

# EL REGRESO FILOSÓFICO

MIGUEL CANDEL

## RESUMEN

El presente artículo sostiene que la tarea propia de la filosofía es en cierto modo opuesta a la de la ciencia; es decir, no una tarea que podríamos calificar de progresiva, centrada en la construcción de esquemas cada vez más complejos destinados a integrar el mayor número posible de datos empíricos, sino una tarea regresiva consistente en el descubrimiento de las condiciones de posibilidad o los fundamentos últimos de esos mismos esquemas y de su proceso de construcción. Este enfoque regresivo entraña esencialmente un ejercicio historiográfico paradigmáticamente ejemplificado por el estudio de la filosofía antigua como fuente primigenia de toda la tradición filosófica.

## SUMMARY

The present paper argues that the philosophy's own task is in some respect opposite to that of science, i.e., not a progressive one, focused on the construction of more and more complex schemes integrating more and more empirical data, but a regressive one, consisting in the retrieval of the possibility conditions or ultimate foundations of those very schemes and of the construction process thereof. This regressive approach involves essentially a historiographic exercise supremely exemplified in the study of Ancient philosophy as original source of the whole philosophical tradition.

### A. La filosofía antigua como paradigma

De la misma manera que la *polis* ateniense comenzó a tomarse, desde el Renacimiento, como prototipo de Estado cuya organización servía de modelo para la constitución de las modernas “repúblicas” e inspiraba todas las grandes creaciones del pensamiento político, así también la filosofía antigua ha venido tomándose, ya desde la Baja Antigüedad, como paradigma del pensamiento filosófico en general.

Sin llegar al extremo de reputar la entera historia de la filosofía helenística, romana, medieval, moderna y contemporánea, de simple “nota a pie de página en la obra de Platón”, sí cabe considerar que toda la filosofía posterior ha sido lo que ha sido en razón de la configuración adoptada en su origen por un tipo de pensamiento que, casi desde sus comienzos, decidió seguir la prescripción del templo delfico y asumir la inacabable tarea de *conocerse a sí mismo*.

La influencia decisiva, el carácter, por así decir, “constituyente” de la peripecia intelectual antigua, y muy particularmente helénica, se debe, por una parte, a la mera contingencia de haber sido aquella la primera, cronológicamente hablando. Y de la misma manera que cualquier hecho en sí mismo contingente se torna, una vez acontecido, en absolutamente necesario para la explicación de lo sucedido después de él, así también el pensamiento griego se convirtió en uno de los elementos que determinan irrevocablemente nuestra forma de pensar actual. Visto en retrospectiva se diría que los primitivos filósofos, a la manera de las Musas cantadas por Hesíodo:

“dentro del Olimpo, narran al unísono  
el presente, el futuro y el pasado”<sup>1</sup>.

Esta determinación se manifiesta primordialmente en el léxico: *filosofía, historia, teoría, analogía, dialéctica, ontología...* Y, con el léxico, en la sintaxis: la estructura de los enunciados, la función veritativa del verbo ‘ser’, las categorías lógico-gramaticales... Y, con el léxico y la sintaxis, forzosamente también en una primera carga semántica<sup>2</sup>.

Todo ello es válido en primer lugar, claro está, para un pensamiento articulado<sup>3</sup> en torno a lenguas nacidas del mismo tronco indoeuropeo que el griego. Pero ese es, al fin y al cabo, el pensamiento que las sucesivas expansiones coloniales e imperiales han terminado por imponer, siquiera superficialmente, a todo el planeta.

Determinación *necesaria*, pues, pero sólo una vez producido el hecho *contingente* de aquella primera peripecia intelectual: nada ni nadie obligó a Parménides a emprender su viaje épico tras los pasos de la diosa; pero, una vez emprendido, veinticinco siglos de ontología siguieron tras sus huellas<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Teogonía*, vv. 37-38.

