

Francesco Borghesi

HISTORIA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

“Una cosa es investigar” —sostenía Abbagnano¹ en una lección inaugural de hace ya muchos años— *“qué es en general la historia de la filosofía y otra cosa es definir las condiciones, los límites y, si las hay, las reglas de aquel particular tipo de trabajo que es considerado propio de los historiadores de la filosofía”*. Sin duda el debate más provechoso en vistas a un trabajo efectivo, es aquel en torno a la investigación concreta y a las técnicas que pone en acción. Al respecto es oportuno recordar, como hacía Abbagnano en el citado escrito, no sólo que el historiador de la filosofía es un historiador, sino que, si no sabemos distinguir investigación historiográfica de investigación filosófica, nos detendremos a discutir las ideas generales de los que nos debería interesar como historiadores y terminaremos por hacer mala historiografía y mala filosofía, descuidando aquello que en el fondo es lo substancial: la búsqueda, la reconstrucción, la exposición, la comprensión historiográfica, que a su vez nace del análisis, de la confrontación de los juicios con la documentación y entre sí.

Sin embargo no es posible no afrontar también el otro problema, que versa sobre el significado que hay que atribuir a la historicidad de la filosofía, como etapa previa o hipótesis de trabajo, antes de afrontar la investigación sobre las múltiples realizaciones concretas que la filosofía ha tenido. En suma, no se puede ignorar a quien, antes de hacer historia de la filosofía, quiere en cierto modo asegurarse sobre la efectividad y naturaleza de esa específica historia. Al final, en verdad, concluiremos que en esta discusión chocan dos conceptos irreductibles no sólo de la filosofía, sino de la posición y del significado de toda actividad humana: uno que se asienta en la idea de una realidad que es fundamento y principio y orienta su búsqueda hacia tal principio, a su descubrimiento y contemplación, a su posesión teórica y práctica (y poco importa que este principio sea in-

manente o trascendente); otro, que encuentra el sentido de la existencia en sus realizaciones y el significado de éstas no en un metro establecido a priori, sino en un continuo y renovado autorrealizarse, no en una filosofía concebida como saber absoluto y juez discrecional de todas las demás, sino en el aporte que el pasado proporciona a través de ella a la comprensión del presente, para la construcción de un futuro en el cual, a través de articulaciones más amplias y nuevos nexos, el pasado venga visto bajo una nueva luz. A este último concepto llamémosle inmediatamente “*historicismo*”, pero según la definición que de él da Croce —no Meinecke, por ejem.— para quien es la “*afirmación que la vida y la realidad es historia y nada más que historia, con el agregado correlativo de que es inaceptable considerar la realidad dividida en metahistoria e historia, en un mundo de ideas y de valores y en un bajo mundo que los refleja de manera transeunte e imperfecta y al cual convendrá una buena vez imponerlos, haciendo suceder a la historia imperfecta, una realidad racional y perfecta*”.

Como auténtico saber, también la historia de la filosofía parte del presente, al que quiere comprender, de las aporías del presente, buscando en las condiciones que las han generado, indicaciones para afrontar el porvenir. Por lo demás, la historia misma de la filosofía ofrece un ejemplo manifiesto de estas dos actitudes, de estas dos maneras de filosofar, con las repetidas tentativas de substraer en todo o en parte, un determinado sistema a su condición histórica para hacer de él una conquista válida absolutamente (o temporalmente, pero con límites tan vagos que equivalen a un absoluto provisorio). Es el caso de Aristóteles, cuya síntesis doctrinal y sistematización del saber fueron sin duda fecundos por largo tiempo, pero que transformado en la encarnación de la filosofía, ha obstruido por siglos el proceso del saber, hasta que, devuelto a su temporalidad, ha recobrado la única forma legítima de supervivencia, la histórica. Escribe Collingwood²: “*La República de Platón es una expresión, no del ideal inmutable de la vida política, sino del ideal griego tal como Platón lo recibió y lo reinterpretó. La Ética de Aristóteles no describe una moralidad eterna, sino la moralidad del noble griego. El Leviathan de Hobbes expone las ideas políticas del absolutismo del siglo XVII en su forma inglesa. La teoría ética de Kant expresa las convicciones morales del pietismo alemán; su “Crítica de la Razón pura” analiza las concepciones y principios de la ciencia newtoniana, en su relación con los problemas filosóficos del día. Estas limitaciones se toman frecuentemente como defectos, como si un pensador más profundo que Platón hubiera podido evadirse de la atmósfera de la política griega o como si Aristóteles debiera haber anticipado las concepciones morales de la cristiandad o del mundo moderno. Lejos de ser un defecto, estas limitaciones son un mérito; se las ve con mayor claridad en las obras de calidad más elevada. La razón es que en estas obras los autores están haciendo de la mejor manera posible la sola cosa que puede hacerse cuando se lleva*

