

LA HISTORICIDAD DE LA FILOSOFÍA ¹

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Si la Filosofía se ha visto afectada desde siempre por una menesterosidad que le ha obligado de continuo a justificar su propia existencia, la Historia de la Filosofía no sólo ha padecido esa endeblez que concierne a la Filosofía misma, sino también la que suscita su índole histórica.

Es inquietante, en efecto, ese espectáculo de la Filosofía constantemente inclinada hacia su pasado. ¿No significa en definitiva una prueba del fracaso de su tarea esa preocupación por sus etapas pretéritas? ¿No supone un reconocimiento de que no ha podido superar sus balbucesos iniciales? Frente a la conducta de las Ciencias de la Naturaleza, que apenas dedican un piadoso recuerdo a sus precursores y que se consagran a una temática actual, tiene un aire enfermizo esa obsesión de los filósofos por volver su mirada hacia los pensadores de otros tiempos. Hay algo alarmante en esa "regresión" hacia etapas que deberían haber quedado superadas por completo. ¿Se trata de que no hemos rebasado los primeros estadios del saber filosófico? Y si no es así, si verdaderamente los hemos superado, ¿por qué esa morbosa atención hacia momentos que no deberían tener vigencia en el presente?

Por otra parte, ¿no será la Historia de la Filosofía una tarea muy distinta de un auténtico quehacer filosófico? En efecto, aunque se le reconociera cierta utilidad porque nos previene contra los errores que otros cometieron o nos ilustra sobre el nacimiento de teorías que hoy podemos aceptar, ¿no es ajeno todo ello a la auténtica tarea filosófica que se afana por la formación de un cuerpo de doctrina actual que pueda satisfacer las preguntas filosóficas que formulamos en el presente? Se podría argüir que la Filosofía no debe distraerse con el examen de la formación del pensamiento, si ello le lleva a teorías que han quedado rebasadas; que no puede ser una tarea verdadera-

¹ Trabajo escrito con ayuda del Crédito para el fomento de la investigación en la Universidad.

mente filosófica la que se consagra al examen de doctrinas que no responden a las inquietudes actuales. Por mucho que se la dignifique, parece que la Historia de la Filosofía sólo sacia el afán de reunir "antiquités" (como ya apuntó Bayle ácremente) o que constituye el "campo de ruinas", el "cementerio" a que aludió Isidore Levy².

Y, sin embargo, esos recelos parecen excesivos. Los contrarresta el hecho manifiesto de que la Historia de la Filosofía constituye una parte importante del esfuerzo filosófico. No se trata sólo de su presencia en los cursos universitarios, que podría obedecer a motivos pedagógicos circunstanciales. Es mucho más significativo el que hayan sido muchos los pensadores que, poseyendo una auténtica vocación filosófica, se han consagrado fundamentalmente a estudios de Historia de la Filosofía; que los mismos pensadores que se dedican a tareas filosóficas sistemáticas, pretendiendo elaborar un cuerpo de doctrina vigente en su momento, incluyan en él consideraciones históricas, confrontando su pensamiento con el de autores ya pretéritos. Más aún, cuando esto no ocurre sospechamos que somos víctimas de un fraude; creemos que el autor en cuestión debiera habernos comunicado el peso que realmente ejerció en su tarea ese pasado histórico que silencia. Los innovadores que pretenden salir de la nada nos parecen sospechosos de un pueril pecado de vanidad. Y nos sentimos más tranquilos cuando descubrimos las "fuentes" de su pensamiento.

Por consiguiente, conviene que nos planteemos de nuevo la cuestión: ¿Hasta qué punto es la Filosofía "histórica"? ¿Es posible que su vocación historiadora no arruine su valor científico? ¿Cómo es que progresa mirando hacia atrás?

2. LA PERSISTENCIA DE LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

Acaso se aclare esta situación si se atiende a que lo peculiar del retorno de la Filosofía hacia el pasado radica en la persistencia de sus problemas. Es cierto que se puede fijar también la permanencia de ciertas corrientes doctrinales que se manifiestan por la transmisión o reiteración de determinadas teorías. Pero conviene no hipostasiar la teoría, considerándola como una entidad ideal poseedora de vida propia: La teoría es ante todo reflejo o expresión de un problema. La persistencia de la teoría debe ser reducida a la del problema que la sustenta y que suele persistir incluso por debajo de teorías que pretenden resolverlo en direcciones distintas. Podemos fijar, por ejemplo, una serie de doctrinas que intentan explicar la individualidad mediante principios materiales, mientras que otras recurren a principios formales; ello sólo significa que, bajo diversos enfoques, se ha planteado en ambas series el

² Cfr. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, sesión del 25 de abril de 1936.

problema de la individualidad. Del mismo modo, bajo soluciones monistas o dualistas, lo que ha perseverado ha sido el problema de la coordinación y diferenciación de los procesos fisiológicos y espirituales. Cuando un pensador genuino vuelve la mirada hacia el pasado, en rigor no la fija en una corriente doctrinal, como si sólo le interesara el cuerpo de doctrinas como tal. Lo que persevera y llama la atención desde el pasado es más bien el repertorio de problemas que preside el curso del pensamiento filosófico y que, ciertamente, se manifiesta con un ropaje teórico que, por otra parte, pugna por vencer su problematicidad. A partir del momento en que la Filosofía adquirió cierta madurez allá por el siglo VI a. de J. C., apenas podemos descubrir un problema que no haya sido planteado previamente, o una teoría, por muy nueva que parezca, que no responda a un problema nacido con anterioridad. La insistencia con que Nicolai Hartmann³ destaca la persistencia de los problemas filosóficos parece plenamente justificada. Es cierto que los historiadores de la Filosofía se han ocupado preferentemente de la exposición de los sistemas que han persistido, caído o renacido a lo largo del tiempo. Pero es fácil ver que, bajo esas construcciones más o menos efímeras, ha perseverado el subsuelo de los problemas que movieron y, tal vez, arruinaron aquellas construcciones teóricas: "Los sistemas cambian, son los castillos de naipes del pensamiento a los que arruina el menor estremecimiento; en cambio la comprensión (*Einsicht*) de los problemas persiste, se mantiene por debajo del ir y venir de los sistemas."

