la interpretación inversa de la del marxismo engelsiano, tan ignorante aquí como allí de la unidad método/contenido en Hegel). Kant sería excelente en su teoría del fenómeno y de los juicios sintéticos a priori, pero no en su idealismo. Hartmann mismo utiliza sin pudor la metáfora de la cortadura.<sup>110</sup> Como se aprecia,

108. *Op. cit.*, p. 6.

109. *Op. cit.*, p. 23.

110. *Op. cit.*, pp. 38 s.: «hier scheiden sich also ganz zwanglos Problemkonsequenz und Systemkonsequenz, Einsicht und Fehlschluss». Para Hegel, *vid.* p. 43; cf. también «Hegel und das Problem der Realdialektik» (1935), en *Kleinere Schriften*, 2, 323-346.

en nombre de esa distinción se intenta romper hasta la individualidad misma del pensamiento de un filósofo, decretando en nombre de una Verdad, a la que problemáticamente nos acercamos, qué esté vivo o muerto en él.

Una cosa es la razonable desconfianza ante todo sistema, tendente en los seguidores del Maestro a convertirse en algo esclerótico y dogmático, así como también es razonable desconfiar de los historiadores supuestamente «técnicos», asépticos, de la Filosofía (encapsulada entonces en cualquiera de las reducciones «cientificistas» al uso),<sup>111</sup> y otra muy distinta es convertir problemas en Ideas (lo cual conlleva tácitamente la vieja distinción entre sustancia y accidente: la inmersión histórica del problema le resultaría a este tan contingente como la adhesión de la ganga al oro: *abstraer* sería «limpiar», «pulir» y descubrir lo «eterno» en lo contingente). Por un lado, pues, platonismo más o menos confesado; y a la inversa, al convertir las Ideas en problemas, todo el carácter azaroso, inconexo y puntual de estos viene a la luz, con lo que se llega a primar a la *inconsecuencia* misma en el proceder filosófico como «signo inequívoco de genuino conocimiento en el pensar de los grandes maestros»<sup>112</sup> Este «nietzscheanismo» corre el riesgo de convertirse en un irracionalismo, en el que las pretensiones de progreso lineal de los problemas hacia la verdad naufragarían. Pues, ¿cómo se enlazan y conectan los problemas mismos? Y lo resultante de tal conexión, ¿no tendrá entonces *eo ipso* rasgos sistemáticos? Si los problemas son desgajados de los sistemas dejan de ser tales para convertirse en átomos sueltos que sólo tendrían validez inmanente y, en el límite, la validez de su dura y duradera presencia: los problemas se convierten así, paradójicamente, en *dogmas*, en elementos sueltos que deben ser creídos porque ha desaparecido la estructura relacional, o sea: racional.

Por lo demás, Hartmann sigue preso de una metafísica de la sustancia y el origen que lo conduce a veces por claros de-

111. *Op. cit.*, p. 33: «Gerade der philosophisch problemlose Geschichtsforscher —also der scheinbar objektivierte— ist der Subjektivität der zeitbedingten Auffassungsweise verfallen».

112. *Op. cit.*, p. 31.

rroteros místicos, como ocurre con su creencia (es difícil denominarla idea) de que los pensadores parten de una intuición originaria (*ursprünglicher Einsicht*) que luego queda cegada —aun para ellos mismos— por la construcción de un sistema.<sup>113</sup> Hartmann parece no advertir que para intuir algo es preciso ya un sistema (para empezar: *semiológico*). Sólo se percibe algo dentro de una estructura que identifica algo *como* algo, y que lo hace en el seno de una conexión de *remisiones*). Así, tarea del intérprete será rescatar ese «tesoro» oculto tras la ganga del sistema (la semejanza con la hermenéutica heideggeriana de lo «no dicho» es sólo aparente. Lo «no dicho» se *muestra reticularmente* en lo dicho, no se esconde como un *sustrato* excavable).

Esta posición no puede ciertamente hacer mella en el relativismo histórico; al contrario, parece fortificarlo. Ya en 1924 había advertido con gran agudeza Gadamer que: «todo problema está determinado por el todo de la conexión sistemática de la cosa. Lo decisivo es, por consiguiente, cómo se introduce en cada caso esta conexión objetiva [*Sachzusammenhang*] sistemática en las posiciones problemáticas [*Problemstellungen*]».<sup>114</sup> Hartmann no tiene respuesta para esta pregunta decisiva.

## § 10. La historia de la filosofía como proceso con sentido

Según mi opinión, con Kant y Hegel se alcanzan alturas insuperadas en la Filosofía de la Historia de la Filosofía. Y ello porque ambos logran integrar una concepción lineal, progresista, con el fenómeno de las recurrencias y el del (al menos aparente) retroceso documentable en historia de la filosofía, a la vez que presentan una conciliación (siempre en tensión) entre la historicidad del saber y las pretensiones de verdad. Por último, ambos pensadores encuadran una Historia —concebida *a priori* y proyectada retrospectivamente— en el seno de una historia empíricamente acontecida, cuya

113. *Op. cit.*, p. 26.

114. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 64.

negación *determinada* es la primera (o sea, la Historia), y cuya *inmediata* aparición reclama y exige, por tanto. Tanto la concepción *mundana* de la filosofía en Kant como la *Real-systematik* hegeliana logran mediar entre los extremos (estériles en su oposición cerrada) de lo racional y lo empírico.

Y sin embargo, preciso es reconocer enseguida que, a pesar de la admiración suscitada por los edificios doctrinales por ellos levantados, y reconociendo que cualquier intento de concepción de la Historia de la Filosofía ha de contar con el diálogo fecundo con estos grandes pensadores, resulta desde luego inviable la *aplicación* de su esquema para una interpretación actual de la Historia de la Filosofía. Y ello, entre otras razones, porque al haber levantado su sistema como *filosofía terminal* desde la que se juzga a todas las anteriores, sigue estando sin solución clara el problema de una filosofía posterior a aquella. ¿Deben negarse o depreciarse los esfuerzos por pensar *después* de Kant y Hegel? ¿Queda acaso la Historia cerrada (y por ende, también la del pensamiento) tras los sistemas de ambos —dejando aparte el punto de que entre sí no son en buena medida conciliables—? ¿O bien la o las filosofías posteriores deberán también sujetarse —en una especie de proyección profética— a los ritmos señalados por Kant o Hegel? Son cuestiones, todas estas, con las que necesariamente deberemos enfrentarnos, luego de trazar los grandes rasgos de la historiología de ambos pensadores.<sup>115</sup>

### a) La vía crítica

Se renuncia aquí desde luego a establecer una topografía suficiente de la problemática historiológica kantiana. Ya he tratado con detenimiento este tema, sobre todo por lo que respecta a la reacción de la *aetas kantiana* a los «progresos» de la Metafísica desde Leibniz y Wolff, en mi introducción a la versión del escrito póstumo kantiano de 1793-1795.<sup>116</sup> Mas es

115. Esta controversia ocupará el tercer y último capítulo de esta obra.

116. Cf. Kant, *Los progresos de la metafísica*, Madrid, 1987.



de todo punto necesario diseñar aquí, siquiera sea *grosso modo*, las grandes líneas de la posición de Kant en Historia de la Filosofía.

En primer lugar hay que decir que la gran relevancia concedida a Kant —al respecto— por la posteridad confirma el valor secundario de una Historia filológica o externa de la Filosofía. Kant no conocía apenas nada de ambas. Heumann y Brucker fueron sus fuentes para la primera, y son tan notorios sus anacronismos (Aristóteles, jefe de fila de los empiristas, p. ej.) como su falta de conocimiento del griego o del inglés (el «despertador» Hume fue descubierto en la versión alemana de la *Enquiry*; Kant nunca leyó el *Treatise*). Respecto a la Historia externa, bien cabe colegir que, salvo por la función pedagógica (cf. *El conflicto de las Facultades*), nunca se preocupó Kant de los condicionantes sociológicos, políticos o económicos de la filosofía. Y sin embargo, su concepto mundano (*Weltbegriff*) de la filosofía ha sido, puede decirse, el estímulo decisivo para elaborar una sociología del saber, tanto en el marxismo como en Brunschvicg o en Scheler.

Kant distingue en efecto entre el concepto académico (*Schulbegriff*) y mundano de filosofía. En el primer caso el sistema de conocimientos es buscado sólo como ciencia, sin mayor finalidad ni interés que el de la unidad sistemática del saber, o sea: la perfección lógica del conocimiento.<sup>117</sup> El segundo concepto (*conceptus cosmicus*) deja ver en cambio la filosofía como *teleologia rationis humanae*: se trata de buscar la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón.<sup>118</sup> Por este punto se dinamiza el entero sistema kantiano, enderezado a la consecución de la *doctrina de la sabiduría* (*Weisheitslehre*). Y por este punto entran también los conocimientos y actitudes prácticas de los hombres: la religión y el derecho, la política y la economía. El mundo, que guarda aquí el sabor del *saeculus* paulino sin sus connotaciones peyorativas, empuja al filósofo a establecer una vía que dé satisfacción a la pasión por la libertad, que define al ser humano.

117. KrV, B 866/A 838.

118. KrV, B 867/A 839.

De esta manera queda *racionalmente* probada la necesidad de hacer que acompañen a todo sistema ideológico los condicionantes e intereses prácticos de la época en que aquel se inserta, sin lo cual tendríamos un mero ejercicio de sutilezas que sólo a algunos ociosos interesaría. Tal es la vía fecunda que ha seguido siempre la filosofía: la justificación racional del recurso, limitado, a lo empírico. La vía inversa degrada en cambio pensamiento y praxis en su raíz.

Por ello distingue Kant cuidadosamente entre sistema y agregado. Este es un mero montón (*coacervatio*) de noticias sueltas (Kant y Hegel distinguen muy cuidadosamente entre *Kenntnisse*: noticias, y *Erkenntnisse*: conocimientos), que sólo mecánicamente (por yuxtaposición de partes) —y por ende *exteriormente*— puede ser visto como unidad. Por el contrario, el sistema está íntimamente unificado por una Idea, esto es: por un principio de enlace, jerarquización y valoración de conceptos en una perspectiva de totalidad. Según esto, en el sistema deben poder *anticiparse* sus límites de crecimiento y los elementos —su tipo— que lo compondrán. Crece pues, según una explícitamente confesada metáfora biologicista, de dentro a fuera (*per intus susceptionem*), y la estructura que le compete es la *articulatio*, en la que cada parte está en función del todo, mientras que este no existe sino en la tensión de los miembros.<sup>119</sup>

Es obvio, pues, que en el caso de la Historia del pensamiento, si esta quiere reflejar una verdadera historia filosófica (*philosophirenden Geschichte*) de la filosofía,<sup>120</sup> no podrá proceder histórica o (lo que para Kant, en este contexto, es lo mismo) empíricamente, sino racionalmente o (lo que también aquí es lo mismo) *a priori*. Ello quiere decir: esa Historia considerará retrospectivamente toda doctrina pasada como *sistema*, a pesar de lo que ella explícitamente pretenda. De lo contrario sería imposible toda ordenación. He aquí, pues, una profunda justificación filosófica (según Kant, *no* según mi concepción) para hablar de *Historia de los sistemas filosóficos* (aunque se trate de una reconstrucción racio-

119. KrV, B 861/A 833.

120. *Fortschritte*, L. Bl. F3; XX, 340-1.

nal), y no meramente de Historia de la filosofía. El pensamiento sólo puede ocuparse del pensamiento. Y ello es así, en tal grado, que sólo esta ocupación con el *pasado* de sí mismo permite un *regressus transcendentalis* en el que se recupere la propia esencialidad, de manera que bien puede decirse que, en Kant, el discurso filosófico habla de sí mismo al hablar de otros discursos,<sup>121</sup> y sólo *porque* habla de estos. Si esto es así, entonces el breve estudio sobre la historia de la razón pura que cierra la primera *Crítica* no debe entenderse como mero apéndice ornamental, sino como una verdadera conclusión (*Schluss*): es decir, como algo que, al delimitar con toda precisión el ámbito de actividad de la razón según sus fuentes, hace eclosionar (*Aufschluss*) a esta, en la decisión (*Entschluss*) de interpretar la historia en que ella, retrospectivamente, se sabe configurada. Ya el mero hecho de que la historia lo sea de la razón *pura* tiene una altísima significación en la historiología de la filosofía; esta última no es, en efecto, algo que espera al final de un camino que ha venido siendo trabajosamente hollado por precursores, sino que se cumple en el camino mismo y *como resultado de este*. Tal cumplimiento es explícitamente reconocido por Kant, por lo demás, tanto por lo que respecta a Hume (Prólogo de los *Prolegomena*) como por lo que hace a Leibniz (comienzo de la *Respuesta a Eberhard*).

Y si esto es así, el valor ejemplar de la historiología de la filosofía es *supremo*, y supone una contundente premonición del Espíritu Absoluto en y como Historia de la Filosofía en Hegel. En efecto, toda la filosofía kantiana está sostenida por la tensión entre la necesidad, pensada por las ideas regulativas, de un sistema, y la imposibilidad fáctica de este, dada la irreductibilidad última de la *receptividad* como fundamento innato.<sup>122</sup> Tanto en el *territorium* teórico como en el práctico, debe ser lo que, *eo ipso*, no puede (nunca del todo) ser.

121. A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée...* París, 1868. I, 31: «la philosophie prétend devoir parler de tout (ne serait-ce qu'implicitement), à condition de parler aussi du fait qu'elle en parle, ainsi que du sens et de la portée de ce qu'elle dit elle-même en parlant».

122. *Ueber eine Entdeckung...*, VIII, 222.

Esta tensión dual es ejemplificada por Kant mediante la distinción entre el *systema doctrinale* y el *systema naturale*. El primero es, al menos en sus aspectos puros (e incluso de «construcción» metafísica: como la *physiologia rationalis* o la doctrina del derecho), alcanzable, y aun a corto plazo. Se trata, en una palabra, de una *Enciclopedia* unificada de las ciencias filosóficas (Kant llegó a impartir lecciones sobre el tema). Por el contrario, el *systema naturale* sería la plasmación de la doctrina en la *empiría*, que en modo alguno (como pretendía absurdamente el positivismo) podría justificar o verificar (?) los proyectos racionales, pero sí mostrar el camino de la *aplicación* sensata de estos. Naturalmente, dado el Mecanismo de la Naturaleza, regido según Kant por el Principio de los axiomas de la intuición («todas las intuiciones son magnitudes extensivas»),<sup>123</sup> esto es: según el Principio de *partes extra partes*, la dispersión indefinida de lo empírico impide *a radice* toda unificación global, a pesar de los esfuerzos del sistema trascendental humano. Adviértase, con todo, que es posible establecer una línea jerárquica (relaciones de progreso, pues), según vayan siendo cumplidas en la naturaleza las exigencias de la razón, por el avance mancomunado de la ciencia y la política. En este último caso, tenemos incluso ya presente (utópicamente presente), como idea regulativa, el cierre de ambos *sistemas* en una unificación civil dentro de una sociedad universal, cuyo primer paso sería una liga de naciones.<sup>124</sup>

No hay ningún ejemplo, en las ciencias o en la política, que deje entrever otra cosa que la proyección asintótica de esa unificación final. Y sin embargo, existe un ámbito privilegiado en el que esa unificación *está a punto* (cree Kant) de ser lograda. En la filosofía, y sólo aquí —y es lógico, tratándose del sistema del pensamiento que procede sólo por conceptos— el *systema naturale* (la historia) y el *doctrinale* (la Historia) coinciden, o bien sólo falta para ello pequeños aditamentos y perfeccionamientos (la derivación de los predica-

123. *KrV*, B 202. La primera versión (A 162) establece una indeseable separación —a mi ver— entre fenómenos e intuiciones.

124. Cf. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...* y esp. la tesis 8.ª: VIII, 27 s.

bles, la transición entre los *territoria* racionales y los empíricos, la mediación entre legalidad y moralidad: es decir, todo aquello que Kant fue incapaz de lograr).

Este punto es de máxima importancia. Estamos ante lo que podríamos llamar un *quiasmo de retroducción*. La Historia filosófica no es mera *Historie* (recuento de anécdotas u opiniones, por muy científicamente que se las ordene) sino *Geschichte*, esto es: *acontecimiento regulado* por aquello que la razón proyecta retrospectivamente como material de su realización. No todos los textos conservados y archivados bajo el rótulo de «Filosofía» lo son, sino sólo aquellos en los que cabe constatar empíricamente el camino que la razón humana, al cabo de la calle (por usar la expresión machadiana), se ha trazado. Tal es el valor de lo *a priori* sobre la historia: sólo lo orientado tiene, obviamente, sentido: miramos donde *debemos* mirar. Y a la inversa: esa historia —montón de textos— no está enteramente disponible, sino que en *ella misma* muestra rasgos, incitaciones, sugerencias o rechazos que apuntan en una dirección, y que van genéticamente formando la historia de la filosofía como reflexión de (parte de) esos textos sobre sí mismos. El punto puede quizá ser aclarado con la comparación (que trata de lo mismo, pero bajo otra perspectiva) entre la extraña proposición *Ich denke* y cualquier otra proposición con sentido. La primera se muestra siempre y sólo a redropelo de las segundas, mas no tiene sentido su enunciación separada. No hay un *referente* del sujeto de esa proposición (su sujeto es pensante, nunca *pensado*; Yo trascendental y yo empírico *se dan* en lo Mismo, mas no son iguales), y el sentido de su predicado es: unidad sintética de apercepción. Sin tal unidad, sin tal pensamiento, ninguna proposición tendría sentido. Más aún: ella ordena y jerarquiza el ámbito de lo decible, según las proposiciones se acerquen al ideal *reflexivo y circular* (identidad de sujeto y predicado) que en *Ich denke* alienta. Desde esta perspectiva, esa proposición es condición trascendental del sentido y rango de las demás (crea, así, un *systema naturale* de pensamientos). Pero también se da exactamente lo inverso (una inversión que conduce a lo mismo): *Ich Denke se prueba* en cada proposición, vive *en ella*; necesita de la dispersión para recoger-

se. (Otra ilustre comparación sería la de la diferencia ontológica heideggeriana entre *ser* y *ente*, sólo que aquí desaparece el ideal de *circularidad*.) Tal es el sentido que aúna un pasaje capital, que ilumina de golpe todo el proyecto kantiano: como el sujeto que piensa —dice Kant— es al mismo tiempo su propio Objeto (*Objekt*: el anagrama lógico-trascendental de toda cosa *realmente* posible), no puede dividirse a sí mismo (el sujeto es pues el *Individuo* por antonomasia: aquello que lo explica —despliega— es él mismo). Y es que, concluye Kant, «todo objeto [*Gegenstand*: cosa de experiencia posible] es unidad absoluta en vista de sí mismo».125 De esta manera queda establecida una posibilidad de mediación —de la que Hegel tomará buena nota— entre lo racional y lo empírico, más allá de los estériles procedimientos de deducción e inducción.

Si aplicamos todo esto al ámbito de la historia de la filosofía comenzamos a entrever, creo, la posibilidad de erigir una Historia que, sin desprecio en absoluto por los «hechos» (aquí, los textos conservados), garantiza sin embargo una racionalidad inmanente que hace de ellos justamente eso: *tejido*, y no agregado de trazos sueltos. En efecto, si el criticismo se puede reconocer como tal (si es, pues, *crítica*: enjuiciamiento) es porque él se muestra necesariamente en la historia como el momento de *decisión* de sistemas, y aun de *métodos*. El propio Kant lo reconoce, al final de la primera *Crítica*.

Allí se distinguen los movimientos filosóficos según el *objeto* de los conocimientos racionales (sensualismo o intelectualismo, Epicuro o Platón), según el *origen* del conocimiento puro (empiristas o noologistas: Aristóteles o Platón, Locke o Leibniz), y según el *método* (naturalista o científico [*szientifisch*]; y este último, a su vez, dividido en *dogmático* o *escéptico*: Wolff o Hume). Basta una lectura superficial para comprobar que la división por el *método* engloba a las otras dos; y que el todo presenta un movimiento dialéctico.

En efecto, Kant comienza su *Abriss* de historia por el

125. KrV., B 471/A 443.

planteamiento *inmediato* del *objeto* del conocimiento; cuanto de ello se diga: lo dado a los sentidos, lo noéticamente intuito, es algo puramente puesto, *tético*; ninguna hipótesis lo sustenta. Por ello, es necesario negar esa primera *posición*, advirtiendo que no es lo que sale al encuentro, lo *objetivo* (lo ob-stante), lo que puede dar razón de sí mismo, sino que ello debe buscarse en su origen (*Ursprung*). Y no ciertamente en su inicio (ello conduciría a un regreso *ad infinitum*), sino en el salto originario (*Ur-Sprung*), trascendental, por el cual el objeto queda explicado. Explicar por qué, y desde dónde, lo puesto es ser-puesto (*Gesetzt-sein*) es darle valor legal (*Gesetz*: ley). La tesis queda así-asumida (*aufgehoben*: superada y conservada) en la *anútesis*, en la contra-posición. En el caso tratado por Kant, el empirista y el noologista llevan al terreno *subjetivo* lo que antes era mera presencia. No hay más movimiento. Somos *nosotros* (Kant y sus lectores) los que sacamos consecuencias de ello. La negación del objeto por medio del origen presenta un resultado, pero olvida el movimiento mismo, el *proceso* por el que se llegó a tal resultado. Eso es (si queremos seguir usando una terminología fichteana que, tras Hegel, es confundente) la *síntesis*, que Kant, con hondo reconocimiento a la tradición clásica, llama: camino-más allá de... (lo al pronto presente); esto es, *método*. El método no es una *tercera* cosa, al lado del *objeto* y del *origen*: es el camino que hace regresar trascendentalmente del primero al segundo (análisis); es la construcción del primero desde el segundo (síntesis). El método es la verdad del movimiento que liga y separa objeto y origen, cosa y conocimiento, Objeto y Sujeto. Desde el lado doctrinal, lo llamamos *filosofía*; desde el lado natural, lo llamamos *experiencia*.

La división que presenta al pronto Kant es engañosa: el método no se divide en *naturalista* y *científico*, porque en el primer caso tenemos una senda perdida, un camino que sólo conduce a la tediosa repetición de lo idéntico. Es el caso del explorador de objetos dentro de lo objetivo, o del ideólogo que bucea entre ideas: el caso de quien no se atreve a *pensar*, esto es: a morar en la encrucijada de los caminos, allí donde el origen da *sentido* al objeto, y este deja *ser* a su través al origen. Por tanto, sólo queda el método *científico*, es decir:

aquel que proyecta de antemano una figura posible; aquel que define y delimita. Los límites pueden ser propuestos *dogmática* o *escépticamente*. Sólo al sentido común, al ojo directo y no reflexivo le parece que se trata de dos movimientos distintos. En verdad, el escepticismo es el dogmatismo invertido, la negación determinada de este.

El dogmatismo surge cuando principios *a priori*, válidos en su aplicación a objetos de experiencia (aun posible: piénsese en los principios de la matemática), son aplicados en vano, saltando «las bardas de su corral», a supuestos objetos suprasensibles. Es el uso *trascendente*, pues, de los conceptos lo que conduce al dogmatismo.<sup>126</sup>

El resultado obvio de tal pretensión es el fracaso. Así no es posible explicar tales presuntos objetos (Dios, Alma, Mundo) ni menos hacer —gracias a ellos— que nuestro conocimiento progrese y adquiera nuevas verdades. Es necesario, pues, sacar las consecuencias de tan desmesurada pretensión. El filósofo no puede lanzarse alegremente al conocimiento de *objetos* (momento *objetivo* del dogmatismo), sino que ha de probar, recurriendo a las fuentes de todo conocimiento posible, la *realitas obiectiva* de aquellos (momento del *origen*: escepticismo). Así, el escepticismo (la investigación) surge como resultado de un punto clave: la ex-posición del dogmatismo. Ahora bien, puede olvidar que su relevancia y enjundia son puramente *metódicas* (el escepticismo es el camino de regreso a sí del dogmatismo), y detenerse tercamente en el origen, afirmando que toda salida de él, sensualista (p. ej. Hume) o intelectualista (p. ej. el Reinhold de 1795), sería falaz. La negación se hace abstracta, indeterminada, y el conocimiento no conoce ya nada, a fuer de serse fiel (en el ámbito de la acción moral y política se perfila aquí la famosa figura del «alma bella»).

A todo esto, cabe preguntar por el lugar que ocupa la posición del propio Kant. Pero esta pregunta no tiene sentido. Kant no tiene (visto el tema, claro está, desde su filosofía) posición ni lugar, porque el *criticismo es el territorio, el*

126. *Fortschritte*, XX, 262.

*campo de batalla* mismo. Esto ha sido mostrado explícita y escandalosamente por Kant en la primera página de la primera edición de la primera *Crítica*. Justamente tal exhibición es lo que ha impedido a tantos intérpretes (que buscan siempre el «espíritu» y no la «letra») el darse cuenta de las verdaderas intenciones de Kant (paralelas a las de Poe en su hermosa: *La carta robada*). El segundo párrafo de la *Crítica* acaba diciendo: «El campo de batalla de estos conflictos sin fin se llama, pues, *metafísica*».<sup>127</sup> Aquí hay que tomar el texto al pie de la letra: en primer lugar, los conflictos son sin fin (*endlos*). Nunca se dejará de intentar (aun después de la filosofía crítica) aplicar principios en favor de, y para, la experiencia, a Objetos suprasensibles (*ilusión trascendental*). Y ello porque es necesario el fracaso, del que se gloría el escepticismo, para apuntar a otro ámbito de resolución de las querellas: al respecto *dogmático-práctico*.<sup>128</sup> El criticismo es el *movimiento* de regreso del dogmatismo *al* escepticismo, de reiteración de la necesidad —imposible— del dogmatismo *en* el escepticismo, y de trascendencia (*Ueberschritt*) de este doble movimiento de contraposición hacia el ámbito práctico, el ámbito de la *libertad*.

Si esto es así, entonces el criticismo no es ni puede ser un sistema; y el propio Kant estaba cegado por la presión de sus contemporáneos cuando buscaba tal cosa (por eso se veía precisado a mezclar al menos un componente empírico: la *materia*, para forjar la metafísica de la naturaleza). Cuando Kant va a finalizar su primera *Crítica*, después de haber pasado revista a sensualistas e intelectualistas, empiristas y noólogos y, por ende, como síntesis, a dogmáticos y escépticos, sin haber nombrado ni una sola vez al criticismo (el criticismo es el que *traza* las divisiones histórico-filosóficas), dice por último: «Sólo el *camino crítico* está aún abierto».<sup>129</sup>

Esto es: el criticismo no es sistema, doctrina ni investi-

127. *KrV*, A VIII: «Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heisst nun Metaphysik».

128. Es la tesis general de los *Fortschritte*. Ver también *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, VIII, 411-422.

129. *KrV*, B 884/A 856: «Der kritische Weg ist allein noch offen».

gación, sino *vía, método* que encierra en el sistema las relaciones conflictivas de la doctrina con la investigación. Ese método traza, delimita: el territorio así *demarcado* (la *contrée* o *Gegend*, lo que surge «a la contra») es la *metafísica* (aquí sin el sentido técnico, propio del kantismo), o sea: lo más profundo y duradero de toda filosofía. Mas lo que dura es la batalla entre dogmáticos y escépticos. Por eso es inútil atribuir a Kant, a su vez, una doctrina escéptica (tal hace a veces Hegel, aunque normalmente lo achaca más bien, y con razón, a la grey de secuaces). El tratado de paz perpetua en filosofía no se firma en el territorio teórico, sino en el *práctico*; no es la razón (especulativa) la estrella orientadora, sino la *libertad*. Los Objetos que ella propugna no deben llevar siquiera ese nombre, sino que son la médula unitaria de un postulado.<sup>130</sup>

Ahora bien, es indudable que existe un progreso en la conciencia. Es más: cabe pensar en una paz perpetua, también en la filosofía especulativa... a condición de que esta deje de serlo, de que abandone el orgulloso nombre de *ontología* y acepte el más modesto de *analítica del entendimiento puro*.<sup>131</sup>

Pero, ¿no es este en el fondo un resultado desazonador, si no incluso decepcionante? La paz en filosofía es algo que se promete... a cambio de introyectarla en el campo de batalla mismo. En el propio cuerpo de la *Crítica* conviven, transmutados, dogmatismo (el otorgado por la *Analítica de los principios* a las ciencias que fundamenta, empezando por la matemática) y escepticismo (el método seguido en la *Dialéctica*, y especialmente en la *Antinómica de la razón pura*). Ambas posiciones se sintetizan en la *Methodenlehre*, que apunta efectivamente más allá de sí (*Canon*), y narra la historia por la que llegó a conciencia de sí (*Historia de la razón pura*). El microcosmos reitera así el macrocosmos. No sólo historia e Historia co-ociden: también lo hacen la Filosofía y las filosofías. Con una sola condición: perder sus de-

130. *Verkündigung...*, VIII, 418, n.: «Postulat ist ein *a priori* gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger praktischer Imperativ».

131. *KrV*, B 303/A 247.

rechos, o al menos sus pretensiones, constantemente renovadas, constantemente derogadas. Parece como si Kant fuera aquí de una ironía sangrienta: ¿no ha comenzado su *Zum ewigen Frieden* hablando de aquella taberna holandesa cuyo escudo llevaba esa inscripción, cernida sobre la pintura de un cementerio?<sup>132</sup> El campo de batalla está en paz. Mas alguno pensará: ¿qué especie de historia es esta, donde se consigue exactamente lo contrario de lo pretendido: callar respecto a lo estrictamente filosófico? ¿qué especie de razón es esa, que en el campo de la experiencia deja (*überlässt*) todo al entendimiento, repitiendo así un hiato que la filosofía pretendía justamente salvar? Y sobre todo: en el ámbito dogmático-práctico, ¿habrá realmente paz? ¿No se desplazará allí la batalla? Apenas si había aparecido, en efecto, la *Crítica* cuando el combate se había ya desplazado a ese terreno (Reinhold, Jacobi). El estallido de la Revolución Francesa llevaría ese combate, además, al paroxismo (polémicas del panteísmo —Jacobi, e indirectamente el propio Kant, por su *Erklärung* de 1799—).

La lucha continúa. La historia (y la Historia) de la filosofía, también. Algo podemos adelantar, con todo: la Historia de la filosofía es para Kant una *reconstrucción racional* que, en aras de la libertad, transmuta los textos filosóficos —que su tradición le propone— en *sistemas* (también el mecanicismo, y por ende el sensualismo, tiene su Idea generatriz). En cambio la Historia de la filosofía que aquí propongo es, a mi ver, una *localización* de los intereses de la razón que, en aras de la libertad, desmonta los presuntos *sistemas* que la gran tradición kantiano-hegeliana nos ha transmitido a través de manuales y monografías para entenderlos como aquello que, en su historia, han llegado a ser: *textos* filosóficos.

