



ARTICULOS

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

ISIDORO REGUERA

Madrid



i no hay «physis», sino ciencia, no puede haber metafísica, sino metaciencia... Quizá no le quepa ya a la filosofía académica otro camino que el de la metaciencia. Si no hay una «physis» misteriosamente real, no puede haber una metafísica pretenciosa de realidad. Si hay una «physis» elaborada teórica y complejamente, es decir, elaborada, desde la misma observación, por la ciencia y por la lógica: no cabe, pues, más amor académico al saber, que el amor a la ciencia: metalógica o metaciencia... (Amores mundanos, al saber o a lo que sea, hay muchos).

El amor a la ciencia, o bien... *¡el amor a la historia!*. Pero en este caso, la filosofía académica, como historia de la filosofía, no es más que una labor filológica y culturalista. Lo más que, a mi modo de ver, puede dar de sí tal filosofía filosófica, es lo que quieren exponer estas líneas que siguen.

1

La historia de la razón y de sus victorias pírricas es la razón de la historia (de que haya historia) de la filosofía. Pírricas son las victorias de la razón porque sus consecuciones son otra cosa que lo real que buscan: la razón malversa o pierde inevitablemente lo real por mor de sus categorías en las que no cabe el ser...

La historia de la filosofía es la historia de un mundo de signos cuya trabazón ha sido decantada por una cultura. Es la historia de la razón, pues. *La historia de un lenguaje*: de una acumulación de interpretaciones unas sobre otras, en una red cada día más impenetrable, que se hacen

objeto de sí mismas: interpretaciones de interpretaciones de interpretaciones donde, al final, inevitablemente, no hay más que una interpretación, una palabra. *Lo infinito del juego narcisista*: saber que da a su contenido la forma del sí mismo, o, mejor, saber cuyo contenido es la forma del sí mismo... La historia de esa razón es la historia de la filosofía.

Contenido y forma indistintos de la razón que segregan por igual materialismos o idealismos, panteísmos o escepticismos... Depende sólo del caprichoso uso suyo. La realidad siempre será *otra cosa*... Pues bien, por encima de todo sistema, en el terreno de nadie en que la razón juega a aquella multiplicidad pasmosa de lo mismo (las interpretaciones), se coloca la historia de la filosofía, por definición al menos. No, desde luego, en la arcangélica región del imposible intelectual apátrida e imparcial, pero sí en la pura posibilidad de todos ellos. En la pura posibilidad de los grandes animales lógicos: en la tensión de la razón en sus límites, desde donde todo es posible porque aún no hay nada. (La substancia spinozista, por ejemplo)...

Sólo en sus límites, en la suprema distensión de sus formas o variables lógicas, la razón muestra su peculiar sentido. Puesto que todo otro sentido lo genera ella, el suyo propio es su distanciamiento de ella misma (el origen del proceso cosmogónico). En efecto, sólo ahí descubre la razón el juego imposible que la constituye: pensar el ser, definir lo insondable, categorizar lo real... La imposible cercanía al misterio. La razón, por ello, recrea en sí misma la identidad fallida con lo otro (lo de más allá del límite del discurso), distanciándose ella misma de sí misma en una pirueta inverosímil dentro de sí misma por la que pretende, ahí, encontrar y dominar aquello que, sin embargo, la rodea abrumadoramente por todas partes. Tan cerca y tan lejos, lo otro, por ser otro, encierra a lo

uno en sí mismo al definirlo como tal, y él se hace extremadamente invisible: la razón lo confunde consigo misma. Lo uno, por ser uno, confunde lo otro con sí mismo...

Lo más curioso es que es la propia razón la que hace estos análisis de sí misma, con lo que por fuerza debería autoaniquilarse, a menos que se acepte lo que claramente muestran estas cosas: que la razón no consiste sino en eso, en esa capacidad de superponer discursos (por el propio discurso) sin fin en ese pasmoso tinglado lingüístico que llamamos filosofía. Por eso, hacer historia de la filosofía a este nivel de que hablamos, donde todo es todavía cualquier cosa o donde la razón descubre su juego, tiene la ventaja de volar con perspectiva sobre los infinitos vericuetos de su miseria: las locuras singulares del anecdotario o de la hagiografía filosóficas. Así pues, la historia de las puestas al límite de la razón (la historia de los grandes animales lógicos) es la historia de la filosofía...