<sup>2</sup> Aunque esta, por su propia naturaleza *referencial*, irá evolucionando constantemente en función de las alteraciones del contexto *real* en el que cobran sentido aquellas formas léxicas y sintácticas. Nunca más, después de Platón, volverá la *phrónesis* a entenderse como saber indisolublemente teórico y práctico, en la misma medida en que la pérdida de la autonomía por la *polis* imposibilitará para siempre la aparición de “reyes filósofos” (por más que pragmáticos Aristóteles puedan seguir enseñando filosofía a despóticos Alejandro). Y nunca ya podremos nosotros considerarnos *filólogos* en el sentido en que a sí mismo se consideraba Eratóstenes a mediados del siglo III a.N.E.

<sup>3</sup> No simplemente “expresado”: hoy ya es un tópico reconocer que, sin lenguaje, el pensamiento no sólo no se *manifiesta*, sino que ni tan sólo se *constituye* (véase, por ejemplo: FODOR, Jerry A., *The Language of Thought*, Nueva York, Harper & Row, 1975; trad. esp.: *El lenguaje del pensamiento*, Madrid, Alianza, 1984).

<sup>4</sup> Cada nuevo pensador podía, por supuesto, no haber seguido pensando sobre los temas parmenídeos: identidad y diferencia, unidad y pluralidad, realidad y apariencia; pero, al tomar la

Cabría preguntarse, no obstante, si la reflexión filosófica de los griegos, su creación misma de la filosofía como *asunción* o *apropiación* del saber<sup>5</sup>, sobre acaecer como un hecho contingente *sub specie temporis*, en cuanto tal hecho histórico, no es también un desarrollo necesario *sub specie aeternitatis*, a saber: el despliegue natural de la conciencia humana en virtud de su intrínseco modo de ser. ¿No tendrá, pues, sentido hablar de *philosophia perennis*, no ya como perennidad o perenne validez de unas determinadas doctrinas, sino como impulso permanente hacia el filosofar? Y, si así fuera, ¿no resultaría forzoso que la filosofía antigua contuviera ya en sí las motivaciones esenciales de toda reflexión filosófica posible, al modo de unos *universales dianoéticos* que, en lugar de entrar como contenidos en tales o cuales doctrinas concretas, contuvieran a estas como otras tantas variantes particulares? No nos es posible responder aún a esta pregunta.

Antes hemos de examinar otra razón aun más radical por la que es científica (y filosóficamente) correcto ver en la filosofía antigua el paradigma de toda la historia del filosofar. Estriba esa cualidad paradigmática de la reflexión iniciada en Mileto el siglo VI a.N.E. en su carácter irrepetible de filosofía *naciente*. Naciente a la vez como reflexión *primera* (históricamente) y *primaria* (epistemológicamente) sobre el mundo y el hombre (en este orden preciso, y no por azar, sino en virtud de un rasgo constitutivo de nuestra manera de conocer que escrutaremos más adelante).

En tanto que reflexión *primera*, carece de modelos preexistentes que medien y mediaticen la relación con su objeto. De las ideas en que esa reflexión fructificara cabe, mejor que de ninguna otra, decir que:

“...como tales, no tienen historia, si consideramos al pensamiento como un ámbito teórico, como una simple formalización ideal”<sup>6</sup>

Pero precisamente por esa falta de influencias filosóficas previas se puede reconocer mejor en aquellas primeras ideas la impronta de la historia concreta:

“La historia les llega a las ideas a través de la presión que la praxis ejerce sobre ellas”<sup>7</sup>

---

decisión de hacerlo, *mónos d' éti míthos hodoío léipetai hos éstin*, sólo le quedaba el camino del *discurso del ser* (cf. PARMÉNIDES, fr. 8, 1-2, ed. Diels-Kranz).

<sup>5</sup> En el sentido goethiano de “hacer propio lo heredado”, de explicitar lo presupuesto a modo de un “distanciarse para mejor participar”. Como ilustración de este concepto de *filosofía*, véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *De Grecia y la filosofía*, Univ. de Murcia, 1990, cap. I.