132. *Ak.*, VIII, 343. El juego de palabras se pierde en castellano. El título del opúsculo mienta: (Contribución) *a la paz perpetua*. El rótulo de la taberna mienta: (Taberna) *de la paz perpetua*. El *Zu* de los locales alemanes equivale al *A* de los franceses (*À la paix perpétuelle*).

## b) *Circularidad de la especulación*

Bien puede decirse que la historiología hegeliana hunde sus raíces en la kantiana Historia de la razón, constituyendo algo así como el *sistema desplegado* de lo que en Kant se hallaba *in nuce* y, sobre todo (nuevo desmentido contra la fácil objeción del «idealismo que desprecia los hechos»), una constatación (jamás una verificación, claro está) —en una impresionante masa empírica de textos, documentos y relaciones histórico-culturales ordenada por Hegel— de la fecunda concepción abierta por Kant. Y a la inversa: tal concepción nos parece fecunda *porque* la interpretamos a la luz de su despliegue hegeliano.

La constante dedicación de Hegel a la historia de la filosofía está bien documentada: el filósofo dictó nueve veces lecciones sobre el tema: una en Jena (semestre de invierno 1805-06), dos en Heidelberg (invierno 1816-17 y 1817-18) y seis veces en Berlín (verano 1819, inviernos 1820-21, 1823-24, 1825-26, 1827-28, 1829-30). Llegó incluso a impartir dos horas de clase en noviembre de 1831, antes de que la muerte lo sorprendiera.

Carl Ludwig Michelet, primer editor de las lecciones, utilizó un Manuscrito de Jena, un esbozo heidelbergiano (hoy perdidos) y un texto, relativamente detallado y redactado entre Heidelberg y Berlín, correspondiente a la *Introducción* (*Einleitung*). Se sirvió además de copias de alumnos (*Nachschriften*): J.F.C. Kampe (1829-30), V. Griesheim (1825-26), y sus propios apuntes de 1823-24.<sup>133</sup> Los tres volúmenes aparecieron en 1833-1836.

Es importante tener en cuenta estos detalles filológicos al exponer, comentar o enjuiciar las lecciones de Hegel. Michelet siguió, en este caso, el criterio general establecido por la *Verein der Freunde des Verewigten*: compilar todos los materiales existentes, recortando, componiendo, dislocando, etc. (es de esperar que sin adiciones propias), hasta con-

133. *Vorrede zu den Volesungen über die Geschichte der Philosophie*. Jubiläumsausgabe der *Sämtlichen Werke*. Bd. XVII, p. 6.

vertir un puñado de textos, de contenido siempre cambiante (aunque fuera ligeramente), en un *sistema*.

Un siglo después, Johannes Hoffmeister intentó realizar una nueva edición, sobre la base del Manuscrito y de cuatro (después cinco) *Nachschriften*, distinguiendo cuidadosamente entre aquel y estas (mediante distinto tamaño de letra), pero sin renunciar a «empedrar» el texto principal (*Ms.*) con fragmentos de los apuntes, en una yuxtaposición privada de las ventajas (didácticas y de comprensión media) de la compilación de Michelet y del rigor de una edición diplomática. Hoffmeister sólo llegó a publicar, a este respecto, la *Einleitung*.<sup>134</sup>

La edición más normal y fiable, y la que aquí seguiremos, es la de Moldenhauer-Michel,<sup>135</sup> que sigue el texto de Michelet, salvo por lo que hace a la *Einleitung*. Se recogen al respecto el *Heidelberger Niederschrift* de 1816 (18, 11-28) y el *Berliner Niederschrift*, fechado en 24-10-1820 (20, 465-519). Una edición precrítica está siendo preparada por Pierre Garniron y Walter Jaeschke, habiendo aparecido ya el volumen dedicado a la filosofía medieval y moderna.<sup>136</sup> Y ahora, *in medias res*.

La historia de la filosofía no puede consistir —según Hegel— en la presentación de una serie de opiniones contingentes (18, 15), y menos aún en una galería de necedades (20, 469). El solo hecho de hablar de «opinión filosófica» (*philosophische Meinung*) muestra a las claras que no se sabe lo que se dice. Esos términos mientan una *contradictio in adjecto* (18, 30; 20, 471); la opinión siempre es cosa de uno, y la filosofía se ocupa de lo universal. Hegel rechaza así vigorosamente toda concepción doxográfica, que a lo sumo no sería testimonio sino de «erudición» (*Gelehrsamkeit*: 18, 29).

134. *System und Geschichte der Philosophie*. 1. Teilband. Berlín/Leipzig 1940 (añadía la sección sobre filosofía oriental suprimida en la 3.<sup>a</sup> ed., aparecida como *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (1959), besorgt von Fr. Nicolin. Hay una buena tr. española de E. Terrón, *Introducción...*, Buenos Aires, 1968<sup>5</sup>.

135. *Werke*, Frankfurt, 1971 (vols. 18-20). Citaré directamente en el texto, señalando volumen y página (ej. 18, 35).

136. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 4* (vol. 9 de la serie de *Vorlesungen*), Hamburgo, 1986. La edición francesa se ha adelantado, en este caso: *Leçons sur l'histoire de la philosophie...* (Pierre Garniron). Han aparecido (París) 6 tomos (hasta la Ilustración).

Parejo ataque se lleva a cabo, no contra la filología (el propio Hegel colaboró en Jena en la edición Paulus de Spinoza), sino contra una Historia (exclusiva o preponderantemente) *filológica* de la filosofía, guiada por el presunto (des)interés de *narrar* (*erzählen*) los hechos sin parcialidad alguna, interés ni fin (18, 16). Se trataría de dar cuenta de lo que hay, ni más ni menos (es la famosa «opinión» de Leopold von Ranke). Esa falta de prejuicios, piensa Hegel, oculta el prejuicio máximo: la conversión del (archivo del) pensamiento humano en una cosa externa y sin vida, ladrillos o piedras que hay que enumerar. Sólo que, ¿bajo qué criterio? ¿Basta la cifra cronológica, la mera *diferencia numérica*, para explicar cambios (o semejanzas) entre doctrinas filosóficas? Podríamos añadir que es *conditio sine qua non* fechar con la mayor exactitud, p. ej., los manuscritos del propio Hegel (tarea llevada a cabo en forma impresionante por Heinz Kimmerle, y que es base de ordenación del período de Jena: *vid.* volúmenes 6, 7 y 8 de la *Gesammelte Ausgabe*), pero que esa datación no es ni mucho menos suficiente para hacer de esos textos una parte no irrelevante de la historia de la filosofía. Esta —dice Hegel— sólo puede ser entendida por aquel que ya de antemano sepa qué es filosofía (18, 17). Privada de su concepto, la filosofía en su historia sería cosa tornadiza y vacilante (*etwas Schwankendes*: 18, 16). Con una punta de ironía suaba, se nos indica en otro lugar<sup>137</sup> que hasta los cuentos de hadas para niños tienen una finalidad. ¿Cómo el relato —la relación— del pensamiento mismo sería en cambio cosa inconexa y sin orientación? La famosa apelación a los «hechos» es falaz: primero hay que *enjuiciar* de qué clase es un hecho. En nuestro caso: primero hay que decidir si un texto es filosófico o no lo es (18, 137).<sup>138</sup> Al «hecho» lo hace una decisión interpretativa.

Otra idea a desechar de todas estas opiniones (que cabría agrupar como Historia *externa* de la filosofía) es la del ag-

137. *Enz.*, § 549.

138. Ni la mera presencia de un texto bajo el rótulo de filosofía nos sirve para ello (cf. los *Problemata Mechanica* de [Pseudo] Aristóteles), ni la afirmación explícita del autor tampoco (cf. los *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton).

nosticismo (escepticismo encubierto) ante el «peso» de la historia. ¿Cómo podría, *ego homuncio*, dice Hegel recordando el *Eunuchus* de Terencio (18, 34; 20, 470), edificar un sistema que, además, diera razón de los intentos anteriores, cuando hasta ahora todos han fracasado? Esa falsa modestia es desvelada por Hegel como genuina y desmesurada arrogancia: en efecto, el que contempla el pasado como *ruinas* lo está condenando a ser ruinoso; el que suspende su juicio ante la disparidad de opiniones está *decidiendo* (lo diga o no) que la filosofía es imposible.<sup>139</sup>

Y, de la misma manera que Kant,<sup>140</sup> Hegel huye también de todo cientificismo: la Historia de la filosofía no es nada comparable con la de las ciencias: estas pueden progresar por yuxtaposición o, como en la matemática, por ampliación (el esquema es, como se aprecia, completamente kantiano). No así la filosofía (18, 27 s.). Mas Hegel se aparta resueltamente de Kant en un punto capital: tampoco la filosofía (y menos su almendra racional) puede creer que, una vez proyectado el diseño verdadero del edificio, ella permanecerá sin cambios y sin otro aditamento que el de la popularidad. No; el saber mismo del devenir filosófico es *ya* filosofía, y no *praeparatio* de esta: «la filosofía es conocimiento racional, la historia de su desarrollo tiene que ser ella misma algo racional, la historia de la filosofía tiene que ser ella misma filosófica» (20, 468).

Más aún: no sólo queda la Historia de la filosofía elevada, de esta manera, al rango de ciencia filosófica, sino que incluso cabría interpretar a esa ciencia como la última y suprema.<sup>141</sup> Por otra parte, el desplazamiento de la *Fenomenología del*

139. Cf. *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie...* (G.A., 4, 197-238). P. e. j. 199<sup>29</sup>,<sup>33</sup>: «dass Herr Sch[ulze] diesen Erbfehler entdeckt zu haben sich zutraut... beweist, dass er von dem Moment der Bescheidenheit in der Philosophie, ob er schon davon spricht ebenso wenig hält, als davon, so wie von dem Momente des Erfolgs, zu halten ist».

140. *Fortschritte*, XX, 259.

141. El punto es controvertido: lo abonan pasajes como *Enz.* § 573, aunque § 572 equipara el saberse del espíritu absoluto al «denkend erkannte *Begriff* der Kunst und Religion». En 1827 afirmaba Hegel que era la Filosofía de la Religión «una de las ciencias filosóficas y, por cierto, la última de todas» (*Lecciones sobre Filosofía de la Religión* I, ed. Ferrara, Madrid, 1984, p. 249).

*espíritu* (privada de los caps. V-VIII: las partes históricas) al punto medio de la *Filosofía del espíritu subjetivo*, y su sustitución por el llamado *Vorbegriff* y sus tres actitudes o emplazamientos (*Stellungen*) del pensamiento respecto a la objetividad<sup>142</sup> —que no es otra cosa que la *Historia gnoseológica-metafísica de la Modernidad*—, inclina a pensar, más bien, que nuestra disciplina tiene la función de educar (*Bildung*) al individuo hasta el punto de vista especulativo (¡la misma función que la Fenomenología!),<sup>143</sup> mas no entendido ya como una conciencia *quodammodo omnia* (Hegel ha visto muy bien el peligro —ya patente en un Fries— de sustitución de la metafísica, como ciencia fundamental, por la antropología o la psicología, y no por la lógica), sino como el resultado histórico del quehacer pensante del pensar consigo mismo, mas en el rico suelo empírico de los pueblos en su desarrollo. En definitiva, ahora parece haberse logrado el gran sueño de todo el siglo XVIII: la consecución de una verdadera historia *pragmática*,<sup>144</sup> en la que se cumpliera el ideal ciceroniano:

*Historia vero temporum,  
lux veritatis, vita memoriae,  
magistra vitae, nuntia vetustatis.*<sup>145</sup>

142. En 1807, *Phä.* era considerada primera parte del Sistema, y a la vez introducción a él. Desde 1827, la parte primera la ocupa la *WdL* y, dentro de ella, aparece a modo de proemio el *Vorbegriff*. Vid. *Enz.* Heidelberg, 1827<sup>2</sup>, p. XXXVII.

143. La importante *Amerkung* al § 25 indica las relaciones entre *Phä* y *Vorbericht*. *Phä.* no era satisfactoria por ser su punto de vista lo formal (das *Formelle*) de la conciencia y tenía que *presuponer* el desarrollo, a sus espaldas (*hinter dessen Rücken*), del *Ansich* que forma el contenido (Hegel enumera: moralidad, eticidad, arte, religión: se trata, en efecto, de los caps. V-VII). Por lo que concierne a esas partes concretas —dice— su exposición coincide «en parte» con la ofrecida en *Enz.* (esp.: Filosofía del espíritu objetivo). Parece sobreentenderse que, por ello, ha variado la función propedéutica: ahora no será la *conciencia formal*. No obstante también esta introducción es insatisfactoria, por proceder «historisch und räsonierend» (§ 25, A).

144. Braun (*op. cit.*, p. 127) la define así: «L'histoire de la philosophie nous montre comment et pourquoi l'esprit humain a erré, comment et pourquoi il a surmonté les obstacles, comment et pourquoi il a enfin trouvé la vérité». El término (aplicado a la Historia universal) está ya en el jovencísimo Hegel de Stuttgart (*Diario*: 1-7-1785; *vid.* J. Hoffmeister (ed.), *Dokumente...*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1974<sup>2</sup>, p. 9); y sobre todo, en un sentido filosófico muy maduro, en S. Maimon («Ueber die Progressen der Philosophie...», en: *Gesammelte Werke*. Hildesheim 1970; 4, 28). Cf. mi nota 139 a I. Kant, *Los progresos...*, Madrid, 1987, pp. XCIII s.

145. *De oratore*, II, 9, 36.



Ahora bien, lo revolucionario de la actitud del Hegel *ma-duro* estriba en que, al hacer equiparables «kantismo» y sólo «fenomenología», aún no «filosofía»,<sup>146</sup> y al relegar su propia obra de 1807 y sustituir su función propedéutica por el *Vorbegriff*, su función gnoseológica por la Fenomenología de la *Enciclopedia* y su tratamiento del contenido (*Gehalt*) concreto por la Filosofía del espíritu objetivo y absoluto (en *Enz.* § 25, A, Hegel no menciona el derecho abstracto), el pensador de Stuttgart está abandonando *toda filosofía que tenga su base y punto de partida en la conciencia*.<sup>147</sup> Todavía Schelling consideraba a la filosofía (en 1800) como una historia de la autoconciencia (*Geschicht des Selbstbewusstseyns*).<sup>148</sup> Por el contrario, *Vorbegriff* indica que la Historia de la Filosofía trata de actitudes del *pensamiento* (*Gedanken*) ante la objetividad.<sup>149</sup> Los pensamientos son, por una parte, resultado de mi *actividad* y de mi *libertad* (§ 23); mas, en cuanto que esa libertad consiste en el dejar venir a comparecencia (*Zum Vorschein*), en un pensar el pensar (*Nachdenken*): la naturaleza de verdad de la Cosa (*Sache: ibíd.*), se sigue entonces que los pensamientos «expresan las *esencialidades de las cosas*».<sup>150</sup> En una palabra, la Historia de la Filosofía *narra* lo Mismo que lo que se *desarrolla* en el punto de inflexión de toda la *Lógica*: el paso de la *Subjetividad* a la *Objetividad* (indicativamente: transición de la primera a la segunda sección del libro tercero; teológicamente: justificación del argumento ontológico;<sup>151</sup> representativamente [por parte del hombre religioso]: creación del mundo).

Este paralelismo entre la Historia de la Filosofía y el

146. *Enz.*, § 415, A.

147. Con lo que las acusaciones de Heidegger en *Hegels Begriff der Erfahrung* (*Holzwege: G.A.* 5. Franckfort/M, 1977) son tan inanes como errada su interpretación.

148. *System der transcendentalen Idealismus*, III, B. Schlusssatz: «Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewusstseyns, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis successiv zusammengesetzt wird» (en: *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt, 1982, p. 399).

149. P. ej. *Enz.* (2.<sup>a</sup> ed.), Heidelberg, 1827, p. 36: «A. *Erste Stellung des Gedankens zur Objectivität*». El epígrafe se debe pues al propio Hegel (no se trata de una adición de v. Henning).

150. *Enz.* § 24: «die Wesenheiten der Dinge auszudrücken».

151. Por eso la «Tercera actitud» estudia *históricamente* (Descartes-Jacobi) el problema del argumento ontológico: *vid.* § 64.

centro de la *Lógica subjetiva* explica, ahora, por qué en las *Vorlesungen* señala Hegel que los conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*) del saber histórico, allí donde se resuelve la antinomia entre transición de doctrinas distintas entre sí (en el plano de las entidades lógicas: *Lógica del ser*) y aparición de la verdad (en igual plano, *Lógica de la esencia*), son el desarrollo (*Entwicklung*: 18, 39-42) y lo concreto (*das Konkrete*: 18, 42-46), entendido como unidad de dos momentos que, al entendimiento, le *parecen* rígidamente contrapuestos (cf. la antinomia kantiana). Pues bien, «desarrollo» y «concreción» son, como es sabido, respectivamente el tipo de proceso y la característica diferencial del *concepto*.<sup>152</sup> La historia de la filosofía despliega en el tiempo lo mismo que, lógicamente, se expresa diciendo: la traducción (*Uebersetzen*) del pensar al ser. Con todo rigor, tal traducción es lo denominado por Hegel: proceso *teleológico*.<sup>153</sup> Lo que en tal proceso se muestra es que, al pasar a algo que se presupone como *otro*, el concepto coincide *por sí mismo consigo mismo*.<sup>154</sup> No tiene, entonces, nada de extraño que Hegel celebre con toda solemnidad la historia consumada de la filosofía con los versos (modificados) de Virgilio: «Tantae molis erat, seipsam cognoscere mentem».<sup>155</sup>

Este paralelismo *modal* entre Historia de la Filosofía y *Lógica* (ambos son un *proceso teleológico*, mas en el primero el concepto *está fuera* [de sí, se entiende], pues el tiempo no es sino el concepto, que *da ist*).<sup>156</sup> Desde el punto de vista lógico, sabemos que el *estar* (*Daseyn*) es el devenir, en cuanto transición en la unidad de ser y nada, pero unidad esente (*seyend*).<sup>157</sup> Aplicado a nuestro caso: la historia de la filosofía, esto quiere decir que la racionalidad (el

152. Cf. el llamado tercer silogismo del Sistema: «die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt» (*Enz.* § 577).

153. *Wissenschaft der Logik. G.A.* 12: 167.<sub>1,2</sub>: «Der teleologische Process ist Uebersetzung des distinct als Begriffs existirenden Begriffs in die Objectivität».

154. *Wissenschaft der Logik.* «das Zusammengehen des Begriffes durch sich selbst, mit sich selbst».

155. *Vorlesung. Geschichte der Philosophie*, 20, 455. Lo que Virgilio dice es: «Tantae molis erat, Romanam condere gentem» (*Aeneis*, I, 33).

156. *PhäG. G.A.*, 9: 429.

157. *WdL. G.A.*, 11: 57.<sub>35-37</sub>.

«concepto») inherente a los textos filosóficos se encuentra de inmediato referida a algo otro, que la niega y a la vez determina (es, podríamos decir, la inmersión de la historia de la filosofía en la historia universal, con el peso de todas las referencias físicas, económicas, políticas, y también psicológicas). Ahora bien: esa unidad inmediata es *esente*; es decir: en ella prepondera el lado del ser, en el sujeto (lógica de la inhesión). Esto significa que los aparentes *cambios* a los que se entregan las diferentes doctrinas en el tiempo inhieren en el sujeto, que *así va ganando determinidad*. Y a su vez, la determinación sólo alcanza *sentido* encarnada en una doctrina o sistema. En este quiasmo, la variación aparente se trueca en movimiento (un doble movimiento, por lo demás) de introducción en sí mismo y de profundización en sí mismo (*Insichhineingehen, Sichinsichvertiefen*). Creo que lo que Hegel quiere decir con esto es que, a medida que un texto va condensando su sentido, hasta ser capaz de hablar sólo de sí mismo (autorreferencialidad), en esa misma medida el texto *ex-pone* el mundo (lo otro que él). En el límite, texto, mundo, y el dar cuenta de esa relación, son *una y la misma cosa*. En nuestro caso: en el límite, cuando el espíritu borra (*tilgt*)<sup>158</sup> el tiempo, Filosofía, historia de la filosofía e Historia de la Filosofía son una y la misma cosa. Es el instante (¿el último tiempo, ya eterno?) en el que la mente se conoce a sí misma: la νόησις νοήσεως aristotélica.

Parece que el propio Hegel haya acariciado la idea de esta *Tilgung der Zeit* y a la vez mezclado, con la circularidad de la especulación, la metáfora biologicista del crecimiento (y decadencia) de la historia, al modo de un ser animado. Así, en las lecciones sobre filosofía de la historia habla del Sacro Imperio Romano Germánico como de la «edad de la vejez» (*Greisenalter*).<sup>159</sup> Sin embargo, el camino no sería desde luego único, sino cíclico (¿comienzo de un nuevo tiempo?), si atendemos a las famosas y entusiastas (quizá demasiado entusiastas) palabras de 1807: «Por lo

158. *PhäG. G.A.*, 9: 429<sub>10</sub>.

159. *Vorl. über Phil. Welt., Werke.*, 12, 140.

demás no es difícil ver que nuestro tiempo es de parto [*Zeit der Geburt*] y de transición a un nuevo período».<sup>160</sup>

Hay, por consiguiente, tres posiciones aparentemente enfrentadas: 1) fin de la historia (y, por ende, también de la de la filosofía): progresismo unitario, en el que el fin (*Ende*) sería el cumplimiento del fin (*Zweck*). Acabamiento por perfección (*Vollendung*); 2) muerte de la historia: involución regresiva, hasta el derrumbamiento total de las fuerzas; 3) ciclos de nacimiento y muerte. Creo que es posible conjuntar los tres puntos como aspectos de lo Mismo, si introducimos algunos distingos. El punto 1) se refiere al camino *fenomenológico y lógico*, y debe ser visto a modo de una idea regulativa, nunca alcanzable porque siempre está, ya, alcanzada (se conoce —los filósofos la conocen— *en* el tiempo, pero ella misma no es temporal). Lo que el punto 1) quiere decir es: todo lo real es racional y viceversa;<sup>161</sup> o bien: es una ilusión *inevitable* buscar la realización del bien o luchar por él. El «bien absoluto se realiza y cumple [*vollbringt sich*] eternamente en el mundo».<sup>162</sup> En cada instante *se* da lo Absoluto (y *sólo* en el instante); mas allí, en el instante, lo Absoluto no es, no está ahí (*ist nicht da*). Por eso no hay tiempo. *La historia está siempre cumplida y finalizada, desde un punto de vista lógico*. En el fondo, esto es una tautología: dice simplemente que la filosofía, que es en cada caso «su tiempo, comprendido en pensamientos»,<sup>163</sup> no se pierde en ese tiempo mismo (entendido como época histórica, formación económico-social o lo que se quiera), sino que lo recoge en el pensamiento, y *lo hurta así al tiempo*. Esta idea me parece de una profundidad impresionante, pero creo que esconde un presupuesto poco convincente, que paradójicamente se halla en el cordial enemigo, Ranke, y en su idea de que «todas las épocas son iguales a los ojos de Dios». En efecto, sustituyamos aquí «Dios» por «nosotros» (la filosofía y su historia es *für uns*), y nos daremos cuenta de que Hegel

160. *PhäG. G.A.*, 9: 14<sub>23-24</sub>.

161. *Vor. zu Rechtsphilos.*, Berlín-Este, 1981, p. 25.

162. *Enz.* § 212, *Zus.*

163. *Vor. zu Rechtsphil.*, p. 27: «ihre Zeit in Gedanken erfasst».

ha procedido *como si* nosotros no envejeciéramos, como si estuviéramos fuera del tiempo (es el prejuicio del «puro contemplar fenomenológico»: el *reines Zusehen*). Quiero decir que Hegel ha puesto el centro del sentido en el *lógos* del lector, olvidando que todo lector es intérprete, y que lleva consigo su propia época y temporalidad, desde la que lee. Así, tendríamos tres niveles: *a*) la historia de la filosofía: textos escritos en un tiempo, y por tanto perecederos, efímeros; *b*) la Historia de la filosofía: lectura (reconstrucción racional) de esos textos, enlazándolos entre sí y viéndolos como *testimonios perennes* de épocas sidas; *c*) la Filosofía al límite, la *Lógica*: intelección de las entidades lógicas, *atemporales*, que brillan, con viveza creciente según se avanza en la historia, *en los textos*, pero que sólo son inteligibles para el que sabe *contemplar*. Si esta interpretación es plausible (aunque no sea convincente, es decir, compartible), entonces los otros puntos se iluminan enseguida. El punto 2), la metáfora biologicista del nacimiento, madurez y muerte, se refiere sólo a la Historia (*Historie*) de la filosofía, tal como la ve el historiador (*Historiker*) de oficio, no el filósofo. Esos textos tienen fecha, se refieren a una época de la que no pueden escapar, porque cada individuo es «un *hijo de su propio tiempo*»<sup>164</sup> y, en cuanto expresión *de* ese tiempo (genitivo subjetivo), esos textos pertenecen irremediabilmente al pasado. Por eso dijimos en el capítulo anterior que nadie puede ser platónico o hegeliano (salvo en un sentido muy lato de «aire de familia»). Como individuos e hijos de un tiempo, ellos y sus textos están muertos, y nadie los puede hacer volver. Esto vale hasta para la observación externa de la *lógica*: también ella recoge y aglutina las entidades básicas (en general, semiológicas) de una época, de modo que, vista desde *otra* época, no vale sino como colección de términos raros y polvorientos. Es lo que Hegel llama «lógica habitual».<sup>165</sup> El punto 3), por

164. *Ibid.*, «ein Sohn seiner Zeit».

165. *Enz.* § 82, *Anm.*: «In der spekulativen Logik ist die blosse *Verstandes-Logik* enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden... so wird sie zu dem, was die *gewöhnliche Logik* ist, eine *Historie* von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten».

último: los *ciclos* en la historia (y por ende en la de la filosofía), se explica considerándolo como síntesis de los dos anteriores. Y ello esclarece también un pensamiento *sombrio*, propio de Hegel (difícil de entender para quienes lo tildan de «emperador del pensamiento», y demás): la gran filosofía aparece siempre en épocas de decadencia (basta pensar en Platón y en Aristóteles, en Descartes —Guerra de los Treinta Años— y en Leibniz —descomposición del Imperio—... para no hablar del Hegel que sobrevivió a Napoleón y es coetáneo de la Santa Alianza). Esas épocas son decadentes... para quienes con ellas van: son «retrocesos aparentes... tiempos de barbarie» (20, 509). Mas el filósofo no debe ni *quiere* intervenir, sino ver esa decadencia como el ave de Minerva, que «sólo cuando rompe el crepúsculo comienza su vuelo».<sup>166</sup> Esto significa dos cosas (al menos):

*a*) que la filosofía concilia el concepto con la realidad efectiva, mas *en el territorio del concepto*, (lo que debiera ser obvio, pues lo que esa «conciliación» dice es que la tal realidad está siendo juzgada, y *debe* perecer).<sup>167</sup> Es en el mundo *ideal* (el mentado en nuestro punto 1) donde se da la *Versöhnung*. En el mundo sigue dándose el *Misston*, que acabará hundiendo a una época;<sup>168</sup>

*b*) que quien contempla el crepúsculo de un mundo ve a la vez el *alba* de otro (cf. la teoría del *límite* —*Grenze*— en la *Lógica*). Y por eso dicen que Hegel le dijo a Michelet, sonriendo, que también en ese *Dämmerung* se podía oír, *al mismo tiempo* (en el instante lógico, pues: fuera del tiempo), el *canto del gallo* de una nueva época. *Dämmerung* significa en alemán las dos cosas: crepúsculo y alba. Sólo de este modo se entiende por qué Hegel, al parecer tan empeñado en cerrar mundos y otras historias, puede decir con sentido que, en su Historia de la filosofía, la serie de figuras espirituales está «por ahora» (*für jetzt*) cerrada con esto (20, 461). Con

166. *Vor. zu Rechtsphil.*, p. 28.

167. Fr. Engels (*MEW*, 21/267): «Alles was besteht, ist wert, dass es zugrunde geht».

168. *Vorl. über der Phil., der Rel.*, Ed. Lasson; II, 231.

esto, es decir, con el saber, por parte del espíritu, de que sólo en la Ciencia tiene él existencia de verdad (20, 460).

Ahora comenzamos a entender el profundo sentido del paralelismo afirmado por Hegel entre la *secuencia* histórica de sistemas y la *derivación* lógica de las determinaciones conceptuales (18, 49; 18, 59; 20, 478). Dejemos de lado los intentos (infructuosos, salvo a grandes rasgos), hechos por plasmar este paralelismo. El propio Hegel es la primera víctima de una comprensión vulgar de su doctrina, al querer equiparar las épocas y la Historia con los libros de la *Lógica*: los *griegos* corresponderían a la lógica del ser, los *medievales* a la de la esencia (!), y los *modernos* a la del concepto (18, 131). Basta una mínima ojeada a las *Lecciones* y a la *Lógica* para apreciar lo insostenible del paralelismo. La filosofía medieval es claramente despreciada y minimizada por Hegel, mientras que la lógica de la esencia (o de la reflexión) es una de las partes más difíciles (según confesión del propio Hegel) y profundas de toda su filosofía (y por ende de la filosofía). Y la *lógica del ser* toma como materiales de reflexión, sobre todo, el cálculo infinitesimal, la resistencia de materiales y la química: los desgraciados intentos de introducción *ad hoc* de doctrinas griegas en la segunda edición (1831) de la *Lógica* no prueban, en mi opinión, sino que a Hegel mismo se le ha velado una interpretación más plausible de tal paralelismo. En efecto, un conocedor tan excelente del cálculo como Hegel podría haberse dado cuenta de que lo que él propone es una *proporción* (relación entre relaciones, no entre elementos). Así, cabe leer: la secuencia (el despliegue en el tiempo) sigue el mismo *ritmo* (ternario, obviamente) que la derivación (el desarrollo conceptual). Si a ello se añade la concepción *cíclica*: historias recurrentes recogidas en la Historia (en lugar de un progreso unitario en el que las recaídas serían sólo pretextos de auge y mayor perfección), entonces la concepción historiológica se hace en mi opinión mucho más plausible. De esta manera, además, se palía el monismo absoluto con el que esotéricamente es representado el hegelianismo —y con apoyo textual, ciertamente— y en cambio se privilegia la iteración de una estructura lógica, *idéntica*

por presentarse como proporción de relaciones *variables*. También hay textos, e importantes, que abonan esta interpretación diferencialista.<sup>169</sup>

Precisamente esta recurrencia de lo lógico bajo necesariamente *distintas* formas y figuras históricas es lo que impide identificarse con, o seguir a, un pensador (y *todo* pensador es, y ha, *pasado*), y por ende renovar una filosofía vieja (es decir, los distintos *neo*-: un fenómeno significativo propio del siglo pasado y de la primera mitad de este, o sea de la época de la *conciencia histórica*). Sin embargo, es innegable que Hegel mantiene a pesar de todo la creencia teleológica de que las relaciones posteriores expresan mejor y más profundamente la *fórmula serial* que las anteriores: la historia está orientada, y por eso sería ridículo —dice Hegel— querer reconducir al espíritu, mejor instruido y arribado cada vez más profundamente a sí, a una etapa anterior (18, 65; cf. 20, 516). Hay partos, pues, de nuevas *épocas*. Pero estas asumen (*heben... auf*) las anteriores, de las que, con todo, reciben orientación. Todo tiempo tiene una «formación superior» (*höhere Bildung*; 20, 509) al precedente.