Puesto que su juego son todos y cualquiera, como veíamos, todos y cualquiera de los sistemas..., desde la posibilidad de todos ellos, propiamente, o desde ninguno, la razón hace su historia. Y la historia de la filosofía cuenta y contará esa evanescencia...

La historia de la filosofía es, así, el último recurso de la razón para afirmar su absoluta voluntad indiferente frente a cualquier trapicheo sistemático, partidista, explotador..., es decir, estrictamente, el último recurso para afirmar su pura voluntad de método, su decidida voluntad de historia...

La historia de la filosofía se coloca en los principios y aguanta su tensión inaguantable. Aquellos principios donde están también las leyes del infierno (1). Es la tremenda aridez y calvicie de la razón del método. Allí donde soporta la suprema distensión del límite y roza su autofagia. Allí donde para la mayor sed sólo hay un cauce seco (2)...

2

Otra cosa es la Academia, donde la Historia de la Filosofía cuenta hechos como cualquier historia. En este caso, los hechos que hemos dado en llamar «filosóficos». Si aquella historia era pura tensión de la razón en sus límites (a donde la ha llevado todo filósofo digno de ese nombre), ésta, como cualquier otro saber del tablón académico, es una de las muchas tranquilidades dentro de ellos. Una razón típicamente anglosajona... (3). El profes-

(1) Cfr. Goethe, *Fausto*, «Studierzimmer».

(2) Ibid.

(3) Como la que suponen estas palabras de Hume: «Cuando vemos que hemos llegado al límite extremo de la razón humana nos detenemos satisfechos, aunque por lo general estemos perfectamente convencido de nuestra ignorancia y nos demos cuenta de que nos es imposible dar razón de nuestros principios más universales y refinados, más allá de la mera experiencia de su realidad; experiencia que es ya la razón del vulgo, por lo que en principio no hacía falta haber estudiado para descubrir los fenómenos más singulares y extraordinarios» (*Tratado de la naturaleza humana*, I, Introd.).

sor historia, incluso con profesionalismo sincero y erudito, en el mejor caso, la apacible razón de la Academia (4). Haría falta, a veces, al filósofo, frente a cierta complacencia pedagógica, un poco del espíritu seco, claro y sin ilusiones del banquero, como recuerda Nietzsche, citando a Stendhal (5)...

3

Habría que asimilar, en lo posible, según creo, ambas historias: la historia de tensiones y la historia de hechos...

Seguramente ése es el intento de todo digno historiador de la filosofía. Con ello no rebaja su tarea a ningún psicologismo, puesto que se trata, como vimos, de tensiones lógicas las que caracterizan su interés. (Creo que ninguna *patología* del descubrimiento posee relevancia filosófica apreciable...). Pero de hecho, la historia de la Historia de la Filosofía ha seguido otros pasos desde sus inicios en la época moderna. Comenzó siendo una historia de sectas y de sectarios fanáticos, para pasar, luego, a buscar un sentido histórico que la guiara. De principio no encuentra otro más coherente que un cierto espíritu sincretista y ecléctico (recuérdese el *Conciliator philosophicus* de Glacienius de 1609) que sirve, sin embargo, para poner un cierto orden en aquel museo de las extravagancias del espíritu humano que recordaba la historia de la filosofía de entonces. Más tarde se postula un apriori histórico, como sentido fuerte de la historia de la filosofía, en la unidad del espíritu humano y en la continuidad de su desenvolvimiento (Hegel, Comte). Para acabar en la disgregación de las grandes síntesis, en el profesionalismo de los especialistas y en el rigor de las monografías y de las ediciones críticas, que es, desde hace más de un siglo, el quehacer y el estilo menos indignos que imaginamos para esta disciplina. Así acaba, por ahora, felizmente, aquella historia de la filosofía a la que todavía Jacob Brü-

(4) «Las luchas que sostuvieron (los filósofos), en la soledad a veces y hasta la muerte, la conciencia filosófica e histórica las trasmuta en el universo benévolo de la cultura. Pero precisamente porque los comprende a todos, el filósofo o el historiador no es uno de ellos. El historiador concede por otra parte la misma atención y las mismas consideraciones a un tiesto de alfarería, a unas informes ensoñaciones, y a unos rituales absurdos. Para él sólo se trata de saber de qué está hecho el mundo y de qué es capaz el hombre, y no de dejarse quemar por esta proposición o degollar por esta verdad» (M. Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, p. 174).