Pero si la historicidad de la Filosofía se manifiesta como una persistencia de los problemas, no se debe minimizar su otra faceta, la inquietud renovadora que ha movido esa fluidez de los sistemas señalada por Hartmann. Si se quiere comprender lo que significa la historicidad de la Filosofía, no se la puede soslayar, en lo que tiene de fluidiza, como un fenómeno extrínseco a la esencia de la misma Filosofía. No se le debe quitar importancia recurriendo a la persistencia de los problemas, como si lo "nuevo" de la Filosofía a lo largo del tiempo fuese una flora parasitaria que cubriera los problemas bajo un tapiz de formas efímeras; o arguyendo que lo mudable está constituido sólo por los "malos" sistemas filosóficos, la hez del pensamiento humano que debe ser desterrada de los círculos selectos en que priva "el" sistema auténtico y, en todo caso, sus ramificaciones legítimas. Por el contrario, debemos encarnarnos con el fenómeno de la variación histórica de la Filosofía con toda crudeza. Hay que comprender esa extraña desazón que, en la mayor parte de los casos, ha impedido que los maestros se viesan seguidos de discípulos fieles; o que, si los ha habido, en su misma fidelidad ha funcionado una forma atenuada de rebeldía, en la medida en que esos mismos discípulos han corregido al maestro para sistematizar sus doctrinas, para organizarlas con vistas a una mejor defensa o para desplegar sus riquezas ocultas. No se

³ Cfr. *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, en el vol. II de los *Kleinere Schriften*.

puede quitar importancia a esa inquietud renovadora cuando ha deparado el espectáculo de una constante revisión de los sistemas existentes, iniciada en el momento mismo en que éstos nacían.

Es fácil advertir que la persistencia de los problemas no es incompatible con la renovación de las doctrinas filosóficas, sino más bien su origen o motivo: Sólo porque los problemas no se agotan en su problematicidad, cambia de continuo el pensamiento que se encara con ellos. Si los problemas hubieran sido dominados de una vez para todas gracias a doctrinas poseedoras de una verdad absoluta, no tendría sentido esa porfía de nuestras especulaciones en torno a un repertorio constante de cuestiones, a menos que se admitiera que la verdad tiene la extraña cualidad de disimularse a sí misma.

Ahora bien, ¿por qué esa irreductibilidad de los problemas filosóficos? ¿Hasta qué punto las teorías pueden eliminarla, atenuarla o fracasar cuando se enfrentan con ellos? Es decir, ¿cómo se inserta la explicación teórica en la estructura del problema mismo? ¿Resbala sobre él? ¿Lo vence paulatinamente de modo que podemos confiar en una victoria futura de las teorías sobre los problemas? ¿O sólo debemos esperar una aproximación hacia una solución que se nos ha de escapar en definitiva? ¿Se ha producido ya acaso, en un momento pasado, esa gran solución o, cuanto menos, la más feliz de sus aproximaciones?

No es posible responder a todo ello en el breve espacio de un artículo. Pero, al menos, se puede esbozar un horizonte de respuestas y de ulteriores cuestiones, tales como las concernientes al condicionamiento de la tarea filosófica por otros factores históricos. Posiblemente la clave de todo ello radique en la aclaración de lo que sean los problemas mismos, es decir, de su propia índole problemática. Es ésta una cuestión que generalmente ha quedado desplazada por el examen de los problemas mismos en su concreta peculiaridad. Es decir, se ha sustituido el análisis de la problematicidad misma por la consideración de aquellos objetos que la manifiestan. Así se ha fijado lo problemático en ciertos ámbitos de entidades que trascienden los objetos que nos son más accesibles; o se ha estimado que son problemáticos aquellos elementos teóricos que se resisten a constituir una articulación coherente. En el primer sentido lo problemático sería algo afín a las "cosas en sí" kantianas; formaría un dominio de entidades que escapan a nuestra captación y que sólo se insinúan por las insuficiencias que ostenta lo que podemos entender, por los "huecos" que dejan en su seno los objetos que podemos reducir a intelección. En el segundo sentido, los problemas están constituidos por los mismos elementos teóricos; su problematicidad radicaría, como en un "rompecabezas", en la enojosa abundancia de esos elementos y en la imprecisión de sus siluetas; la Historia de la Filosofía representaría el esfuerzo realizado por el hombre por encajarlos de modo correcto y total, de forma que quedasen salvadas las apariencias de las cosas y la red de los elementos teóricos, adecuadamente sistematizada, no dejase ningún vacío en su trama.