De aquí surgen de inmediato dos problemas: ¿cómo aceptar la concepción hegeliana misma, a menos que lo hagamos dentro de un sistema más extenso y a la vez más comprensivo, en el cual esa concepción quedaría integrada como momento *parcial*? Pues está claro que Hegel no nos permite

169. Cf. la conclusión y (re)solución del sistema en el llamado «tercer silogismo». La última palabra del hegelianismo sería: «Das *Sich-Urteilen* der Idee in die beiden Erscheinungen [naturaleza y espíritu]» (*Enz.* § 577). También la Idea es definida como: «das ewige Anschauen ihrer selbst im Anderen» (§ 214, *Anm.*), de modo que el Absoluto está íntimamente escindido en sí, pues alberga —para ser Sí-mismo— su alteridad. Por eso la «Idee ist das *unendliche Urteil*» (*ibid.*). Frente al antropocentrismo (y en general frente a toda filosofía centrada en un sujeto idéntico), Hegel insiste en que: «Der Zweck der Philosophie ist dagegen, die Gleichgültigkeit [de todo lo externo frente al sujeto central, átomo] zu verbannen und die Notwendigkeit der Dinge zu erkennen, so dass das Andere als *seinem* Anderen gegenüber stehend erscheint». (§ 119, *Zus.*) Y añade: «ist... die Natur nicht ohne den Geist, und dieser ist nicht ohne die Natur». Lo que para nuestro tema significa: no hay filosofía «pura», sino siempre exteriorizada en signos (textos) y entregada a la deriva del tiempo (historia). De ahí que haya sido precisamente Hegel el que, en un gesto típico de «nadie a mi izquierda», haya dicho contra Brucker: «Nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren als in der Geschichte der Philosophie» (*Vorl. Gesch. Phil.*, 18, 134; cf. 18, 63 y *Vor. zur Zten. Ausgabe* de *Enz.*: 8, 22-23).

ser (neo-)hegelianos. Distinguiendo, por lo demás, entre la *Exposition* —propia del hombre Hegel— de aquella concepción y la *Darstellung* —propia de la Cosa por él tratada—<sup>170</sup> (distinción que *nunca* llega a conciliación, puesto que la Cosa necesita de su otro; vid. nota anterior) cabría quizás escapar a la paradoja de pretender considerar como parcial (relativa) a una filosofía del Absoluto. Ahora bien: ¿es pensable y posible ese hiper-hegelianismo? (ya sabemos que, *de hecho*, parece haberse dado, desde la muerte del pensador, más bien un completo arrasamiento y destrucción de su sistema (y aun de *todo* sistema). Y el segundo problema sería: si —de acuerdo con una paradoja que ya veíamos afectaba al (neo)tomismo— cada tiempo y época son de formación superior a la anterior, entonces el relativismo histórico, el escepticismo y chato positivismo que siguieron a Hegel *tienen que ser* más altos que su sistema, y aun englobarlo. ¿Cómo poder escapar de este doble problema, en el fondo reductible a uno? ¿Cómo pensar la idea de *progreso* contenida en el concepto mismo de *Aufhebung* (el *auf-* del término equivale al *ἀνὰ* griego: de abajo a arriba)?

En el párrafo siguiente veremos la propuesta de *reducción* neohegeliana que al respecto hace Hösle,<sup>171</sup> y discutiremos brevemente su viabilidad. Importante es, ahora, atender más bien a las implicaciones semiológicas y psicológicas de la historiología de Hegel.

Si hemos dicho repetidas veces que el problema actual de la Historia de la filosofía estriba en un desplazamiento de la atención: del sistema al *texto*; si es en el texto mismo donde cabe apreciar la huella indeleble de la historicidad; y si es, pues, en el *signo* donde se disputa nuclearmente el tema de un sentido que sea al mismo tiempo histórico, parece clara la necesidad de desvelar la teoría del signo en Hegel para trazar —a través de su conexión con el problema de la *memoria*— la deriva de la *tradicón*. En efecto: *signo tradicional, custodiado en la memoria*, dice en el nivel psicológico lo mis-

mo que *texto filosófico de una época, custodiado en el saber absoluto* (en el nivel histórico-filosófico). Entremos, pues, brevemente en la pirámide semiológica hegeliana.

*Aparentemente* fiel a Aristóteles, para quien «los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma»,<sup>172</sup> Hegel establece su teoría del signo dentro de la *Psicología*, en los §§ 455-464 de la *Enciclopedia*, dedicados a la imaginación y a la memoria. Y aunque sitúa el problema en los exactos términos de la determinación *inmediata* de la inteligencia (primera *manifestación* en que ella misma se encuentra), es ya muy significativo que, en radical oposición al empirismo, entienda el conocer como una actividad, negándose a todo aislamiento de las «facultades» del alma. Es más: no hay facultades, sino actividades (*Tätigkeiten*).<sup>173</sup> En cuanto inmediatamente determinada, la inteligencia es el fondo inconsciente, el pozo sombrío (*nächtliche Schacht*)<sup>174</sup> que, como *universal* existente, conserva un mundo de imágenes y representaciones. La intuición externa hace alienarse de sí misma a la inteligencia, estableciendo una síntesis entre la imagen interna (guardada en el *corazón*) y la intuición. Esta síntesis, que es el re-cuerdo (*Erinnerung*), engendra la re-presentación (*Vor-stellung*), por la que la inteligencia se re-conoce a sí misma como potencia activa de imaginación.<sup>175</sup> De este modo, piensa Hegel, es posible solventar el viejo problema de la inducción. Si las imágenes *caen una sobre otra* por su  *semejanza*, ello se debe a su fuerza atractiva, que elimina lo desigual en las imágenes. Pero esta fuerza negativa que hace que las imágenes pertenezcan a la *misma clase* no puede deberse a la imagen misma (que consiste en *diferir*) sino a «la inteligencia misma, el yo idéntico consigo que, con su recordar, les da inmediatamente la universalidad y *subsume* la intuición singular bajo la imagen hecha ya interna». <sup>176</sup> Es el re-conocimiento externo de lo recordado

172. *De Int.*, 1, 16a2: «τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα».

173. Hegel, *Enz.* § 445, *Anm.*

174. *Op. cit.*, § 453.

175. *Op. cit.*, § 454.

176. Hegel, *Enz.* § 455: «Diese Kraft ist in der Tat die Intelligenz selbst, das mit sich identische Ich, welches durch seine Erinnerung ihnen unmittelbar Allgemeinheit gibt und die einzelne Anschauung unter das bereits innerlich gemachte Bild subsummiert».

170. Vid. mi «Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa”» de Hegel. *Época de Filosofía*, 1/1 (1985), esp. pp. 84-86.

171. V. Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1984.

lo que explica la universalidad del significado (la raigambre platónica de Hegel es aquí evidente). De este modo, es la inteligencia la que se pone a sí misma en sí misma intuitivamente:<sup>177</sup> vuelve a sí desde la exterioridad que, mediada por el fondo inconsciente, le permite expresarse *libremente*. Esta expresión, nacida en el recuerdo, es el *signo*. En cuanto productora de intuiciones libres, en que se patentiza su propia fuerza de exteriorización (vuelta re-conocida a la existencia), la inteligencia es fantasía hacedora de signos.<sup>178</sup>

Ahora bien, el signo es visto por Hegel como el *Mittelpunkt* entre lo *propio*, lo realmente universal, y el *ser*, entendido como lo encontrado externa y contingentemente. De este modo, y reconociendo la desconfianza platónica ante el signo, pero renovando también su necesidad, entiende Hegel que este presenta, ambivalentemente, una indiferencia en cuanto al contenido intrínseco (*Gehalt*), pues el signo puede ser exteriorizado en cualquier material (aunque hay, naturalmente, una gradación que lleva hasta la palabra hablada); mas también, al mismo tiempo, determina su capacidad (*Inhalt*) para la verdad.<sup>179</sup> es el *medio* en que se manifiesta (el recuerdo del φαίνεσθαι aristotélico es aquí obligado) la verdad, aun cuando no sea esta misma. Es, más bien, el monumento o tumba<sup>180</sup> que apunta, *desde ella*, a algo que está fuera de ella. La espléndida metáfora que Hegel elige es la pirámide, «en la cual se ha puesto y se conserva un alma extranjera»,<sup>181</sup> La pirámide, semáforo del signo, agota su función en borrar su propia exterioridad, recordando que en su interior se esconde la verdad.<sup>182</sup> Por ello, cuando una intui-

177. *Op. cit.*, § 451: «sich in sich selbst anschauend zu setzen».

178. *Op. cit.*, § 457: «In dieser Bestimmung tätig, ist sie sich *Aussernd*, *Anschauung* produzierend, *Zeichen machende Phantasie*».

179. *Op. cit.*, § 457, *Anm.*

180. Sobre el origen platónico de esta posición hegeliana, vid. *Gorg.* 493 A, *Crat.* 400 B-C.

181. Hegel, *Enz.* § 458: «in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist».

182. Cf. Aristóteles, *De Int.* 2, 16 a 19: «ὄνομα μὲν τῶν ἐστὶ φωνῆ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην». Recordando al Estagirita, diremos que Hegel *necesita* que el signo signifique *por convención*: que sea arbitrario, o sea el lugar de manifestación de la voluntad.

ción —que, materialmente considerada, tiene el mismo rango óntico que las cosas que nos rodean— es empleada como *signo*, alcanza una *presencia* más alta: la determinación de existir sólo como superada-y-conservada:<sup>183</sup> pura *idealidad física*. Pero esta presencia sólo es reconocida cuando —por medio de ella— la inteligencia vuelve a sí: «la interiorización-recordante de esta exterioridad es la *memoria*».<sup>184</sup> La memoria no tiene ya nada que ver con la intuición ni con la imagen, sino que «tiene y conoce en el nombre la cosa».<sup>185</sup>

Si ahora, tras este apretado resumen de la filosofía hegeliana del signo, entresacamos sus rasgos más importantes: *subsunción* de la intuición bajo la imagen interna, expresión libre de la inteligencia como fantasía, *interiorización* del signo en la memoria, y reconocimiento del signo-superado como *cosa* (*Sache*): verdadera objetividad, podremos apreciar que esta semiología concibe al signo como transición (*Uebergang*) entre presencias: entre el *ente* y la *cosa*,<sup>186</sup> entre *Erinnerung* y *Gedächtnis*. Y todo ello en el marco de la Psicología: reconocimiento del espíritu subjetivo como *sujeto*, lo autodeterminado en y para sí. Lo que así se pretende es, en mi opinión, la superación del estadio óntico; ahora la cosa (*Ding*) sirve de mero impulso para alcanzar una etapa —no imaginativa— en la que la Cosa (*Sache*) queda reducida a mera presencia «ante la mano», con un determinado valor. La subjetividad engulle así la cosa, y dispone de ella. Así lo reconoce, palmariamente, Hegel: «El *nombre* es así la *cosa*, en cuanto que ella está presente a la mano y tiene validez en el *reino de la representación*».<sup>187</sup>

Es justo reconocer aquí la fundamental aportación del filósofo de Stuttgart, en cuanto que, lejos de la insulsa pasividad psicológico-sensualista de los empiristas, ha sabido realzar los rasgos de expresión interiorizante que el signo

183. Hegel, *Enz.* § 459: «Die Anschauung, als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehorsene zu sein».

184. *Op. cit.*, § 460: «Die Erinnerung dieser Äusserlichkeit ist das *Gedächtnis*».

185. *Op. cit.*, § 462: «hat und erkennt im Namen die Sache».

186. *Op. cit.*, § 464.

187. *Op. cit.*, § 462: «Der *Name* ist so die *Sache*, wie sie im Reiche der *Vorstellung* vorhanden ist und Gültigkeit hat».

comporta, y su ubicación en la imaginación y la memoria. Este es un punto esencial, que yo entiendo, sin embargo, de modo *inverso*: no son la intuición exterior y la intuición-superada (signo) pretextos para la manifestación del espíritu, no es la inteligibilidad el «material» para la patencia de lo intelectual (entendido en Hegel, cartesianamente, como *subjectum*), sino que lo intelectual es el lugar (*Da*) en que lo óntico revela su peso ontológico. Por eso el signo no lleva memoria, sino que procede de ella. Y por eso también el signo no se recoge reflexivamente, sino que es la expresión completa (*cogitatio formata*) en que se manifiesta lo que es: en donde *se* contempla la verdad de la cosa.

Ahora bien, puesto que la cosa no refleja una idea inmutable, sino una realidad *in fieri* (captable, además, primeramente en sus accidentes), hay que decir que el signo proferido: el verbo, no es tiempo, ni está en el tiempo. Por el contrario: el tiempo está en él (*anima mensurans*), y surge a la presencia cuando el *verbum* se emite (palabra en el tiempo).

A esto apuntaba también Kant —desde una perspectiva teñida ya de subjetivismo, que hacía difícil la patencia de la implícita verdad— cuando al tratar, en el fundamental capítulo sobre el *esquematismo*, de la producción del *número* (signo que mide un tiempo homogéneo, abstraído del signo vivo de las palabras, que miden los tiempos de las promesas y los recuerdos), decía que al recorrer y conectar en unidad «la síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general... yo engendro el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición». <sup>188</sup>

Liberado este texto de su idealismo, y dejando manifestarse a su interna verdad, podemos decir: cuando, guiado por el *verbum interius*, me vuelvo al conocimiento —indirecto— de lo sensible, unificando sintéticamente bajo aquella guía (*Vorgriff*) lo ante mí presente, me capto a mí mismo y a lo así unificado en un *discurso* (*cogitatio*) por el que tanto mi yo como la cosa somos medidos en cuanto *temporales*. Claro trasunto lingüístico de este proceso de temporalización lo encontramos en el hecho de que, aunque el *nombre* en que bri-

188. *KrV*, B 182/A 143: «Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, [...] ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge».

lla la cosa no tenga referencia al tiempo, <sup>189</sup> no alcanza su sentido hasta ser conectado con un *verbo*, <sup>190</sup> de la misma manera que una cosa —aun participando en su εἶδος— sólo es comprendida en el seno de una situación o estado de cosas. <sup>191</sup>

Sólo desde esta interpretación podemos apropiarnos de la verdad oculta en el célebre *dictum* hegeliano, desposeyéndolo de sus connotaciones esencialistas: «El *tiempo* es el *concepto* mismo, que *está ahí* [existente]». <sup>192</sup>

Pero, por cuanto que el tiempo se manifiesta en las cosas *a través del* lenguaje proferido (no hay tiempo para el Dios ni para el animal) y se intensifica o distiende según la mediación de *cada caso* (*Fall*), no podemos aceptar sino como producto abstracto y exangüe (válido sólo para el ámbito materializable de la *ratio* moderna) la idea kantiana y hegeliana del tiempo «que se presenta ante la conciencia como intuición vacía». <sup>193</sup> Desde esta concepción, el tiempo uniforme iguala y arrasa el acontecimiento (*Ereignis*) en el que se dan las cosas, al igual que el número iguala en su formalismo la intensa diversidad de las palabras, y acaba por entregar la vida del lenguaje al juego vacío de la lógica. Ya hemos atendido antes, sin embargo, a una interpretación más matizada del problema del tiempo en la historia.

Frente al reduccionismo patente en exégesis totalitarias y apresuradas de Hegel, preciso es recuperar la prístina experiencia griega implícita en su pensar, experiencia que ve en la comunión diversificante del *lógos* <sup>194</sup> la segura confianza en la manifestación de totalidad de los entes en *los* tiempos. <sup>195</sup> De igual modo, también la Sagrada Escritura ha señalado con honda expresión el tiempo distinto que mide intensivamente la actividad de los hombres:

189. Aristóteles, *De interpr.*, 2, 16 a 20.

190. *Ibid.*, 3, 16b6: «Ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσσημαῖνον χρόνον... ἔστι δὲ τῶν καθ' ἑτέρον λεγομένων σημείων».

191. A esto alude Wittgenstein en *Trac.* 1: «Die Welt ist alles, was der Fall ist», 2: «Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten», y 2.01: «Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen)».

192. Hegel, *PhäG.*, VIII; Ed. Göhrland, p. 441: «Die Zeit ist der *Begriff* selbst, der *da ist*».

193. *Ibid.*, «als leere Anschauung sich dem Bewusstsein vorstellt».

194. Heráclito, DK22B50: «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἑκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἔν πάντα εἶναι».

195. DK22B 100: «ὄρας αἶ πάντα (πέρουσι)».

*Todo tiene su tiempo y todo cuanto se hace  
debajo del sol tiene su hora. Hay tiempo  
de nacer y tiempo de morir.*<sup>196</sup>

Por el contrario, cuando el tiempo es matemáticamente expresado, con él se miden las vidas de los hombres y de las cosas, dando como resultado momentos *indiferentes* que quedan irremisiblemente «atrás». Es el pasado, a tenor del cual lo que hay se presenta como desarraigado, y apto para toda manipulación. A este recuento tedioso de lo que ya-no-es llamamos historiografía (*Historie*).

No es esta la experiencia que nos aporta el lenguaje. Por el contrario, en la palabra proferida-y-conectada late una carga de sentido en la que nuestra vida se realiza y *por* la que las cosas se desvelan. Tal carga rebasa en *todo caso* las intenciones del hablante: este rebasamiento re-cuerda un plexo de totalidad actuante que, *sida* (*gewesen*), nos permite re-conocer lo que ya eran las cosas: su esencia (*Wesen*). Tal esencia no consiste en permanecer estáticamente en otro lugar, sino que funda los lugares al proyectarse como *sentido*. Por eso la esencia no es nombre, sino verbo: la esencia esencializa (*das Wesen west*). Consiste en estar ya de antemano ex-sistiendo. Llamamos a tal esencia de la esencia *tradición*. La tradición no es *verbum* ni *vox*, sino el paso esencializante de aportación (*Uebergang*, *Ueberlieferung*). Lo que para el individuo son sus recuerdos (garantía de su identidad en el tiempo), son las tradiciones para una cultura. Sólo por ellas hay mundo, porque aquello que llamamos mundo se forja *por* la tradición *en* el lenguaje. La tradición es el fundamento vivo de las costumbres que hacen comunidad. Por ella hay pueblo y a ella se obedece; ella constituye:

[...] las leyes no escritas o inquebrantables de los dioses. Que no son de hoy ni son de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron.<sup>197</sup>

196. *Eclesiastés* 3, 1-2.

197. Sófocles, *Antígona*, vv. 454-7: [...] —ἔγραπτα κάσφαλῆ θεῶν νόμιμα [...] οὐ γὰρ τι νῦν γέ κἀχθὲς, ἀλλ' αἰεὶ ποτε ζῆ ταῦτα, κούδεις οὔδεν ἐξ ὅτου φάνη.

## § 11. Las concepciones cíclicas

El sentido mismo de la *tradición* conlleva empero la tentación de valorar míticamente un *origen* en el que concepto y realidad estarían directamente relacionados, sin tener que abajarse a sufrir la mediación del signo o, al menos, un comienzo *histórico* en el que, por ende, la exposición y comunicación estaría ya medida, mas a través de un vehículo *signico* transparente. Es decir: el sueño de una *semeíosis* sin interferencias. A partir de ese momento, y por persistencia quizá de la materialidad *signica*, más volcada pues al lado real que al ideal, se produce una *caída*, que sólo en el límite extremo acaba siendo remontada por un nuevo ascenso. Esta *arqueología* (por oposición a la *teleología*), de clara raigambre platónica (especialmente en el *Timeo*) y judeo-cristiana (mito de la caída),<sup>198</sup> tiene su traducción en el ámbito de la Historia de la filosofía.

A este respecto, se supone la existencia de un sistema doctrinal bien organizado, en el que la razón no hace sino ordenar, simplificar y aristar las exigencias y opiniones del sentido común, sin modificar jamás estas o ir contra ellas. Esta «sana filosofía» decae en seguida, sin embargo: la historia es el camino de una *degradación*, hasta que las cosas llegan al extremo en que no es posible ya seguir (separación máxima entre la filosofía y el sentido común): surge así una *revolución* (en el sentido astronómico de la palabra), que restaura el origen.

Queda así instaurado un ciclo de ocasos y restauraciones: algo equidistante, como se ve, a la estática tipología y a la dinámica procesualidad teleológica. Naturalmente, no todas las concepciones cíclicas conllevan esa valoración «moral» *à la* Rousseau: «Todo es perfecto cuando sale de las manos de Dios, pero todo degenera en las manos del hombre»<sup>199</sup> (añ-

198. La caída, en cuanto tal, implica ya la promesa de una regeneración, de una re-primación; vid. *Génesis* 3, 15. Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, 1982, pp. 393-409. Una sugestiva interpretación del mito, partiendo del concepto capital de *Entzweiung*, la da Hegel en *Enz.* § 24, *Zus.* 3 (*Werke*. 8, 88-90).

199. J.J. Rousseau, *Emilio o la educación*, Barcelona, 1979<sup>3</sup>, p. 65.



diendo el consuelo de que esa perfección es restaurable). Pueden presentarse en forma más cercana a la tipología<sup>200</sup> o a una supuesta Historia Universal<sup>201</sup> (tendiendo a la neutralidad axiológica), pero las concepciones más relevantes tienen en la base dicho esquema de degeneración/regeneración, diferenciándose más bien según la última (el nuevo «parto» de la historia) surja como reacción (Brentano) o esté inmanentemente exigida por la degradación misma (Ast). En este caso, la cercanía a la historiología hegeliana es patente. Después iluminaremos algo más este parentesco.

Franz Brentano (1895)<sup>202</sup> desecha, como Hegel o Kant, toda semejanza entre la historia de las ciencias y la de la filosofía. Aquellas pueden conocer períodos de inactividad, embarcarse en vías muertas, sufrir presiones externas, etc. Mas, en general, su desarrollo es continuo y lineal (una concepción, por lo demás, que tras la llamada «revolución» kuhneana de 1962 —y ya antes, con los «cortes epistemológicos» de Bachelard—, está hoy fuertemente en entredicho). La historia de la filosofía se asemeja más a la del arte (Brentano atiende sobre todo a los fenómenos de decadencia tras una eclosión creadora: los *manierismos*). Este autor respeta la distinción tradicional de épocas: antiguos, medievales, modernos, mas afirma que la estructura de desarrollo es análoga en los tres. Cada período está en efecto escandido en cuatro estadios.<sup>203</sup>

1) La fase inicial es, en abrupta oposición a Hegel, el momento del desarrollo y auge: a un vivo interés, teóricamente puro (conocimiento sin interés, por tanto), se une un «método esencialmente conforme a lo natural».<sup>204</sup> Parece co-

200. Es el caso de G. Kafka, *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte*, Berlín, 1933, que propugna la iteración de enfoques biologicistas o logicistas según un modelo analógico.

201. Así en K. Schilling, *Geschichte der Philosophie*, Munich/Basilea, 1951-1953<sup>2</sup> (2 vols.); también: *Weltgeschichte der Philosophie*, Berlín, 1964.

202. *Die vier Phasen der Philosophie...* hrsg. von O. Kraus, Hamburgo, 1968 (1-32).

203. *Op. cit.*, p. 7.

204. *Op. cit.*, p. 8. «Eine wesentlich naturgemässe... Methode.»

mo si Brentano hubiera influido en Heidegger, no sólo por el problema de la multivocidad del ser, sino también por colocar lo grandioso en el inicio.<sup>205</sup> Pero las diferencias son de bulto: para Heidegger sólo se ha dado —en filosofía— un *inicio*, y sería además discutible afirmar que la historia muestra una decadencia. Mas sobre todo, Heidegger no aceptaría el contenido de la «gran filosofía» brentaniana: esta es, en efecto, una metafísica *realista* y adecuada al sano sentido común.

2) Tal metafísica (que recuerda muy provocativamente a la *Verstandesmetaphysik* de Hegel) pierde sin embargo su pureza (¡mito de la caída!) por mezclarse con «algunos motivos prácticos»;<sup>206</sup> extiende ciertamente los principios de la primera fase, en un laudable propósito de ilustración (*Aufklärung*): mas esta dispersión desemboca forzosamente en un *escepticismo* creciente.

3) El escepticismo engendra como reacción un movimiento *dogmático* (¡al revés que en la historiología kantiana!), que busca consolidar sin prueba alguna doctrinas basadas en última instancia en intereses prácticos.

4) Tal fijación dogmática acaba desvinculándose por entero del mundo en que surgió y se inventa un mundo propio, tan etéreo como falso: se da aquí «el punto más extremo de la caída».<sup>207</sup> La filosofía cae en los abismos del irracionalismo y el misticismo.

Así, en el mundo griego, el inicio grandioso de la filosofía —tras la preparación presocrática— es Aristóteles (1.<sup>a</sup> fase), que a su vez engendra a la Academia nueva (2.<sup>a</sup> fase) y al eclecticismo (3.<sup>a</sup> fase), para despeñarse al fin en el irracionalismo de los neoplatónicos (4.<sup>a</sup> fase).<sup>208</sup> La Edad Media tendría

205. Hablando del pensar griego (o sea: occidental) primerizo dice Heidegger: «Alles Grosse aber kann nur gross anfangen, Sein Anfang ist sogar das Grösste» (*Einf. in die Met.*, Tübinga, 1953, p. 12).

Por el contrario, al referirse Hegel a Parménides, con el que «hat das eigentliche Philosophieren angefangen», afirma: «Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt; es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt» (*Vor. Gesch. Phil.*, 18, 290).

206. Brentano, *op. cit.*, p. 8.

207. *Op. cit.*, p. 9.

208. *Op. cit.*, pp. 9-13.

igualmente su cumbre en santo Tomás (como se ve, Brentano no comienza nunca realmente por un inicio, sino que admite una fase —¿ascendente?— de preparación); el sistema se irá degradando paulatinamente con las sutilezas y distingos (*Distinguiererei*)<sup>209</sup> de Duns Scoto, el nominalismo y, por último, irracionalistas visionarios como Eckart, Taulero o Nicolás de Cusa. La Edad Moderna, por fin, tiene su cumbre inicial en Leibniz (de nuevo se admite un período propedéutico, asignado aquí a Bacon y Descartes), su ilustración escéptica en el escepticismo y la Ilustración (que han servido evidentemente de modelos a Brentano para formar su segunda fase), su dogmatismo en la «absurda» filosofía subjetivista kantiana,<sup>210</sup> y su ocaso y fracaso en Hegel, a quien Brentano tiene «por la más extrema degeneración del pensamiento humano».<sup>211</sup>

Basta apreciar las loas a Aristóteles y los dicerios a Hegel para apreciar que, a pesar de las repeticiones cíclicas en cada período, la *valoración* de Brentano conduce a *una sola* Historia orientada, con movimiento en espiral descendente. Así, los pensadores iniciales son Aristóteles, santo Tomás y Leibniz, pero está claro para Brentano que el primero es incomparablemente superior, de igual modo que la degeneración terminal (neoplatónicos, místicos, Hegel) deja ver claramente el deterioro. También la alusión final a un nuevo inicio que encabezaría él, Brentano, permite apreciar una modesta rebaja de pretensiones frente a los genios «realistas» y «racionalistas» anteriores.

Lo que Brentano no explica (se trata de un *mito*: es el relato mismo lo que sirve de explicación) es la necesidad de la caída y la forzosidad de la recuperación. Sin embargo *uno* creería cosa palmaria su fidelidad «empírica» —a la vista de la «historia de la filosofía»— al desarrollo de las doctrinas. También es sugestiva la idea de una evolución (involución, más bien) unitaria, mas signada espiralmente por recurrencias. Lo que es necesario, ahora, es dar razón de un cuadro

209. *Op. cit.*, p. 14.

210. *Vid.* al respecto la mala opinión que Brentano tiene de Kant: «Ueber Kants Kritik der Gottesbeweise», en: *Die vier Phasen...*, pp. 81-87).

211. *Op. cit.*, p. 23: «als die äusserste Entartung menschlichen Denkens».

que parece haber sido formado, en parte, por las preferencias realistas y neoaristotélicas de Brentano y, en parte, por la división que —a grandes rasgos— parece ofrecer de suyo cualquier Historia de la filosofía... *del siglo XIX*. Así, Brentano parece haber tomado como algo evidente lo que es ya un producto histórico: la decisión de una interpretación (*hegeliana*, como se verá en el capítulo próximo; Brentano se ha limitado a invertir el sentido del proceso, dejando lo peor para el final).

La concepción cíclica del schellingiano Friedrich Ast<sup>212</sup> es, por su parte, la única establecida hasta Höslé que combine explícitamente una construcción dialéctica con un ritmo cíclico. Ast entiende las distintas filosofías como «manifestaciones de un espíritu único» (*Offenbarungen Eines Geistes*).<sup>213</sup> Según esto, la contraposición de doctrinas deberá ser siempre superada e igualada (recuérdese el «punto de indiferencia» del Schelling de 1800) en una tercera que, a su vez, engendra una nueva oposición. Por eso puede decirse que esta concepción es diádica, en vez de triádica: la superación es más bien un regreso al extremo primero; de ahí la repetición incesante de los ciclos, sin perspectiva alguna de cierre. De ahí lo poco convincente de la fórmula, según la cual la armonía debe surgir de la tríada: «unidad, oposición y unicidad».<sup>214</sup> Las diádas de Ast son, fundamentalmente: realismo (ser) e idealismo (saber), eternidad y temporalidad, unidad y pluralidad, empiría y especulación. Sin embargo, por lo que respecta a esta última diáda, las ideas de Ast son tan plausibles para el común entendimiento como poco dialécticas. Ast defiende, en efecto, una armonía por complementariedad entre lo empírico y lo especulativo, ya que una contraposición entre ellos los destruiría a los dos.<sup>215</sup> Es evidente que se en-

212. *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*, Landshut, 1807. Hegel recomienda a sus alumnos tres *compendios* (en realidad dos, porque el de Wendt es un resumen de Tennemann): los de Ast, Wendt y Rixner. Del primero dice: «Es ist in einen besseren Geist (sc.: que la *Geschichte* de Tennemann) geschrieben, meist Schellingsche Philosophie, nur etwas verworren. Er hat auf etwas formelle Weise ideale und reale Philosophie unterschieden» (*Vor. Gesch. Phil.*, 18, 136).

213. *Op. cit.*, p. 2.

214. *Op. cit.*, p. 7.

215. *Op. cit.*, p. 4.

tiende aquí la oposición de una manera abstracta, sin hacer justicia con este *irenismo* a ninguno de los dos modos de acceso. Tampoco explica Ast la proporción en la que debiera entrar cada ingrediente en la exposición. Y menos cómo pueda surgir una tercera filosofía, reconciliadora, que no sea otra cosa que un mero eclecticismo surgido por yuxtaposición y comparación.