La verdad es que Merleau-Ponty aquí se pasa al otro extremo, sentimental y trágico, que no creo que tenga el mínimo interés analítico para la historia de la filosofía. Las tensiones filosóficas son las del discurso o las de la razón, no las de la vida.

(5) «Para el surgimiento del espíritu y filósofo fuerte, independiente, acaso la dureza y la astucia proporcionen condiciones más favorables que no aquella bonachonería suave, fina, complaciente, y aquel arte de tomar todo a la ligera, cosas ambas que la gente aprecia, y aprecia con razón, en un docto. Presuponiendo, y esto es algo previo, que no se restrinja el concepto 'filósofo' al filósofo que escribe libros —¡o que incluso lleva su filosofía a los libros!—. A la imagen del filósofo de espíritu libre Stendhal agrega un último rasgo que yo no quiero dejar de subrayar... *Pour être bon philosophe* —dice este último psicólogo grande— *il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier, qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire les découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est*» (F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1975, p. 64).



cker en 1741, en su *Historia crítica philosophiae (a mundi incunabilis ad nostram aetatem perducta —!—)*, daba un origen divino y hacía comenzar con los patriarcas judíos; frente a orígenes tan altos, los griegos comenzaron esa decadencia continua y gradual del espíritu humano que, según Brucker, narra la historia de la filosofía... Por eso digo que feliz final el suyo (el de esas historias de la historia de la filosofía), ahora, en manos del rigor erudito...

En nuestros días, la historia de la filosofía, o, mejor, su metahistoria, busca su sentido (dando por supuesta y por ineludible esa base crítica y erudita de que hablábamos) donde únicamente parece estarle permitido buscarlo: en el lenguaje. (Puesto que el lenguaje es el único dato y monumento histórico de la filosofía). Con ello, navega ahora la historia de la filosofía entre dos aguas: la calidad material del lenguaje y su calidad lógica, que responden, más o menos, a los hechos y tensiones a que nos referíamos antes. Ambas resultan imprescindibles a la hora de analizar el discurso filosófico y su fenomenología mundana; pero lo propio de la filosofía, según creo, son sólo los acontecimientos lógicos.

Así pues, hay, por una parte, la historia de un lenguaje que expresa las ideologías de cada una de las épocas, sus ideales e intereses determinados, la justificación que hacen de su vida. Sería ésta una historia del desarrollo superestructural de las sociedades, marcado por una

determinante (en grado diverso) base material. Considerar que esto sea propiamente la historia de la filosofía es gigantizar el fenómeno mundano o público de la filosofía y absolutizar su carácter ideológico. Imprescindible para la historia de la filosofía, el diacronismo de este lenguaje material, sin embargo, no pertenecería, me parece, sino a esos supuestos críticos de esta disciplina (6), y, de hacer una historia de ello, habría que llamarla, más bien, «historia de las ideologías»: historia de los orígenes y usos inconfesados de la filosofía, en nuestro caso.

Por otra parte, la historia de la filosofía se presenta como la historia de un lenguaje que expresa la dialéctica interna al proceso lógico de pensar. Historia, pues, que historia los diferentes estilos dialécticos, las diferentes desdichas de la conciencia y los diferentes saberes absolutos. Su objeto de investigación es la coherencia, estructura y posibilidad de las opiniones como tales. El objeto de la historia de la filosofía como tal son primordialmente los estilos o paradigmas diferentes creados en nuestra cultura por diferentes hombres para enfrentarse al hecho de su propia razón. Historia de las teorías o de los caminos hacia sí mismo: θεωροῦν... ἐπίδοσις εἰς αὐτό (1). Historia de los inevitables enfrentamientos del hombre consigo mismo, a los que llamamos «razón». Historia de los diversos modos de solucionar la tensión inaguantable del mí mismo, de las distintas maneras de vivir la condena o el pecado original del discurso. La historia, en fin, de la razón, que no es nada más que esa historia...