En cierta forma, ambas interpretaciones parecen tener parte de razón. Por ello mismo, el que sean parcialmente verosímiles, hace pensar que su expresión no es tan simple como la que se ha esbozado. Más aún, consideradas aisladamente no permiten explicar plenamente cómo ha discurrido la tarea filosófica: Si lo problemático fuese un tipo de entidades *distinto* del que entra en las teorías, no se entendería cómo se ha progresado de alguna manera a lo largo de estos veintiséis siglos de porfía filosófica. Si se ha conseguido reducir de alguna forma lo problemático, es porque posee alguna afinidad con lo que entendemos, pudiendo convertirse en teoría. Pero, con respecto a la segunda interpretación, se puede advertir que la investigación filosófica no ha consistido en una pura manipulación de elementos teóricos, como si se pudiera encontrar la ley de su ajuste en su pura forma; esos elementos no son simples piezas mentales, sino expresión de ese mismo mundo en el que se insinúan como problemáticas las dimensiones o zonas que trascienden lo que se da como inteligible. Dicho de otra manera: La deficiencia de intelección de los elementos teóricos de que disponemos parece coincidir con la insinuación de entidades que los trascienden. Si el hombre no ha dado con la ordenación adecuada de esos elementos teóricos es porque, con su mismo desorden o desconexión, sugieren ámbitos de entidad que los rebasan.

La cuestión, por tanto, se presenta así: ¿En qué consiste esa problematicidad motriz de la Filosofía que aparece a la vez como insinuación de dimensiones ónticas trascendentes y como desorganización de unas piezas teóricas que, en gran parte, han estado a disposición de la Filosofía desde los momentos primeros en que adquirió cierto desarrollo? ¿Cómo ha sido posible que sus problemas hayan resistido una solución total y que, por ello, hayan provocado un constante retorno del pensamiento sobre sí mismo, pero que, al mismo tiempo, hayan permitido un cierto progreso en su dilucidación? ¿En qué consiste esa problematicidad, si es que ha sido posible reducirla de alguna manera? ¿Qué suerte de afinidad hay entre lo problemático y lo teórico, si es que se ha resuelto en elementos inteligibles parte, al menos, de lo que inicialmente estaba más allá de lo racional?

3. LA PROBLEMATICIDAD

Un primer paso para responder esas preguntas lo depara la determinación de la problematicidad como una *inteligibilidad deficiente*. En efecto, el mero hecho de que se comprenda un problema supone que hay en él cierta inteligibilidad. Si se pregunta por la longitud de una circunferencia cuyo radio nos es conocido, cuanto menos entendemos lo que es una circunferencia y lo que significa la longitud de un radio. Un absoluto caos, un vacío total de inteligibilidad no es problema. Lo problemático se manifiesta siempre enmarcado por ciertas estructuras inteligibles que constituyen su planteamiento y proporcionan así una base de intelección desde la que se ofrece su problema-

tividad. El problema queda así coloreado por la inteligibilidad de aquellos datos que lo plantean. Pues bien, ¿qué clase de inteligibilidad deficiente es la que constituye lo problemático? O, dicho de otra manera, ¿en qué consiste esa inteligibilidad cuya deficiencia determina lo problemático?

Una ojeada a la historia del pensamiento permite advertir que bajo todas las interpretaciones de lo que sea lo inteligible subyace la aceptación de que es lo relativo, lo “respectivo”, es decir, lo que hace referencia a otra entidad y se exhibe ordenado a ella. Así, Anaximandro expresó esa inteligibilidad como la *dike* o *táxis* que brota de lo *ápeiron*. Heráclito la vio en la *palintropos harmoniē* que gusta ocultarse. Parménides la descubrió en el *kósmos* y *desmós* con que despliega sus “signos” lo Ente. Con más riqueza se expresa en la *koinōnía tōn guenōn* platónica y en su proyección causal sobre la realidad individual realizada por Aristóteles. Podemos hallar claros testimonios de esa inteligibilidad referencial en el “*ordo, pondus atque mensura*” agustinianos, en la ordenación subyacente a la *deductio* cartesiana, en la *connexio idearum atque rerum* de Spinoza, en la *compossibilitas* leibniziana, en la síntesis a priori o en la relación dinámica kantianas, en la síntesis dialéctica de Hegel, en la conexión de esencias de Husserl, en la intuición “conspectiva” y en la ontología relacional de N. Hartmann, en la “referencia” (*Verweisung*) utilitaria de Heidegger, en la *Zurückführung* constitucional de Carnap, en la “respectividad” de Zubiri y en la abigarrada multitud de “estructuras” que el reciente estructuralismo adivina por todas partes.

La cuestión se ha visto perturbada, de una parte, por las discrepancias que ha habido a la hora de determinar qué entes son aquellos que poseen inteligibilidad o que la tienen de un modo más riguroso; en efecto, los esfuerzos más tenaces se han consumido (esta vez con menos unanimidad) en fijar qué estructuras ónticas son las que exhiben una inteligibilidad más luminosa. Pero, por otra parte, como consecuencia de esas discrepancias, se ha estado muy lejos de coincidir en la fijación ontológica de esa “respectividad”, “ordenación” o “referencia” constituyente de la inteligibilidad: Tan pronto se la ha situado en el estrato más profundo de las cosas, como se la ha relegado a un plano fenoménico o se la ha reducido a la pura apariencia que tienen los objetos en tanto que se ordenan ante nuestra mirada.