La división de Ast es *tetrádica*; su base, el camino (en el fondo, neoplatónico) de la salida y exteriorización de la unidad primigenia del espíritu, y el regreso a este:

- 1) *mundo oriental*: el espíritu se halla velado, ensimismado en su falta de partición (*ungetheilten*);<sup>216</sup>
- 2) *mundo grecorromano*: vida exterior, surgida de esa unidad y que se caracteriza «por una formación [*Bildung*] libre y una comunidad pública [*öffentliche Gemeinschaft*]»;<sup>217</sup>
- 3) *mundo medieval-cristiano*: regreso de la vida; de lo exterior al interior, al espíritu;
- 4) *mundo nuevo, venidero*: formación ulterior de lo externo y lo interno en una sola vida, libremente creada (*zu Einem frei erschaffenen Leben*);<sup>218</sup> es interesante la denominación de Ast de ese mundo como «venidero», en estrecha concomitancia (es incluso de la misma fecha) con la famosa metáfora de los «dolores de parto de una nueva época», en la Fenomenología.<sup>219</sup>

Por lo demás, fácil es apreciar que Ast proporciona, así, no sólo una Historia de la Filosofía, sino una Filosofía de la Historia (cercana también a la hegeliana; sólo que cuando Hegel, ya maduro, dicta lecciones sobre esta disciplina ha perdido toda esperanza en un mundo nuevo, post-cristiano, y

216. *Op. cit.*, p. 10. Sin duda juega Ast con la idea (compartida por los tres amigos del *Stift*) de que «juicio» supone la partición originaria (*Ur-Teilung*) y de que, por consiguiente, el inicio oriental es aún indeterminado, prejudicativo (ya hemos visto esta concepción en Hegel).

217. *Op. cit.*, p. 11.

218. *Ibid.*

219. *PhäG. Vor. G.A.*, 9: 14 s.

cierra el curso —no necesariamente el objeto de este— con el cristianismo).

Naturalmente, la indiferencia del punto de llegada (una *sola* vida) suministrará una nueva unidad impartida, que impulsa un nuevo ciclo (así, la cuarta fase es *a la vez* primera, inicio de otra historia y otro pensamiento).<sup>220</sup> Ast perfecciona además su modelo mediante macro y microdivisiones. En el primer aspecto, la filosofía griega habría sido *realista*, y la moderna (venidera) *idealrealista*. En el segundo, dentro de cada período se repite el ciclo, ahora como fases: así, los griegos habrían conocido una fase «oriental» (pensamiento mítico), realista (jonios), idealista (pitagóricos y dorios) y armónica (educación ática).

El esquema general no deja de ser ingenioso, amén de conciliar (a grandes rasgos *et sans le savoir*, claro está) las concepciones dialécticas de Kant y Hegel y la cíclica de Brentano (sin la nota decadente de este). Y es justamente esta coincidencia en la clasificación y división, a pesar de las evidentes e insalvables diferencias en filosofía sistemática entre Ast y Brentano (Ast y Hegel tienen un elemento —no fuente— común: Schelling), lo que hace sospechar una cierta exigencia de la Cosa misma, si por «Cosa» entendemos aquí la controversia, apoyo, mutilación, ampliación o refutación de textos *sobre* la Historia de la filosofía (es decir, algo afín a la «historia de la historia de la filosofía», de Braun) que, desde Heumann y Brucker hasta las grandes compilaciones decimonónicas (Erdmann, Zeller, Ueberweg), han ido configurando un *status quaestionis*, sometido ciertamente a variaciones según el enfoque teórico y, a la vez, según los progresos filológicos: el descubrimiento de nuevos textos y la restauración del sentido (a veces, incluso, física) de antiguos. Todo ello permite entrever un cierto acuerdo entre historiadores (y aun entre filósofos historiadores) sobre la escansión, a grandes rasgos, de la filosofía en su devenir, y forma una suerte de *fait accompli* que impide tanto la «especulación» apriorística y vacía como una supuesta asepsia empírica que

220. *Grundriss, op. cit.*, p. 12.

pretendiera presentar sucesivamente textos, sin ordenación *razonable* (si no racional) en grandes apartados. Al respecto —y a despecho de mi crítica anterior— hay que reconocer que, de Ast a Brentano (y esta es la época de consolidación de nuestra disciplina), la empiría y la especulación se han ido armonizando; paradójicamente, esto ha ocurrido en la Historia de la Filosofía (casi todos los grandes historiadores de la filosofía germanos —y no sólo germanos: piénsese en Cousin— proceden mediatamente de Hegel, mas poseen una sólida formación filológica e historiográfica), y no en la filosofía misma, abandonada a la suerte de un chato positivismo.

Y es también esta curiosa *coincidentia oppositorum* (para Brentano, la filosofía profesada por Ast es puro irracionalismo místico, palabrería sin sentido) lo que en nuestros días ha llevado a Vittorio Hösle a elaborar la más compleja y arquitectónica (demasiado arquitectónica, quizá) de las historiologías filosóficas.<sup>221</sup>

A mi ver, Hösle ha pretendido «repetir» la hazaña de Ast (p. 117), pero ahora con todos los refinamientos de la moderna filología (nuestro historiólogo trabaja en Tubinga: en estrecha cercanía, pues, de Gaiser y Krämer), y desde una posición netamente hegeliana, aunque con matices. De hecho, su concepción entra de lleno en lo que podríamos llamar *construcción dialéctico-cíclica*: la figura geométrica que sirve de metáfora básica es, obviamente, la *espiral* (p. 132).

Lo que Hösle hace es amputar el curso *progresista*, teleológicamente dirigido, que presenta la Historia de la filosofía en Hegel (p. 94) (hacia una absoluta reflexión del conocer sobre sí, en lo otro, recuérdese). Es verdad que hay una jerarquía, pero es interna a cada ciclo. Ello, por lo que hace a la *estructura*. En cuanto al *contenido*, Hösle sigue de cerca la clasificación de Brentano (p. 130), limpiándola naturalmente de su pesimismo decadente e invirtiendo axiológicamente

221. *Wahrheit und Geschichte*, obra de 1984, ya citada. Lamentablemente para nuestra temática (la historia de la filosofía en toda su amplitud), Hösle ha realizado una minuciosa labor de «prueba» de su teoría sólo para el período griego (pp. 171-676), despachando el resto en setenta páginas (pp. 676-749). Citaré directamente en mi texto, señalando la página.

los extremos: es el resultado final el que es el punto más alto del ciclo, no su inicio (p.114). Y por lo que hace al microanálisis, Hösle se inspira en Ast: dentro de cada período se repiten fases (p. 117).

La división es, en general, quintuple: tesis, conexión y paso entre tesis y antítesis, antítesis, conexión y paso entre antítesis y síntesis, y síntesis. Como se ve, es la famosa y común tríada idealista, aumentada en dos transiciones para dar primacía a la impresión de *continuidad* en la Historia.

1) TESIS. *Filosofía realista* (pp. 133-34). Corresponde desde luego a la *Verstandesmetaphysik*, según término y concepto hegelianos. Se caracteriza por atender a una secuencialidad lógico-formal, tender al dogmatismo y al racionalismo y pretender alcanzar un Objeto único, eterno y en quietud. Separa ingenuamente lo finito de lo infinito, parte de presupuestos no probados, procura copiar metódicamente el proceder de las ciencias hipotético-deductivas y no cuestiona la cognoscibilidad del absoluto, a pesar de que la distinción de que esta filosofía parte (la separación entre sujeto y objeto, entre cognoscente y conocido) lleva en su seno, necesariamente, el paso al escepticismo. Como se ve, Hösle une aquí el *dogmatismo* estudiado por Kant, la *metafísica* de la «primera actitud» (*Vorbegriff* de la *Enciclopedia*) en Hegel, y curiosamente la filosofía realista y sana elogiada por Brentano, pero valorada ahora en sentido inverso, como lo inicial y abstracto. En la filosofía griega de Parménides a Platón, esta figura conviene obviamente (ya lo había señalado así Hegel) a los eléatas (pp. 188-204), y especialmente a Parménides. Con ello, los milesios son de alguna manera expulsados de la filosofía —hemos encontrado anteriormente problemas similares: parece como si la tradición se negara a adecuarse a esquemas teoréticos—.<sup>222</sup> En el ciclo helenístico-romano, esa figura inaugural está cubierta con Aristóteles,

222. Claro que esa tradición —que ahora se impone como evidente— surgió por un acto soberano de imposición teorética: la doctrina causal aristotélica. Tales es el primero porque así lo decidió el Estagirita. No ha quedado una sola palabra que podamos adjudicar con verosimilitud al primero de los filósofos.

algo bien discutible (la propia escisión en dos ciclos entre maestro y discípulo ya lo es) aun para Hegel, para quien el Estagirita es realmente el único al que pone en pie de igualdad con él —creando, por lo demás, graves problemas internos a su propia historiología—. Hösle dedica en cambio a Aristóteles *ocho* páginas de su obra (pp. 630-638). Cosa digna de meditación sería esta relación enigmática, en cierto sentido jánica, entre el macedonio y el suabo: alba y cumplimiento de la filosofía. Volviendo a Hösle, es claro que él ha seguido aquí más las sugerencias de Brentano que la ubicación propuesta por Hegel. En el ciclo medieval, la figura correspondiente —también con Brentano— es la de santo Tomás. Me limito a indicar, de nuevo, la arbitrariedad de la mutilación de la historia en nombre de la arquitectónica de la Historia: Escoto Erígena no es siquiera citado, y a san Anselmo se le despacha con algunas alusiones sueltas (pp. 677-78).<sup>223</sup> La filosofía moderna (*neuzeitliche*) se inicia con Descartes, Spinoza y Leibniz. Y la contemporánea (*moderne*), con Trendelenburg y Brentano.<sup>224</sup> Como se aprecia, Hösle distingue así, igualmente, *cinco* ciclos. El *punctum doliens* estriba en sí, de acuerdo con la teoría, cada uno de ellos deberá representar —al menos con cierta semejanza lata— una de las figuras de la serie. Sólo así podría hablarse de una jerarquía, aunque los ciclos continúen. Por cierto, ¿cabría pensar siquiera, si se admite la repetición *à la* Ast, en un *sexto* ciclo? ¿No se rompe entonces el círculo de círculos? Y si esto es así, ¿no será que Hösle no ha logrado otra cosa que desplazar el problema hegeliano en ciento cincuenta años más? No en vano se deja el quinto ciclo —el nuestro— en vaga penumbra. Todas estas preguntas deben esperar, claro está, a que desarrollemos el entero esquema.

223. Pasado el período griego, el resto es más bien una breve instantánea de lo que Hegel dice en las *Vorlesungen*, más que estudios de estos autores. Sería deseable que algún día intentara Hösle con medievales, modernos y contemporáneos lo ya hecho con los griegos.

224. Privado del hilo conductor (las *Vorlesungen* de Hegel), Hösle dedica *cinco* páginas a los siglos XIX y XX (744-749). Y ello en una obra de 774 páginas. El rigor arquitectónico de la propuesta no se compadece desde luego con la realización.

2) PASO DE LA TESIS A LA ANTÍTESIS. *Empirismo* (pp. 134-37). Hösle sigue aquí, igualmente, a Brentano. Se trata de una ampliación y divulgación del dogmatismo anterior, lo cual implica necesariamente la pérdida de la rígida (abstracta) distinción entre lo racional y lo sensible, lo legal y lo fenoménico. Ahora la naturaleza se dispersa en una multiplicidad. La filosofía no pretende ya adueñarse del método de las ciencias, sino convertirse ella misma en una ciencia (aunque sea una ciencia de la ciencia, o una ciencia general): científicismo. Metafísicamente hablando, estos períodos son materialistas, y epistemológicamente sensualistas (recuérdese el «naturalismo», en Dilthey) aunque, sin darse cuenta de ello, se usen *dogmáticamente* categorías abstractas (se trata de una bien conocida crítica de Hegel a los empiristas —*Enz.* § 38—, que ahora Hösle amplía a los cinco ciclos).

El empirismo (o ilustración) se concreta dentro de los diversos períodos de la siguiente manera. Filosofía griega: pluralistas y atomistas (pp. 205-225). Filosofía helenístico-romana: estoicos (pp. 638-650). Medioevo: asombrosamente, Hösle no menciona aquí ningún representante, sino que pasa directamente a la antítesis; parecería natural haber ubicado allí a Duns Scoto, en vez de unirlo a Ockham, de quien se reconoce que «radicaliza esas tendencias» (p. 686). Edad moderna: obviamente, el empirismo propiamente dicho (pp. 719-726). Edad contemporánea: aquí vuelve a aparecer la vaguedad. Hösle cita a Mach y Avenarius (p. 746). Sin embargo, un candidato más apropiado habría sido el marxismo vulgar, tras la torsión científicista de Engels.

3) ANTÍTESIS. *Escepticismo* (pp. 137-139). Representa el máximo grado de decadencia. La filosofía (o lo que de ella queda) se caracteriza por su carácter de *negatividad abstracta*. En estos períodos quedan en efecto negados el Absoluto mismo (p. ej.: muerte de Dios), la verdad (agnosticismo) y aun la pura exterioridad (mundo como escenografía). Queda en pie, tan sólo, la propia subjetividad, entendida empero como «teatro» o «campo de acción», sin centro ni sujeto, o bien como «átomos» impenetrables e inescrutables (aun para ellos mismos). En esta fase predominan las categorías negativas:

alteridad, finitud, pluralidad, diferencia, contingencia, etc. Representantes históricos de la antítesis son: entre los griegos, los sofistas (pp. 225-28); entre los filósofos helenístico-romanos, claro está: los escépticos (pirrónicos) (pp. 650-664); en el Medioevo: nominalistas y místicos (pp. 686-695) (es extraña esta mezcolanza; posiblemente, Hösle desea distanciarse de Brentano que, a este respecto, unía en el mismo grupo —los irracionalistas— a dialécticos y místicos); en la Edad moderna (pp. 719-726) se engloban, algo anárquicamente, idealismo subjetivo (Berkeley, no Fichte), escepticismo (Hume) e ilustración (Siglo de las Luces): aquí, de nuevo, el esquema funciona más bien como un *Lecho de Procusto*; la teoría parecía exigir hacer retroceder la ilustración al segundo estadio, no al tercero. Históricamente, es el distinto grado de madurez cultural (política e industrial, también) entre Inglaterra y Francia lo que, en parte, explica esta inversión. A pesar de su complejidad, el esquema de Hösle sigue sufriendo las limitaciones de toda *synopsis*, que debe funcionar como si, en cada situación, la relación de fuerzas fuera homogénea en los distintos pueblos o escuelas. Más problemática y aguada resulta la propuesta para nuestro tiempo. Aquí se sitúan, desde la polémica Carnap-Popper y el segundo Wittgenstein (p. 746), en general casi todas las doctrinas y movimientos de este siglo:<sup>225</sup> Heidegger (a quien Hösle parece conocer sólo precariamente), los vitalismos, la antropología filosófica, la teoría crítica y hasta los «Nouveaux philosophes» son introducidos en un mismo saco, amenazado por ende de rotura por todas partes.

4) PASO DE LA ANTÍTESIS A LA SÍNTESIS. *Filosofía trascendental finita* (pp. 137-139). La interna contradictoriedad del escepticismo y la destrucción producida por la marea sofística entrañan necesariamente una *reacción* (no sólo filosófica, sino también política: Hösle enlaza pues, con Hegel, la Historia de la Filosofía con la Filosofía de la Historia). De ahí el

225. *Op. cit.*, p. 747: «auch fast die ganze restliche Philosophie des 20. Jahrhunderts».

pensar *trascendental*, cuyo presupuesto básico es que *toda* expresión (aun la del escepticismo) implica verdad (esto es: universalidad lógica e intersubjetividad —lingüística y social—). Se trata pues de buscar las condiciones de posibilidad garantes de toda pretensión veritativa. Sin embargo, dada la procedencia del trascendentalismo (la etapa escéptica), *la identidad axial* en torno a la cual se originan esas condiciones es *finita*; en términos gnoseológicos: es *subjetiva*, en cuanto que exige necesariamente un opuesto valor *objetivo* (aunque en su raíz permanezca desconocido). Y en términos éticos esta etapa preconiza y peralta la *libertad*, mas como autonomía (sólo las leyes son universales y libremente asumibles; y ello justamente *porque* en lo concreto se admite un mundo hostil o indiferente a esas leyes —mundo del que en alguna medida participa el sujeto mismo de las leyes—). Desde una perspectiva metafísica, se trata de un idealismo (difícilmente puede explicar Hösle las razones de denominar a Berkeley y Fichte, p. ej., de igual manera) subjetivo: las estructuras determinan el Objeto, pero este ya está de antemano polarmente recogido —como mundo invertido— en cuanto sujeto. Por último, y en perspectiva histórica y social, los trascendentalismos aparecen como acabamiento (*Vollendung*) de un período ilustrado. Es evidente que todos estos rasgos han sido entresacados por Hösle del kantismo y Fichte —ayudándose de herramientas hegelianas—, ampliando después este esquema a los distintos ciclos. Más que una construcción apriorística estamos aquí —a mi ver— en una generalización empírica. Basta echar una ojeada a la concreción histórica de este trascendentalismo para apreciar el abuso. En efecto, para el mundo griego es propuesto el Sócrates de los «diálogos socráticos» de Platón (pp. 267-372), que difícilmente cumplirá el requisito de la subjetividad axial, por ejemplo (basta pensar en el δαίμων o en la sujeción a las Leyes de la Pólis). El ciclo grecorromano queda malamente representado en esta fase por figuras poco relevantes como Filón de Larisa y Antíoco de Ascalonia (pp. 664-667), mientras que el medioevo parece no haber necesitado tal *Uebergang*. En la modernidad entra triunfal, obviamente, el criticismo (pp. 733-737) y en nuestra época son aludidos grupos relati-

vamente heterogéneos (p. 748), como la fenomenología husserliana, el neokantismo y la pragmática universal de Apel (Habermas es mentado una vez, junto con Apel —p. 336— como esforzados luchadores contra «la sofística de nuestros días»). En este trascendentalismo finito se detiene, según Hösle, el pensamiento actual. La evolución sigue abierta y, obviamente, se precisa de un resurgir dialéctico, cuyos pródromos muestra ya la hodierna *Hegel-Renaissance* (p. 749) (Dieter Henrich es citado cinco veces; Pöggeler, sólo una).

5) SÍNTESIS. *Filosofía de la identidad* (p. 139). Se agrupan aquí el idealismo objetivo (Schelling como modelo) y absoluto (Hegel, obviamente). El planteamiento es el de la *ontoteología*. A este respecto, Hösle es el único filósofo actual que peralta y valora tanto el término como su significado, lo cual no deja de ser tan audaz como atrayente. No se pretende, pues, purgar a Hegel de esa supuesta lacra (como yo mismo he intentado en «La lógica del fin cumplido»),<sup>226</sup> sino que se acepta el reto. Sin embargo, los problemas estructurales antes apuntados se acentúan aquí, a la hora de proporcionar el material concreto correspondiente. Así, para los griegos, la figura palmariamente idealista es Platón, aunque sea bien discutible la calificación de su pensamiento como «identidad de subjetividad y objetividad» (p. 372; Platón se lleva, por lo demás, la parte del león de la entera obra; si se incluyen los diálogos socráticos, se le dedican 356 páginas de un total de 749: pp. 267-623). El helenismo tardío culmina, claro está, en el neoplatonismo (pp. 667-676). Inaceptable es en cambio, a mi ver, la solución propuesta para la Edad Media: como no hay figura disponible, se convierte en medieval a Nicolás de Cusa (1401-1464), a pesar de que su filosofía abre una nueva época, en lugar de cerrarla,<sup>227</sup> y de que su vida se inscribe en pleno Renacimiento (pp. 695-707). No hace falta pensar mucho para colegir la figura correspondiente en la Edad Moderna; al

226. En *ER* (Sevilla), 6 (1988), 73-96.

227. Como prueba convincentemente H. Heimsoeth en *La metafísica moderna*, Madrid, 1966 (pp. 19-30). Vid. también E. Frantzki, *N. von Ktes und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim, 1972.

fin, Hegel (737-744) es —confesadamente— el pensador axial sobre el que Hösle construye toda su dialéctica de los ciclos. La Edad Contemporánea, por su parte, no ha llegado *todavía* a engendrar una figura semejante. Salvo el matiz adverbial, está claro que a Hösle no le falta razón... ni ambición para perfilarse él mismo (algo implícito en la entera obra, pero que nunca aflora, desde luego) como posible sucesor.

¿Qué decir, siquiera brevemente, del empeño hösleano? En primer lugar, es altamente estimable el deseo de volver a medir el pensamiento con el pensamiento, esto es: de intentar lograr una *Historia filosófica* de la filosofía. Justamente mis críticas vendrían, más bien, dadas por el hecho de que Hösle no mantiene este rigor a lo largo de su obra. En efecto, ya he apuntado mi impresión, respecto al «llenado» concreto de alguna clasificación, de que Hösle fuerza textos y doctrinas para hacerlos entrar *velis nolis* en aquella. Es verdad que, para evitar el hecho palmario de que hay autores antiguos más importantes que otros posteriores, distingue Hösle (sin especificar demasiado, sin embargo) entre *factor material* y *lugar estructural* (p. 141). Así, un Guillermo de Ockham (tercer ciclo, tercera fase) sería superior materialmente a Platón (primer ciclo), pero inferior estructuralmente a este (quinta fase). Mas, de seguir esta división, Kant (cuarto ciclo, cuarta fase) sería inferior estructuralmente a Proclo y Jámblico (segundo ciclo, quinta fase), y Aristóteles (segundo ciclo, primera fase) sería inferior —tanto material como estructuralmente— a Nicolás de Antricourt (tercer ciclo, tercera fase) o a John Toland (cuarto ciclo, segunda fase), lo cual indica sobradamente que algo va mal aquí.

Y es que Hösle no ha tenido en cuenta, a pesar de conocer la obra de Gadamer (citado con alguna frecuencia) y de L. Braun (citado en p. 60), la importancia de la historia efectiva de un pensador, patente —para empezar— en los manuales, compendios, reediciones y traducciones que de sus obras se han hecho, y que impregna quizás épocas enteras. Así, no hay *un* Aristóteles, sino el filósofo que fundó el Liceo, cuya doctrina influyó en estoicos y en la Nueva Academia, que pasó al siríaco y al árabe, entró en la cultura occidental a través

por ejemplo de Guillermo de Moerbeke y los comentarios —entre otros— de Santo Tomás, acuñó decisivamente el Renacimiento, sobre todo en Padua y en Inglaterra,<sup>228</sup> se introdujo en universidades y cortes de la Alemania protestante hasta teñirlas de un escolasticismo difuso pero omnipresente (no hay más que hojear las *Regulae Philosophicae* de Daniel Stahl —1598/1654—) que ejercería gran influjo en la *Académie* de Berlín,<sup>229</sup> para establecerse soberanamente en el siglo XIX a través de la gran edición de 1831-1870, propulsada por Schleiermacher y realizada por Bekker, Brandis, Boeckh y Buttman, con influencias como Trendelenburg y Brentano, la neoescolástica y el círculo filológico de Cambridge. Y todo ello sin hablar de la influencia en nuestro siglo (Hartmann, Heidegger, Düring, Aubenque, Reale, etc.). Esto es, y sigue siendo (pesando sobre nosotros, y urgiéndonos a la asunción y la réplica) «Aristóteles», y no el llenado de un casillero lógico en una tabla de doble entrada. Es la dialéctica de la transmisión, de la *tradición*, lo que Höhle ignora, y lo que hace que su clasificación se asemeje a una colección filatélica o entomológica.

El ideal de nuestro autor es, en efecto, *taxonómico*. Para él es un hecho (*Tatsache*) la recurrencia de los sistemas sintéticos (al menos en sus estructuras básicas) a pesar de su separación temporal y la diversidad de lenguajes, sistemas sociales y científicos, etc. Höhle no parece advertir que tal recurrencia lo es, no de una estructura, sino de un elenco problemático transformado profundamente e integrado dentro de un sistema ulterior, que ni siquiera necesita ser de igual o superior potencia estructural, ni estar animado por los mismos presupuestos metafísicos. Así, lo que es un *hecho* (corroborable por mera comparación de textos) es la reviviscencia de Spinoza dentro del *System* y la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, de Schelling, y no está dicho que por ello sea Schelling estructuralmente (o en cualquier otro orden) superior a Spinoza. Es un hecho la reviviscencia de Pla-

228. Cf. Charles B. Schmitt, *La tradizione aristotelica: fra Italia e Inghilterra*, Nápoles, 1985.

229. Cf. Fr. Holz, *Kant et l'Académie de Berlin*, Franckfort, 1981, pp. 227-248.

tón y los neoplatónicos —y no sólo de ellos— dentro del sistema hegeliano. De nuevo, eso no significa que nos esté permitido, bien sea olvidar los textos de los «integrados», bien sea considerarlos como recurrentes, *sua sponte* o *fatídicamente*. Incluso la edición de clásicos, lo sea en el original o como traducción (p. ej. las versiones de Fr. Schlegel o Schleiermacher), está integrada en un círculo de conocimiento e interés, y preparada para surtir efectos que rebasan con mucho las supuestas intenciones de los autores. Si no tenemos en cuenta estos hechos, la famosa recurrencia puede acabar presentándose como algo mítico, propio de los *ricorsi* de Vico, cuya *storia ideale eterna* cita efectivamente Höhle.<sup>230</sup>

Así, y apoyado en ese supuesto «hecho» del retorno de las estructuras iguales, nuestro autor cree poder probar, justamente con la historia de la filosofía, la suprahistoricidad (*Uebergeschichtlichkeit*) de esta (p. 145), restableciendo de este modo la idea (en él, mas cercana a Leibniz que a la Escolástica aristotélico-tomista) de la *philosophia perennis* (*ibid.*).

La concepción cíclica de Höhle es, me parece, altamente artificial y *ad hoc*. Si queremos entender como «hechos» los textos filosóficos que *hoy* se nos ofrecen en bibliotecas —relevantes— o *archivos*, ordenados y jerarquizados como resultado de una tradición de dos siglos, que ha dejado su impronta en Historias, manuales y compilaciones, atendiendo además a ediciones críticas, reediciones y traducciones importantes y sus fechas, está claro que esa teoría no da cuenta de los hechos, ni con mucho. Nadie discutiría —y yo menos aún— la relevancia actual de Platón y Hegel. Ello no disculpa, p. ej., el desprecio incomprensible de Höhle por Heidegger y, en medida mayor (pues mayor es la estupefacción que suscita en un historiador de la filosofía), por Aristóteles, «sobrealorado» (*übergeschätzte*) según él por Hegel (p. 148). Y si queremos entender por «teoría» algo más profundo e interesante que una estructura formal, entonces está claro que

230. G.B. Vico, *La Scienza Nuova*, Milán, 1977, pp. 9 s.: «qui la filosofia si pone ad esaminare la filologia...; e la riduce in forma di scienza, col discovrirvi il disegno di una storia ideal eterna, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni» (Cit. por Höhle en p. 143).



la historiología de Höhle está aquejada de esta falta. No se pueden mezclar, en efecto, concepciones tan dispares como la de Hegel (amputado de lo que da cohesión y sentido a su pensar: la teleología —de la que el progreso es realización en el tiempo—) y como la de Brentano (al que se invierte axiológicamente al despreciar lo que para él es lo máximo: las metafísicas realistas de la primera fase).

En definitiva, el fracaso de Höhle es paradigmático, a mi ver. Y no en vano he situado su concepción al final del capítulo (no sólo por ser la última en el tiempo). Es de todo punto inadmisibles la pretensión de erigir una Historia *a priori*, una *storia ideale eterna* que juzgue la historia de la filosofía, si no se explicita a la vez una *hipótesis metafísica* que dé consistencia a esa Historia (que sólo en apariencia lo es) y la guíe. Toda hipótesis metafísica está, hoy, sometida a profunda controversia (por ende, también la que pretenda fundamentar una historiología de la filosofía). Por eso iniciaremos el tercer capítulo de esta obra con una breve discusión de la metafísica de la experiencia de Kant, así como de la filosofía especulativa de Hegel. Esos grandes sistemas siguen formando parte de nuestro pasado y, por ende, orientando y *delimitando* nuestras acciones y pensar futuros. De ahí la urgencia de un diálogo con estos pensadores. De ahí su clasicismo (presencia continua en el presente como algo ya *sido*: como algo «idealmente» disuelto).<sup>231</sup>

En este sentido, la voluminosa obra de Höhle presenta el valor inapreciable de ser una decidida vuelta a Hegel (y en mucha menor medida, a Kant) y de una no menos decidida aceptación de la razón y la teoría en filosofía. Pero su entusiasmo *constructivista* y arquitectónico impide, a mi entender, que su concepción sea fecunda. No se trata de modificar su esquema, sino de poner en cuestión la posibilidad y deseabilidad de los esquemas (más allá del mero valor didáctico y expositivo). No se trata de reducir la historicidad de la filosofía en nombre de recurrencias estructurales, sino de enfatizar esa historicidad en nombre de la continuidad de tradiciones,

231. Vid. Fr. Hölderlin, «El devenir en el perecer», en *Ensayos*, Madrid, 1976, pp. 98 s.

dentro de la cual —y sólo dentro de la cual— vienen a darse recurrencias de doctrinas (siempre interpretadas) y problemas (siempre resituados en una nueva constelación), mas no justamente de estructuras. Ello, en primer lugar, está palmariamente desmentido por los hechos históricos (si es que está permitido hablar así; mas, en fin, también Höhle habla de *Tatsachen*). No hay ninguna actualización de un pensador o doctrina que repita la estructura de estos (baste recordar el mismísimo ejemplo de Höhle (p. 145), y preguntarse por lo que tengan en común, *estructuralmente* hablando, los *Diálogos* de Platón, las *Enéadas* de Plotino y la *Enciclopedia* de Hegel). Y si se replicase que se trata de una estructura común, mas oculta tras los textos, se caería entonces en la peor y más trasnochada de las metafísicas (tan ingenua que es dudoso que jamás haya sido sostenida por *pensador* alguno, y que parece ser más bien una «creación» sobre la que puedan llover las críticas), a saber: la creencia en una estructura que no guarda correspondencia con los fenómenos que, sin embargo, debieran ser manifestación suya (a menos que desfigure a estos adrede —aquí, la forma y estilo de los textos— como buen *génie malin*).

Que con la muerte de Hegel se haya cerrado un ciclo (quizás, incluso, *el* ciclo de la filosofía que se inició en Grecia) es algo que pocas personas pueden hoy dudar, y que ya en la época misma fue apreciado.<sup>232</sup> Se trata ahora, en lo posible, de dar razón de tal acabamiento (*Vollendung*). Pero decir que tal ciclo es estructuralmente el mismo que ya cerraron Platón, Jámblico y el Cusano (y que presumiblemente habrá de volverse a cerrar) es algo conseguido exclusivamente a costa de aquello que —se supone— se pretendía explicar: el hecho de la presencia de una ausencia: la irrepetibilidad e indisponibilidad del pasado. La historia de la filosofía no se deja moldear ni troquelar —como si de pasta se tratase— por la Historia de la Filosofía.

232. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. (*Sämtliche Werke*, hrsg. v. E. Elster; Leipzig/Viena, s.a., IV, 285: «Die Philosophie hat wieder einen grossen Kreislauf vollendet, und man kann sagen, es sei derselbe, den sie schon vor zweitausend Jahren in Griechenland durchlaufen».)

PRECISIONES EN TORNO AL SENTIDO  
HISTÓRICO DEL SABER FILOSÓFICO

§ 12. Finitud y comunicación

No es posible repetir el pasado sin destruirlo. El pasado actúa en el presente como lo *ya sido*; no es algo que esté en otro «presente», a nuestras espaldas. Tal sería el ideal pseudoteológico que pretendiera abarcar las épocas *uno intuitu*. En el tema que nos ocupa, la filosofía, el pasado es la traza que marca la inagotabilidad del sentido de los textos, lo que imposibilita *utilizar* sus doctrinas para fines prácticos o teóricos, inmediatos. A ello nos hemos referido en el capítulo anterior, al criticar la falacia ínsita a todo recalentamiento de lo que otrora fue alimento, apoyándose en el prefijo «neo-». Ya los «-ismos», que hacen retrospectivamente de toda filosofía viva un sistema, una disciplina, y de un puñado de interlocutores interesados una escuela, destruyen la raíz misma de la filosofía, al aceptar como *dado* algo que sólo se conquista (y en cuya conquista alcanza el individuo *su* personalidad). Mas, con todo, un «-ismo» (pongamos, el kantismo) constituye la *necesaria* dispersión coetánea de un grupo de preguntas que resultan, así, *alteradas* (en todos los sentidos de «alteridad») al ser entendidas, recibidas y reiteradas por seguidores y adversarios.

En este sentido, los textos del filósofo y los por él generados (en pro y en contra) forman una especie de *continuidad epocal*, cuya centralidad bien debiera, en mi opinión, sustituir a la trasnochada investigación en busca de sistemas (en el fondo, construcciones apriorísticas realizadas por los seguidores; el caso de la edición de las obras de Hegel por la *Verein* es el más sonoro y escandaloso, más no el único; baste pensar en que las compilaciones de Reinhold, Schulz y Beck, y el diccionario de Schmid, fueron más usados y consultados que las propias obras de Kant, víctima por otra parte de la arbitrariedad editorial de un Rink, por ejemplo).<sup>1</sup> Se trata pues de trazar algo así como la *orografía* de una época, presidida por una o más obras capitales, pero ininteligible sin las estribaciones menores y sin los estratos geológicos que la soportan y que surgen a la superficie como sinclinales y fallas (si se me permite la metáfora geológica). El hecho de que ese accidentado terreno constituya el horizonte de referencia de nuestros problemas actuales, *sin confundirse con ellos* (pues aquí no se propone ninguna tesis reduccionista, según la cual *toda* filosofía sería, sin más, historia de la filosofía), y el hecho de que su superficie se apoye en otras capas que aquí y allá apuntan (fenómeno de las recurrencias), dejan ver de consuno la imposibilidad de seguir, no sólo ningún (supuesto) sistema del pasado, sino tampoco la historiología propuesta por los (supuestos) pensadores sistemáticos. Y ello porque, como hemos visto anteriormente —y el caso de Hösle es altamente esclarecedor—, todo sistema tiende a ver la historia, el devenir temporal, como mero epifenómeno (cuya escisión radical de la esencia es aceptada como algo evidente de suyo) que en definitiva debe ser recogido, reducido a una *philosophia perennis*, que acabe con el (supuesto) escándalo de una razón cuyos productos dejan de ser racionales con el tiempo.<sup>2</sup>

1. Ver al respecto mi introducción a I. Kant, *Los progresos de la metafísica*, Madrid, 1987.

2. Menos defendibles son aún —por eso no entramos siquiera en controversia con ellas— las posturas relativistas (el llamado historicismo), cuyo resultado es extrañamente semejante al de las Historias racionadas: la negación de la historia. Allí, por petrificarse el tiempo en una estructura. Aquí, por pulverizarse en átomos inconexos (ya se trate de individuos existentes o de épocas estancas).

Por esta razón es imposible utilizar las concepciones dialécticas de Kant y Hegel en Historia de la filosofía. Y ello por principio, con lo que se rechaza de golpe cualquier modificación, corrección y mejora del esquema. El principio de recusación es el siguiente: criticismo y filosofía especulativa coinciden en la afirmación de la *coextensividad* de los niveles historiológico y lógico (cf. § 10). Es decir, la historia de la filosofía es aplicación (*Anwendung*, para Kant) o exposición (*Darstellung*, para Hegel) del problema lógico-judicativo de la absoluta transparencia quiasmática del sujeto *bajo* el predicado (lógica de subsunción: Kant), del predicado *en* el sujeto (lógica de inhesión: Leibniz) o de su contraposición silogística mediante una cópula llena (*Mitte*: Hegel). Este problema del reconocimiento o reflexión del emisor *en* el receptor *a través* de un medio (ideal que anima todavía muchas doctrinas hermenéuticas del lenguaje como diálogo) es hecho extensible al desarrollo histórico de las distintas doctrinas, a las que se *fuera* a agruparse bajo un esquema lógico prefijado (en el fondo, el de la οὐσία perfectamente realizada, flexionada; bastaría comparar al respecto las posiciones de Hegel y Aristóteles). De esta manera, la opacidad de los textos desaparece: ellos tienen un papel que cumplir en una función que olvida las propias *particelle* que ellos, por las intenciones que movieron al autor en *su* momento a escribirlos, muestran; no se trata pues de una interpretación, sino de un recubrimiento, de un olvido. Al texto se le hace decir lo que al sistema conviene: Aristóteles se convierte en empirista (igual que en los cuadros de Rubens los soldados romanos visten gregüescas y se arman con picas) y Parménides balbucea en el inicio lo mismo que Hegel, al cabo de la calle, dirá clara y distintamente. Y sin embargo, Kant y Hegel (que a su vez han devenido textos y dejado, afortunadamente, de ser sistemas) siguen diciéndonos, hoy, algo que no se compadece con las líneas que una tradición decimonónica (con fuerte apoyo textual, ciertamente) ha *querido* ver como central en ambos. En efecto: el supuesto centro de la doctrina de ambos, allí donde coincidirían epocalmente a pesar de toda diferencia, estaría en la creencia (lograda o no, postulable o demostrada) de la *reflexividad absoluta*, de la autoconciencia:

de una identidad plena que se conserva en y a través del cambio, y *sólo en él* —este último matiz distinguiría esta filosofía idealista de la metafísica anterior—.

No es este el aspecto del idealismo alemán que hoy pueda resultar operativo<sup>3</sup> (haya sido o no central en las intenciones de los respectivos escolarcas). Y para el establecimiento del sentido de la historicidad filosófica interesa resaltar en cambio, en Kant y Hegel, dos puntos que no son de especial relevancia en la historiología de ambos pensadores. Por lo que respecta al primero, entiendo que lo verdaderamente efectivo (*wirklich*) de su pensamiento, hoy, está en la escisión, nunca colmable por ser producto de una protodecisión, entre *pensar de sí* y *conocer*. En efecto, la autoconciencia kantiana es sólo producto —en el caso más extremo: el presente en el *Opus postumum*— de una *autoposición analítica*, no sintética. Y ello quiere decir: el *Yo pienso* sigue siendo una cláusula (una clausura) *lógica* y por ende vacía, ya que toda introspección permanece en el plano empírico y, por tanto, establece un continuo hiato (pues el tiempo tiene una *sola* dimensión) entre lo inspeccionado y la atención inspeccionada. No sólo no coinciden jamás acto y actor, sino que el primero queda modificado (un verdadero *principio de incertidumbre*) al ser enfocada sobre él la atención. El «Yo pienso: Yo soy» establece, ciertamente, la identidad entre el pensar y el ser, ya que ambos son vistos como la última abstracción de la realidad: lo absolutamente *indeterminado* (aquí se apoya el «primer principio» del Fichte de 1794 y la «primera proposición» de la *Lógica* hegeliana). Cualquier intento de determinación de esa cláusula desde ella misma fracasa, precisamente porque ella es vista como resultado de un proceso de retirada de toda determinación (ver el capítulo sobre el *prototypon transcendente*, en la primera *Crítica*). Y toda determinación ingresa, pues, en la esfera de la autoconciencia desde un campo necesariamente prerreflexivo: el campo de la *experiencia* (ya se trate de la experiencia posible —a priori— o de la empiría: en ambos casos, el Yo se muestra *recep-*

3. Cf. H.-G. Gadamer, «Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts» (en: *Kleine Schriften I*, Tübinga, 1967, p. 148).

*tivo*, se trate de una *acquisitio originaria* o *derivativa*). El círculo y la línea. Pensar es siempre —y sólo— pensarse. Si es verdad que puedo pensar lo que quiera, con tal de que no *me* contradiga, lo único que de verdad puedo pensar es: «Yo *me* pienso». Ningún otro predicado —salvo el Yo— conviene al sujeto Yo. El principio lógico de identidad ( $A = A$ ) deriva de esta autoposición analítica. Conocer, por contra, es conocer siempre *lo otro*, estar condenado a la *Heimatlosigkeit*, a la falta de hogar. No hay regreso pleno, cumplido. En el camino de vuelta (de la proposición empírica a la científica, de esta a la metafísica, de la metafísica a la trascendental) nos encontramos con el extraño acaecimiento de que, cuanto más nos acercamos a la raíz, más se esconde esta en su *función*: la unidad sintética de la apercepción está, justamente, *en* la síntesis (fuera de ella no es nada); la imaginación está, justamente, en la síntesis especiosa (es el infinitivo: el «imaginar»); las intuiciones formales están *en* la forma de la intuición. Como se ve por el último caso, la máxima puntualidad (el *hic et nunc*) coincide con la máxima dispersión (el *espacio* y el *tiempo*).

Apliquemos ahora estas conocidas concepciones kantianas a la *historiología* de la filosofía. Se supone que esta llegaría a su culmen si, *per impossibile*, los distintos textos escritos en distintas lenguas por hombres distintos en épocas diversas se replegaran en la perfecta *transparencia* del Texto único, del que serían escorzos y veladuras, volúmenes, perfiles y *sfumati* (pensemos en un libro ilustrado de anatomía, por ejemplo). Entonces, la filosofía se habría pensado a sí misma. Tal supuesto es imposible: no sólo fácticamente, sino por principio. Y ello porque ninguno de esos textos hablaba de sí mismo; o mejor: daba noticia de sí mismo *sólo* al hablar de otra cosa (digamos, en general, del Mundo). Lo único que cabe conceder es que, *sin* el presupuesto de la identidad de cada texto consigo mismo (presupuesto consolidado gracias a la *fijación* del discurso como escritura) y de la relativa posibilidad de traducción de unos textos en otros, tampoco su función (hablar *del* Mundo) se habría mantenido. Y, al consistir en ella, se habría disuelto (ellos, que pretendían *fijar* un discurso). Es ese presupuesto el que permite

aludir con sentido a la Historia de la Filosofía (de la misma manera que el «Yo pienso» permitía proferir con sentido toda otra proposición). Mas, como hemos dicho, el texto se limita a ser un tejido, en cuyas mallas quedan prendidas referencias truncadas: en ellas se encuentra todavía, en efecto, el *término* (el signo), mas no el referente. Este ha desaparecido (y con él el Mundo del que formaba parte). Por eso, como hemos dicho anteriormente, es radicalmente imposible atribuir verdad o falsedad a una sentencia de Aristóteles, Kant, Hegel o Heidegger. Y ello se agrava si convenimos en que ese referente truncado, del que sólo queda la marca de su ausencia en el muñón del signo, no era ni una cosa empírica, sensible, ni un elemento lógico, sino un *sesgo* o perspectiva de conexión o separación de cosas y elementos: un referente *mediador* (si queremos denominarlo así, siguiendo el uso estructuralista: un *filosofema*). A los textos de la tradición filosófica les falta, pues, el referente de su *filosofema* (dejamos en suspenso el espinoso tema de si textos *actuales* tengan dicho referente; ya antes nos inclinamos a responder afirmativamente, mas sin entrar en la debatida cuestión). Así pues, aquí no hay una posible «experiencia» presente que llene de sentido, que dé *realidad objetiva* (la empírica está *a fortiori* fuera de los intereses de la filosofía) a los signos. Estos, de por sí, *no dicen nada* (igual que el «Yo pienso» no conoce nada). Mas lo que sí se da es la *lectura interpretativa*: intereses y problemas ulteriores irrumpen en la apertura signica y la colorean (imaginemos que nunca han existido —por seguir con nuestro símil— soldados romanos *qua tales*, sino sólo las descripciones que en las distintas épocas se han dado de ellos).

Ahora bien: esa irrupción es el resultado de una *incitación*. Según Kant, al recibir el dato ejecutamos una *acción*: la acción en la que de consuno (me) predispongo los datos (que sólo en esa operación lo son; son lo que *me* doy, y al modo en que me lo doy: problema de la *autoafcción*). Y esa acción, aunque espontánea, no es arbitraria, sino que responde a la necesidad (*Notwendigkeit*) de llenar una carencia, una necesidad (*Bedürfnis*). En el caso de los textos filosóficos: la necesidad de interpretar mi propia vida. E interpretar quiere de-

cir: localizar (*erörtern*) mis posibilidades en el seno de una *tradición* que en cuanto tal nunca ha pasado por entero (*vergangen*), sino que opera en mi presente como lo sido y esenciado (*gewesen*). Esto quiere decir que la tradición es la condición de posibilidad del sentido de mis acciones futuras. La apropiación del pasado (y esto era para Hegel la educación: *Bildung*) es una tarea urgida por el propio pasado que gravita sobre mí, y que debo convertir en algo vivo y en algo mío al interpretarlo, vale decir: al asimilarlo como guía de mi comprensión y de mi acción.

Naturalmente, estamos aquí ante un *círculo*, como ya Heidegger (y antes de él, Schleiermacher) había reconocido. Sólo puedo conocer algo si lo enmarco en una estructura *de previo*. Mas esa estructura no se yergue por encima del tiempo de los hombres, alojada en un eterno sistema trascendental (como en Kant), sino que es el resultado —aquilatado y refinado por intérpretes, pensadores y poetas— de los esfuerzos de otros hombres por comprenderse, a sí mismos y al mundo. Tal es el *medium* en el que, ya de antemano (para empezar, y fundamentalmente, por el propio *lenguaje*), nos movemos y somos: la *tradición*. Ahora se trata de asimilar, de hacer *propiedad* lo que se tenía (y nos tenía) como herencia. Biológica y culturalmente, somos el resultado de muchas generaciones. No es posible ver con ojos limpios, inéditos, un mundo igualmente virgen, porque ambos: hombre y mundo, venimos del trasiego de múltiples transformaciones. Mas esas transformaciones se fijan de algún modo, se *zafan temporalmente* al tiempo, a *su* tiempo, en los grandes *relatos*: míticos, religiosos y filosóficos (todos ellos tienen de común el interés por el individuo y su suerte, y su inmersión en un tiempo estructuralmente distinto al tiempo del receptor —*in illo tempore*—, pero tiempo al fin: incitación a la fusión de horizontes, al reconocimiento de la palabra en el tiempo). La interpretación no devuelve *el* sentido perdido y olvidado del texto. Ningún texto tiene un sentido único (dejemos de lado el problema de si los archivos de la ciencia deben llamarse *textos*), ya desde el inicio. Aunque un texto (por ejemplo, el presente) se escribiera para dar cuenta de una realidad presente (por ejemplo, de la mesa sobre la que escribo) y lo le-

yera alguien familiarizado conmigo y con el objeto referido, aunque se dieran todas esas condiciones, el texto no podría escapar (y está bien así) a un plurivocismo que es señal, a la vez, de una carencia y un exceso del sentido. Carencia, porque ningún signo podrá sustituir nunca a la vivacidad de lo ante mí presente (tal es el sueño fenomenológico de la búsqueda de la *Leibhaftigkeit*) ni *mis* palabras podrán suplir esa pujanza que queda ahora recubierta, olvidada. Exceso, porque esos signos están sometidos a leyes propias que me rebasan y sólo en parte conozco, porque están enriquecidos por la polifonía de su uso tradicional, al cual debo atenerme *si* quiero expresar algo original y personal (al modificar o proponer un nuevo uso o sentido se hace emerger, como condición de posibilidad, el uso común del que se diverge). Exceso también porque esos signos *enriquecen* el objeto mentado (como los cristales de nieve evocados por Stendhal en *De l'amour*): lo hacen universal, comunicable. Exceso, en fin, porque los signos incitan a la lectura por parte de otro, cuya biografía en buena parte se me escapa, y cuyas reacciones son también en buena medida imprevisibles. El texto, el discurso fijado, se libera de algún modo de su autor (es el acontecimiento estudiado por Hegel en la *Fenomenología* como *die Sache selbst und der Betrug*) y comienza a surtir efectos por él impensados, pero propulsados por las estructura sónicas (la *langue*, si queremos) que lo ordenan, por la situación que describe y las intenciones que lo mueven como tal acontecer (la *parole*).

Como se ve, son incitaciones promovidas en última instancia por textos *kantianos* (traducidas, recogidas, modificadas, incluso malentendidas; en una palabra, ofrecidas por la *tradicición*) las que urgen a la superación o, mejor, al remonte (*Verwindung*) del propio kantismo, entendido como sistema con pretensiones de verdad. Su *apriorismo* se convierte en la «estructura de previo» de nuestra localización en la tradición; su análisis trascendental, en una lógica hermenéutica; su aplicación a una metafísica de la naturaleza y de las costumbres, en una interpretación circunspecta de la situación; su escisión, en fin, entre el pensamiento de sí y el (esfuerzo por) conocer(se en) lo otro —lo más duradero, en mi opinión, del

criticismo—, se torna ahora en el espaciamento temporal (*Zeit-Spiel-Raum*, en terminología heideggeriana) entre el propio *sentido* siempre ya «a las espaldas», siempre ya sido, y los proyectos de acción o comprensión. Tal espaciamento constituye, justamente, la *historicidad* de la existencia humana: un constitutivo esencial del cual deriva la imposibilidad de reconocerse plenamente en la tradición o de olvidar esta, para engolfarse en un horizonte virgen inédito. Esta tensión de retroreferencia —esta confesión de *finitud*— es, por lo que respecta a la *anagnórisis* de Occidente respecto a las posibilidades que, todavía, le reserva *su* mundo, la historia de la filosofía. La exposición de esta historia a través de un individuo perteneciente a esa comunidad (lo que a su vez implica, por tanto, la imposible coincidencia de objeto y exposición) es la *Historia de la Filosofía*.

Esta apropiación interesada de Kant permite, así, develar uno de los rasgos esenciales de toda comprensión *histórica* (es decir: no racionalista ni historicista) de la filosofía: la finitud del intérprete y de las referencias de los textos. Mas no logra desentrañar el carácter enigmático del texto mismo, tomado en su materialidad significativa: a saber, su *infinitud en acto*. En efecto, el texto genera multiplicidad de interpretaciones, que no deben ser entendidas como meras variaciones de un tema, ya que no hay «tema» fuera de las modulaciones. *El texto es el original*. No paramos mientes en el significado de esta aparente trivialidad cuando hablamos de los originales (y que se hable en plural de ello es también instructivo). Que el texto sea el original (mas no el único, ni mucho menos *el* origen) quiere decir que lo que hay, aquello con lo que se cuenta, no es una donación (*Gabe*), un dato, sino una tarea (*Aufgabe*), una incitación que no es jamás *prêt à porter*, sino que sólo adquiere sentido leída, es decir, interpretada. Pensemos en una partitura musical (por ejemplo, señor, en *Die Kunst der Fuge*, de Bach). En el caso ejemplar no se señalan siquiera el tipo o el número de instrumentos que deben ser empleados. La partitura señala los *tempi* y las diferencias de tono y timbre, la clave dominante y la línea melódica; pero nada en ella deja adivinar *in concreto* cuál será el sonido resultante, porque este puede ser múltiple (siempre

que respete la estructura; *mutatis mutandis*, siempre que se atenga al texto). La partitura no es *aún* música, pero condiciona el marco y las relaciones interelementales. Cuando es interpretada (*aufgeführt*, dicen los alemanes: «llevada a la luz», con un sentido muy griego del término: *existente*), entonces y sólo entonces se llena de sentido... aun para el propio compositor, que puede ser igualmente el ejecutante. Lo sorprendente es que, en no pocas ocasiones, un compositor-director de orquesta no interpreta tan profundamente sus propias partituras como otro director (es el caso de la *Alpensymphonie* dirigida por R. Strauss o por R. Kempe). Esto quiere decir que *no* hay versiones originales (sería un contrasentido) y que unas versiones pueden ser consideradas superiores a otras según sepan *combinar* las *incitaciones* de la partitura (actualizar un mundo ya sido) con las *intenciones* del ejecutante y las *determinaciones* que una determinada época (en la que se conjuntan desde la lectura y enseñanza musicales, las interpretaciones rivales y el «gusto» del público hasta las conexiones con otras áreas del saber y la técnica) impone. Hermenéuticamente, podemos considerar los actos correspondientes a incitación, intención y determinación como *explicación, interpretación y contextualización*.

Lo que me interesa ahora hacer resaltar, tras la metáfora musical, es el hecho incontestable de la *comunicabilidad* infinita del texto (no se trata de un progreso al infinito —infinito malo— porque el texto, una vez filológicamente fijado, sigue siendo el mismo: lo infinito está, pues, *grabado* en la *grammē* de una y la misma estructura finita: la *fórmula* de la aplicabilidad, el denominador común de toda interpretación). Pues bien, tanto la comunicabilidad como la infinitud en acto constituyen una modulación extraída en definitiva de una lectura interesada de textos hegelianos, y muy especialmente de la Lógica y de la Filosofía del Espíritu objetivo. Así, e igual que ocurrió con Kant, Hegel presenta una ambigua y fecunda actualidad y relevancia. Por una parte, su insistencia en el cierre conceptual, en la identidad *mediada*, esto es: en la identidad *diferente* de pensar y ser, su aparente defensa de un acabamiento de la historia y de un borrado (*Tilgung*) del tiempo; en una palabra: su aceptación de la

subjetividad absoluta, parecen ser factores que expulsan a Hegel de nuestro tiempo (y, en efecto, es convencionalmente ubicado al final de la Edad Moderna). Mas por otra parte, esos mismos temas, contemplados desde el ángulo de la finitud y la historia, entregan sin violencia una interpretación que ya no es «metafísica» (si por tal entendemos toda doctrina que acepte los rasgos anteriores y que, en definitiva, identifique fundación óptica y fundamentación lógica en una misma entidad). Es interesante resaltar aquí que no se trata de la vieja (y estéril) distinción marxista entre método y contenido, algo verdaderamente disparatado cuando se está interpretando a Hegel (no se puede destruir su convicción más profunda, el eje de su pensar, y seguir sintiéndose deudor de Hegel), sino de una lectura de los textos mismos. En primer lugar, es importante atender a los supuestos cierres de las figuras o niveles presentes en la obra hegeliana. Todos ellos tienen algo en común: se trata en ellos de una *resolución*, de un *Entschluss* (desgajamiento de una clausura; en el caso lógico, silogística). Lo que aquí encontramos es un horizonte (en la *Fenomenología*, Hegel lo designa como *Aether*) o *medium* en el que la interiorización se iguala con la exteriorización: el recuerdo interiorizante se olvida a sí mismo. Sólo *nosotros* estamos capacitados para remontar como un *continuum* las distintas épocas, en y para ellas cerradas. Así, la *Lógica del ser* acaba con la mediación, pero como simple inmediatez (*WdL*. 231<sub>37-38</sub>): una mediación que ha olvidado que lo es y se retira al fondo, como *esencia*. La *Lógica de la esencia* acaba con la diferencia perfectamente transparente para sí y, por ende, con la diferencia como simplicidad determinada o como determinidad simple: la indiferencia de ambas como una y la misma identidad (11: 409<sub>34-36</sub>). Tal llanura o espacio lógico es el *concepto*. Y este culmina su recorrido hacia sí expidiéndose libremente como *naturaleza* (12: 253). El famoso círculo de círculos concluye así, en cada caso, con una línea infinita. Cuando pasamos a la sistemática real, esta desesperante cadena de aperturas continúa. La filosofía de la naturaleza acaba con la muerte del individuo a partir de sí (identificación abstracta con lo universal: *Enz*. §§ 375-376). La filosofía del espíritu objetivo, con la lucha entre Estados,

el ascenso de un particular *Volksgeist* como *Weltgeist* y, *eo ipso*, su ocaso y enjuiciamiento (*Zufall und Gericht: Enz.* § 550). Por último, el silogismo final del sistema muestra la autopartición o autoenjuiciamiento (*Sich-Urteilen*) de la Idea en los fenómenos Naturaleza y Espíritu (*Enz.* § 577) *junto con* una eterna activación, generación y fruición de sí (tal es el Espíritu Absoluto). ¿No hay aquí una contradicción? ¿Cómo puede gozar de sí el Espíritu Absoluto si ya su esencialidad lógica: la Idea, se distingue continuamente de sí como Naturaleza y *Espíritu*? ¿Cómo puede identificarse el extremo de un juicio (en este caso, el *sujeto*), no tanto con la totalidad de este (tal es la idea), cuanto con su despliegue como silogismo (*Schluss*)? El problema es análogo en todos los estadios del proceso. Si el círculo se ha hendido y abierto como línea, ¿de dónde procede la fuerza por la que el resultado terminal de esa línea logra reiniciar la flexión de cierre? Y ¿por qué, cuando este parece haberse logrado, lo que resulta de ahí es un círculo? Naturalmente hay aquí contradicción. La entera filosofía especulativa es un círculo de contradicciones... para el entendimiento. Lo que este no puede, claro está, *entender* es que los términos no tengan un significado fijo, sino que sean el grumo efímero en que se cruzan contextualmente líneas dinámicas.

Es obvio que de esta concepción de la identidad *en alteridad*, de la *negación determinada*, de la apertura continua *en* el cierre, pueden extraerse en cambio muy fecundas orientaciones para la comprensión de la historicidad de la filosofía (como Gadamer nos ha enseñado a ver). En efecto, apliquemos esta concepción al problema de la interpretación y comprensión de textos. La llanura en la que, en cada caso, somos y nos movemos, habiendo *olvidado* no sólo su origen, sino aun su presencia *sida*, su asistencia (*Anwesenheit*) como *disolución ideal* (en términos hölderlinianos), es la *tradición*, distribuida en múltiples niveles (en general, la *precomprensión* de término medio que decide en cada época de lo que en ella sea pensable y posible). Estas tradiciones pueden ser —y *deben ser*— asimiladas, pero nunca como repetición del mismo nivel (así muere el sueño romántico de reviviscencia de una época pasada, sueño que en un *Schleiermacher* alentaba).

Mas hay una distinción capital de niveles: en Hegel, el *lógico* y el *real*; en nuestra concepción, el *textual* y el *con-textual*. Y de la misma manera que, en la *Ciencia de la Lógica*, toda explicación venía dada por la *aplicación* de determinaciones lógicas ulteriores, pero aún no tematizadas, y la *implicación* de categorías ya tematizadas, de modo que cada categoría no sería —valga la metáfora— sino la ola resultante de dos corrientes enfrentadas en un *continuum*, así también la *Historia de la Filosofía* puede estudiarse como un *continuum* (lo que garantiza su unidad e identidad) a través de distintas épocas, dado que la explicación *estructural* que damos de una doctrina *fija* (con lo que de *verständnis* tiene siempre esta operación) un fragmento textual al explicarlo mediante otros textos, del mismo autor u obra (historia evolutiva), o bien de autores anteriores (y entonces aparece el texto en cuestión como resultado *dialéctico* de esos textos, que figuran así como horizonte hermenéutico presente para nosotros), o bien de autores posteriores (que actualizan las potencialidades del texto: posibilidades de donación de sentido *a tergo* al texto analizado; un sentido que sólo ahora se da en él: interpretación como suplementaridad; recuérdese esta temática derridiana, estudiada en el capítulo primero).

Un ejemplo dejará, espero, claro lo anterior. Al hablar de la *exégesis del Absoluto*, Hegel escribe:

La apariencia no es la *nada*, sino que es reflexión, *respectividad* a lo Absoluto; o sea, ella *es* apariencia en la medida en que *lo Absoluto parece en ella*.<sup>4</sup>

Interpretemos este texto lógico desde una perspectiva exclusivamente *histórica* (compartiendo en este caso la historiología hegeliana para evitar introducir aún más mediaciones). Lo puesto aquí en cuestión es la relación entre el *modo* y la *sustancia* (respectivamente: «apariencia» y «Absoluto») en Spinoza. Para explicar esta relación, Hegel niega primero que pueda darse razón de ella desde una perspectiva anterior,

4. *WdL.*, 11: 372<sub>11-13</sub>: «Der Schein ist nicht das *Nichtss* sondern er ist Reflexion, Beziehung auf das Absolute; oder er ist Schein, insofern *das Absolute in ihn scheint*».



a saber: la *cartesiana* y *malebrancheana*, consistente en la reducción de las apariencias a nada; y en segundo lugar aplica a esta relación una concepción que es *superior* a la spinozista, a saber: la *leibniziana*, para la cual la apariencia o *phénomène* se reduce ontológicamente a la *percepción* definida como «estado pasajero que implica y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple».<sup>5</sup> La *affectio* spinozista se ha replegado ahora y convertido en *perceptio sive repraesentatio*. La mónada parece a través de aquello que ella se representa. En este sentido, la apariencia *es*: vale decir, tiene consistencia de suyo, aunque sea participada (si implicamos aquí a santo Tomás). Pero que la apariencia no sólo sea *reflexio* (algo propio de Leibniz), sino también respectividad (*Beziehung*), significa que el texto no queda exclusivamente explicado por la alusión a Leibniz; en efecto, este pensador está más interesado en el movimiento *ad extra*, en la salida del fenómeno a partir de la mónada (o de las mónadas como *Fulgurations* continuas de la Divinidad: *Monad.* § 47), que en el regreso. No en vano rige su sistema la lógica de inhesión (identidad del sujeto). Está claro, por el contrario, que la alusión a la *Beziehung* apunta a Kant. Y, por último, la «traducción» de todos los conceptos a la terminología hegeliana *localiza* el texto como un momento del desarrollo conceptual de este autor (luego, convendría también comparar este texto con otros análogos de la *Lógica* de la *Enciclopedia*, por ejemplo, o de la explicación que de Spinoza se da en las *Lecciones*, claro está). La entera operación recuerda los *métodos de exhaustión* de la matemática alejandrina. La relación modo-sustancia (o: apariencia-Absoluto) ha sido explicitada de manera *intertextual*: sabiendo lo que *ya* no dice el texto y lo que *todavía* no puede decir, el texto mismo es fijado como el *presente especioso* (tal el tratamiento de Whitehead en la época actual) definido por diferencias, de modo que lo propiamente spinozista (para Hegel) *no está dicho* en el texto: Spinoza ve al modo como algo que *es* (no es mera nada), y que afecta a la sustancia, de modo

5. *Monad.* § 14: «L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple».

que sólo por ella es y se explica (*est et percipitur in alio*). Pero no sabe que ese algo es reflexión de la mónada (Leibniz), fenómeno de la cosa (Kant), apariencia *del* Absoluto (genitivo subjetivo: Hegel). Spinoza es, así, el *trazo* de separación entre las metafísicas racionalistas dogmáticas, la filosofía de la reflexión y la especulación científica.