La historia de la filosofía describe, pues, y recorre los caminos históricos hacia sí mismo, y lo hace bajo un estilo propio y esencial de movimiento que llamamos «filosofía», originado en Grecia por una peculiaridad literaria en el modo de hablar de lo real...

4

La problemática de esta vuelta hacia sí mismo y su carácter contradictorio de enfrentamiento son claros: es una alteridad de base la que constituye la historia de la filosofía: pero una alteridad que, sorprendentemente, resulta ser un desdoblamiento narcisista de lo mismo. En el juego esencial de la razón (desdoblarse para suplir la insalvable lejanía de lo auténticamente otro) los conceptos de interioridad y exterioridad pierden sentido. Naturalmente que sólo ahí, en ese juego; porque es fuera de él, justamente, donde comienza lo que suponemos de verdad otro. En el juego lógico en que inevitablemente se mueve la razón y la historia de la filosofía, la ida (o vuelta) al mundo no es ida (o vuelta) a nada diferente sino simplemente opuesto. La historia de las modalidades de ese

(6) Foucault responde a los reproches que se le hacían de distanciamiento de Marx en su *Arqueología del saber*: «Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas... Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En caso límite se podría uno preguntar qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista» («Entretien sur la prison», en *Microfísica del poder*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1978, pp. 87-103, p. 100).

(7) Aristóteles, *De anima*, II, 5, 417b, 5.

disloque constitutivo de la razón es la historia de la filosofía.

El joven Marx escribía en las notas para su tesis doctoral: «Hay una ley psicológica según la cual el espíritu teórico devenido libre en sí mismo se transforma en energía práctica, como *voluntad* que surge del reino de sombras de Amenthes y se vuelve contra la realidad mundana existente sin él... Cuando la filosofía como voluntad se enfrenta al mundo fenoménico, el sistema es rebajado a una totalidad abstracta, es decir, se convierte en un aspecto del mundo que se opone a otro. Su relación con el mundo es refleja. Entusiasmado con el impulso de realizarse entra en tensión contra otro. Se rompen la autosuficiencia y consistencia internas. Aquello que era luz interior se convierte en llama devorante que se vuelve hacia fuera. Resulta así que el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía, que su realización es a la vez su pérdida, que lo que ella combate hacia fuera es su propia deficiencia interna, que precisamente en la lucha cae ella misma en los defectos que combate como defectos en el contrario, y que sólo supera tales defectos en tanto en cuanto que cae en ellos mismos. Lo que se le opone y lo que combate es siempre lo mismo que ella es, sólo que con factores inversos» (8). Efectivamente, la razón o la filosofía, como praxis teórica, deviene necesariamente autocontradictorias al entrar en tensión con algo opuesto que resulta ser sí mismas, al intentar un imposible camino hacia fuera que no es otra cosa que una vuelta sobre sí. Esa connivencia con el mundo por la que teje intrigas con él, ese abandono del reino de sombras de Amenthes para arrojarse, seducida, al corazón de la sirena mundana (9), resulta, para la filosofía, no es otra cosa que un impensado narcisismo...

5

Narcisismo... ¡y masoquismo!... En esa contradicción interna la razón es autopunitiva y deviene al límite destructora de sí misma en el juego aquél de las interpretaciones... (10). Y las victorias pírricas de la razón lo son también de su historia, cuyo campo semeja un campo de cadáveres si lo comparamos con la oronda carnosidad que prometían los entes historicistas.

En efecto, hay que hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos: las identidades

(8) K. Marx, «Anmerkungen zur Doktordissertation», en *MEW*, Berlín, Dietz Verlag, 1974, *Ergänzungsband*, erster Teil, pp. 328-329.

(9) Cfr. K. Marx, «Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie», en *idem*, p. 214.