Indudablemente hay muy poco en común entre *lo que* fueron para Platón los géneros que forman comunidad y *lo que* son las “clases” que, según Carnap, constituyen un sistema por su mutua “remisión” (*Zurückführung*). Y, sin embargo, es posible pasar por alto esas enormes diferencias, teniendo en cuenta que interesa más bien aclarar lo que sea formalmente la inteligibilidad, con objeto de precisar la peculiaridad del “problema” en cuanto tal. Importa subrayar que, sean las que se quiera las estructuras de los objetos inteligibles, es decir, su contenido objetivo o su “materia” intencional, su importancia en la jerarquía de los seres y en el orden del Universo, lo que ha decidido su inteligibilidad es su *co-presencia*, su mutua *referencia* o *respec-*

tividad. Desde el momento en que algo se exhibe arrastrando con su presencia la de otro objeto, incluyéndola en la suya propia, se da una cierta inteligibilidad entre ambos objetos. Naturalmente esa co-presencia implícita en toda referencia o respectividad permite una amplia gama de grados y matices, de formalizaciones lógicas. Pero ante todo conviene rehuir el prejuicio, que tan gravemente ha pesado en la historia del pensamiento filosófico, de que sólo merece ser llamado inteligible un repertorio reducido de esos grados de intelección, por ejemplo, el que es propio de los entes matemáticos, de forma que todos los restantes quedarían confinados en el recinto maldito de lo irracional. Se ha abierto así un abismo insalvable entre lo que depara verdad y lo que induce a error. Pero si la inteligibilidad es referencia, co-presencia, no deja de haberla, aunque sea en tono menor, cuando un objeto apunta a otro que apenas se exhibe por su contenido indeterminado, que es mentado sólo como algo remoto o impreciso, cargado de estratos ónticos apenas sospechados. Son así misteriosas las ruinas pertenecientes a un pueblo que desconocemos históricamente; su presencia arrastra consigo una pálida alusión a quienes las construyeron. Pero el mero hecho de que su estructura entrañe la presencia desdibujada de unos constructores humanos, constituye una cierta inteligibilidad afín a aquellos otros casos en que la presencia de un objeto incluye ineludiblemente la presencia nítidamente recortada (aunque sólo sea mentalmente) de otro objeto determinado. También es escasa la inteligibilidad de aquella co-presencia o referencia que resbala sobre la entidad de los respectivos objetos, que los deja herméticos, cerrados en sí mismos como unidades que no se necesitan mutuamente: Apenas entendemos la coincidencia de dos personas que aparecen inesperadamente en un mismo lugar. En cambio, la intelección se enriquece cuando la presencia de un objeto es tal que su entidad se dilata y concluye en aquello que se hace presente con él o, dicho de otra manera, que es referido por él: entendemos con cierta plenitud a un individuo cuando se nos exhiben (real o figurativamente, representados o puramente mentados) los objetos que constituyeron su mundo, las personas que le trataron, los ideales que guiaron su vida; es decir, aquellos objetos que forman parte ineludible de su existencia y que la determinan constitutivamente, cerrando en cierta forma su entidad o integrándose en ella. Del mismo modo, entendemos satisfactoriamente la circunferencia cuando se hace presente con ella (aunque sólo sea en un enunciado) la situación de su centro o la longitud de su radio.

Sería interesante señalar cuáles son las estructuras objetivas que permiten una implicación "presencial" o "referencial" más rigurosa; entonces sería el momento de contar con las estructuras cuánticas o con aquellas que permiten una "identidad" (en el sentido en que Emile Meyerson la consideró como condicionante de la inteligibilidad); habría que indagar la índole objetiva y óntica de las estructuras formales, de las "objetividades categoriales" que han constituido tradicionalmente el dominio privilegiado de lo "lógico". Pero,

de momento, puede ser suficiente que se sugiera que, sea la que se quiera la condición de lo que se hace referencialmente co-presente, su inteligibilidad está determinada por esa co-presencia o mutua referencia. Lo que ahora urge más, con vistas a aclarar lo que sean los problemas que originan y mueven el curso histórico de la Filosofía, es precisar lo que sea la problematicidad desde el punto de vista de la referencia o co-presencia como estructuras propias de lo inteligible. Y, en segundo lugar, convendrá que se precise la peculiaridad de los problemas filosóficos, capaz de explicar su supervivencia como tales problemas a lo largo de la Historia de la Filosofía, su planteamiento continuamente renovado y la posibilidad de su superación.

Pues bien, si es cierto que la inteligibilidad está constituida por la referencia o respectividad de aquellos objetos que se hacen presentes remitiéndose mutuamente, *el problema se constituirá cuando esa referencia se trunque de alguna manera*. Si entiendo la circunferencia cuando sus diversos puntos hacen referencia al punto central del que equidistan (la presencia objetiva de su curvatura arrastra consigo la presencia del punto "centro"), el problema surge cuando la cuantía de esa circunferencia (su longitud, por ejemplo) no exhibe sin más la distancia de ese centro a uno cualquiera de sus puntos. Dentro de la inmensa variedad de problemas que pueden surgir en los distintos dominios objetivos en función de sus peculiaridades, se puede aventurar que poseen en común el ser una deficiencia de la respectividad o de la referencia que acontece cuando un objeto arrastra consigo la presencia indeterminada de otro objeto o de una situación. Ello supone que ese objeto indeterminado es "referido", se apunta a él de alguna manera; pero de modo tal que su entidad queda imprecisa, orlada de una serie de aspectos o dimensiones apenas insinuados. En otros casos el objeto referido puede poseer una silueta recortada o un repertorio de propiedades bien definido; sin embargo, puede ser problemático en tanto que su presencia dentro de una situación aparece condicionada por motivos que no se exhiben. En definitiva se puede asimilar este segundo caso al primero: desde el momento en que la presencia de dos objetos dentro de una situación (o su mutua referencia como elementos integrantes de la misma) sugiere una fundamentación que no se manifiesta, ello significa que su entidad respectiva es indeterminada de alguna manera; delata aspectos sólo insinuados que justificarían la co-presencia de dichos objetos, que dilatarían su entidad hasta fundirla en una mutua referencia, pero que se ocultan tras un perfil aparentemente acabado. En ambos casos el problema consiste en una insuficiencia de las tramas referenciales, de modo que los objetos hacen referencia a otros que no acaban de exhibirse en una plenitud tal que los integrase en una co-presencia cerrada o completa.