<sup>6</sup> LLEDÓ ÍÑIGO, Emilio, “Lenguaje e historia de la filosofía”, en: VV.AA., *Hermeneutik und Dialektik II*, Tubinga, pp. 85-95.

<sup>7</sup> *Ibid.* El texto citado se completa con el párrafo siguiente:

Una praxis que venía impregnando de realismo, mucho antes de Tales y su lucrativa aplicación de los conocimientos astronómicos a la economía<sup>8</sup>, la propia mitología, poblada de dioses impulsados por pasiones genuinamente humanas:

“¡Qué dices, infeliz! ¿Despreciarte los dioses a ti, que sacudes la tierra con inmensa fuerza? ¡A buenas horas iban a dejar de respetarte, siendo mayor y el más excelente! Pero si acaso alguno de los hombres tiene la audacia de creerse tan fuerte como para desafiarte, siempre puedes recurrir a la venganza. Actúa como gustes a fin de saciar tu deseo (*thymôî*).”<sup>9</sup>

Esa originalidad radical, irrecuperable para la filosofía posterior, es lo que nos permite referirnos a aquel pensamiento de manera análoga a como los psicólogos toman de referencia el aprendizaje infantil para entender los procesos cognitivos en general.

Por otro lado, en tanto que reflexión *primaria*, es omnicomprensiva. A saber, engloba todas las facetas del saber que luego se han ido desgajando, como otras tantas ciencias particulares, del primigenio tronco filosófico<sup>10</sup>. También ello coloca en situación privilegiada aquel pensamiento para penetrar, a través de él, en lo unitario y común a toda actividad epistémica, o proceso metódico de conocimiento.

Es por esa doble primordialidad, histórica y epistemológica, por la que un saber primordial como el filosófico debe volver una y otra vez a mirarse en el espejo de los aforismos heracliteos, de los versos parmenídeos, de los diálogos platónicos, de los tratados aristotélicos, de las cartas de Epicuro y de los

“y por praxis hay que entender, en nuestro caso, la presencia de las intenciones de un *quien*; presencia en la que se condensa la cultura, el nivel social, los intereses de una personalidad o de un grupo en el que el lenguaje presta la imprescindible y determinante estructura intersubjetiva.”

<sup>8</sup> Para la abundante utilización de metáforas *técnicas* en el vocabulario de los fisiólogos jonios, cf.: MONDOLFO, Rodolfo, “Sugestiones de la técnica en las concepciones de los naturalistas presocráticos”, *Archeion* II, 23.1; y sobre todo: FARRINGTON, Benjamin, *Head and Hand in Ancient Greece* (trad. esp.: *Mano y cerebro en la antigua Grecia*, Madrid, Ayuso, 1974).

<sup>9</sup> *Odisea* XIII, vv. 140-145 (son palabras de Zeus a su hermano Posidón, irritado por la ayuda prestada por los feacios a Odiseo).

<sup>10</sup> Sin que esta afirmación comporte abonar la concepción evolucionista del saber propia del primer positivismo, según el cual la única relación dinámica posible entre ciencia y filosofía es la progresiva emancipación epistemológica de aquella respecto de esta hasta vaciarla por completo de contenido sustantivo. En realidad, la filosofía como tal siempre ha carecido de contenido sustantivo propio (la histórica presencia, en su núcleo temático original, de lo que luego serían diversas ciencias autónomas no fue más que eso: una mera contingencia histórica); pero por ello mismo está en permanente disposición de apropiarse del contenido de cualquier otra forma de saber, teórico o práctico, para elevarla a su peculiar modo de indagación. (Cf. CANDEL, Miguel, “Las ideas gnoseológicas de Manuel Sacristán”, *Mientras tanto* 30/31 (1987) 133-148.)

fragmentos que una accidentada tradición textual nos ha legado de los estoicos antiguos.