(10) La imagen más espectacular de la culpa por la pasión del conocimiento, es la autoinmolación de la humanidad en aras suyas, que persigue las páginas de *Aurora* de Nietzsche: Aquel «instinto de conocimiento» que «conduciría a la humanidad a ofrecerse a sí misma en holocausto, para morir con la luz de una sabiduría anticipada en los ojos» (45). «¡La pasión del conocimiento llegará quizá a hacer perecer a la humanidad!... Y en último término, si la pasión no hace sucumbir a la humanidad, perecerá ésta de flaqueza. ¿Qué es preferible? ¿Queremos que la humanidad acabe entre el fuego y la luz, o en la arena?» (429). La raíz más profunda de este trágico *fatum* de la razón, en tal caso, sería su propia naturaleza, contradictoria en sí y ajena esencialmente a su objeto.

históricas, fijas y precisas, que no son fruto sino de una óptica pedagógica falseada por los intereses de una cultura que deja que sean los vencedores quienes escriban su historia. ¿Sería posible hacer, como quiere Foucault, un uso bufo y paródico de los ridículamente erguidos hitos históricos, con el fin de dismantelar esa pedagogía de poder irrealizándonos hasta un punto en que comprendamos al irreal dios que gobierna la bufonería de la historia (11). Esas identidades a destruir no son personas o monumentos históricos, sino sistemas o lenguajes interpretativos, y su dios bufo no otro que la razón. El acceso a ese mimo no consiste más que en jugar todos sus juegos. Por eso ¡que viva el carnaval de la filosofía, a la que le es esencial colocarse en la historia máscaras de carácter, cuando vuelve sus ojos al mundo abandonando la totalización de principios abstractos (la tensión de los límites), en que consiste el peculiar trabajo de su condena! (12). Cualquier filósofo del pasado, como cualquier personaje histórico, resulta para nosotros «un tú superlativo», como dice Ortega, de imposible acceso a otros niveles que esos bufos y consoladores. Habrá que prescindir de las máscaras para descubrir, tras ellas, el gesto tenso de la razón que juega todos sus juegos por liberarse de sus fantasmas. La historia de la filosofía, decíamos, se coloca tras las máscaras (o debería hacerlo) para describir diacrónicamente a la razón en ese momento de tensión lógica en que agota todas las posibilidades de mundo, en un intento suicida de salir de él a lo real, que sería su aniquilamiento. El diacronismo de ese momento es la historia de otros tantos sistemas o discursos de mundo (de otras tantas ideologías, incluso): las máscaras. Tras cada uno de ellos hay un peculiar juego de la razón, una original estrategia suya (siempre fallida) para hablar de lo real: es esa tensión, propiamente, la que describe la historia de la filosofía: aquel dios mimo...

Habría que hacer pedazos, del mismo modo, la propia identidad y posición histórica del que hace historia de la filosofía. «Quien comienza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí», dice Lévi-Strauss (13) con toda razón. No hay punto cultural ni in-

(11) «Progresivamente, se ha ofrecido a la Revolución el modelo romano, al romanticismo la armadura del caballero, a la época wagneriana la espada del héroe germánico; pero éstos son oropeles cuya irrealidad renvía a nuestra propia irrealidad. Via libre a algunos para venerar estas religiones y celebrar en Bayreuth la memoria de este nuevo más allá; libertad a ellos para ser los traperos de las identidades vacantes. El buen historiador, el genealogista, sabrá lo que conviene pensar de toda esta mascarada. No que la rechace por espíritu de seriedad; quiere al contrario llevarla hasta el límite: quiere organizar un gran carnaval del tiempo, en el que las máscaras no dejarán de aparecer. Quizá más que identificar nuestra desvaída individualidad a las identidades muy reales del pasado, se trata de irrealizarnos en tantas identidades aparecidas; y retomando todas esas máscaras —Frederic von Hohenstaufen, César, Jesús, Dionysos, Zaratustra quizá—, volviendo a comenzar la bufonería de la historia, retomamos en nuestra irrealidad la identidad más irreal del Dios que la ha gobernado» (M. Foucault, «Nietzsche, La Genealogie, L'Histoire», en *o.c.*, pp. 25-26).

(12) «Del mismo modo que hay en la historia de la filosofía puntos cruciales que se concretizan en sí mismos, que comprenden principios abstractos en una totalidad y rompen así la dirección de la línea recta, hay también momentos en los que la filosofía vuelve los ojos al mundo exterior... Este es el tiempo de carnaval de la filosofía, que se viste con un traje de perro como el cínico, con un ropaje sacerdotal como el alejandrino o con un vaporoso vestido de primavera como el epicúreo. Entonces le es esencial (a la filosofía) ponerse máscaras de carácter» (K. Marx, «Hefte zur epikureischen...», en *o.c.*, p. 215).