Un historiador al uso podría sentirse irritado (y no sin cierta razón) por este escamoteo de «lo que ha dicho verdaderamente» Spinoza. Cabría remitirle entonces a una ubicación del problema dentro del «palacio de ideas» spinozista (*à la* Guérault), y muy especialmente de la *Ethica*. Ahora bien, de esta ubicación entenderíamos, de nuevo, una remisión a textos que se entrecruzan y derivan, de manera que ahora el discurso sí es del mismo autor, pero el sentido sigue hallándose disperso en una red de relaciones diferenciales, con el agravante de que este tratamiento *horizontal* (imprescindible, por lo demás) no permite ningún tipo de enjuiciamiento objetivo (salvo el de la *coherencia* intratextual, claro está).

Ahora bien, esta serie de permutaciones históricas que «emplazan» por así decir a un texto no se dispara al infinito malo. En el aspecto lógico, porque la traducción y deriva de las distintas denominaciones queda fijada y detenida por la versión hegeliana (p. ej.: *modus*, *perceptio*, *Erscheinung* son variaciones imperfectas, aquí, de *Schein*, así como *substantia*, *monas*, *Ding an sich*, lo son de *Absolutes*). En el respecto histórico, porque Spinoza queda enmarcado en una misma *época*: la Edad Moderna y, dentro de ella, la filosofía continental en su transición del racionalismo al idealismo. Esta demarcación no es arbitraria, ni tampoco algo recibido como un mero dato, sino una delimitación histórica bien fundada en la efectiva conexión de los pensadores entre sí (Descartes-Spinoza, Spinoza-Leibniz, Leibniz —a través de Wolff y Baumgarten— Kant) y en el mantenimiento de una temática común (relación entre lo finito y lo infinito) y aun de una terminología en buena parte sinónima. Es obvio, pues, que de nada serviría —si nos atenemos a la explicación del texto— llamar eruditamente en nuestro auxilio, no ya a pensadores de otras épocas (ello sería erudición trivial), sino aun a lectores de Spinoza en la misma época general, como Hume o Ja-

cobi, que no comparten empero las mismas preocupaciones por un área temática, y cuya aceptación o *negación* de las doctrinas de Spinoza (es el caso de los dos autores nombrados) sería por tanto *abstracta*.

A través de esta comparación (quizá demasiado prolija) he querido establecer un punto esencial, cuya base está en la idea hegeliana de «comunicación» (*Mittheilung*), tal como se explica en el capítulo sobre el *Quimismo* en la *Lógica de la objetividad*. El punto estriba en que el sentido de un texto se halla diseminado en textos que lo inscriben y circunscriben, de acuerdo con una regla interpretativa que lo *centra* como texto y lo despliega en una red de diferencias y semejanzas, ya sea horizontal (inscripción del fragmento en la obra a que pertenece) o vertical (enjuiciamiento del fragmento desde otras obras, sean o no del mismo autor). El centro: el *sentido* del texto, no surge tanto de él (a manera de alma que animara el cuerpo de la escritura), sino que es el resultado de una construcción guiada por una interpretación. En una palabra: el centro de ordenación de un escrito, lo que le convierte en estructura (su *ley*) no es de ese escrito; el centro está propuesto (por eso se habla de «propuesta de lectura» de una obra). Y la historia de un tema o doctrina es la de sus distintas interpretaciones, sin que exista un «tema» que estuviera fuera de ellas, y al que estas se fueran aproximando (o del que se fueran separando). Ahora bien, gracias a la conceptualización hegeliana de la «comunicación» podemos escapar al relativismo historicista (ahora de las interpretaciones): no *toda* interpretación es válida; o mejor: el elenco interpretativo es, en cada época, sumamente limitado. En efecto, es necesario atenerse, no sólo al texto, sino a los inscritos y circunscritos por él. Así tropezamos ya con el *círculo hermenéutico*, dado que la elección de textos para esa operación de exhaustión se debe a una decisión interpretativa. Sin embargo, el círculo es «vicioso» sólo si entendemos la acepción en su sentido antiguo: «abundante» («España es viciosa de pescados», se dice en las *Partidas* de Alfonso X). El círculo, en efecto, se prueba como abundoso, fecundo, cuando se comprueba que la interpretación surge de exigencias insitas en la tradición de la que ha surgido el texto que debe

ser interpretado. Entonces, la interpretación misma es vista como un repliegue de la época sobre su propia tradición, para, asimilándosela, comprenderse mejor a sí misma (comprender cuáles son los paradigmas en los que se mueve). Repliegue, sin embargo, que nunca se cierra. Por el contrario: abre, en su resolución (*Entschluss*), nuevas interpretaciones en las que la tradición misma queda modificada. El problema de la *expresión* que Deleuze, p. ej., rastrea en Spinoza cambia de algún modo la historia efectual de este pensador y, de consuno, abre posibilidades hasta entonces inéditas de anagnórisis de nuestra propia época (que, por ello, deja realmente de serlo, para abrirse así a una nueva comprensión). Al introducirse una nueva interpretación de un pensador, este es llevado a nuestro presente. Mas esta operación no es inocua: es el presente mismo el que entonces cambia.

Creo que es esta *escisión*, que nunca se cierra por completo, entre la Ideología y el Espíritu, entre el Espíritu absoluto y el objetivo, entre Naturaleza y Espíritu,<sup>6</sup> lo que más atrayente resulta, hoy, en Hegel. Aquel que, según se dice, habría culminado la metafísica en una ontología de la subjetividad absoluta se revela ahora, cada vez con más fuerza, como pensador cuyos textos pueden acercarnos, en su defensa de la negatividad, al sentido de la Diferencia, del desfase entre la tradición esencial y los actos proyectivos de nuestra vida.<sup>7</sup>

6. Hegel habla de una «impotencia de la naturaleza» para ser asumida enteramente por el concepto; pero al ser la Naturaleza la Idea misma, fuera de sí, y al no haber nada fuera de la Idea (la Naturaleza es la exterioridad *de* la Idea) se supone que es en el propio lógos donde anida la sinrazón.

7. No es entonces extraño que buena parte de las interpretaciones actuales de Hegel privilegien el momento dialéctico. Así, M. Theunissen (*Schein und Sein*, Frankfurt, 1980) peralta la lógica del juicio por encima de la del silogismo; Labarrière y Henrich defienden, cada uno *suo modo*, la centralidad de la lógica de la reflexión; y Derrida insiste en los «rapports d'affinité très profonde que la différence ainsi écrite entretient avec le discours hégélien» («La différence», en *Marges de la philosophie*, París, 1972, p. 15).

### § 13. Historia como destino

La meditación que aquí se está desgranando reconoce ahora —tras asumir reflexiva y críticamente la herencia del trascendentalismo y la filosofía especulativa— la influencia decisiva que sobre ella ha ejercido el camino del pensar de Martin Heidegger.<sup>8</sup> Este pensador, que en sus últimos años ha recusado incluso el nombre de «filósofo»,<sup>9</sup> ha ido presentando de forma dispersa —seguramente deseada— una concepción sobre la historia de la filosofía (para ser más exactos, de la historia de la metafísica) que, a pesar de los vericuetos oscuros y oraculares en que parece a veces perderse, traza de manera impresionante una vía maestra de explicación del destino de Occidente, vía con la que —incluso para apartarse de ella— es preciso contar, y por la que es preciso en parte transitar.

Yo me limitaré aquí a dar algunas indicaciones sobre el sentido general de esa vía y sobre algunos de los hitos que la marcan (*Wegmarken*).

Heidegger no tiene una visión teológica (al menos, propia de la teología cristiana) del desarrollo de la historia (tampoco, pues, del de la historia de la filosofía). El ser inquirido por Heidegger no es un Dios o un fundamento del mundo.<sup>10</sup> El ser no fundamenta lo ente: al contrario, di-fiere de él y, en esa diferencia, deja ser a lo ente en cuanto tal. De ahí que se oponga decididamente a toda filosofía de la identidad y al pensador que —según él— ha llevado a extremo acabamiento esta dirección: Hegel. Dice Heidegger: «Para Hegel, la cosa del pensar es el pensamiento, entendido como concepto absoluto. Para nosotros, la cosa del pensar, deno-

8. Cf. mi versión de O. Poeggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, 1986.

9. Respecto a la innegable semejanza de respetos entre Hegel y Heidegger, este hace ver que: «Diese ganze Sehweise setze aber voraus, dass es eine Philosophie Heidegger gebe» («Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"», en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1963, p. 51. Cit. como *ZSD*).

10. «Ueber den "Humanismus"» (en: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief...*, Berna, 1975; orig.: 1947): «Das 'Sein' - das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund» (p. 76).

minada a título provisional, es la diferencia *en cuanto diferencia*».<sup>11</sup>

No entramos ahora, claro está, en la controversia con Hegel. Pero sí es interesante preguntarnos, en cambio, qué consecuencias entraña este (presunto) giro radical heideggeriano para la Historia de la Filosofía.

En primer lugar, Heidegger identifica filosofía y metafísica (para después decretar su final): «Filosofía es metafísica. Esta piensa lo ente en total [*im Ganzen*] —el mundo, el hombre, Dios— en vista del ser, en vista de la copertenencia de lo ente en el ser. La metafísica piensa lo ente como ente dentro del modo del representar fundamentante».<sup>12</sup> Hay aquí un claro movimiento de inversión: lo ente es pensado en vista del ser (el ser aparece pues como *fundamento*: aquello que hace de algo cosa permanente, cognoscible y disponible), el ser es pensado en vista de lo ente (este aparece pues como *representación* de aquél: el hombre tiene acceso a lo ente, interpretado como manifestación o fenómeno —aparición— del ser). Ente y ser se copertenecen. Mas esa copertenencia es pensada, cada vez con mayor fuerza y decisión, no tanto del lado del ente<sup>13</sup> cuanto de la disponibilidad de este (y por ende del ser del ente) para alguien ausente explícitamente de la definición, mas implicado en ella —a través, p. ej., de mis paréntesis: basta preguntar por *quién* se beneficie de la cognoscibilidad y disponibilidad de lo ente, o de la accesibilidad de este—. Esta ausencia, lo *no dicho* en el texto pero que otorga sentido a este, es el Hombre. El Hombre es también un ente, mas no se reduce a ello. En efecto: «lo ente

11. *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 43: «Für Hegel ist die Sache des Denkens der Gedanke als absolute Begriff. Für uns ist die Sache des Denkens, vorläufig benannt, die Differenz als Differenz». Intencionadamente o no, mediante esta contraposición cumple Heidegger un típico movimiento hegeliano de *Aufhebung*, constante en la *Fenomenología*: el realizado entre el «für es» y el «für uns».

12. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, (ZSD, pp. 61-62): «Philosophie ist Metaphysik. Diese denkt das Seiende im Ganzen —die Welt, den Menschen, Gott— hinsichtlich des Seins, hinsichtlich der Zusammengehörigkeit des Seienden im Sein. Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begründenden Vorstellens».

13. *Lo ente* mienta la totalidad de lo existente o, en general, lo susceptible de ser considerado «algo» y «uno». *El ente* es cada uno de ellos.

puede llegar a ser determinado en su ser, sin que a propósito de ello tenga que estar ya disponible el concepto explícito del sentido del ser».14 El término «disponible» (*verfügbar*) nos lanza ya una señal o atisbo. Hay un ente señalado que se *preocupa* por disponer de ese sentido. A tal ente, «que en cada caso somos nosotros» (*das wir selbst je sind*), lo denomina Heidegger «estar» (*Dasein*).15 Ahora queda claro que debe existir una estrecha correspondencia entre *Hombre* y *Dasein*: ambos se cuidan de que algo sea disponible (literalmente: que esté ensamblado, que permita conexiones y encajes *justos*). Mas no menos claro es que ambos se distinguen: el uno se cuida de lo ente. El otro, del ser y su sentido. Por provisionalmente que ello sea (y, de forma decepcionante o no, Heidegger nunca ha dado mayores precisiones), sabemos que el ser no es algo *en virtud de lo cual* algo es o existe (ser como fundamento), sino *a diferencia de lo cual*, separándose o desgarrándose de lo cual, algo es o existe. Con ello, el «estar» se desgarrará, no sólo de *su* ser, sino de lo ente en total y del ser correspondiente, para cuidarse sólo del ser que difiere. Por eso, el *Dasein* es un ente que «está más bien ópticamente señalado por el hecho de que, *a* este ente, en su ser *le va* este ser mismo».16 Es difícil traducir las palabras alemanas, y más difícil trasladar su significado a campos semánticos propios. Que a alguien «[le] vaya o [le] importe algo» se dice: *es geht um etwas*. El sujeto, en castellano, está elidido (es «el mero hecho de que...»). En alemán corresponde al neutro *es*: ello, lo impersonal. Tal *es* será visto posteriormente por Heidegger no tanto como el ser cuanto como lo que destina ser (pensemos en: *Es gibt*; nuestro «hay» o «se da»).17 Ya el hecho de denominarlo negativamente como lo «impersonal» indica que el sentido del ser se da siempre como diferencia. La persona, el «quién» *al* que algo importa queda mentado, por lo demás, *indirectamente* (como esta-

mos viendo en las distintas definiciones). Lo que queda *directamente* resaltado es en cambio el «por mor de» (*um*). Ahora bien, *gehen um* remite enseguida, irresistiblemente, al sustantivo *Umgang*: la acción de tener acceso a, y trato con, algo. El *Umgang* es el tráfico y trasiego con el entorno (*Umwelt*). El *Dasein* se cuida de su entorno, mas no por mor de este, sino de su propio ser. El ente es, para él, útil que está a mano (*zuhandenes Zeug*) y que, ajustado con otros, forma un orden de las cosas: un mundo, una totalidad de aquello que hace al caso (*Bewandtnisganzheit*).18 Sólo *en* el mundo *es* el estar (o en buen castellano: ser de verdad hombre es estar en el mundo). La comprensión del mundo reincide en, y remite a, la exégesis del estar.19 Hay aquí, pues, de nuevo, un quiasmo (paralelo al orteguiano «Yo y las circunstancias»).20 La conexión de significatividad de lo ente, la «servicialidad» de este, remite a su ser, sólo desde el cual *relucen* (*reluzent*) sobre el estar y lo obligan a interpretarse a partir de ese mundo.21 Ahora bien, ya se aprecia el inevitable peligro (tan inevitable, que el propio Heidegger fue acusado de antropocentrismo) que corre el estar, en cuanto que, atento a las cosas del mundo como útiles referibles en definitiva a su «por mor de» (*Umwillen*), olvida la *relucencia* (*sic veniat verbo*), el despejamiento (*Lichtung*) a partir del cual los entes son *para...* el estar, y se coloca entonces en centro de referencia. El estar se torna entonces en *Hombre*. Las cosas a la mano son vistas, en consecuencia, como aquello cuyo ser se agota en estar disponibles, delante de las manos (*vorhanden*; es significativo que lo «presente» tenga en alemán esta resonancia de *manipulabilidad*).22 Y si la presencia mostrenca (*Vorhandenheit*) es considerada como la entidad de lo ente

14. *Sein und Zeit* (op. cit. § 2, p. 7). Desde ahora citada: *SuZ*.

15. *Ibid.*

16. *SuZ*. § 4, p. 12: «Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass diesem Seinden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht».

17. *Zeit und Sein* (ZSD, p. 5).

18. *SuZ*. § 18, p. 84.

9. *SuZ*. § 5, p. 16: «Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung».

20. *Meditaciones del Quijote* (*Obras completas*, Madrid, 1946-1947; I, 319). De todas formas, Ortega sigue aquí preso de la centralidad del Yo (los otros son *circumstantes*), mientras que Heidegger subraya desde el principio la extaticidad del *Dasein*, y la remisión de este —y de los entes intramundanos— al ser.

21. *SuZ*. § 6, p. 21.

22. *Vid. mi nota ad loc. en El camino del pensar...* (op. cit., p. 35).

(el ser *en* lo ente), el ser del ente es entendido, muy consecuentemente, como lo que da a ver esa presencia, como la asistencia (*Anwesenheit*)<sup>23</sup> de lo ente.

Al igual que ocurre con la *ilusión trascendental* kantiana, ese error (error que, para Heidegger, es la metafísica) puede ser reconducido a su origen, mas no puede ser corregido ni evitado, al menos en la *época* de la metafísica (esta alusión a la epocalidad del error no está desde luego en Kant; por eso, Heidegger no *da razón* del error, sino que lo esclarece a la luz del destino del ser; no siempre se pensó así, ni siempre regirá la actitud metafísica: el solo hecho de poder denunciarla implica en buena medida la salida de ella). El origen de este error es la estructura existencial del estar (entendido como «poder ser»: *Seinkönnen*), es decir: el ser del *Dasein*, lo que importa a este; y le importa porque su ser es, circularmente, su cuidado o cura (*Sorge*): «estarse-ya-previamente-en-camino-en (el mundo) en cuanto estar-en-casa en (lo ente que, dentro del mundo, sale al encuentro)». <sup>24</sup> El origen no es, pues, un punto o un centro, sino una remisión de diferencias. Siempre es demasiado tarde para ser sí-mismo, sin referencia a otro. Ser sí-mismo es estar abierto a... (*Erschlossenheit*). Ni siquiera cabe reducir este carácter extático a un mero relacionamiento. La red móvil de reenvíos —el mundo *en* el que el estar es— no debe ser tomada por un sistema de relaciones, pues la referencia (*Beziehung*) misma tiene su origen en el reenvío, y no al revés. Más bien debe entenderse esa red como una integridad con-forme (*Bewandtnis-ganzheit*), cuyo centro (¡entendido como κέντρον desgarrador!) es el *Dasein*, el cual se comporta en todo caso «por mor de» (*Um-willen*) tal plexo, yéndole en ello su ser mismo. El pliegue por el que el *Dasein* se descentra del todo de referencia (*Bezugsganze*), remitiéndolo a su propia comprensión (*Verstehen*), configura la significabilidad. Su explicitación es la estructura de «en cuanto que» (*Alsstruktur*), uno de cuyos

23. Cf. *Was heisst denken?*, Tübinga, 1954, p. 41. Y también *Holzwege* (op. cit., p. 338).

24. *SuZ*. § 41, p. 192: «Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnenden Seienden)». La tr. de Gaos quiere ser tan fiel al original que lo hace ininteligible o, peor, lo despeña en la «metafísica» (¿qué diferencia hay entre «presere» y «ser causa de sí mismo»?). *Vid. El ser y el tiempo*, México, 1962, p. 213.

modos (siempre derivado) es la estructura judicativa de atribución. El sentido (*Sinn*) vendrá constituido por la inserción de la *Als-struktur* en el movimiento de proyección (*Entwurf*) del *Dasein*. Este punto es fundamental para nuestro tema: el «en tanto que» no será simplemente un re-ferirse algo a algo. Sólo por desviación impropia puede decirse, entonces, que un enunciado se refiere (*Worüber*) a su objeto. Por el contrario: la articulación del enunciado deriva del *Als*, fundado a su vez en el *Um-willen* del *Dasein*. Ahora bien: el movimiento de temporalización originaria en que en última instancia el reenvío o remisión está basado permite apreciar el carácter radicalmente no-fundante del *Dasein* (contra toda interpretación idealista). Tal movimiento se identifica, por el contrario, con el movimiento original de donación del ser en el ente (*es gibt Sein im Seienden*). Esta donación se oculta necesariamente tras el desvelamiento particular de un ente, de modo que toda *Entbergung* reenvía al ocultamiento (*Verborgenheit*), no a un referente fijo y fundamentante.<sup>25</sup>

Ahora bien: desde el momento en que el ocultamiento dirige la mirada a lo presente, quedando la donación asistente (*Anwesenheit*) activa sólo por modo de ausencia (*Abwesenheit*), se desplaza necesariamente la atención a dicha donación de ser, quedando así el ser mismo olvidado (*Vergessenheit*) y siendo impropriamente sustituido por un entramado relacional estático, lo cual conlleva la sustitución del centro mismo: el *Dasein* se oculta, y sólo se manifiesta como *subiectum*. Él es el triunfo del subjetivismo de la modernidad, que culmina en nuestra época con la dis-posición del *Gestell*; este dispositivo relacional no se limita a velar la verdad del ser, sino que la *sustituye*, constituyendo así el peligro supremo. Pero ya la posibilidad de señalar el peligro *en cuanto tal* apunta a una torna (*Kehre*), a través de la cual se barrunta la posibilidad de tornar a entrar (*Einkehr*) en la verdad del ser. En efecto, la misma circularidad de referencias en que consiste el *Gestell* revela por contraste la *irreversibilidad* de la donación del ser. Apare-

25. Hasta aquí, *Sein und Zeit*. El párrafo siguiente continúa la temática, y se basa especialmente en los artículos de *Vorträge und Aufsätze* (sobre todo en *Die Frage nach der Technik*). Pfullingen 1967<sup>3</sup>.

ce, así de nuevo, la *Verweisung*, ahora a un nivel más alto: no sólo remisión al *Dasein*, sino, a su través, al ser mismo.

Tal donación *agrieta* el edificio de la Onto-teología, basado en la circularidad del referente (de ahí que, si el paradigma atacado en *Sein und Zeit* era Descartes, el cual sustituía la remisión al *Dasein* por la referencia al *subiectum* sustancial, el paradigma ahora combatido sea el de la filosofía hegeliana, que sustituye el *Sein* por el *Selbst*).

Este ataque frontal contra la referencialidad alcanza su culminación, a mi ver, en *Die Sprache* (en *Unterwegs zur Sprache*; hay tr. esp., Barcelona, 1987). Allí, la diferencia es establecida como *Unter-schied* («escisión entre»; Heidegger la denomina también *Zwiefalt*: «pliegue o entredós»). El ser se destina así como una rotura o falla: *Mitte* de transición de las cosas en el mundo y de este en aquellas. Podemos decir que en el mundo brilla (*Glanz*) el ser como sentido; en las cosas, el ente como significado. Estas encuentran su abrigo (*bergen sich*) en el brillo del mundo. Pero el ser no es ni uno ni otras, ni tampoco la relación (*Verhältnis*) entre ellos (como si fueran términos), sino el *Ereignis* (co-apropiación *en cada caso*) de mundo y cosas.

En resumen: el rechazo por parte de Heidegger de toda filosofía basada en la referencialidad (seguramente, él corregiría: de la filosofía, *tout court*) le lleva a interpretar, trayendo, los términos constituyentes de la verdad en *plexos* móviles de sentido, el cual está basado en el reenvío vectorial, primero al *Dasein* y, en obras posteriores, al ser mismo. Con ello, se rechaza toda referencia a un referente último, toda comprensión de tal circuito de [auto]referencialidad como *operación*; y, por último, todo intento de hacer del ser el factor o causa de esa operación. Lo importante es atender a que esa *autorreflexividad* de la referencia al referente (que se encontraría, igualmente, en la fenomenología hegeliana, al distinguir entre horizonte de significabilidad [*referencia*] y entes significados [*referentes*]), y que constituye —según Heidegger— la *Ontoteología*, despliega su circularidad ya sobre la abertura o falla de la Diferencia misma. Por ello, al igual que la (auto)comprensión del *Gestell* como peligro abre lo que salva, del mismo modo su premonición teórica: la Ontoteología, queda superada (*Ue-*

*berwindung*) al fallar ella misma; esto es, al descubrir-se como fundamentada en el abismo (*Abgrund*) de la Diferencia.

Hasta aquí, hemos esquematizado la posición heideggeriana con respecto al ser (que debería escribirse tachado: *Sein*; espacio y entrecruzamiento).<sup>26</sup> Veamos ahora brevemente cómo este destino (*Geschick*) se ha cumplido, según este pensador, en la historia (*Geschichte*).

Los primeros filósofos griegos establecieron su pensar en la diferencia entre ser y ente. Pero *no* pensaron tal diferencia.<sup>27</sup> Por el contrario: orientaron decisivamente todo el pensar occidental al hacer del *pliegue* (*Zwiefalt*) un ámbito de referencia (*Beziehung*). Heidegger encuentra tal sustitución en el originario sentido de palabras clave, como τὸ χρέον en Anaximandro<sup>28</sup> y ἐὼν, en Parménides. Tal expresión debe ser entendida como *participio*. Pero no porque participe de un referente último (el ser), sino porque manifiesta en sí el pliegue (*Zwiefalt*)<sup>29</sup> que hace diferir al *ente* (*sustantivo*) y al *ser* (verbo: acción infinitiva; debería entenderse aquí como el ser falto de determinidad, *esse essentiae*). Esta diferencia se ha ocultado: el sustancialismo y el esencialismo son el anverso y el reverso de un mismo olvido. Heidegger advierte la presencialidad asistente de la diferencia (siempre oculta; siempre torcida como «lo no dicho») en Platón, donde brilla en el χωρισμός que separa al ὄντως ὄν del ente destinado a perecer,<sup>30</sup> y en Aristóteles, el cual diferencia entre lo posibilitante (ὄν) y lo posibilitado (οὐσία) en el seno de la síntesis y diéresis que es el λόγος.<sup>31</sup> Pero Aristóteles no atendió a la «y»: *Unterschied* que une y se-

26. «Das Ding» (en *Votr. und Aufs.*, ed. cit.).

27. «Logos» (en *op. cit.*).

28. Podríamos traducir tal expresión como «hace falta», en su sentido literal y *activo*. El ser se da como *falta* que abre todo envío por el que algo llega a su propia esencia y así es conservado en la asistencia: «etwas seinem eigenen Wesen aushändigen und es als so Anwesende in der wahren Hand behalten» («Der Spruch des Anaximander» (en *Holzwege*, ed. cit., p. 339). Por el contrario, la falla se oculta tras aquello que ella misma funda: el horizonte de sentido. Por eso, χρέον (y χρεῖν, ya en Parménides) se entendió como «lo necesario». Todavía en castellano se guarda un atisbo del viejo sentido, cuando decimos «lo pre-ciso» (lo cortado de antemano).

29. *Was heisst denken?*, ed. cit., p. 133. Cf. también «Moir», en *Votr. und Aufs.*

30. *Ibid.*, p. 114. Cf. también *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1975<sup>3</sup>.

31. «Aristóteles sah radikaler; jeder λόγος ist σύνθεσις und διαίρεσις zugleich» (*SuZ.* § 33, p. 159).

para; por ello, el pensamiento occidental vería en el juicio apofántico el *locus* de la verdad.

En la modernidad se cumple, empero, la máxima retirada (*Entzug*) del pensar; el circuito de autorreferencia se cierra, y lo existente (τὸ ὄν) es considerado *como* existente (ᾗ ὄν) si y sólo si es expuesto (*dargestellt*) en la *Wissenschaft*: incondicionado saberse del saber.<sup>32</sup> Todavía en Kant brilla la diferencia entre ser y ente cuando este pensador interpreta, en el respecto trascendental, la conexión-separación entre *Gegen-ständlichkeit* y *Gegenstand*,<sup>33</sup> manifiesta en el *zu-gleich* que aparece en la formulación del Principio supremo de los juicios sintéticos.<sup>34</sup>

Hegel, por último, llegó a introducir la diferencia misma en el seno de su sistema,<sup>35</sup> pero —según Heidegger—<sup>36</sup> quedó en él englobada como momento que brilla en el *nicht* de la *nichtidentische Identität*. El ser es el *Gedanke*: la fuerza de conciliación de toda identidad.

¿Qué puede concluirse de esta historia del olvido del ser?<sup>37</sup>

La metafísica ha pensado siempre el ser *del* ente, y el ente *del* ser, referencialmente.<sup>38</sup> Pero no ha pensado la génesis que brilla en el genitivo «*del*» o, cuando lo ha hecho, la ha entendido como círculo de autopresencia,<sup>39</sup> y no como

32. Vid. esp. el comentario al § 2 de la *Einl.* de *PhüG.*, en «Hegels Begriff der Erfahrung» (en *Holzwege*; también, en la misma obra, «Die Zeit des Weltbildes»).

33. *Was heisst denken?*, p. 148.

34. *Die Frage nach dem Ding.*, B. II § 6.

35. *Logik.* L. II, s. I, c. 2, B; *G.W.* 11: 265-267.

36. «Die Onto-Theologische Verfassung der Metaphysik» (en: *Id. und Diff.*).

37. Según la cual, Nietzsche, el antiplatónico por excelencia, al hacer virar la filosofía hacia la *Umwertung aller Werte*, la hace recaer más bien en la axiología platónica, con lo que es entendido paradójicamente por Heidegger como «der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik» (*Platons Lehre...*, p. 37). Pueden encontrarse posiciones enfrentadas, por lo que respecta a esta audaz interpretación, en J. Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, 1966, p. 611 y ss., y en G. Penzo, *F. Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Bolonia, 1975<sup>2</sup>.

38. *Ueber den Hum.*, p. 65: «Die Metaphysik stellt zwar das Seienden in seinem Sein vor und denkt so das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht den Unterschied beider».

39. Ya desde Aristóteles, *Phys.* II, 1; 193b12: «ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγόμενη ὡς γένεσις ὁδὸς ἔστιν εἰς φύσιν». Vid. el comentario ad loc. de Heidegger en *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles' Physik B, I.* (*Wegmarken*, Frankfurt, 1967) y esp. p. 367: «Als φύσις ὁδὸς εἰς φύσιν ist die φύσις eine Art der ἐνέργεια, d. h. der οὐσία, und zwar das Sich —aus sich her, auf sich zu— Herstellen».

pura transición al ente (*Uebergang zum Seienden*).<sup>40</sup> Y ahora, cumplido ya el destino de la Metafísica, ni siquiera nosotros, los actuales (*wir heutigen*) podemos pensar *desde* la diferencia, como lo hicieron los grandes pensadores (aunque, *eo ipso*, fueron incapaces de pensar *la* Diferencia). A esto hemos llegado: «El hombre piensa en el sentido de la esencia de la verdad como rectitud del representar todo ente según “ideas”, y estima todo lo real según “valores”». <sup>41</sup> En definitiva, la sentencia que Heidegger lanza sobre todo el pasado filosófico es la siguiente: aún no hemos aprendido a pensar, porque a lo sumo se ha interpretado la Diferencia como último (y primer) Referente. Pero nunca se ha pensado la Diferencia *como* Diferencia.<sup>42</sup>

Sería inútil —y desmedido— pretender entrar en controversia con Heidegger, cuya influencia en este trabajo es bien patente. Pero hay al menos un punto en el que no podemos estar de acuerdo con él, a saber: en su concepción del ser respecto a las consecuencias que ella tiene para la historia de la filosofía. Ni siquiera puede decirse que, en Heidegger, el ser *es*; el ser se da y a la vez se retira (*Sein*) en toda apropiación, configurando *in absentia* el ámbito de toda referencialidad (*das Geviert*). Un paso más, y el ser será interpretado como *traza*, grieta (Granel, Lacan, Derrida), como neonietzscheana liberación de los simulacros (Deleuze),<sup>43</sup> o como *esser debole*, rotura que permite cada apropiación.<sup>44</sup> Heidegger, ciertamente, no ha dado este paso. Pero es obvio que el ser heideggeriano se *agota* en el ad-venir. De él no puede decirse que consiste, ni que subsiste.<sup>45</sup> ¿Cómo se deja representar? Si da *que* hablar

40. *Id. und Diff.*, p. 62.