a cabo un intento por construir una ciencia de la mente humana. Lo que hacen es exponer la posición alcanzada por la mente humana en su desarrollo histórico hasta la época de esos pensadores”.

Semejante perspectiva histórica no admite excepciones de partes “*eternas*”; historiza a todo el pensador y, aún reconociendo la variada validez y fecundidad de cada una de sus tesis, evita la tentación de privilegiar, por ejemplo, su lógica, como si fuese la lógica eterna del ser humano, o la metafísica, como si fuese la revelación de la estructura absoluta del ser. Tentaciones que, en forma siempre menos ingenua, se vuelven continuamente a presentar, al menos en aquellos sectores donde el progreso del saber es mayormente obstaculizado por motivos prácticos, o donde no se han producido aquellos avances que han minado las construcciones milenarias y venerables de la física y astronomía, a veces tan profundamente vinculadas a determinadas síntesis filosóficas.

Es una exigencia un poco trillada y obvia la de pedir al historiador de la filosofía una filosofía preliminar, sin la cual sería imposible hacer historia de la filosofía. No es concebible, se dice, afrontar la historia de la filosofía sin poseer la filosofía, “*como no sería posible escribir una historia de la matemática, sin ser matemático*”³. A esta exigencia no basta contestar que la filosofía del historiador de la filosofía es justamente la historia de la filosofía, o mejor, la historia: es decir, una concepción según la cual también la filosofía, como todo el mundo humano, está en devenir, que sus afirmaciones son múltiples, pero que invariablemente son también solidarias con el proceso histórico de la humanidad. Verdaderamente lo que se solicita es otra cosa: es “*una concepción específica de la realidad que constituya un metro determinado sin el cual sería imposible juzgar el pensamiento del pasado, discerniendo en él lo bueno de lo malo, lo vivo de lo muerto*”⁴. Una posición semejante, imposibilita toda historia de la filosofía en sentido propio y la rebaja a un elenco de errores o a un árbol genealógico o galería de antepasados del único sistema filosófico “*verdadero*”, el del historiador que escribe.

Por otra parte, la idea de la necesidad, para el historiador, de asumir preliminarmente una filosofía, presenta otro grave obstáculo: ¿con qué criterio asumir aquella filosofía? G. Gentile, en un ensayo en que se planteaba el problema, individuó con claridad la aporía, aunque, anclado él mismo en una “*philosophia perennis*”, se preocupó más de la fórmula que de su aplicación. “*Sise dice, observa, que antes de hacer historia de la filosofía es preciso poseer un sistema preestablecido que sirva de medida, no se tiene cuenta del hecho que este sistema debe haberse formado, y que no puede haberse formado sino sobre un fundamento histórico, a través de la lectura y de la crítica de las obras de algunos filósofos, es decir, en general, a través del estudio de la historia ... Si, viceversa, se sostiene que*

el sistema-metro debe ser no el principio, sino la consecuencia de la historia de la filosofía, se olvida otro hecho: que esta historia de la filosofía no podría surgir jamás sin el interés filosófico y que este interés implica un concepto, cualquiera que sea, de filosofía, embrional todo lo que se quiera, pero potencialmente determinado"⁵. La fórmula de Gentile podría ser plausible sólo aceptando el presupuesto de todos los que exigen un "sistema preestablecido que sirva de medida"; presupuesto que se manifiesta de manera clara en la analogía comúnmente, aunque impropriamente, invocada, con las ciencias. Pero, al contrario de lo que dentro de ciertos límites, acontece con las ciencias, en filosofía en ningún momento puede hablarse seriamente de un sistema último, único y verdadero, porque muchas y diferentes filosofías que se excluyen mutuamente, se proclaman últimas, únicas y verdaderas. Aún, si convienen en ciertos aspectos "técnicos", no es a éstos a los que se refieren cuantos piden al historiador un "credo", sino justamente a aquellos aspectos fundamentales en los que la divergencia es mayor y la exclusión recíproca más radical. Porque el historiador, se dice, debe llegar al juicio de verdadero y falso y fundamentar en la "verdad" la unidad de la historia como "historia de la verdad".