Y en ese reexamen es oportuno incluir los escritos de Cicerón, de Lucrecio, de Séneca y de Marco Aurelio, por no hablar ya de Epicteto, los neoplatónicos y Sexto Empírico, a fin de asistir en primera fila al espectáculo aleccionador de una experiencia inaugural de reformulación de ideas filosóficas en un nuevo contexto (y en una nueva lengua, por lo que se refiere a varios de los autores citados<sup>11</sup>).

Tanto aquel como este ejercicio, sin embargo, están lejos de poder reducirse a mera retrospección, a una aséptica arqueología de las ideas que las redujera a hitos fechados en una estratigrafía de textos mudos, petrificados en su exacta, a la vez que opaca, *literalidad*. El remedio a ese mero *estar-ahí* ininteligible de los textos “crudos” lo acabamos de nombrar en el párrafo anterior: *reformular*<sup>12</sup>. Este es el enfoque adecuado a todo estudio histórico-filosófico que rehúse limitarse a repetir o, todo lo más, glosar en parecidos términos fórmulas históricamente acuñadas; que aspire, por el contrario, a interpretarlas, a insertarlas en el contexto de ideas vigentes (vivas) en el que no podemos dejar de movernos para comprender cualquier discurso y, *a fortiori*, cualquier fórmula particular. Porque, si tiene razón Donald Davidson<sup>13</sup>, ni siquiera un simple enunciado de nuestro común lenguaje cotidiano puede ser comprendido sin integrarlo en una teoría semántica (todo lo elemental que se quiera) que nos permita asignarle un lugar en el entramado de significados posibles constituido por todo lenguaje. ¡Cuánto menos podremos pasarnos sin repensar como nuestras (y expresarlas, por tanto, en nuestro propio lenguaje, con todas sus peculiaridades morfosintácticas, semánticas y pragmáticas) las formulaciones de pensadores del pasado, en medida tanto mayor cuanto más grande sea la dis-

---

<sup>11</sup> Y conviene no olvidar en este punto que, si bien toda lectura es una interpretación y un *reconocimiento (anágnosis)*, cuando esa lectura se hace desde otra lengua, el espacio que hay que recorrer para ir al encuentro de los significados es mayor, y los hitos que jalonan el tramo correspondiente a una de las lenguas no son nunca del todo homólogos a los de la otra. La recreación del sentido, por tanto, está mucho más cerca de la creación pura y simple. Hasta tal punto la traducción es ilustrativa de los procesos de imputación semántica y de análisis veritativo-funcional, que muchos filósofos analíticos (como W.v.O. Quine, por ejemplo, en *Word and Object* y otros textos) enuncian en forma de reglas de traducción sus teorías sobre el significado o sobre la verdad (o sobre ambas cosas solidariamente, como Alfred Tarski y Donald Davidson) de los lenguajes formales o naturales.

<sup>12</sup> Ver, respecto a este principio metodológico de la historiografía filosófica (y las aporías que de su uso se derivan, junto a sus insustituibles ventajas): CANDEL, Miguel, “La historia de la filosofía como problema filosófico”, en *Isegoría*, n° 19 (1994) pp. 194-206.

<sup>13</sup> Cf. DAVIDSON, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, especialmente los ensayos “Truth and Meaning” y “Radical Interpretation” (hay trad. cast. de Guido Filippi: *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990).

tancia cultural que nos separa de ellos! Y ni que decir tiene que esa distancia, si exceptuamos dos de las otras grandes culturas mundiales, la indostánica y la china, es máxima en el caso de los primitivos pensadores de Grecia.