41. *Platons Lehre...*, p. 51: «Der Mensch denkt im Sinne des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des Vorstellens alles Seiende nach “Ideen” und schätzt alles Wirkliche nach “Werten”».

42. Vid. supra, nota 11.

43. Vid. a este respecto el excelente capítulo V «La différence» de V. Descombes, *Le même et l'autre*, París, 1979.

44. G. Vattimo, «Heidegger e la poesia como tramonto del linguaggio», en: *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*, Milán, 1978, 291-303.

45. Ya desde *Briefz über den Hum.*, p. 76: «Doch das Sein —was ist das Dein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muss das künftige Denken lernen».

(*Sagen*), entonces él se retira como silencio.<sup>46</sup> Si da a existir, entonces él se retira como muerte.<sup>47</sup>

La Diferencia *como* Diferencia muestra, ciertamente, una estructura. Pero esta es una estructura de in-sistencia en lo quebrado: la relación (única posible, en el ser) entre la muerte y lenguaje.<sup>48</sup>

No menos radicales son las consecuencias de esta concepción en la historiología de la filosofía. El ser es lo que se envía y destina, consumiéndose en este envío. Nada hay más allá de esta consunción.<sup>49</sup> Si extendemos esta doctrina a la lectura e interpretación de los textos pasados de los filósofos, ello significa que tal interpretación «es de recibo» (*geschicklich*) sólo cuando se ajusta históricamente a la recepción de una tradición de la que ella procede. Interpretar es corresponder a una apelación. El significado del texto se da en esa correspondencia, necesaria y obviamente impensada e inefada (el término es de Ortega) en el texto mismo. Sólo que entonces podría llegarse a pensar que el hombre, pastor del ser, es un mero instrumento en manos (?) de este, para cerrarse consigo mismo en el lenguaje por su medio. Con esto habríamos llegado, paradójicamente, a un hiperhegelianismo: «Es el lenguaje el que habla, no el hombre. El hombre habla sólo en tanto que, de recibo, corresponde al lenguaje. Pero este corresponder es el modo propio según el cual pertenece el hombre al despejamiento del ser».<sup>50</sup>

De esta tesis podríamos hacer, en todo caso, una lectura débil: no hay un sujeto soberano que decida (como Humpty-Dumpty) lo que él quiera decir; todo decir se ensambla en una tradición que lo rebasa y acoge, todo decir obedece también a

46. *Erl. zur Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, 1981<sup>5</sup>, p. 66: «Weil ein Wortklang des echten Wortes nur aus der Stille entspringen kann».

47. Vid. el impresionante final de «Moirá» (*Votr. und Aufs.*), donde la muerte se descubre como *das höchste Gebirg*: el refugio supremo, la montaña más alta.

48. *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 215: «Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blizt auf, ist aber noch ungedacht».

49. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 161: «ist das geschichtliche Sprechen der Sprache beschickt und gefügt durch das jeweilige Geschick des Seins». Sobre el sentido de *beschickt*, vid. mi nota ad loc. en Poeggeler, *op. cit.* pp. 318-9.

50. *Ibid.* «Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschicklich der Sprache entspricht. Dieses Entsprechen aber ist die eigentliche Weise, nach der der Mensch in die Lichtung des Seins gehört.»

necesidades sentidas por el hombre en cuanto que está «a la muerte»: es temporal y madura. En la fusión de la historia y la temporalidad se forja la comprensión. Por darse en la estela de un pueblo histórico y su lenguaje, hay un «aire de familia» común a las interpretaciones de una época; por corresponder también a la *Jemeinigkeit* del intérprete, toda comprensión difiere de otras. Mas ello no significa (ni siquiera como símil poético), que el hablante sea lo hablado (*das Gesprochene*) por el lenguaje,<sup>51</sup> o que sea verdad que «este acontecer [histórico: *Geschehen*] no es nuestro hacer en la Cosa, sino el hacer de la Cosa misma».<sup>52</sup> Esa atención a la tradición y a las reglas del juego lingüístico no es desde luego —según creo— «hacer» de Cosa alguna (con el riesgo de prosopopeya resultante), sino justamente eso: obediencia a reglas más o menos sabidas, correspondencia con una tradición. El sabor cuasimístico de esas expresiones heideggerianas se debe entre otras cosas, a mi ver, a una identificación rígida entre *conciencia, sujeto* y *yoidad*, por una parte (la del pensar), y *disponibilidad* y *voluntad de poder*, por otra (la del ser), uniendo ambos aspectos en la creencia fundamental (lanzada contra la Modernidad) de que *ser es autoconciencia* y *ésta autopresencia* (*Selbstgegenwärtigkeit*). Por retroproyección a *toda* la filosofía, Heidegger hará así, del «ser» (al parecer) pensado por Occidente, mera presencia asistente (*Anwesenheit*). De esta manera, la historia es vista como un proceso de desplazamiento del sentido del ser, desde la entidad de lo ente (ὄν ἢ ὄν) aristotélica hasta el pensamiento re-presentativo hegeliano y la voluntad de nada nietzscheana: «la historia del paulatino autorreforzamiento de poder por parte de la subjetividad».<sup>53</sup> Esta es una tesis unilineal y exagerada. Sería demasiado fácil refutarla echando mano del consabido Pascal, del piadoso Bossuet o del fogoso Jacobi. No. Hay que acudir al mismo nervio del adversario; en este caso, de los grandes clásicos a los que alude Heidegger. Ninguno de ellos presenta, ni de lejos, una imagen tan monolítica como la trazada por

51. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, p. 439.

52. *Ibid.*

53. M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, *op. cit.*, p. 247.



aquel. Me limitaré a señalar solamente algunos casos, clamorosos, de la filosofía moderna.

Descartes hace depender, en efecto, el supuesto *fundamentum inconcussum veritatis*, el *cogito*, de la veracidad divina, así como la propia consistencia sustancial de la *res cogitans* (y de la *extensa*, a *fortiori*) depende de la única Sustancia de verdad, que no necesita de otra cosa para existir. De manera análoga, pero inversa, el *engaño* forma necesariamente parte de la dotación —existencial y pensante— del hombre.<sup>54</sup> Y por último, Descartes conecta explícitamente el ser y el pensamiento con el tiempo, viendo a este como trascendental de aquellos.<sup>55</sup> De ahí la aguda interpretación, a este propósito, de Dieter Henrich: «La autorreferencia de la conservación, junto con su reflexión, no le debe a sí misma ser lo que es, de modo que impulsa a preguntar por su fundamento».<sup>56</sup> Una cosa es la certeza, en efecto, del *cogito*, y otra bien distinta que esa certeza se fundamente en sí misma.

Con respecto a Leibniz, es plenamente defendible la escisión insalvable, en su filosofía, entre los dos grandes principios: el de identidad (o contradicción) y el de razón, con lo que el ser y el pensamiento jamás coincidirían —en los límites del humano saber—. De este modo, Dios (esa coincidencia ideal) «no sólo no es el *primum cognitum*, sino que en rigor ni siquiera es conocido».<sup>57</sup>

Por lo que hace a los grandes idealistas, y dejando aparte a Hegel (cuya patente insistencia en la negatividad he venido constantemente subrayando en este trabajo), ya desde 1801, al menos (si no queremos retroceder incluso a la *Wissenschaftslehre nova methodo*), Fichte defiende la idea de una autoconciencia absoluta como «fuerza a la que un ojo ha sido

54. R. Descartes, *Meditationes...* II; *op. cit.*, p. 25: «Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nun quam tamen efficiet, ut nihil sin quamdiu me aliquid esse cogitabo».

55. *Op. cit.*, p. 27: «Ego sum, ego existo, certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab *omni* cogitatione, ut illic totus esse desinerem».

56. «Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart» (en: *Immanente Aesthetik, ästhetische Reflexion*, Munich, 1966, p. 18).

57. Me permito citar mis propias palabras en «Sentido del argumento ontológico de Descartes a Leibniz», *Pensamiento* 42 (1986), 176.

inoculado».<sup>58</sup> Muy platónicamente expresado (recuérdese el «sol» de *República*): la mirada bajo la cual se abre nuestro mundo está en nosotros pero no es nuestra, sino que nos ha sido implantada, inoculada. La *Lichtung* del ser, en Heidegger, es pues una variación del tema fichteano (y platónico). También la autoconciencia del idealista es un *Da* del ser. Schelling, por su parte (una parte que merecería todo un estudio separado), ha insistido con tanta o más fuerza que Heidegger en un «ser inmemorial» (*unvordenklichen Sein*).<sup>59</sup>

Creo que bastan estas precisiones para llevar la duda al corazón del *Seinsgeschick* heideggeriano, en su concreción histórica (ascenso de la subjetividad hasta disolverse en el nihilismo). Y ello en nombre de la historiología del propio Heidegger (y Gadamer), tal como aquí ha sido interpretada. En efecto: Heidegger *corresponde* en su desvelamiento de lo inefado a la tradición de la que procede: la escuela de teología especulativa de Tubinga (de Staudenmaier a Braig), Brentano y su odio a idealistas en general y a Hegel en particular, el neokantismo de la Alemania del Suroeste (Rickert dirigió su tesis doctoral) y, desde luego, Husserl (contra cuyo neo-cartesianismo y trascendentalismo de la conciencia luchó denodadamente, como compete a todo buen discípulo). Esta es la estructura de previo: *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*, con la que Heidegger descifra la historia del pensar occidental. También él, al reaccionar contra lo sido, lo asume en buena parte. Son estos prejuicios —y especialmente el influjo neokantiano— los que lo llevan a identificar «autoconciencia» y «yoidad». Pero ya el amigo de Hölderlin y Hegel, Isaac von Sinclair, hablaba de una autoconciencia *a-thetisch*,<sup>60</sup> mientras que Schleiermacher defendía el carácter *inmediato* de la autoconciencia, opuesto al «Yo», *mediato*, entendido como «la autoconciencia refleja, en donde se ha convertido uno a sí

58. *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), en *Werke*, Berlín, 1971. II, 19: «Kraft, der ein Auge eingesetzt ist» (lit.: *eingesetzt*: «implantado»); mas aquí queda perfecta la metáfora reflexiva: inoculación de un ojo). Cf. también *System der Sittenlehre* (1812), *Werke*, XI, 18.

59. *Philosophie der Offenbarung 1841/2*. Hrsg. von M. Frank, Francfort, 1977, pp. 160 ss.

60. En H. Hegel, *I. von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, Francfort, 1971, pp. 243 s.

mismo en objeto». <sup>61</sup> La autoconciencia inmediata no es conocimiento (y menos objetivo), sino sentimiento (*Gefühl*): «la *forma universal del tenerse a sí mismo*» (*Sichselbsthabens*). <sup>62</sup> El «habérselas consigo» es, pues, algo previo a todo conocimiento. Previo también al repliegue que *es* el Yo. La conciencia de sí es sólo una «familiaridad» (*Vertrautheit*) surgida del trato con las cosas, justamente un «habérselas» impersonal. Lo mismo sostiene Sartre, al hablar de *autoconciencia pre-reflexiva*. <sup>63</sup> El *co-gito* queda preso de la presencia que su propia mirada impone. Por el contrario, la autoconciencia es siempre conciencia *de* algo (la famosa intencionalidad fenomenológica), y de algo distinto a ella. No puede decirse, pues, siquiera que la conciencia *sea* (es lo intencionado lo que *es*). Ya está lanzada al tiempo, yecta en él, antes de recogerse en una reflexión. Nunca advendrá al presente, sino que, cuando en el futuro «sea», lo será ya, irremediamente, en el modo del *pasado*. Así, y al contrario de lo que, según Heidegger, es el rasgo común de entendimiento del ser para toda la tradición (*presencia constante*), la autoconciencia en Sartre es más bien una estructura, una *díada*: «*presence/absence*». <sup>64</sup>

Es obvio, por todo lo indicado, que Heidegger *olvida* toda una tradición (que tampoco necesita entroncarse con su camino del pensar, quizá demasiado vinculado —por oposición— a lo que critica), presente en buena parte en los mismos grandes pensadores que él interpreta, esclarece y localiza (*erörtert*), y que hace dudar de la tesis del subjetivismo metafísico como *destino* único de la historia del pensar occidental. Heidegger está demasiado preso de la identificación *neokantiana* entre conciencia y conocimiento, y autoconciencia y reflexión, como para hacer otra cosa que luchar contra ella. Pero tener conciencia de algo no es necesariamente *poner* (*setzen*) sus determinaciones, es decir: dar razón de ellas. Lo curioso es que esta crítica a las críticas heideggerianas puede apoyarse en buena medida en las propias

61. Fr. Schleiermacher, *Dialektik*. Hrsg. v. R. Odebrecht, Darmstadt, 1976, p. 288: «das reflektierte Selbstbewusstsein, wo man sich selbst zum Gegenstande geworden ist».

62. *Ibid.*

63. *La transcendence de l'Ego*, Intr. notes et app. par S. le Bon, París, 1978.

64. *L'être et le néant...*, París, 1948 (orig.: 1943), p. 148.

concepciones de este pensador, como cuando este describe *Verstehen* y *Seinsverständnis* como modo de ser originario y existencial que posibilita el conocer y el tener conocimiento de algo. <sup>65</sup> De todas formas, ya en esta capacidad de posibilitar se delata el trascendentalismo de *Sein un Zeit*, del que Heidegger sólo difícilmente, y en una tarea que ha durado toda su vida, ha conseguido en parte zafarse. De ahí mi sospecha de si la lucha contra el enemigo «metafísico» no haya impregnado en algún grado las posiciones heideggerianas. En especial, la controversia con Hegel, ardorosamente iniciada en 1942/43 y proseguida en 1956/57, 1958 y 1968 (por citar sólo los grandes hitos), ha marcado decisivamente a Heidegger, «hegelianizando» sutilmente su pensar. Y a la inversa, es la lectura de las obras de Heidegger la que empuja hoy a leer un Hegel más negativo y trágico, más incapaz (consciente, lúcidamente incapaz) de remontar la corriente de la temporalidad. <sup>66</sup> He aquí un hermoso ejemplo de la gadameriana «fusión de horizontes».

#### §.14. Entre la concreción y la ausencia de centro

Mas por lo que respecta a nuestra temática: la *Historia de la Filosofía*, la crítica anterior llevada contra Heidegger y sus tesis del acabamiento de la Metafísica como cumplimiento de un destino o envío (*Geschick*) en el que el ser *se* olvida (entendiendo el término «se» en su doble acepción: el ser es —impersonalmente— olvidado, y el ser *se* olvida (se oculta) a sí mismo al enviarse, <sup>67</sup> refuerza curiosamente las tesis que hemos venido sosteniendo a lo largo de este trabajo y que, en buena medida y por vías muchas veces mediatas, guardan cierto sabor heideggeriano, a saber: 1) es ciertamente factible

65. *SuZ*. § 26, p. 123/4: «Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht».

66. Cf. V. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Nápoles, 1979, y R. Ohashi, *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik*, Munich y Friburgo, 1984.

67. Es irresistible el recuerdo, al respecto, de la *freie Entlassung der Idee zur Natur* con la que concluye *La ciencia de la Lógica*.

una Historia de la Filosofía; ella garantiza la consistencia de algo intencionado (in-tendido) como «historia de la filosofía». Ambos polos: significado y referente, tienen sentido sólo dentro de una estructura *significante*: la formada por los textos reconocidos como «clásicos» y que, más allá de naturales discrepancias, forman un *corpus* finito y asequible a una comunidad mundial de investigadores; 2) ese significado (la Historia) no es algo fijo y asequible a cualquier lector: no es un dato, sino una tarea que se conquista a través del ensamblaje del lector en una tradición (no solamente académica) y de la anagnórisis de esta tradición como *pre-juicios* que guían la interpretación (aunque no la determinan); 3) los prejuicios tradicionales deben y pueden ser contrastados mediante la *contextualización*, sea por medio de otros textos (es lo que hemos hecho para desmontar la historiología heideggeriana) o recurriendo a distintas ciencias auxiliares —en especial, naturalmente, las ciencias históricas—: sólo se hereda de verdad la tradición cuando se lucha contra ella; 4) la interpretación está *velis nolis* guiada por intereses de tipo práctico (ético-políticos) y de comprensión de sí por parte del propio intérprete; es esta irrupción de la biografía y la praxis —por controlables que ambos factores puedan llegar a ser— lo que separa a la Filosofía y su Historia de toda ciencia (sin entrar ahora en consideración de cómo estén impregnadas de hecho las ciencias de tales intereses); 5) la interpretación histórica de textos no tiene jamás, pues, un (des)interés primariamente arqueológico, sino más bien *escatológico*: es en función del esclarecimiento de proyectos de futuro como se investiga el pasado; 6) la línea que guía el desarrollo histórico de la filosofía, el denominador común por el que podemos hablar de «Historia», *no se refiere al contenido*.

Es artificiosa y (como hemos visto en el capítulo anterior y también ahora, al hablar de Heidegger) en última instancia siempre refutable —por ende, vana— la pretensión de construir *a priori* una Historia «material» de la filosofía que persiga un mismo tema o problema, a menos que demos de lado temáticas alternativas o convirtamos aquel tema único en algo genérico e indeterminado. Parece plausible decir, con Hegel, que la Historia es progreso hacia la *libertad*. El desa-

uerdo comienza en cuanto pretendamos definir tal concepto. Pocos estarían (estaríamos) de acuerdo en aceptar tal tesis, si ello implica la versión exotérica: libertad es no necesitar de lo otro; por tanto, engullimiento de la alteridad e hinchazón cerrada de la autoconciencia, devenida mundo natural y espiritual. Igualmente repelente y triste es la Historia (más o menos mítica) que [una lectura «de término medio» de] Heidegger ofrece: la historia de la Metafísica es un destino del ser; los mortales no pueden sino reconocer tal cosa, ensamblarse en ese destino, y esperar a que pase (a que despeje o escampe; no en vano habla Heidegger de la «tormenta» del ser): ¡y ello después de haber sido peraltado el mortal a Hombre, *modo maxima rerum!* El movimiento de inversión (de Hegel a Heidegger) es demasiado pendular para ser creíble.

Tampoco se defiende aquí empero, como es sabido y he repetido constantemente, el relativismo: los muchos árboles de la erudición ahora disponible *sí* dejan ver el bosque de la Historia. Esta no es, sin embargo, meramente *formal* (como en el fondo lo es la historiología de Höhle, atenta a comprobar una ley de recurrencias, sin que se sepa a qué se deba tal cosa; pero explicar no es reducir algo a una fórmula).

¿Cuál es, entonces, el criterio unificador que me guía? Tal criterio no es otro que el de la *estructura diferencial en:re concreción y pérdida de centro de los textos* (ver *supra*, p. 32). En términos kantianos podría designarse la concreción como ideal regulativo, y la pérdida de centro (necesidad de suplencia por parte de la interpretación) como principio constitutivo de la Historia de la Filosofía. Un principio paradójico, puesto que asienta la falta de fundamento último.

El ideal de concreción, recuérdese, venía propuesto por el deseo de eliminar el hiato entre *comprensión lógica* (cantidad de información significativa: al límite, *universalidad*) y extensión (número de autores —emisores— y lectores —receptores—: al límite, absoluta *intersubjetividad*). Si tal ideal se lograra, un único Libro (incluso la Biblia, como la terminación del vocablo indica, está compuesta por muchos libros), como espacio lógico de inteligibilidad (predicado del Juicio Universal), establecería la identidad del autor-lector (el sujeto de tal juicio reflexionaría absolutamente sobre sí, a

través del predicado). La Historia habría sido la recapitulación de la diferencia (la explicación del Mundo) en la identidad. El texto se con-fundiría con el punto original (y, coincidentemente, terminal) de la textura misma.

La presencia irreductible del otro extremo del criterio: la ausencia de centralidad de los textos, deja ver claramente la imposibilidad de cumplimentación de la concreción, cuya aparición más perfecta y clara se encuentra en el concepto hegeliano: el *universal concreto*. Puesto que se trata de un principio heurístico, el ideal podría formularse así: estudia los diversos textos filosóficos, a pesar de la diversidad de autores, épocas y lenguas, *como si* pudieran llegar a conformar un texto general, siendo las diferencias y negatividades atribuibles a la consideración de temas desde aspectos parciales, en vez de atender a la perduración del conjunto. Este ideal *holista* tuvo su mejor representante, como es sabido, en Leibniz (carta a Rémond de Montmort de 10 de enero de 1714) y no podría ser descartado sin destruir la esencia misma del pensar filosófico. Incluso el neoestructuralismo actual, o Heidegger y Gadamer —es el lenguaje el que habla—, y antes Lèvi-Strauss —los mitos se estructuran entre sí a través de los hombres— muestran, a despecho de su radicalismo, que en el ideal de concreción se ha sustituido el sujeto puntual —la autoconciencia— por la estructura —formación discursiva, proceso o lo que fuere—, sin que en absoluto haya cambiado el ideal mismo.

Mas la concreción es, como dijimos, un principio regulativo y, en cuanto tal, nunca realizable. Por el contrario, el otro extremo del criterio: la ausencia de centralidad, *constituye* la condición de posibilidad, una y otra vez constatada, de la pervivencia del texto en cuanto texto (si queremos recordar la terminología de Alquié, diremos que la concreción es del orden de las intenciones, y la ausencia de centro del de las determinaciones: nada extraño, por lo demás, pues ya sabemos con Spinoza y Hegel que *omnis determinatio negatio est*). Esto no significa, en absoluto, que la interpretación sea *externa* a los textos (se trataría en este caso de una confusión entre interpretación y contextualización) ya que, en primer lugar: viene urgida y propuesta por el carácter problemático del texto mis-

mo. El historiador de la filosofía (y, en el caso de la lectura, el filósofo *tout court*) no obra como el científico, que *emplaza* el objeto a experimentar en una red (teórica y de instrumental) en principio heterogénea al objeto, y traduce luego las discrepancias de, o acomodaciones con, esa red, al orden «objetivo» de lo que científicamente *tiene que ser* la cosa experimentada. Por el contrario, aquí el problema pugna por ser resuelto dentro del ámbito trazado por la estructura misma. De ahí que la filosofía sea esencialmente *inquisidora*, en lugar de aportar soluciones válidas (este es el punto de verdad que hay en la insistencia hartmanniana en los problemas).

Las modulaciones que esta estructura diferencial ha venido sufriendo en el tiempo son el objeto de estudio de la Historia de la Filosofía. Aun formando un *continuum*, estas variaciones no han seguido una pauta uniforme (sea progresiva o regresiva), sino que en unos períodos ha primado más el ideal de concreción y en otros la pérdida de centro. No es posible, ni deseable —como ya hemos visto— sujetar tales desequilibrios (que podemos denominar *épocas*) a un esquema *a priori*. Para ello necesitaríamos estar en posesión de una Razón supratemporal, cosa radicalmente negada por el principio de falta de centro. Sin embargo, sí es dable observar en la Historia de la Filosofía un movimiento general de reconocimiento progresivo del carácter heurístico de la concreción y, en cambio, del carácter constitutivo de la falta de centro. En efecto, si a este esquema *dual* añadimos la diferencia entre autor y lector (aplicación, en el campo textual, de la relación entre el Espíritu: *lógos* que regresa a sí tras su preferencia, y existencia humana: *dependencia* de la palabra, a la que esa existencia se abre —recuérdense Fichte y Schleiermacher—), podríamos establecer tentativamente una Historia de la Filosofía de acuerdo con la distribución *epocal* siguiente:

- 1) Primacía de la falta de centro textual, bajo el respecto de la reflexividad lógica: FILOSOFÍA GRIEGA. — Estilo literario predominante: diálogos, epístolas o guiones didácticos.
- 2) Primacía de la concreción textual, bajo el respecto de la dependencia: FILOSOFÍA MEDIEVAL. — Predominio de las *summae* (articulación jerárquica del saber), y de los conomi-

tantes comentarios y glosas, que repiten respecto al texto principal lo que este hace respecto al referente sagrado.

- 3) Primacía de la concreción textual, bajo el respecto de la reflexividad lógica: FILOSOFÍA MODERNA. — Predominio del sistema: *tratados y enciclopedias*.
- 4) Primacía de la falta de centro, bajo el respecto de la dependencia: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. — Predominio del fragmento: *artículos, conferencias, papers* en general.

A la vista del esquema precedente resulta explicable el innegable interés por el pensamiento griego que preside buena parte de los afanes filosóficos contemporáneos, interés utilizado como frontal oposición contra el pensar moderno (baste pensar en Nietzsche, Freud y Heidegger). También se hace ahora comprensible el deseo de tipólogos y propugnadores de ciclos, sin que ello nos obligue a establecer *tópoi* suprahistóricos inconexos o a limar asperezas para que la renovación del interés por un filósofo o escuela no sea entendida como repetición o recurrencia. Si el primer par es el dominante (forma el criterio propuesto por nosotros), se explica entonces que, a pesar de las naturales fricciones, el mundo medieval y el moderno muestren una comunidad de intereses y temas mayor de lo que los *moderni* estaban, claro está, dispuestos a reconocer (de ahí la verdad de estudios tan profundos como el de Gilson sobre Descartes).<sup>68</sup> Al fin, se trata de un mismo mundo *cristiano* (como Hegel reconoció en su Filosofía de la Historia), aunque la perspectiva de lectura varía ahora: la Razón interpretadora tiende a identificarse con el Texto (o Mundo) interpretado (cf. el final del capítulo V de la *Fenomenología*), y la metáfora que ilumina esta época es la de la *legibilidad* del mundo.<sup>69</sup>

Por el contrario, el brusco viraje (cambio de eje) entre la filosofía moderna y la contemporánea —condicionado por acontecimientos tan significativos como las dos Revoluciones: la política y la industrial— se aviene muy bien con el eclipsamiento general de la filosofía tras la muerte de Hegel (la estrella de Nietzsche sólo brilla para la posteridad). El intento de sustitución de la filosofía por la ciencia es paralelo aquí al de la degradación de aquella como *ancilla theologiae*, tras los siglos oscuros que siguieron al cierre de las escuelas de Atenas por Justiniano, en 529.

Es necesario, creo, insistir ahora en el hecho de que el esquema antes apuntado es meramente tentativo. Surge de una consideración *teórica* (no empírica: por eso se definen aquí una Historia filosófica de la filosofía) de lo que significa leer y comprender textos filosóficos, y agrupa a estos según la tendencia dominante de los ejes regulativo o constitutivo de la interpretación de aquellos. Tal tendencia depende obviamente de las preguntas *conductoras y fundamentales* que aparecen en cada época; es decir: nuestra concepción de la *Historia* de la filosofía (haciendo hincapié, pues, en la Historia: en la estructura, transmisión e interpretabilidad de textos) deriva de una concepción, más originaria, de la historia de la *Filosofía* (haciendo hincapié, por tanto, en los *contenidos* y temática que han propulsado tanto la escritura de los textos como su interpretación). Esa concepción ha sido ya apuntada en el capítulo primero, § 2.

De este modo es posible, según creo, ofrecer un esquema de trabajo, flexible pero sólido, que huye por igual de relativismos y apriorismos, y que está conectado con las *líneas generales* temáticas de cada época.

## § 15. Explicación, contextualización, interpretación

El presente ensayo sobre historiología de la filosofía ha de concluir, en necesaria correlación con el esquema objetivo ofrecido en el párrafo anterior, con una breve meditación sobre la actitud *subjetiva* que la concepción por mí propuesta

68. E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1967<sup>3</sup>.

69. Cf. Galileo, *El Ensayador*, 6 (*op. cit.*, p. 63): «La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito». El texto es importante también por la primacía en él de lo *matemático*, lo que conlleva una dirección general *trascendentalista* y un predominio del método sobre el objeto.

conlleve en el orden de la lectura y análisis de textos históricos de la filosofía.<sup>70</sup>

En todo lo dicho hasta ahora queda desde luego claro que *la filosofía no es ciencia*. Esta se mueve también, ciertamente, en el ámbito de la universalidad y la intersubjetividad. Pero su razón *no* es histórica: dentro de un mismo paradigma, funciona por modo acumulativo, basado en la posibilidad de *repetición* de experimentos. La filosofía, por el contrario, está de tal modo ligada a la tradición que, aun cuando la ataca (es el caso de Descartes, o Husserl), queda ligada inextricablemente a ella. Tampoco su ritmo de nacimiento y consolidación es parangonable al científico (o, en el otro extremo, al literario). En efecto, la tradición actúa al inicio de manera oculta: sumida en el *olvido*. Asombrarse ante ese olvido es la primera manifestación histórico-filosófica de despegue, desconexión (ἐνοχῆ) de la propia época para atender, en un esfuerzo supremo de anagnórisis, a la *cosa* misma: la presente ausencia de la tradición. Se trata de desvelar *lo que ya era ser*, según la expresión aristotélica. La esencia (*Wesen*) es pues histórica, es un durar (*währen*) que, en cuanto acogido, mantiene la comprensión del inquiridor *durante* (*während*) esa contemplación. Mas si la esencia se entrega históricamente, ello implica que su desvelamiento: la *verdad*, deja ser en todo caso a lo desvelado, sin que el movimiento mismo de desocultación (el esenciarse de la tradición) sea recuperable o disponible. Esto significa que la σκέψις, la investigación, no puede cernirse por encima de las épocas: la movilidad retroductiva gadameriana (*rückbezügliche Bewegtheit*) no es nunca clausurable porque la reflexión se mueve en distintos planos, y aun en distintos tiempos: 1) en el plano lógico-hermenéutico de la *estructura* de un texto; el «tiempo» que le compete es el de la *intrahistoria* de transmisión e influencia de unos pensadores en otros según el conteni-

70. Con objeto de evitar la multiplicación de referencias señalo aquí las obras que más fuertemente han condicionado la elaboración de este párrafo: 1) escritos recogidos en *Hermeneutik und Dialektik* (Hrg. v. R. Bubner-K. Cramer-R. Wiehl), Tübinga, 1970, 2 vols., y muy especialmente P. Ricoeur, *Qu'est-ce qu'un Texte?* (II, 181-200); 2) H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften. I. Philosophie-Hermeneutik*, Tübinga 1967; 3) H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, 1981; 4) D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982.

do esencial de los problemas; 2) en el plano histórico y científico de la *ubicación* de un texto; el «tiempo» aquí competente es el de la Historia política y de las ciencias: la *historia externa* de conexión de un pensador con su mundo; 3) en el plano experiencial-existencial de la *interpretación* de un texto; el «tiempo» aquí actuante es el de la propia temporalidad (*Zeitlichkeit*): la historicidad constitutiva, en cada caso, de nosotros mismos, y por la cual enlazamos tentativamente la conciencia de nuestra propia condición con la de la tradición en la que nos movemos, y que posibilita esa anagnórisis.