Parece claro entonces que el historiador, si quiere acceder a esta exigencia, la de tener una filosofía como medida preestablecida ante la multiplicidad de las posiciones existentes, deberá hacer su opción. Para ello deberá confiarse probablemente a uno de estos dos criterios: o a la discusión del rigor de la lógica interna de un sistema; o al examen crítico de los documentos históricos que puedan demostrar que una determinada filosofía ha respondido más apropiada y constantemente a lo que la humanidad ha buscado en su camino. Quien elija como medida de una filosofía (que debería a su vez ser medida de las filosofías del pasado) la estructura "lógica" del sistema, no sólo corre el riesgo de privilegiar gratuitamente una lógica, sino también de destruir a priori el sentido de la investigación histórica. Si filosofar consiste en una construcción (o reconstrucción mental) de estructuras lógicas, su progreso se configura, a lo más, bajo forma de crecimiento cuantitativo: es decir, desarrollo y explicitación de demostraciones progresivas, prosecución y conclusión en todas sus articulaciones del edificio "esencial" que constituye la "verdad" del mundo de la experiencia. En el proceso, la ascensión progresiva del pensamiento significará aumento del número de las verdades adquiridas a través del desarrollo de los temas implícitos, y frente a sí tendrá lo variable y lo ilusorio. Sin embargo, si es esencial a la historia el libre desarrollo, éste es el riesgo de una opción no preordenada por ninguna "providencia" y, aunque condicionada por una situación, abierta, con todo, a amplias posibilidades, en la oposición entre verdad lógica o verdad absoluta e ilusión, la historia naufragará. Y la historia tampoco podrá refugiarse en un complejo trenzado en el cual después el historiador, con la afilada hoja del juicio, vaya separando lo verdadero de

lo falso, lo vivo de lo muerto, construyendo así su aleccionadora "*historia de la verdad*". La historia no es juez del error que la verdad tiene ante sí; el juicio de la historia es el establecimiento y fundamentación de una relación, de un conjunto de relaciones que deben amarrar todo en sus mallas, al bien como al mal, a la verdad como al error, "*al hereje quemado ayer y venerado hoy, al héroe exaltado ayer y execrado hoy*", como decía Croce. En otros términos, una historia de la filosofía planteada en base a la adopción preliminar de este tipo de filosofía, demuestra que no se da historia de la filosofía, e invalida de partida todo trabajo historiográfico que quiera ser algo más que crónica, doxografía o erudición.

La otra alternativa frente a la exigencia de una profesión de fé filosófica preliminar a la historia y que el historiador debería adoptar antes de iniciar su trabajo, como criterio de elección, una especie de excursus histórico pero, usando los términos de Gentile, "*embrional y sólo potencialmente determinado*". Con la lectura de los textos del pasado se llegaría a una conclusión en base a la cual afrontar y "*juzgar*" el pasado. Lo que equivale decir que una lectura superficialmente histórica, ofrecería los instrumentos para comprender y el metro para juzgar la historia: una filosofía inferior para una historia superior.

Por absurda y paradójica que pueda parecer tal tesis, se encuentra muy cerca de la posición de aquellos para los cuales, implícita o explícitamente, la filosofía del historiador de la filosofía debería ser una filosofía ecléctica. En este caso se piensa evidentemente, que el trabajo del historiador se limita a la simple exposición articulada de los diversos sistemas, acompañada por una obra de reordenamiento y redistribución interna a cada uno. En otros términos, el historiador debería ofrecer al filósofo "*los resultados*" del pensamiento del pasado, bien ordenados, tamizados filológicamente, con comentarios y acotaciones filosóficamente asépticas; ello constituiría una especie de depósito del cual el teórico utilizaría alguna pieza todavía funcional, para sus propias construcciones. "*Por lo cual suele acontecer que ciertos historiadores, que tienen una idea eclecticizante del propio oficio, disponen juntos, alineados como productos análogos o como sucedáneos, el "cogito" de Descartes, el "esse est percipi" de Berkeley, el "yo pienso" de Kant, el "pensamiento" de Fichte y tal vez temas de Aristóteles y Hegel, con muy escasa ventaja para todos*"⁶. En realidad la historicidad no consiste en estas ingeniosas taraceas temáticas, sino en responder a preguntas reales, formuladas y precisadas lenta y fatigosamente a través de un largo viaje, cuyas etapas fueron ciertamente Aristóteles y Kant y Hegel, etc., pero en su realidad histórica. Y la historia, como no se cansaba de repetir G. De Sanctis, no da nunca y da siempre respuesta a nuestras preguntas; no nos da nunca respuesta prefabricada, pero nos ayuda siempre, a través de una mejor articulada consciencia de nosotros y de las raíces de nuestro mundo, a dar una respuesta nueva a preguntas