(13) «A sus propios ojos, cada una de las decenas o centenas de millares de sociedades que han coexistido sobre la tierra, o que han sucedido

dividual, fijo y preciso, desde el que comprender y valorar la historia. Habría que rechazar, igualmente, la pretensión de poseer alguien o en alguna época la verdad sobre una cultura, e incluso de ser alguien, desde algún punto histórico preciso, quien conoce su historia (la historia de la filosofía es historia de la cultura occidental) y quien expresa sus jugos. El hombre y la época son un entrecruce de discursos, y esa dispersión los hace inmanentes a la historia. El hombre ha reconquistado el valor de errar (14), el valor de ensayar (sólo eso) perennemente, y el valor de aceptar como utópica cualquiera de sus actividades (entre ellas la filosofía) (15).

Frente a una historia de la filosofía, pues, que pretenda un arbitrio identificatorio, mejor aquella pura voluntad de indiferencia de que hablábamos: la simple voluntad de

desde que el hombre hizo su aparición, se ha valido de una certidumbre moral... para proclamar que en ella... se condensaban todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana. Pero ya sea en el caso de ellos o de nosotros, se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero, refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser, siendo que la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes. Quien empieza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí. El conocimiento de los hombres les parece, a veces, más fácil a quienes se dejan coger en la trampa de la identidad personal... De hecho, Sartre queda cautivo de su *Cogito*: el de Descartes permitía el acceso a lo universal, pero a condición de ser psicológico e individual; al sociologizar el *Cogito*, Sartre cambia sólo de prisión» (C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964, pp. 360-361).

(14) «Hemos reconquistado el valor de errar, de ensayar, de adoptar soluciones provisionales..., y justamente por eso, individuos y generaciones enteras pueden vislumbrar misiones tan grandiosas, que en lo pasado hubiesen parecido una locura y una burla impía del cielo y del infierno. Tenemos el derecho de hacer experimentos con nosotros mismos. La humanidad entera tiene ese derecho. Los mayores sacrificios no han sido llevados aún al conocimiento; sospechar tales ideas como las que ahora preceden a nuestros actos hubiese constituido antes un sacrilegio y la renuncia a nuestra salvación eterna» (F. Nietzsche, *Aurora*, 501).

(15) «Vemos toda filosofía como constitutivamente un error —la nuestra como las demás. Pero, aún siendo un error, es todo lo que tiene que ser porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo... El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores y por eso una filosofía es la verdadera no cuando es definitiva —cosa inimaginable—, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en éstas el 'progreso hacia ella misma'. La filosofía es así historia de la filosofía, y viceversa... De este modo reconocemos en la filosofía el rasgo fundamental que tiene de humana ocupación: ser utopía. Todo lo que el hombre hace es utópico y no tiene sentido exigir su realización plena —como no tiene sentido, cuando se camina hacia el Norte, obstinarse en llegar al absoluto Norte que, claro está, no existe» (J. Ortega y Gasset, *Prólogo a E. Bréhier, Historia de la Filosofía*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, pág. 56).

(16) Habría que sortear el riesgo de la mera crónica, naturalmente, puesto que no somos una humanidad redimida para la que resulten relevantes todos y cada uno de los acontecimientos históricos: «Sin duda, sólo una humanidad redimida recibe la plenitud de su pasado, es decir, sólo para una humanidad redimida el pasado se ha vuelto citable en todos sus momentos. Cada momento que ha vivido se convierte en una *citacion à l'ordre du jour*, y ese día es el día del juicio final» (W. Benjamin, *Illuminations*, New York, Schocken, 1969, p. 254).