Pero lo que interesa destacar de todo ello es que la problematicidad no representa una ausencia total de inteligibilidad: Sabemos que la circunferencia tiene un punto central, lo cual hace inteligible su problemática distancia cuando se nos comunica tan sólo la longitud de su circunferencia; lo mismo

que sabemos que el meteorito procede de una región remota del Universo, lo cual hace inteligible su procedencia problemática. Dicho brevemente: en la medida en que el problema está constituido por una referencia truncada o indeterminada, hay en él una inteligibilidad deficiente que pide ser superada. Por ello no hay un corte radical entre lo inteligible y lo problemático. No tiene sentido dentro de nuestro horizonte objetivo un problema de inteligibilidad nula, en el que se plantease algo que fuese radicalmente enigmático. Ello supondría un extraño objeto que careciese de toda referencia *ad extra* con respecto a otros objetos o con respecto a nuestra misma situación de sujetos pensantes, así como de referencias *ad intra* con respecto a sus partes o momentos constitutivos.

4. EL ENIGMA O PROBLEMA FILOSÓFICO

Lo que se viene diciendo hasta aquí puede valer para cualquier tipo de problemas. Es hora de que nos ocupemos de los filosóficos, a los que bien podremos llamar *enigmas* si es cierto que se van a caracterizar, cuanto menos, por su irreductibilidad.

Su acceso puede ser hallado considerando que, si todo problema arrastra consigo una cierta inteligibilidad, también lo que es inteligible entraña una carga de problematicidad. De ser así nos encontraríamos con problemas que no pueden ser reducidos puesto que brotarían automáticamente cuantas veces quisiéramos dar razón de algo. No se trata de expresar de esta manera el *hecho* de que nuestras tareas racionales se han visto frecuentadas por problemas que no hemos podido resolver "hasta ahora". La cosa es más grave, pues arranca de la misma índole de lo inteligible. Unamuno lo advierte en *El sentimiento trágico de la vida*: "Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales." Si lo inteligible es lo "relacional", es la referencia o respectividad por la que un objeto incluye en su presencia la de aquello que posee con él alguna relación de coexistencia, sucesión, proximidad, de parte o todo, de causalidad, finalidad o exclusión, etc., es fácil advertir que no todo lo que son esos objetos se consume en su vinculación referencial. Esas referencias suponen *algo* que las tiene; descansan sobre objetos que, como poseedores de tales referencias, son algo más que ellas mismas. La circunferencia se entiende por su referencia al centro, pero ella es de por sí línea curva, algo más que la distancia constante que de él le separa. Y si la entendemos como "curva", significando que cada uno de sus fragmentos o puntos hace referencia a otros que se desvían uniformemente, como conjunto de esos arcos o puntos es algo más que su desviación o flexión. Por mucho que apuremos las relaciones referentes, tropezaremos en último término con la curva que *no es* recta o con la línea que *no es* punto, con el tono verde que *no es* rojo, con el movimiento que *no es* reposo, con la vida que *no es* muerte o con individuos reales, cada

uno de los cuales *no es* ninguno de los otros. La alteridad que expresa ese *no ser* introduce en el seno de lo inteligible la problematicidad irreductible, el enigma.

Hay que advertir que, en cierta forma, la negación constituye una forma de referencia: El día hace referencia a la noche y ambos se dan a entender, cuanto menos, por esa oposición de su índole luminosa. Pero sería interesante aclarar si lo que realmente entendemos de los términos opuestos no es más bien lo que tienen en común o afín, lo que hay de referencia positiva entre ellos: dos flechas en sentido opuesto son inteligibles porque cada una de ellas hace referencia a la otra como poseedora de una estructura que presenta un giro de 180° con respecto a la anterior; su oposición se puede expresar, por tanto, mediante referencias positivas. Pero su pura *alteridad*, su mutua exclusión, lo que *no son* en común en tanto que son objetos distintos, incrusta en ellos lo irracional, lo enigmático. El recurso dialéctico de señalar los elementos antitéticos que se insertan en toda entidad, ¿constituye una victoria sobre lo irracional o más bien sanciona la presencia de lo enigmático en todo ente en la medida en que incluye alteridad, distinción, diferenciación de elementos que rebasan las referencias asimiladoras? ¿Han quedado racionalizados los seres cuando se ha descubierto su constitución antitética o, por el contrario, bajo esa racionalización subsiste la existencia de un enigma insobornable en la medida en que un individuo *no es* otro, una constitución óptica *no es* otra?

El enigma de la *alteridad* ha quedado encuadrado en planteamientos doctrinales muy diversos a lo largo de la Historia de la Filosofía. Así ha aparecido cuantas veces se ha querido conceptualizar (es decir, reducir a intelección) la individualidad de las cosas. A veces ha dejado ver claramente su índole enigmática: por ejemplo, al interpretarse lo individual por medio de una materia primera que ha sido caracterizada por su ininteligibilidad. También el enigma de la alteridad se ha dejado ver en su manifestación dinámica, en la novedad irreductible de lo cambiante que se hace *otro* de lo que fue antes. Parece ocioso señalar cómo el cambio ha constituido un problema rebelde y cómo ha renacido cuantas veces se le ha querido reducir teóricamente. No se trata de que sea absolutamente irracional: mucho de él puede ser entendido, en la medida en que todo cambio supone relaciones (referencias) con aquello que lo realiza, con los factores ambientales que lo encauzan o con las fases alcanzadas y apuntadas por su realización. Pero hay algo en la mutación que ha escapado de las mallas conceptuales con que la han querido cubrir: los conceptos de potencia y acto, los vectores espaciales y temporales de su formulación cinemática, la síntesis dialéctica de los opuestos o del ser y no-ser, todo ello ha dicho mucho del cambio y lo ha esclarecido en alto grado; pero, en definitiva, la *novedad* de lo que se mueve o cambia parece resistir todos los asaltos de la razón, en la medida en que su *alteridad* soporta esas referencias, pero no es pura referencia.