reales, nos ayuda a comprender cuáles son las preguntas que quieren respuesta, y cómo y porqué.

Sin embargo es efectivo que el historiador de la filosofía tiene una concepción propia, de la cual parte y en la cual se funda: ella es que de la filosofía se da historia, es decir, que la filosofía no es una visión atemporal de verdades eternas, sino formulación de sistemas de ideas, comprensión de problemas, elaboración de síntesis, en un nexo inseparable de los movedizos componentes de la vida humana. Una filosofía no nace de otra filosofía, ni se deduce lógicamente, por generación mental, por partenogénesis: nace siempre "*impura*", mezcla de cosas y de ideas. Son ideas de hombres, y los hombres son consciencia y expresión de situaciones reales, de problemas, dificultades, sentimientos y necesidades que exigen una respuesta y quieren, para lograr y forjar una respuesta adecuada, líneas de orientación, cartas de navegación, como diría Hume, para afrontar la tempestuosa travesía de la vida. Una filosofía semejante no se agota en un juego de conceptos o en la coherencia formal de sistemas de nociones, sino que se define como reflexión sobre conflictos y necesidades reales, tales como se configuran en un presente (al que confluyen por cierto también los contrastes de las ideas), pero que no se reduce a éstos, porque se alimenta de experiencias siempre nuevas, destinadas a romper continuamente los cuadros conceptuales establecidos. Si la filosofía se agotara en la formalidad de estos cuadros, zonas demasiado amplias de la experiencia quedarían fuera y su autonomía sería pagada al precio demasiado alto de su historicidad y, por consiguiente, de su humanidad. Es en este sentido que el historiador de la filosofía parte de una filosofía y se pone frente al pasado con consciencia de la historicidad de la obra humana, en condición de comprender y situar los esfuerzos del pasado.

A la premisa crítica del historiador de la filosofía, según la cual la realidad humana debe ser considerada como un proceso en acto que se desarrolla según su propia norma interior, debe añadirse un concepto condicionador que es el de la pluralidad del filosofar. Y si ambos conceptos parecen soldados uno a otro, de hecho se han desarrollado por vías distintas. Lo que sigue está destinado a describir su génesis y su significado.

La historicidad de lo real, y por lo tanto de la filosofía, ha sido sostenida con particular riqueza y amplitud, como se sabe, por Hegel y por los hegelianos. A su influencia se debe la centralidad, urgencia y actualidad asumida por la historia de la filosofía. Pero, habría que añadir, en este caso la historia de la filosofía fue más bien la forma que asumió la filosofía de la historia de Hegel, y por lo tanto, más que reconocer la dignidad, junto a la filosofía, de la historia de la filosofía, trató de oponer una filosofía historicista a otras concepciones de la realidad. No debe olvidarse, en efecto, que no hay en el hegelismo posibilidad seria

de distinguir verdaderamente entre lógica e historia. La aparente “sucesión accidental” en que se presentan “los grados de desarrollo de la Idea”, es obra de aquel uno espíritu viviente, cuya naturaleza pensante consiste en revelar a su propia consciencia lo que es. La autorrevelación se da por etapas rigurosamente lógicas. Así, en la Introducción de las “Lecciones sobre historia de la filosofía”, escribe: “La sucesión de los sistemas filosóficos que se manifiesta en la historia es idéntica a la sucesión que se hace en la deducción lógica de las determinaciones conceptuales de la Idea. Yo sostengo que basta con despojar los conceptos fundamentales de los sistemas aparecidos en la historia de la filosofía, de lo que concierne a su forma exterior, su aplicación a lo particular y cosas semejantes, para obtener los diversos estadios de la determinación de la Idea en su concepto lógico. Y, recíprocamente, si se parte del proceso lógico por sí, se encuentran en él el proceso de las manifestaciones históricas en sus momentos fundamentales, siempre que, bien entendido, se sepan reconocer los conceptos puros en lo que se presenta en forma histórica”⁷. En el desarrollo de la historia de la filosofía, cada sistema tiene para Hegel su puesto necesario, “un puesto, como él dice, del que no puede salir, como un individuo no puede librarse de su propia piel. En su puesto, por lo tanto, cada momento del desarrollo no puede ser considerado más que como una expresión de la verdad, aunque no definitiva, completa, integral: la verdad, parcial pero verdad, que pertenece a aquel momento del desarrollo”⁸.