Para sortear este escollo, y los que citábamos arriba, se trataría simplemente de leer textos... Y «si se trata de leer los textos —como conviene—, Tales no prefigura a Diderot, como tampoco Sócrates a Jesús, o Platón a San Pablo; el flujo heraclítico no tiene nada que ver con el materialismo histórico de Marx y de Lenin, como el tratado de física de Lucrecio no corresponde a los enunciados experimentales de la física actual (¡que, por otra parte, tal vez participan de otra ilusión!) La filosofía no tiene otra historia que la descriptiva o de señalización, por decirlo así» (F. Châtelet, *Historia de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, tomo I, p. 223; cfr. *id.*, *Hegel según Hegel*, Barcelona, Laia, 1973, p. 10).

método por el análisis de lenguajes. De base, la dispersión erudita de toda identidad, la manía por la erudición, por los análisis de textos... Sólo así puede la razón descubrir su juego: al seguirle, primero, todos... (16).



6

Esto funda una Academia austera y firme, y una pedagogía que no mata con respuestas las preguntas del niño, sino que le arroja a una dispersión de posibilidades para que soporte él mismo el riesgo y la angustia de fabricarse, entre ellas, una estrategia madura. Las identidades e identificaciones históricas (siempre falsas), cuyo único peso es su repetición milenaria en una pedagogía agobiante y orientada, son modos indecentes de dar forma a la razón que despierta.

Esa pedagogía libre y dura de la historia dispersa de la filosofía, tiene los mismos matices encontrados que la mitología de la razón de Schelling: «la mitología debe tornarse filosofía y el pueblo, racional». En Schelling están dorados por el sentimiento romántico, pero responden a una tremenda defensa y lucha por la libertad. Nuestra filosofía tiene muy poco que ver con el pueblo. Pero si el pueblo fueran los estudiantes de filosofía, en efecto «precisamos de una nueva mitología; pero esta mitología debe estar al servicio de la razón. Mientras nos resistamos a transformar las ideas en obras de arte, es decir, en mitos, las ideas no tendrán interés alguno para el pueblo y, por el contrario, mientras nos resistamos a racionalizar la

mitología, la filosofía se avergonzará de sí misma» (17). En la pedagogía académica, la mejor racionalización del mito es la mayor erudición, y la mejor mitología de la razón es su más extrema tensión lógica (tras las máscaras) en los límites en los que se disuelve en el misterio. Base erudita de los juegos de la razón, y límite misterioso en el que pierden sentido, son la dureza y la libertad que proporciona la historia de la filosofía a la Academia.

Tal pedagogía académica sería el más hermoso final y cumplimiento de la historia de la filosofía. El final de su vuelta al principio: la tensión entre mito y logos: la bella sabiduría de los poemas presocráticos. Así lo soñó Schelling: «La poesía alcanza así una más profunda dignidad. Torna a ser, al fin, lo que fue en un principio: el pedagogo de la humanidad. Se acaba la filosofía. Se acaba la historia. Únicamente la poesía sobrevivirá a las otras ciencias y a las otras artes» (18)...

7

Bello final el de la filosofía y el de su historia, pero truncado. La historia de la filosofía borrada, sí, pero... ¿para comenzar de nuevo la misma condena entre los hierros racionales?... Porque la poesía es, al fin y al cabo, lenguaje y no éxtasis; y, por tanto, al fin y al cabo, razón. Lo eterno y lo infinito le son aún ajenos, tras el esfuerzo, inevitablemente formal, de captarlos: quedan más allá de sus formas y sus garabatos... (19).

Y, de cualquier modo, la filosofía ni siquiera usa (ya) un lenguaje poético... *Disolver el lenguaje hablándolo*, es lo único que, en tal caso, a estos niveles, se puede intentar en filosofía: es decir, *la búsqueda de lo real en la pérdida de sentido del lenguaje. Esto representan los usos de la razón hasta el límite, que describe la historia de la filosofía...* (20).

(17) Carta de 1796 de Schelling a Hegel, en J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936, p. 221.

(18) *Ibid.*, p. 220.

(19) Hegel tachó estos versos en el manuscrito de su poema «Eleusis», quizá pensando, en un momento de lucidez poética, en esto mismo: en la imposibilidad de formalizar lo eterno:

«El sentir se diluye en la contemplación;
lo que llamaba mío ya no existe;
hundo mi yo en lo inconmensurable,
soy en ello, todo soy, soy sólo ello.
Regresa el pensamiento, al que le extraña
y asusta el infinito, y en su asombro no capta
esta visión en su profundidad.
*La fantasía acerca a los sentidos lo eterno
y lo enlaza con formas...*»

(G.W.F. Hegel, «Eleusis», en *Escritos de juventud*, México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1978, pp. 213-214, subrayado mío).