La atención absorbente al plano 1) es característica de la actitud científica; la engolfada en el plano 2) lo es de la actitud histórica; la del plano 3) es propia del filósofo, mas no se entrega en modo alguno sin la necesaria —y genéticamente previa— presencia de la reflexión de los dos primeros planos. El ensamblaje (nunca completo, por la radical heterogeneidad de los *tempi*) de los tres planos suministra la *comprensión* (directamente, de un texto; indirectamente, de su autor y época; retrospectivamente y como de soslayo (*Wink*), de nosotros mismos, los intérpretes).

La atención propia de la estructura textual puede ser denominada *explicación*; la del ambiente o atmósfera en que el texto se ubica, *contextualización*; la experiencia vivida del sentido del texto constituye, por último, la *interpretación*. Las determinaciones conceptuales (*sensu hegeliano*) que les competen son: para la primera, la *universalidad* (ella es garante de la comunicabilidad de las investigaciones y, en general, de la pervivencia de la disciplina como un *corpus* limitado y unitario); la segunda, la *particularidad*; garante de la fiabilidad en la transmisión, archivo y en general disponibilidad de los materiales, así como de la conexión de la filosofía, en su historia, con el ámbito socio-político y científico del que ha nacido, y al que explicita. Por eso dice Hegel que el contenido de la filosofía «lleva inmediatamente *de por sí a las ciencias positivas*... hasta tal punto que —inversamente— su estudio se revela necesario para la intelección [*Einsicht*] profunda de la filosofía»;<sup>71</sup> para la tercera, en fin, la

71. Carta a von Raumer (2 de agosto de 1816), *Briefe*, Hamburgo, 1969<sup>3</sup>; II, 101.

*singularidad*, que posibilita el acceso, a través de la vivencia de la alteridad, a sí mismo, mas no a título de un «Yo pienso», sino como lo irrepetible e incommunicable, como un sentimiento de *familiaridad inmediata*, y no como una autoconciencia idéntica: en una palabra, como una «unidad que se hurta» (*fehlende Einheit*) al conocimiento, precisamente porque es ella la que conoce, la que está «abierta frente a la totalidad de lo exterior-a-nosotros».72 Atendamos brevemente a las características generales de estos tres momentos.

1) La *explicación* no es nunca lógico-formal (en general, todo el planteamiento defendido en estas páginas está más allá de la simplista distinción, propia de una *reflexión exterior*, entre «forma» y «materia»). Aunque en ella queda *interceptada* (puesta entre paréntesis) la trascendencia del texto (referencia a un mundo, transferencia a un lector), y por tanto deja fuera de su quehacer a la ubicación externa,<sup>73</sup> *la estructura es significativa* (cf. el contenido especulativo de las categorías kantianas o de las *Wesenheiten* de la *Lógica* hegeliana). Ello quiere decir, en primer lugar: sólo trivialmente (cuando el texto se toma como unidad y se compara consigo mismo) cabe decir que la explicación es *tautológica*, aunque bien podría decirse entonces, con Cassirer,<sup>74</sup> que es *tautegórica* (el texto habla ahora de sí mismo). Ahora, los significantes tienen valor por sí mismos. Son ellos los que, semiológicamente, informan de las redundancias, oposiciones, reforzamientos, elipsis; en suma, de las conexiones de sentido intratextuales. De todo ello es bien consciente quien se ha enfrentado a un análisis de texto. Ahora bien, las palabras analizadas, las frases y, a un nivel de microanálisis, los *sememas* (prefijos, sufijos y radicales) no son *signos vacíos*

72. Fr. Schleiermacher, *Psychologie*. Hrsg. von L. George, Berlín, 1862, p. 77.

73. Si hablamos con rigor, un texto (filosófico o no) no queda explicado (desplegado) por enlazar su sentido a concomitantes situaciones (¿no «causas» ni «razones»!) de orden político, económico, científico, etc. Aun sin cometer delito reduccionista, esas circunstancias permiten enlazar el texto a una *cosmovisión*, nada más; sirven como contextualización, no como explicación. Que todo discurso deba tener un orden, y que ese orden concuerde *externamente* con otros no quiere decir, obviamente, que sólo haya un orden del discurso.

74. Cassirer aplica el término, como es sabido, al pensamiento mítico. Vid. *Filosofía de las formas simbólicas*, México, 1972; II, 62 s.

e intercambiables. Tienen una historia (aquí, y sólo como instrumento heurístico, es donde puede tener aplicación una investigación *etimológica*). Unas se traducen en, conducen y reducen a, otras. La explicación es, entonces, objetiva. No se trata de un acto vivencial de identificación, *à la* Dilthey. La explicación es en todo caso refutable, ya que presupone (y redundante en) la *coherencia* significativa del texto. Por ejemplo, a este nivel es dable *refutar* la versión que Valverde ofrece de *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, de Heidegger. El traductor impone en castellano el título: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Desde la perspectiva explicativa, la versión es sencillamente falsa (los términos son, es verdad, multívocos, pero no absolutamente arbitrarios y convencionales; no se puede jugar con ellos porque pertenecen al acervo de un pueblo histórico). Y es falsa porque, más allá de las intenciones del autor (que podría haber usado *mal* una palabra, quizá por un acto fallido, o lo que fuere), el análisis respectivo de *Erläuterung* (esclarecimiento de algo, verlo a la luz de un espacio de acogida) y de «interpretación» (dar [un nuevo] sentido a algo, situarlo en una dirección, orientarlo) muestra que se trata de términos antitéticos. Lo mismo ocurre con *zu* (movimiento hacia algo, de abajo a arriba, urgido y guiado por la meta receptora) y con «sobre» (posición estática —o a lo sumo proyección— de algo respecto a algo, siendo ambos mutuamente exteriores).

En este sentido, la sintaxis y semántica de la terminología realmente operativa en los textos es una tarea tan urgente como poco atendida, hasta el punto de haber sido en buena medida olvidada por la invención de una *History of Ideas*<sup>75</sup> que cree —en una versión atomística de los círculos recurrentes— que las «ideas» (¿o los términos que —supuestamente— las representan?) transitan por las mentes y los libros, modulándose aquí y allá con nuevos armónicos, sin conexión profunda con los «sistemas» (¿o los textos?) que las

75. Cf. el *Journal of the History of Ideas*, fundado en 1940 por Arthur O. Lovejoy (especialmente el artículo inaugural en I/1: «Reflections on the History of Ideas»). Vid. también P.O. Kristeller, «History of Philosophy and History of Ideas», *Journal of the History of Philosophy*, 2 (1964), esp. pp. 1-2.

contienen. Por el contrario, es hora de reivindicar que, junto con el vocabulario llamado «técnico» de un autor, el uso que este hace del lenguaje ordinario tiene inmediata relevancia filosófica, según el lugar que ocupen los términos en la estructura. Un breve ejemplo aclarará este punto. La *Lógica* hegeliana está estructurada según la recurrencia de términos adverbiales y conjuntivos como *aber*, *vielmehr*, *zunächst*, *zuerst* (lo sincategoremático, en terminología aristotélica). Estos términos vulgares son los que deciden, por su ubicación, el *significado* de las frases y el *encadenamiento* de los párrafos: y dan al conjunto un sentido filosóficamente (*meta-lingüísticamente*) pregnante. Son los encargados de realizar la operación que Dieter Henrich denomina *Bedeutungsverschiebung*: «desplazamiento del significado», según la ubicación del fragmento en el texto. Otro ejemplo, quizás aún más palmario, es el de la recurrencia en la *Fenomenología* del par ordenado: *es scheint ... aber in der Tat* («parece [...] pero de hecho»), que debe ser explicado *categorialmente*, y no como mera distinción estilística: lo que «parece» (es decir: lo que es para [la figura de] la conciencia del caso) corresponde a una determinación de reflexión, propia de la *Lógica de la esencia*; en el plano fenomenológico, la conciencia *tiene* experiencia de algo (corresponde al problema kantiano de la afectación), pero aún no *ha hecho* la experiencia de ello; es decir, en el plano lógico, la determinación conceptual de la *objetivación* fundamenta y da sentido al hecho (ahora, *für sich*).

La explicación suministra lo que, con Ricoeur, podríamos denominar la *estática* del texto. Es ella la *conditio sine qua non* de toda lectura interpretativa, y la que impide actos incontrolados de utilización de doctrinas (*terrorismo* de las interpretaciones).

2) La *contextualización* es una operación *externa* en favor del texto, mas no una imposición *exterior* a este. Con la distinción hegelianizante quiero dejar claro que esa operación está guiada por el ensamblaje (siempre conflictivo) de las exigencias de la explicación y las incitaciones de la interpretación. Gracias a esta guía, el contexto es suscitado, diríamos, de dentro a fuera, siguiendo las sugerencias de los textos mismos, en lugar de imponer reductivamente (exteriormente)

a ellos una estructura ajena, política, científica o del tipo que fuere; también la formalización de un texto —su reducción a signos de la lógica matemática— debe verse desde luego como una (banal) contextualización; no tiene sentido (filosófico) imponer al lenguaje ordinario, históricamente configurado y referible al mundo de la experiencia y la vida, estructuras procedentes del desarrollo de la fundamentación de las matemáticas; al fin, que un texto se adecúe —castrado de sus partes más nobles— a un juego matemático es lo menos que puede pedirse a un texto.

3) La *interpretación* completa y lleva a término la comprensión. Es ella la garante del sentido del texto: presupone explicación y contextualización, mas no se reduce a ellas ni es su mera síntesis; al contrario, las dos primeras operaciones están ya oscuramente guiadas por una interpretación de *término medio*, por una precomprensión que actúa ocultamente sobre el estudioso o investigador. Tal precomprensión se debe a las estructuras coercitivas que hemos denominado, en su conjunto, *tradición*. La interpretación, a través de la donación de sentido al texto, *retorna* conscientemente a esa tradición y la modifica al añadirle el *exceso* de sentido promovido, a la vez, por las incitaciones de la obra interpretada y por la individualidad del intérprete.

La tarea de asimilación de un texto supone, pues, un doble remonte: 1) el del propio tiempo, en dirección al tiempo en que el texto fue escrito; 2) el del sistema valorativo y enjuiciador propio, en dirección a la axiología que animaba al texto. En ambos casos se trata, muy hegelianamente, de un proceso de interiorización (*Erinnerung*) de lo que al pronto *nos parece* exterior (*entäussert*), o bien de conocer de verdad (*erkennen*) lo familiar y mostrenco (*bekannt*). Esta tarea queda incesantemente abierta: el resultado de ella es siempre una mediación destinada a ser de nuevo mediada. Los «presocráticos» de que Aristóteles da cuenta siguen siendo lo mismo a través de la localización (*Erörterung*) heideggeriana sólo porque: *a*) el punto de partida sigue siendo el de la materialidad de los signos; *b*) Heidegger se entronca —aun cuando sea para criticarla— en una tradición de recepción del pensamiento presocrático que no habría existido sin



la interpretación aristotélica de aquellos. Los «presocráticos» no existen (*in-sisten*, habría que decir, mejor) fuera de las interpretaciones: son el flujo de estas. En el exterior del círculo hermenéutico no existe sino un puñado de textos que el filólogo o historiador leería con intenciones bien diversas y que, para empezar, se negaría con razón a referirlos a «pensadores presocráticos»: el sustantivo implica la diferencia *filosófica* entre creador original (aquel que sabe iniciar por sí mismo, de alguna manera *ex novo*, la filosofía y ceñir con ella su individualidad) y divulgador, secuaz o profesor. El adjetivo implica la diferencia *histórico-filosófica* entre Sócrates como culmen y prototipo del pensar griego (una interpretación, por demás, discutible: basta recordar al respecto a Nietzsche) y los filósofos que han preparado su venida (a menos que entendamos el prefijo como lo anterior y originario: recuérdese al respecto a Heidegger). En cualquier caso, como se ve, los textos no dicen de suyo lo que son. Están faltos de *centro*, de eje unitario que agrupe las posibilidades del sentido. Tal centro es suplido por la interpretación.

Esta suplencia no «representa» nada: ni oculta ni tiende *paulatim* a restablecer (?) el significado auténtico, lo que dijo Hegel, p. ej., *de verdad* (en el doble sentido de la expresión). Tampoco tiene a la base —*pace* Gadamer— el ideal del *diálogo*, porque en el texto está ausente el autor. Este no puede responder a nuestras preguntas; y lo más paradójico es que, si pudiera, no tendría por qué llevar razón (ya hemos apuntado a este tema, emparentándolo con el misterio de la interpretación musical). El texto rebasa los designios de su autor. Pero tampoco es la interpretación una imposición subjetiva por parte del lector (podría serlo, mas en este caso se condena a sí misma a no ser compartida intersubjetivamente: se trata de una aplicación del problema general del *lenguaje privado*, que ya estudió Wittgenstein). Interpretar no es perfeccionar un metalenguaje, un lenguaje más perfecto (?) que se impusiera como rejilla lógica respecto al supuesto lenguaje-objeto (de ahí lo irrisorio de los que propugnan la formalización del texto para ver su sentido), sino una operación suscitada y canalizada por el lenguaje textual mismo en sus conexiones y separaciones con la estructura del lenguaje or-

dinario: el texto es, con términos saussurianos, la virtualidad de una *parole* en la que acontece la *langue*. No es todavía la *parole* misma: para ello se precisa del intérprete, con todas las distorsiones concomitantes (psicosociológicas, ideológicas, y aun fisiológicas), pero de alguna manera controlables por la presión institucional (donde sí tiene lugar el diálogo) y hasta la recepción de sus propuestas (piénsese en la actividad docente o en la impartición de seminarios y conferencias). La «interpretación», así interpretada, tiende idealmente a ese «dejar hablar a los textos»: a una interpretación objetiva que ya Boecio, en su *Comentario al De interpretatione*, tildaba de: «vox significativa per se ipsam aliquid significans».76

El *per se ipsam* alude, evidentemente, a la *concreción* del texto: ideal regulativo, como hemos visto, de la Historia de la filosofía. El *significans* apunta en cambio a la trascendencia del texto: tanto a un referente como a un oyente, y tiene que ver con la *falta de centralidad del texto* está descentrado necesariamente: su sentido está siempre más allá de él mismo; sus frases son flechas en pos de una diana proteica, móvil: la diana de la Historia de las interpretaciones. Así, la relación entre el texto (lo discutible, en el sentido heideggeriano: *das Fragwürdige*) y la semántica profunda que lo lega al venero de la *langue*, históricamente modulada, y que sale a la luz en la explicación, está siempre *epocalmente localizada* por la interpretación, eslabón a su vez de una *cadena de interpretaciones* (en este sentido *débil* podríamos aceptar la *Seinsgeschichte als Geschick*, de Heidegger). Interpretar es entonces imbricarse (con lo que de *redditio ad se ipsum* ello conlleva) en el sentido —la historia de una deriva— indicado por la relación entre el texto, la estructura y la cadena interpretativa (tradición), y contrastado por su engarce *externo* con las áreas restantes del saber y el obrar humanos. Cumplir con esta imbricación, *ajustarse* a esa historia contextualizada: tal es la genuina interpretación *original*, la única que se atiene a un *origen que va siendo siempre inventado* (también en el sentido latino de *invenire*). La historia de

76. Cit en P. Ricoeur, *Qu'est-ce qu'un texte?*, en *op. cit.*, II, 199.

la filosofía da razón, así, del entrelazamiento de los tres niveles: explicar, contextualizar, interpretar; y sabe *su* verdad como la anagnórisis, cumplida *en cada caso*, mas nunca fijada para siempre, del individuo que proyecta acción y comprensión desde la estructura de previo de una tradición que lo rebasa y orienta, y frente a la que él reincide a través de la interpretación original de textos que lo retroducen a un sentido en el que él *ya estaba* (en cuanto *Dasein*), haciéndolo ahora *responsable* de la asunción de esa tradición reconocida. Tal es, a mi ver, la tarea de la Historia de la filosofía: estimular la *responsabilidad* del pensamiento proyectivo respecto al pensamiento sido. Poder decir, con humildad y firmeza, que «yo» soy también al mismo tiempo, y desde Grecia, «nosotros»; y a la inversa, que «nosotros» sólo lo somos a través de la irreductible alteridad del «yo» de cada caso. Pensar la Historia es ser originalmente tradicional.

## BIBLIOGRAFÍA\*

- ABBAGNANO, N.: «Il lavoro storiografico in filosofia», en *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, a cura di F. Lombardi, Asti, 1956.
- ALQUIÉ, F.: «Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, París (1953), 89-132.
- AUBENQUE, P.: «Auto-interprétation de la philosophie», *Les études philosophiques*, 1 (1969).
- BACHMANN, C.Fr.: *Ueber Philosophie und ihre Geschichte. Drei akademische Vorlesungen*, Jena, 1811. 2.<sup>a</sup> ed.: *Ueber Geschichte der Philosophie*, Zweite umgearbeitete Auflage, nebst einem Sendschreiben an Herrn Etatsrat und Prof. Reinhold in Kiel, Jena, 1820.
- BELAVAL, Y. y otros: «L'histoire de la philosophie et son enseignement», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 56 (1962).

---

\* Se presenta aquí una sucinta relación de obras representativas en historiología de la filosofía, mientras que estudios hermenéuticos (los de Derrida, Gadamer y Ricoeur, sobre todo) u obras clásicas (especialmente de Kant y Hegel) no son mencionados. Ambas clases lo son abundantemente en las notas.

- : «Continu et discontinu en histoire de la philosophie», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 3-4 (1973).
- BOUTROUX, E.: «Rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie», *Deuxième Congrès Int. de Philosophie*, Ginebra, 1904.
- BRANDENSTEIN, B. von: *Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte*, Bonn, 1957.
- BRANDIS, Ch.A.: *Von dem Begriff der Geschichte der Philosophie*, Copenhagen, 1815.
- BRAUN, Lucien: *Histoire de la philosophie*, Ophrys, París, 1973. [Obra absolutamente imprescindible en historiografía.]
- BREHIER, E.: «La causalité en histoire de la philosophie», *Theoria*, 4 (1938).
- : *La philosophie et son passé*. I: *La philosophie et son passé*. II. *La causalité en histoire de la philosophie*, París, 1950<sup>2</sup>.
- : «Comment je comprends l'histoire de la philosophie», en *Études Philosophiques*.
- BRELAGE, M.: «Die Geschichtlichkeit der Philosophie und die Philosophiegeschichte», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16 (1962), 375-405.
- BRUNNER, F.: «Histoire de la philosophie et philosophie», en: *Études sur l'histoire de la philosophie en hommage à M. Guéroult*, París, 1964, 179-204.
- CASTELLI, E.: «La philosophie de l'histoire de la philosophie», *Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*, Roma/París (1956), 9-17.
- CRAMER, W.: «Die Philosophie und ihre Geschichte», *Blätter für Deutsche Philosophie* XIV (1941), 343-56.
- CROCE, B.: «Il concetto filosofico della storia della filosofia», en *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, 1941, 52-71.
- DELBOS, V.: «Les conceptions de l'histoire de la philosophie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, París, 1917, 135-147; 279-89; 369-82.
- DEMPF, A.: *Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriss*, Viena, 1947.
- : «Philosophie de l'histoire de la philosophie», en: *La Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Roma/París, 1959, 69-80.
- DEUSSEN, P.: «Discours de la méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie et chercher la vérité dans les systèmes», *Actes du Deuxième Congrès Int. de Philosophie*, Ginebra (1904), 9-21.
- DILTHEY, W.: «Die Versuche, die Gliederung der Geschichte der Philosophie aufzufinden», en: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Berlín (1931), 121-39.
- : «Archiv der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie» (1889), *GS*, IV, 555-575 (Leipzig/Berlín, 1931).
- : *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, *GS*, VIII, Stuttgart, 1960.
- EHRHARDT, W.E.: *Philosophiegeschichte und geschichtlicher Skeptizismus. Untersuchungen zur Frage: Wie ist Philosophiegeschichte möglich?*, Berna/Munich, 1967.
- EHRlich, W.: «Principles of a Philosophy of the History of Philosophy», *The Monist*, 53 (1969).
- : *Philosophie der Geschichte der Philosophie*, Tubinga, 1965.
- FREYER, J.: *Geschichte der Geschichte der Philosophie im 18. Jhdts*, Leipzig, 1911.
- FRIES, J.F.: *Tradition, Mystizismus und gesunde Logik, oder über die Geschichte der Philosophie*, Heidelberg, 1811.
- FUELLEBORN, G. (ed.): *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Züllichau und Freystadt 1791-1797 (1.<sup>o</sup> y 8.<sup>o</sup> Stücke), Jena und Leipzig 1798-99 (9.<sup>o</sup> y 10.<sup>o</sup> Stücke).
- GADAMER, H.-G.: *Zur Systemidee in der Philosophie*, en *Festschrift für P. Natorp*, Berlín/Leipzig, 1924.
- GELDSETZER, L.: «Der Methodenstreit in der Philosophiegeschichtsschreibung (1791-1820)», *Kantstudien* (1965), 519-27.
- : *Was heisst Philosophiegeschichte?*, Dusseldorf, 1968.
- : *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, en *Studien zur Wissenschaftstheorie*, Bd. 3., Meisenheim, 1968.
- GENTILE, G.: «Il concetto della storia della filosofia», en: *La riforma della dialettica hegeliana. Opere*, t. XXVII, Florencia (1954), 97-138.
- : «Il circolo della filosofia e della storia della filosofia», *Opere*, t. XXVII, Florencia (1954), 138-50.
- GLOCKNER, H.: «Einleitung in die Geschichte der Philosophie», *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie*, Tubinga (1941), 61-80.
- GOLDSCHMIDT, V.: «Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques», *Actes du Onzième Congrès Int. de Philosophie*, Amsterdam/Lovaina, XII (1953).
- : «Die Aufgabe des Philosophiehistorikers», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, IX (1955), 582-613.
- GOUHIER, H.: «Vision rétrospective et intention historique», en: *La*

- philosophie de l'histoire de la philosophie*, Roma/París (1956), 133-41.
- : *La philosophie et son histoire*, París, 1947<sup>2</sup>.
- GUÉROULT, M.: *Histoire et technologie des systèmes philosophiques*, París, 1952.
- : «La légitimité de l'histoire de la philosophie», *Archivio di Filosofia*, Milán/Roma (1954), 39-63.
- : «Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie», en: *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Roma/París (1956), 45-68.
- : «Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques», *Encyclopédie Française*, XIX, París (1957), 19, 24-26.
- : *Études sur l'histoire de la philosophie en hommage à M. Guéroult*, París, 1964.
- GUSDORF, G.: «Vocation de l'histoire de la philosophie», *Archivio di Filosofia*, Milán/Roma (1954), 65-90.
- HARTMANN, N.: «Zur Methode der Philosophiegeschichte», en *Kleinere Schriften*, Berlín (1958); III, 1-22.
- : «Der philosophische Gedanke und seine Geschichte» (1936), en: *Kleinere Schriften*, Berlín (1957); II, 1-48.
- : «Zur Philosophie der Philosophiegeschichte der Gegenwart», *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, (1944), 203-18.
- HOESLE, V.: *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
- JEREZ MIR, R.: *Filosofía y sociedad. Una introducción a la historia social y económica de la filosofía*, Madrid, 1975.
- KAFKA, G.: «Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte», Berlín 1933, en: *Geschichte der Philosophie in Langsschnitten*, Bd. 10.
- KRAFT, V.: «Philosophie und Geschichte der Philosophie», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 157, Leipzig (1915), 1-20.
- KRISTELLER, P.O.: «The philosophical significance of the history of thought», *The Journal of the History of Ideas* (1946), 303-66.
- : «Philosophy and Its Historiography», *The Journal of Philosophy*, 82, 11 (1985).
- KRONER, R.: «Geschichte und Philosophie», *Logos*, 12 (1923), 123-145.
- KUHN, H. y WIEDMANN, F. (Hrsg.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, 1964.
- LAFUENTE, M.I.: «Teoría y metodología de la historia de la filosofía», Univ. de León, León, 1986 (*Contextos*, 4).

- LOVEJOY, A.O.: «Reflections on the History of Ideas», *Journal of the History of Ideas*, I, 1 (1940).
- : *Essays of the history of ideas*, Baltimore, 1948.
- LUEBBE, H.: «Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichtsphilosophie», en: *Einsichten* (Festschrift für G. Kruger), Francfort, (1962) 204-29.
- MARKET, O.: «La historicidad del saber filosófico», *Revista de Filosofia*, XVI/62 (1957), 345-81 y XVI/63 (1957), 503-46.
- MASSOLO, A.: *La storia della filosofia come problema*, Florencia, 1955.
- MEHRING, F.: *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1975.
- MILLÁN PUELLES, A.: *Ontología de la existencia histórica*, CSIC, Madrid, 1951.
- MITTELSTRASS, J.: «Das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte», *Studia Philosophica* 36 (1976), 3-15.
- MONDOLFO, R.: *Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía*, Tucumán, 1949.
- MONTERO MOLINER, F.: «La historicidad de la filosofía», en: F. Montero (dir.): *La filosofía presocrática*, Depto. de Historia de la Filosofía, Valencia, 1979.
- MOREAU, J.: «L'histoire de la philosophie, l'histoire et la philosophie», en: *L'homme et l'histoire*, París (1952), 373-79.
- NOCE, A. del: «Problèmes de la périodisation historique. Le début de la "philosophie moderne"», en: *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Roma/París (1956), 143-67.
- OEHLER, K.L.: «Die Geschichtlichkeit der Philosophie», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 11 (1957), 504-26.
- PASSMORE, J.: «The idea of history of philosophy», en: *The historiography of the history of philosophy*, La Haya (1965), 1-32.
- PEPPER, St.C.: *Wored Hypotheses*, Berkeley/Los Ángeles, 1948.
- PERELMAN, CH.: «Raison éternelle, raison historique», en: *L'homme et l'histoire*, París (1951), 32-64.
- PRA, M. DAL: «Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica», en: *Problemi di storiografia filosofica* (a cura di A. Banfi) Milán (1951), 32-64.
- : «Del "superamento" nella storiografia filosofica», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Florencia (1956), 218-27.
- PRETI, G.: «Continuità e discontinuità nella storia della filosofia», en: *Problemi di storiografia filosofica* (a cura di A. Banfi), Milán (1951), 65-84.
- RANDALL, J.H.: *How philosophy used its past*, Nueva York/Londres, 1963.

REINHOLD, K.L.: «Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie», en: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (Fülleborn) Züllichau/Freystadt 1796<sup>2</sup>.

RICKERT, H.: «Geschichte und System der Philosophie», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 40 (1931), 7-46; 403-48.

ROBIN, L.: «Sur la notion d'histoire de la philosophie», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, París (1963), 103-40.

ROMERO, F.: *Sobre la historia de la filosofía*, Univ. Nacional de Tucumán, 1943.

—: *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, Buenos Aires, 1967.

ROSSI, P.: «La fallacia del "superamento" come categoria storiografica», *Rivista Critica di Storia della Filosofia* (1957), 460-68.

SASS, H.M.: «Philosophische Positionen in der Philosophiegeschichte. Ein Forschungsbericht», *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 46 (1972), 539-657.

SCHNEIDER, H.: *Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem*, Munich, 1967 (Diss.)

SCHWARTZ, B.: *Ueber das innere Princip der Periodisierung der Philosophiegeschichte*, Salzburgo/Munich, 1966.

SIGWART, H.C.W.: *Die Propädeutik der Geschichte der Philosophie oder über den Begriff, die Methode und den Anfang der Geschichte der Philosophie*, Tubinga, 1840.

SIMMEL, G.: «Ueber Geschichte der Philosophie», en *Stücke und Tür*, Stuttgart (1957), 37-42.

SMART, H.R.: *Philosophy and its History*, La Salle (Ill.), 1962.

STRASZEWSKI, M.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie. Ein Vortrag*, Leipzig/Viena, 1900.

TONELLI, G.: «Qu'est-ce que l'histoire de la philosophie?», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, París (1962), 289-306.

TRENDELENBURG, A.: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Neu hrg. sowie mit einer Einleitung und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Glockner, Stuttgart, 1949, 2 Bde.

VASA, A.: «L'unità nella storia della filosofia», *Rivista di Storia della Filosofia*, Florencia (1957), 42-64.

VÁSQUEZ, J.A.: «La historia de la filosofía y la metafísica», *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, XII. Amsterdam/Lovaina, 1953.

VLEESCHAUWER, H.J. de: «L'apriorisme dans l'histoire de la philosophie», *Theoria* (1939), 41-80.

VOGEL, C. de: «L'histoire de la philosophie, en quel sens fait-elle

partie de la philosophie?», en: *L'homme et l'histoire*, París (1952), 359-63.

VORLAENDER, H.: «Philosophie und Philosophiegeschichte», *Die Neue Zeit* 39 (1921), 619-26.

WINDELBAND, W.: «Was ist Philosophie? Ueber Begriff und Geschichte der Philosophie», en: *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, I, Tubinga (1924), 1-54.

XIRAU, R.: *El desarrollo y la crisis de la filosofía occidental*, Madrid, 1975.

# ÍNDICE

Prólogo: .....	7
CAPÍTULO I. SENTIDO Y DIFERENCIA EN LOS TEXTOS FILOSÓFICOS ....	11
§ 1. Distinción entre textos filosóficos, científicos y literarios .....	11
§ 2. Sobre la experiencia filosófica .....	18
§ 3. Historicidad de la conciencia filosófica .....	21
§ 4. Juego lingüístico y <i>consensus</i> .....	27
§ 5. La textura del lenguaje .....	30
CAPÍTULO II. HACIA UNA POSIBLE ESTRUCTURA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA .....	37
§ 6. La ilusión de una filosofía atemporal .....	37
§ 7. La conciencia histórica contra la historia filosófica .....	45
§ 8. El recurso tipológico .....	57
§ 9. El progresismo unitario .....	74
§ 10. La historia de la filosofía como proceso con sentido .....	80
§ 11. Las concepciones cíclicas .....	113
CAPÍTULO III. PRECISIONES EN TORNO AL SENTIDO HISTÓRICO DEL SABER FILOSÓFICO .....	133
§ 12. Finitud y comunicación .....	133
§ 13. Historia como destino .....	150
§ 14. Entre la concreción y la ausencia de centro .....	165
§ 15. Explicación, contextualización, interpretación .....	171
Bibliografía .....	181