Las dificultades intrínsecas de semejante historicismo han sido tan a menudo señaladas (de Feuerbach en adelante), que es inútil repetir las. En fondo, la historicidad se convierte en una simple figura para escandir el proceso lógico. Identificada la sucesión histórica con la secuencia lógica, a cada momento lógico se le atribuye una sólo filosofía, mientras que cada sistema es una sólo idea. La historia de la filosofía se reduce a una especie de exposición ilustrada de la lógica. La temporalidad desaparece, reducida la relación entre el antes y el después al vínculo entre premisa y conclusión; el futuro se da enteramente preconstituido y pierde toda imprevisibilidad, mientras el presente pierde su multiplicidad, su opcionalidad y su libertad. “La historia es proceso libre, si en ella se pueden determinar ciertos ritmos, pero de tal naturaleza que no anulen la apertura a múltiples posibilidades; si los sistemas lógicos mismos son múltiples; si también el pasado es plural, entretendido por voces dirigidas a un futuro que pueda comprenderlas e incluirlas en el tejido de la vicisitud humana; si, en fin, la historia es esta movil vida temporal, en Hegel no hay lugar para ella. Su historia es sin pasado y sin futuro y su historia de la filosofía, trocada en filosofía de la historia, al final reduce la historia a lógica más allá de todo desarrollo temporal”⁹.

Con todo, Hegel ha insistido con energía sobre algunos temas de gran valor: sobre la filosofía como proceso y sobre los nexos que aseguran la continui-

dad del proceso mismo; sobre la solidaridad entre la filosofía y la totalidad de su fundamento histórico; que la filosofía es consciencia de su tiempo, concepto de una situación real, no separable de ella (*“la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento”*, dirá en la *“Filosofía del Derecho”*). La insistencia de Hegel en la imposibilidad de separar una filosofía del tiempo en que ésta surge, en que es ilegítimo considerarla más allá de su situación, es un modo elocuente de declarar la historicidad del pensamiento a través de la soldadura de la filosofía con la realidad en desarrollo. Y sin embargo, a pesar de que estos conceptos circulan por todo el sistema, Hegel sucumbe al empuje *“lógico”* del movimiento de las ideas y termina por considerar tanto a las ideas como a los momentos históricos a modo de pulsaciones únicas de un único ritmo. Es verdad que para una perspectiva histórica que piense una época, sus varios aspectos, momentos, aspiraciones y doctrinas terminan por ordenarse en una trama de relaciones capaces de unificar articulándola, su multiplicidad (y así podemos pensar unitariamente en movimientos como el Iluminismo, la Escolástica, el Racionalismo, etc.); pero en realidad, en lo vivo de la lucha que anima a todo momento histórico, las ideas chocan, las concepciones del mundo coexisten o se combaten, en una multiplicidad de tesis, sistemas, teorías, programas. Y el punto de vista desde el cual mañana el historiador tentará la unificación, lejos de ser prefabricado, nace y se constituye en el seno de aquel contraste. Grupos, sociedades, clases, naciones se mueven tras banderas cada una de las cuales pretende su propia universalidad. Las expresiones metafóricas en las que demasiados historiadores se complacen, como: *“supervivencias”*, *“precursoras”*, *“visiones anacrónicas”*, *“ramas secas”*, *“hombres vivos y muertos para su propio tiempo”*, etc., no son más que tentativas de insinuar en la dimensión temporal posibilidades de discriminación de valores que le son extrañas. ¿En qué modo distinguir en un tiempo lo vivo y lo muerto? Mientras algo permanece en la historia, es prudente que se le atribuya la categoría vida a igual título que al resto de su contorno; sólo el juicio posterior podrá medir su fuerza de permanencia y de proyección, su capacidad de metástasis espacial y temporal, la cual frecuentemente reserva a los profetas bochornosas sorpresas.