(20) «El punto en el que el hombre no puede fundamentar nada más sobre sí mismo, justo este punto es alcanzado allí donde el hombre llega a la comprensión de que con ello ha ido a parar él mismo a la nada y ha llegado a anularse», escribe Walter Schulz (*El Dios de la metafísica moderna*, México-Buenos Aires, FCE, 1961, p. 51) comentando a Heidegger. Y más abajo (pág. 55): «Sólo quien piense hasta sus últimas consecuencias el poder del pensamiento, está en condiciones de experimentar la impotencia del pensamiento, impotencia que consiste en que el pensar mismo y en cuanto tal, no podría existir si no estuviera condicionado y

8

La falta última de sentido del lenguaje se da a todos los niveles, pero no en los momentos, sin embargo, en los que él mismo determina todavía su —entonces— limitado y definido sentido. Frente a filosofía de grandes palabras, pues, *filosofía demarcadora de límites*. El ideal kantiano. Por un lado, los férreos barrotos aceptados del lenguaje que postula sus criterios: en él son las respuestas las que condicionan las preguntas: sólo lo que tiene solución es problema, y lo demás no es nada; este lenguaje sólo solventa las cuestiones que él mismo, en sí mismo, genera: un lenguaje que autoregula su objetividad, perfectamente analizable y academizable. Frente a él, por otro lado, está la libertad plena en filosofía para lo que sea (para las musas, para la muerte, para los coribantes...); pero, eso sí, libertad plena fuera del sentido, fuera de la razón: manía o locura. Filosofía científico-académica y filosofía trágico-mundana... la razón y el mito... la naturaleza y los dioses... la apacible razón de la academia y la imposible academia de la vida.

Frente a historia de la filosofía de rimbombantes entidades y sentidos históricos, otra, crítica y demarcadora también (como la propia filosofía), de límites o de poderes lingüísticos históricos: confrontadora de coherencias y usos (*lógicos y éticos*) de lenguajes. Persigue el camino de la lógica de la ciencia y el de la lógica de la praxis. Historia de tensiones e historia de hechos. Fundamentalmente de tensiones (lógicas)... *es, pues, metacientífica y, en todo caso, erudita...* (la falta última de sentido del lenguaje, es decir, el círculo categorial de la ciencia: el paradigma, o el inevitable dialelo lingüístico de las interpretaciones, hacen a la historia de la filosofía, *en último término*, erudita en las miserias de la razón, que, así en plural, responden siempre a momentos autofágicos modélicos en el intento de la razón de comprender lo real y fundar el mundo). Secundariamente, puesto que comparte esta labor con otras muchas disciplinas y conductas, la historia de la filosofía es historia de hechos, y desvela, por tanto, y critica los diferentes usos ideológicos de los diferentes sistemas de mundo que, en la historia, han sido: su *coherencia ética*, pues, y no sólo (aunque sí fundamentalmente, repito) su *coherencia lógica*, es decir, su precisión de campos de sentido...

fuera hecho posible por el ser mismo. Quien se atreve a dar este paso final encontrará al Dios de los filósofos, que no se puede reducir ya al pensamiento».

Pero este Dios de los filósofos —el que fuera— ha sido siempre una máquina de consuelo para soportar la que llamábamos antes «inaguantable tensión de los límites» de la razón. Por eso me parecen más reales aquellas palabras tan conocidas del viejo Schelling, que el mismo Schulz cita a continuación: «Quien quiera filosofar verdaderamente tiene que deshacerse de toda esperanza, de todo deseo, de toda ansiedad, no debe querer nada, no debe saber nada, debe sentirse desnudo y pobre, debe abandonarlo todo para ganarlo todo... —no solamente, como se suele decir, a la mujer y a los hijos, sino abandonar lo que sólo Es, Dios mismo, pues también Dios es, desde este punto de vista, un ente. Quien se quiera colocar en el punto de partida de la filosofía verdaderamente libre tendrá, pues, que abandonar también a Dios. Aquí vale aquello de: 'Cualquiera que quisiera salvar su vida, la perderá, y cualquiera que la perdiere, la hallará'».