Acabamos de emplear el término *cultura*. Se trata de una pieza clave en nuestra concepción de la historia de la filosofía como disciplina a la vez científica (por el método) y filosófica (por el contenido). Cuando unos párrafos más arriba se hacía referencia al orden en que aparecían los grandes temas de la filosofía antigua, a saber, el *mundo* y el *hombre*, debía sobreentenderse que “mundo” es aquella imagen que se desprende de las pautas de intercambio social humano con la realidad natural, y “hombre”, la imagen que de esas mismas pautas en cuanto tales se hacen y comparten los propios seres humanos. En una palabra: el conocimiento de las cosas nos viene mediado por nuestra acción sobre ellas y esta, a su vez, por nuestra interacción mutua dentro de una colectividad:

“El Rubicón de la evolución humana se cruzó cuando la cultura se convirtió en el factor principal a la hora de conformar las mentes de quienes vivían bajo su férula. *Como producto de la historia más que de la naturaleza*, la cultura se había convertido en el mundo al que teníamos que adaptarnos y en el juego de herramientas que nos permitía hacerlo.”<sup>14</sup>

Si reconocemos, pues, que la filosofía es parte de la cultura (materialmente, mientras que formalmente esta es parte, o, más bien, *objeto*, de aquella), y que la cultura no es producto directo de la naturaleza, sino de la historia (es decir, del proceso de autocreación de la sociedad humana en simbiosis con la naturaleza<sup>15</sup>), comprenderemos que aquello que es ontológicamente inme-

---

<sup>14</sup> BRUNER, Jerome, *Acts of Meaning* (trad. cast. de J.C. Gómez Crespo: *Actos de significado*, Madrid, Alianza, 1991, p. 28, subrayado nuestro). La mediación de la práctica en la génesis y el ejercicio de las funciones cognitivas es uno de los pilares de la psicología contemporánea, una vez superada la unilateralidad tanto de los modelos fisicalistas como de los conductistas, gracias a la llamada “revolución cognitiva” iniciada, entre otros, por los trabajos del soviético L.S. Vygotski y su recepción en los Estados Unidos de América. El paralelismo con algunas de las ideas de Heidegger en su “analítica existencial” no es, por insospechado, menos evidente: piénsese, si no, en la prioridad fenomenológica acordada por Heidegger a la *herramienta* (*Zuhandenes*) respecto de la simple *cosa* (*Vorhandenes*).

<sup>15</sup> Pero la cultura, como cualquier otro “producto”, lejos de ser exclusivamente, por decirlo en términos de la ciencia económica, un bien “de uso o consumo final”, es también un bien “de consumo intermedio”, es decir, factor a su vez de nueva producción. Vale de ella lo que Edgar Morin dice a propósito del conocimiento en general:

“De plus, elle est active et présente dans l’autoproduction permanente de la société, qui s’effectue à partir des interactions entre individus, interactions comportant toujours une dimension cognitive. Enfin, ... le monde des mythes et des idées constitue une noosphère relativement autonome, produite par les interactions sociales/culturelles, et cette noosphère est indispensable à l’autoproduction de toute société humaine.” (MORIN, E., *La Méthode 4. Les Idées*, París, Seuil, 1991, p. 81.)

diato (la acción humana) se tematice epistemológicamente más tarde que aquello que está a suficiente distancia como para dejarse objetivar espontáneamente por la acción (el mundo). También en este sentido epistemológico es válida la ya clásica caracterización heideggeriana del hombre como *Dasein, existencia*, y de esta, a su vez, como *in-der-Welt-sein, ser-en-el-mundo*<sup>16</sup>: el mundo-objeto (objeto de acción antes que de re-conocimiento) es la condición de cognoscibilidad del hombre-sujeto.

Pero incluso partiendo de la presuposición de la cultura como suelo nutricional de la reflexión filosófica y como mediación o filtro formal entre dicha reflexión y su objeto material, la filosofía antigua ostenta una posición de privilegio única. Porque sólo ella, especialmente en el período anterior a la aparición del “enciclopedismo” aristotélico, estuvo en situación de atravesar con su mirada dirigida a las cosas un espacio cultural libre de “espejos”, es decir, de otras reflexiones filosóficas establecidas e incorporadas al medio translúcido de la cultura<sup>17</sup>.