La multiplicidad de las concepciones filosóficas, de hecho, es antigua como la filosofía, y desde que se ha filosofado, se ha también lamentado y condenado o, por el contrario, exaltado la variedad irreductible de las visiones de la realidad. Variedad convulsionada por cesuras profundas, a menudo radicales, en las cuales la unidad y la continuidad no son el resultado de ocultas convergencias de ideas, sino que se configuran sólo como resultado de una reconstrucción histórica, consciente de los contrastes insanables entre los hombres. La tesis de las *“preguntas eternas”*, de la persistencia de los *“máximos problemas”* en el variar de las respuestas, es de las más frágiles, invalidada por el supuesto que la filosofía se alimenta de manera autónoma y encuentra sus propias preguntas en una dialéctica

interna y no en el terreno de la realidad humana que, transformada a veces justamente por aquellas respuestas filosóficas, propone de vez en vez preguntas del todo nuevas en razón de nuevos horizontes.

De aquí también la oposición que a la multiplicidad de las filosofías harán siempre las historias “*evaluadoras*”, que condenan como erróneas, en nombre de pretendidos valores absolutos metahistóricos (aunque a menudo no los declaran abiertamente como tales) las filosofías contrarias o distintas, olvidando, según las palabras de Croce, que “*las ideas o valores, asumidos como modelos y medida de la historia, no son historia universal y valores universales, sino hechos particulares e históricos ellos mismos, ilegítimamente erigidos en universales*”.

Frente a estas filosofías parciales que se arrojan valor absoluto, se constituye una historia que conectando las distintas perspectivas y su significado, sin veleidades generalizantes, sino a través de nexos funcionales y sondeos genéticos, trata de llegar de las meras relaciones temporales (contemporaneidad-sucesión), propias de la experiencia inmediata, a la construcción de una verdadera historicidad, que quiera ser valorativa no valiéndose del metro extrínseco de una verdad intemporal, sino de medidas internas al proceso mismo que impliquen una efectiva comprensión de los nexos reales entre los varios órdenes de componentes del devenir humano. Eran esas historias ucrónicas las que hacían observar a Lucien Febvre: “*los que reflexionan por su propia cuenta sobre sistemas, a veces antiguos muchos siglos, sin preocuparse en absoluto de determinar su relación con otras manifestaciones de la época que los vio nacer, hacen exactamente lo contrario de lo que impone el método histórico. Delante de este generarse de conceptos de inteligencias descarnadas, delante de aquellas vidas fuera del espacio y del tiempo, anudan extrañas cadenas de eslabones irreales y cerrados a la vez*”¹⁰.

Desde el momento en que se reconoce que las respuestas de los sofistas, de Sócrates, de Platón, de Epicuro están dirigidas también a interrogantes morales, políticos, científicos y tienen en cuenta también hechos experimentados, que no pueden brotar del mero movimiento de las ideas, en ese momento la “*historia*”, con su comitiva de heterogeneidad, irrumpe en el mundo del pensamiento puro. Pero lo que es tal vez más significativo, es que también en el discurso de los filósofos más “*puros*” se abren cesuras por las que penetra la heterogeneidad del mundo exterior. “*A partir del cogito –dice Brehier– hablando de Descartes, toda consideración personal cae y la cadena de las razones comienza a actuar de por sí*”. Poco antes había dicho: “*es fácil observar que todos los filósofos para los cuales la filosofía es una ciencia universal, tratan de fundar la filosofía en un acto de decisión libre, independiente de toda causa: el filósofo tiene por cierto una historia, no así la filosofía*”¹¹. Sin embargo, el acto de libre decisión, que en caso de Descartes sería el “*cogito*”, a menos que no se quiera interpretar como