Es fácil advertir que la *alteridad* no agota el campo del enigma de lo que, por ser absoluto, yace bajo la trama referencial y se muestra a través de ella, pero la trasciende. No es este el momento oportuno para intentar una sistematización de lo enigmático o de las manifestaciones de lo absoluto por lo inteligible referencial. Habría que rastrear la diversa formulación que han recibido las ideas trascendentales kantianas en la medida en que la red de referencias inteligibles que surcan nuestros campos objetivos han supuesto el absoluto de la totalidad del espacio y del tiempo, el absoluto de la constitución última del continuo, el de la vigencia de la causalidad en la totalidad de los seres o el de la necesidad última subyacente a toda contingencia. Es también ocioso detenerse en la advertencia del enigma que aflora en la intimidad de nuestro ser, en el *abditum mentis* de nuestra entidad que, tanto se despliega diaspóricamente en el ámbito de todo aquello que es término intencional de sus actividades, como se repliega en la inmanencia de su centro "yoico". También lo absoluto se insinúa trascendiendo toda inteligibilidad en la enojosa "evidencia" de los primeros principios, cuya autonomía lógica lo mismo puede sugerir un fundamento rigurosamente racional que radique en las dimensiones últimas de los entes, como un *esprit de finesse* que se mueva al margen de la estricta razón o una institución convencional de símbolos adoptados con vistas a una cómoda ordenación de los hechos a que hacen referencia. También merece la pena que se recuerde el enigma que han apuntado las constelaciones empíricas en los individuos reales. Entendemos las cosas en virtud de las referencias que cruzan entre sí sus diversas propiedades sensibles: el oro es lo que tiene un color amarillo junto con una peculiar dureza y brillo, etcétera. El hecho de esa co-referencia de propiedades depara cierta inteligibilidad, pero también delata un enigma que ha resistido tenazmente todos los intentos de vencerlo: ¿Por qué son precisamente esos aspectos sensibles y no otros? No hace falta que se recuerde cómo la vigencia de ese enigma ha constituido uno de los motores decisivos del pensamiento humano y cómo su resistencia ha originado las oscilaciones más bruscas de los sistemas filosóficos: se encuentra tras la insuficiencia de la teoría de la *crāsis* que movió a la aventura "ideológica" de Platón y Aristóteles. Y, sin embargo, su rebeldía frente a los intentos de "esencializar" a la manera platónica y aristotélica la constelación empírica de las cosas se descubre dramáticamente cuando Aristóteles tiene que admitir en la segunda parte de los "Analíticos segundos" (cap. VIII, 93a, 9) que la esencia de los seres reales sólo se puede conocer por un proceso inductivo que apenas tiene un valor "lógico" o "dialéctico". Es lo que Santo Tomás expresó más contundentemente: "In rebus enim sensibilibus ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales" (*De ente et essentia*, 6). Aun a riesgo de adoptar una actitud demasiado teatral, se podría decir que el nacimiento del nominalismo del siglo XIV y el giro que el pensamiento daría a partir del siglo XVII estaba ya decidido por ese reconocimiento del

enigma de la esencia entendida a la manera aristotélica y por la consiguiente necesidad de hallar nuevos caminos más prometedores.

Lo que interesa señalar con todo ello es que cualesquiera que sean las fórmulas con que se haya sistematizado lo enigmático dentro de las doctrinas filosóficas, era ineludible su presencia en el seno y en la periferia de las redes de referencias inteligibles que surcan los seres. La estructura inteligible supone necesariamente lo enigmático y lo delata en su misma constitución inteligible. Pues, desde el momento en que esas referencias exigen términos absolutos que, por ello mismo, no son referencia, sino que la soportan; y desde el momento en que las redes referenciales constituyen conjuntos que suponen ulteriores fundamentos o que abren horizontes "totalizadores", *lo inteligible ha de aparecer enmarcado y sostenido por lo no-inteligible*, por lo enigmático.

Ahora bien, lo decisivo es que el enigma no constituye como un mensaje que en lengua desconocida nos señalara otras entidades, radicalmente cortadas de aquellas que nos son accesibles racionalmente. No hay ningún abismo que separe lo inteligible de lo enigmático, condenando a nuestro pensamiento a moverse dentro de unas fronteras señaladas de una vez para siempre. La frontera de lo enigmático es fluida y difusa, permite que los dominios de uno y otro lado se confundan de modo que sólo en las posiciones extremas se puede hablar de un acentuado predominio de lo racional o del enigma. Por ello es posible una paulatina reducción de lo enigmático. Lo cual no significa en modo alguno que debamos alentar la esperanza de un futuro triunfal en el que todo enigma haya desaparecido. *La índole referencial de lo inteligible hace posible un progreso en el conocimiento humano, pero impone una última irreductibilidad de los enigmas*. Pues en la medida en que las redes de referencias con que entendemos las cosas se enriquezcan o alcancen una determinación, unos enlaces más rigurosos, una sistematización más unitaria, se habrá enriquecido nuestro conocimiento y habrá quedado fijado lo enigmático dentro de unos límites más angostos. Cabe hablar así de una creciente comprensión de lo enigmático. Podemos decir que hoy, en el siglo XX, subsiste el enigma de la individualidad espiritual de cada hombre, lo que hace irreductible nuestro ser individual y lo que decide en última instancia el destino personal de cada uno. Pero, en cierta forma, ese enigma se ha enriquecido en su carga inteligible por los progresos de nuestro conocimiento sobre la herencia, sobre la Psicofisiología, la Bioquímica y las relaciones del individuo con la sociedad. Se podría decir que lo enigmático ha quedado cercado en una línea más cerrada de inteligibilidad, que ha ganado precisión en su misma problematicidad y que así, indirectamente, ha ganado cierto esclarecimiento.

5. JUSTIFICACIÓN DE LA HISTORICIDAD DE LA FILOSOFÍA

Si el enigma queda incrustado así en las mismas tramas referenciales que constituyen la teoría, no tiene sentido la interpretación dual de la Historia

de la Filosofía que propone N. Hartmann. Si fuera cierto que los sistemas filosóficos son construcciones teóricas que resbalan sobre el plano de los problemas que subsisten indiferentes en su base, no se comprendería cómo el curso vacilante de aquéllas, estériles en su caprichosa sucesión, hubiera podido producir el pequeño progreso que Hartmann advierte en la intuición o comprensión (*Einsicht*) de esos problemas. ¿Por qué lo que es efímero y baladí, simple castillo de naipes, ha podido mejorar en algo la comprensión de los problemas? Si constituyesen los problemas y la teoría dos dominios heterogéneos, ¿no estarían sujetos a un doble destino sin mutuas interferencias ni correlaciones? Hartmann tiene sobrada razón cuando censura a los historiadores de la Filosofía el que se hayan consagrado tan sólo a registrar las coincidencias formales o temáticas entre los sistemas, a sus sucesivas influencias, señalando la aparición de una serie de posturas coincidentes o semejantes a lo largo del tiempo, encasilladas bajo un repertorio de "ismos". Pero podría pensarse que él ha caído en el extremo opuesto, cortando todo nexo entre los sistemas filosóficos y los problemas que alientan bajo ellos. Si es cierto que la mirada del historiador debe dirigirse fundamentalmente hacia los problemas o enigmas que han movido un pensamiento, y debe distinguir entre la grandeza de los pensadores que han vivido esos problemas y la superficialidad de los que sólo han conocido "cuestiones" escolares, no puede pasar por alto que esos problemas se han expresado precisamente por medio de una arquitectura doctrinal. Pues sólo a través y por medio de las estructuras inteligibles se constituyen los problemas, en la medida en que, como antes se ha indicado, lo inteligible entraña en su misma estructura la delación de lo enigmático que, "sosteniéndola", trasciende su trama referencial. Y por tanto, correlativamente, sólo por medio de elementos de índole teórica se pueden formular o plantear los problemas.

Esta íntima conexión entre lo inteligible y lo problemático hace posible que el progreso en la comprensión de los problemas pueda ir acompañado de un progreso en la sucesión de los sistemas filosóficos. Cuando Hartmann reconoce que el lento y reducido progreso en la comprensión de los problemas corre paralelo a un progreso de mayores vuelos (aunque más inseguro) en la sucesión de los sistemas, ¿significa con ello que el pensador ha perfeccionado su habilidad como constructor de "castillos de naipes"? ¿Es que fabricamos mejores artilugios doctrinales en la actualidad? Pero, ¿por qué son mejores? ¿Porque son más resistentes? ¿O más alambicados? ¿Se trata de un simple progreso en la práctica de un vicio, del mismo modo que se podría decir que las costumbres modernas son más científicamente licenciosas que las de antaño? Todo ello olvida un hecho fundamental: que las doctrinas filosóficas no son simples mosaicos de piezas teóricas que valen en la medida en que constituyen figuras armónicas, graciosas o complicadas, como las de un caleidoscopio. Lo esencial es que hablan de esos problemas hincados en la realidad que Hartmann, muy justamente, destaca como lo decisivo de

la tarea filosófica. Y precisamente esa conexión con la realidad a través de sus problemas es lo que da un valor a las doctrinas que supera al que pudiera darle su mera estructura o composición de elementos teóricos armoniosamente trabados. *Más radicalmente que por sus méritos como "sistemas" doctrinales, las teorías valen en la medida en que iluminan los problemas que las han originado y cuya urgencia las mantiene o derriba.* Ahora bien, si las doctrinas valen porque esclarecen y restringen (no digo "resuelven") los problemas originarios de la Filosofía, ello se debe a que su trama inteligible es congruente con la que constituye el problema o enigma. Y, en la medida en que se da esa congruencia, la riqueza de la doctrina puede determinar una riqueza correlativa en la inteligibilidad del planteamiento del problema o una reducción de su carga enigmática.