arbitrario y gratuito, se realizará en un campo de opciones bien definido, es decir dentro de un contexto de problemas, de estímulos, de experiencias que lo condicionan de manera clara y precisa, Y la pretendida cadena de razones puras que entonces se origina, si se la examina bien, repetirá a su vez las fases que caracterizaron a la primera opción. Ningún argumento, por cierto, podría obligarnos a incluir la substancia-alma, las dos substancias, los espíritus animales, el origen de los mundos y otras cosas análogas, en la cadena autónoma de las razones puras. La historia del filósofo Descartes es la historia no sólo de su sistema, como si éste hubiese nacido de su cabeza, como Atenea de la de Zeus, armado de todo punto, sino también de las opciones que continuamente adoptó, de las condiciones, los límites y los datos entre los que se movió. Dividir el problema de Descartes en dos vertientes, como hace Brehier, una de la formación del filósofo (entregada al historiador, al sociólogo o al psicólogo), y otra de la obra filosófica, reino de la razón “pura”, significa desconocer las raíces multiformes y complejas del saber humano. Con lo cual no se niega en absoluto la novedad del descubrimiento cartesiano; por el contrario, se subraya que el descubrimiento se nutrió de un amplio mundo de cultura en un rico ámbito de experiencias, que logró interpretar y que a su vez fueron fecundas por su descubrimiento.

Siguiendo con el tema, sería necesario tener más presente que la famosa opción de que habla Brehier, después de la cual se desplegaría sin comisuras el mundo de la razón pura, no necesariamente se funda y se gesta dentro del ámbito de temas pertenecientes al dominio de la filosofía. A este propósito, R. Mondolfo¹², cuando habla de los “*antecedentes*” de los filósofos, a propósito de Descartes, Leibniz, Newton y Vico, parece no insistir suficientemente en que demasiado a menudo los antecedentes de un filósofo no se encuentran en la filosofía. Así Descartes encontró alimento y estímulo a la reflexión, más que en San Agustín o en Santo Tomás o en los aristotélicos de su tiempo, en problemas y discusiones físicas y matemáticas y, tal vez, también en los libros “*curiosos y extraños*” de que habla, si bien después, en el proceso de sistematización y en las polémicas, se apoyó en textos filosóficos más respetables. Vico, en cambio, fue estimulado por problemas de naturaleza jurídica, histórica y filológica, y así sucesivamente. Lo que en suma importa es que el campo escogido por cada filósofo, las preguntas que le interesa contestar, las experiencias que quiere interpretar y unificar, son de vez en vez diferentes y no se reducen necesariamente a las filosofías que lo han precedido, si bien en un determinado momento, por razones de eurística y de método, suelen ser consideradas y discutidas. Poner a Vico en relación con la ciencia de Galileo, como hace Mondolfo en el escrito citado, no es de por sí muy significativo si no aclaramos que este problema, como tal, es solamente nuestro, de hoy. Es decir, no se trata de comprender la formación de Vico en relación a Galileo entonces, sino que hoy, a causa de la orientación de nuestra ex-

perencia, nos puede parecer particularmente urgente afrontar las relaciones entre ciencias morales o humanas y ciencias naturales. Y justamente la mayor sensibilidad y atención de nuestra experiencia por este orden de problemas, nos permite comprender mejor ciertas limitaciones y ciertas iluminaciones, tanto de Galileo como de Vico. Galileo y Vico, en este caso, como cualquier filósofo, personaje o hecho de la historia, van siendo insertados época tras época en tramas cada vez más complejas, que desplazan continuamente sus planos prospectivos y constituyen la vida, siempre en renovación, de la historia. Lo cual no significa ni declarar imposible la historia, ni afirmar su relatividad, sino comprender mejor de que naturaleza es la efectiva comprensión que el hombre tiene de sí y que, por la estructura misma de la conciencia humana, no puede dejar de estar en perenne desarrollo. Por eso cada época rehace una nueva historia, que es su propia versión del pasado (y así el Imperio Romano tiene tantas historias, cuantas son las épocas que se han interesado por volver a narrar, reinterpretándolas, sus vicisitudes); por eso toda historia, de cualquiera época o cultura, debe permanecer como un libro en el que a nadie le es lícito poner la palabra fin.

A propósito del presente que ilustra el pasado, ha sido escrito con mucha propiedad: *“Es sólo el presente quien interroga al pasado, dando lugar así a aquel proceso incesante y paradójico por el cual el futuro determina el significado del pasado y no sólo viceversa; no porque el hoy o el mañana estén autorizados a sobreponer interpretaciones y manipular arbitrariamente el ayer, sino porque invitándolo a participar en un nuevo discurso, revelan en él aspectos que el mismo no había advertido y que sin esta inserción en un nuevo contexto, sin esta utilización en función de un nuevo problema, no habrían salido jamás a la luz”*¹³.