6. CONCLUSIÓN

Lo que se viene diciendo excluye tanto aquellas interpretaciones de la Historia de la Filosofía que hacen del pasado un cúmulo de errores que han sido superados o que yacen a nuestra espalda como un campo de ruinas catastrófico, como aquellas otras que buscan en el curso histórico un progreso programado que rematará en un tiempo feliz en que resplandezca la verdad. Las teorías "erróneas" no lo han sido nunca plenamente; por el contrario, han encerrado cierto valor en la medida en que han constituido formulaciones de problemas que hoy siguen en pie. No podemos mirar por encima del hombro al pasado, como si ya estuviésemos libres de sus miserias: seguimos gravados por la misma insuficiencia que nuestros precursores en tanto que los problemas que resistieron su esfuerzo intelectual siguen vigentes bajo nuestras teorías actuales. Con las doctrinas del pasado más lejano ya se esbozaba la silueta de los problemas que mantienen hoy un perfil similar. Las "ideologías" pretéritas no han sido fruto solamente de un condicionamiento social que hoy podemos haber superado; también fueron reflejo de una problemática incrustada en las situaciones originarias que se constituyen en la inserción del hombre en su mundo. Hoy seguimos viviendo en lo fundamental las mismas situaciones que definen lo humano y la realidad en todos los tiempos; y seguimos experimentando la misma inquietud por la mayor parte de los problemas que ejercieron su vigencia en el seno de concepciones filosóficas pretéritas, por muy acusada que fuese su alienación y su perversión como fruto de un condicionamiento ya superado. Es indudable que ha habido "pseudo-problemas" nacidos de vicios lingüísticos o alimentados por motivos sentimentales; otros han sido fruto de ideologías que se crearon en una atmósfera temática artificial, desconectada de la realidad por un proceso de alienación. Pero sería interesante comprobar cómo esos "pseudo-problemas" remiten en último término a problemas auténticos que han sido falseados o que han quedado cubiertos bajo una terminología y una tematización inadecuadas.

Por consiguiente, si no ha quedado rebasado el pasado histórico, si no debemos encararnos con él como con piezas de museo, ello no se debe sólo a la vigencia de las teorías pretéritas en nuestro presente. *Lo que fundamentalmente nos une al pasado y lo actualiza es la irreductibilidad de los problemas que en él se plantearon y que nos encadena con los autores pretéritos en una tarea común.*

Pero si la teoría se funde con el entramado inteligible que constituye el problema, de modo que éste queda enriquecido en su carga inteligible por los elementos teóricos que reducen su carga enigmática, podemos contar con la *posibilidad* de un progreso filosófico que en cierta forma se ajuste al esquema dialéctico hegeliano: lo enigmático y lo inteligible juegan el papel de la tesis y la antítesis que se superan en la síntesis de la teoría que formula el problema y lo convierte en doctrina. Cualquier elemento teórico que esclarezca de algún modo un problema, realiza una nueva síntesis superadora de las anteriores y conservadora, al mismo tiempo, de las teorías que fijaron positivamente el planteamiento pretérito de los problemas. La concepción de la Historia de la Filosofía, tal como la han expuesto Gueroult y Souriau⁴, constituyendo un repertorio de sistemas cerrados en sí mismos, como obras de arte que sólo valen por su coherencia y armonía interna, falla en cuanto se advierte la persistencia de los problemas, que establecen una vigorosa comunicación entre los pensadores de todos los tiempos.

Pero tampoco es fácil hallar en ese progreso del pensamiento un "plan" genético claramente perfilado, un desarrollo que atraviese fases progresivamente escalonadas hacia una meta definitiva. Lo que impugna esa concepción no es sólo el *hecho* de la confusión reinante en la Historia de la Filosofía, la presencia de doctrinas que no encajan con ese supuesto destino histórico y que deben ser "interpretadas" con cierta dureza para que no lo desmientan. Lo que explica ese desorden en el proceso temporal del pensamiento es precisamente la índole problemática de sus cimientos: los problemas filosóficos no son un suelo firme sobre el que se puedan alzar construcciones sucesivas de acuerdo con una arquitectura rigurosa. Lo que hace de las doctrinas esos "castillos de naipes" a que aludía Hartmann es precisamente el carácter aporético del suelo que las sostiene y promueve. La irreductibilidad de los problemas devora toda edificación que pretenda alzarse sobre ellos con visos de validez absoluta. Hace insuficientes todos los elementos teóricos que pretenden reducirlos totalmente de una vez para todas. Así se explica cómo la Historia de la Filosofía registra ese "andar a tientas", ese curso antinómico, pendular, que señaló Renouvier⁵: no se trata simplemente de que el espíritu humano disponga de recursos teóricos opuestos, de potencias cognitivas

⁴ Cfr. GUEROUT: "Leçon inaugurale au Collège de France", 4 de diciembre de 1951. "Le problème de la légitimité de l'Histoire de la Philosophie", en *La filosofia della storia della filosofia*, Milano, 1954.

⁵ *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques.*

que se suceden o reemplazan alternativamente en la dirección de la Filosofía. Admitiendo que, en efecto, el hombre disponga de recursos espirituales opuestos, o que las cosas se ofrezcan ante una sistematización doctrinal deparando estructuras antinómicas, sean las que se quiera las presiones ambientales que condicionen la sucesión o la simultaneidad de su elaboración en sistemas que las utilicen de modo opuesto, en definitiva todo ello supone como motivo fundamental la vigencia de los problemas que originan esas construcciones pero que, al mismo tiempo que les permiten un éxito limitado, les impiden una total racionalización del Universo. El curso pendular o la coexistencia de corrientes filosóficas opuestas responde al empeño de hallar vías doctrinales capaces de superar aquellas otras que no lograron un éxito suficiente en la solución de los problemas que las incitaron.

Por tanto, se puede decir que la Historia de la Filosofía no es una tarea que discurre al margen de la auténtica Filosofía. En rigor, ésta es de suyo histórica. Pues si el pensamiento actual renueva los problemas que tuvieron vigencia desde los primeros tiempos de su desarrollo, con ello se hace histórico en la medida en que, con más o menos conciencia, de un modo programático o espontáneo, vuelve de continuo hacia el pasado y lo actualiza con el repertorio de enigmas que siguen moviéndole en el presente. La Filosofía no puede dejar de ser histórica, pues el pasado sigue vivo en ella, en tanto que los mismos problemas que la originaron en otros tiempos conservan hoy su apremiante vigencia.