La tarea del historiador de la filosofía es de las más arduas dentro del campo de la historia: debe tomar razón de la pluralidad de las filosofías, comprender sus diferentes lenguajes, situarlos, definir sus relaciones con los grupos humanos en los que surgieron, determinar qué cosa significaron para ellos, cómo actuaron —si actuaron— como evolucionaron, como decayeron. Pensamientos expresaron ora ciertos ideales, ora su rechazo, ora la revisión crítica de ciertas experiencias y ora códigos para la vida terrena o promesas de vida futura: que variaron ya por derrumbes internos, ya por cambios producidos en campos distintos: que a veces generaron ideas y otras veces transformaron las cosas. Por esto justamente la tarea del historiar es compleja. Y una de sus funciones más delicadas está en captar el cambio de los campos de experiencia en los que el filosofar se sitúa.

Los constantes procesos de ruptura y de cambio de registro, graduales o clamorosos, que han caracterizado a la filosofía occidental, constituyen a menudo, más que virajes dentro de una misma problemática, verdaderas deserciones de

un tema y reorientaciones radicales del pensamiento: las rupturas entre Atenas y Jerusalén, entre el aristotelismo y la nueva ciencia, entre las que Marx llama “nueva filosofía” y filosofía “escolástica”, se encuentra entre los golpes de timón más célebres, pero que distan mucho de ser los únicos de esta movida historia. En este sentido, el historiador de la filosofía debe afrontar el problema de las relaciones de la filosofía, no ya con la “historia de la cultura”, como ha sido dicho, introduciendo una noción extremadamente ambigua, sino con los campos específicos de investigación y de actividad del hombre, hacia los que la reflexión filosófica se ha orientado. Porque si es verdad que la filosofía tiende a presentar visiones de conjunto y concepciones del mundo y a sostener la validez universal de los instrumentos lógicos que elabora, sin embargo, en realidad viene a privilegiar sucesivamente un determinado campo de la experiencia. Las observaciones acerca de la importancia de la poesía para comprender el pensamiento griego de los orígenes y de la astronomía copernicana para la comprensión del pensamiento del Renacimiento tardío, pueden ser fácilmente extendidas a otras épocas y campos. Ya pueden ser las ciencias biológicas las que constituyan la base de la concepción del todo; ya la reflexión sobre procedimientos geométricos puede constituir estímulo y proporcionar material para la formación de sistemas lógicos, que otras veces, en cambio, se moverán en el ámbito de discursos propios del mundo del derecho.

El surgir de tipos de investigación, o la difusión de nuevas formas de experiencia, es lo que periódicamente renueva de manera decisiva el pensamiento, si bien puede haber sido, a su vez, una filosofía quien haya estimulado un tipo de experiencia o de investigación. La sinuosidad del proceso, los hiatos, las metamorfosis: ésto justamente distingue la historia de la filosofía del ritmo necesario de una lógica. Y también ésta es una de las tareas importantes del historiador: descubrir los nexos que permanecieron ocultos para el filósofo mismo; descubrir, como ha sido dicho gráficamente, las raíces reales de las opciones ideales.

Profesor del Departamento de Filosofía – Sede Santiago Norte

NOTAS

- 1 "Il lavoro storiografico in filosofia", Asti 1956, p. 17
- 2 *Idea de la Historia*, México 1952, p. 223
- 3 N. HARTMANN, *Filosofía sistemática*, Milano 1943, p. 25
- 4 E. GARIN, *La Filosofia come sapere storico*, Bari 1959, p. 4
- 5 "Il circolo della filosofia e della storia della filosofia", incluso en "La riforma della dialettica hegeliana", Firenze 1954, p. 138.
- 6 E, GARIN, op. cit., p. 61.
- 7 HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1930, Introd. 3;
- 8 HEGEL, op. cit., p. 57.
- 9 A. SABIETTI, *Hegel e il problema della filosofia come storia*, Napoli 1957, p. 51.
- 10 L.FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, Paris 1953, p. 75
- 11 "La philosophie et son passé", Paris 1950, p. 77.
- 12 "Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía", B. Aires 1948, p. 55 y sgg.
- 13 V. VERRA, *Dopo Kant, Il criticismo nell'età romantica*, Torino 1957, pp. 244-50

FRANCESCO BORGHESI