En nuestra época, en cambio, el juego de espejos se ha complicado tanto que cuesta trabajo distinguir entre las imágenes reales y las virtuales, es decir, entre las que proceden (todo lo deformadas y tamizadas que se quiera) de objetos reales y las que no son sino reflejos indirectos de esos objetos, puros actos de objetivación. Cuesta, en definitiva, distinguir los enunciados sobre el mundo o el hombre de los enunciados sobre enunciados, la *intentio recta* de la *intentio obliqua*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cf.: HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, primera parte, sección primera, cap. segundo.

<sup>17</sup> El uso corriente del término ‘cultura’ (motivado por una especialización de este para designar sus formas “superiores”, con más “valor intelectual añadido”) puede inducir al error de nivelar la reflexión filosófica con otros productos culturales “literarios” (mito popular, poesía, drama, etc.). Pero, por un lado, la cultura engloba también las pautas de conducta social humana más espontáneas e irreflejas, y la *reflexión* filosófica, por otro, se propone como tarea precisamente el *distanciamiento reflexivo* respecto de todas las formas culturales, de las más espontáneas a las más elaboradas. Desde los primeros milesios, y no digamos ya desde Parménides, la filosofía se ha erigido siempre en *adversaria del “sentido común”* (aunque este es, por supuesto, su punto irrenunciable de partida). Por eso la forma discursiva genuina del filosofar es la *tesis*, en sentido aristotélico:

“tesis es un juicio paradójico (*hypólepsis parádoxos*) de alguien conocido en el terreno de la filosofía, v.g.: que no es posible contradecir, tal como dijo Antístenes, o que todo se mueve, según Heráclito, o que lo *que es* es uno, tal como dice Meliso (...); o aquellas cuestiones acerca de las cuales tenemos algún argumento contrario a las opiniones habituales, v.g.: que no todo lo que es es generado o eterno, tal como dicen los sofistas” (*Tópicos*, 104b 19-26).

<sup>18</sup> Una de las causas de esta confusión y entremezcla de planos es la exacerbación (probablemente debida a razones “comerciales”) de ese prurito de “originalidad” que mencionábamos en la nota anterior como característico del discurso filosófico, y que en los últimos tiempos ha llevado progresivamente a transgredir los límites formales y materiales del “género” (sobre todo gracias al ensanchamiento de esa “franja gris” que desde Montaigne conocemos como *ensayo*).

Bien es cierto que el discurso filosófico no puede nunca, por definición, ser primario en sentido absoluto. El *logos* unificador presupone los elementos susceptibles de unificación. Los términos del enunciado filosófico se toman siempre prestados de otros discursos más próximos a la experiencia espontánea (la experiencia que es interacción con los demás hombres y, a su través, acción sobre el mundo). Pero el discurso filosófico antiguo tenía muy pocos acreedores: propiamente, sólo el *mito*. El mito, que es protohistoria, pero aún no historia cronológicamente articulada<sup>19</sup>, constituye a la vez la matriz de la historia propiamente dicha (Tucídides opera la mutación) y de la filosofía (los presocráticos son los encargados de ello). El mito fue ese estadio previo necesario a ambos desarrollos del conocimiento sistemático (*logos*) porque:

“El pretérito constituye una masa intratable e incomprensible de incontados e incontables datos. La tal sólo puede hacerse inteligible de operarse una forma de selección, en torno a uno o varios focos. (...) Y mucho antes de que nadie soñase con la historia, el mito ya ofrecía su respuesta. En eso consistía su función, o una de sus funciones: en hacer el pasado inteligible y dotado de sentido mediante la selección, la concentración en algunos fragmentos de ese pretérito que de tal manera adquirieron permanencia, relieve y significación universal.”<sup>20</sup>

---

Las últimas propuestas de Richard Rorty en el sentido de asimilar de una vez por todas la filosofía a pura y simple “literatura” (ver, por ejemplo, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, especialmente el ensayo titulado “Philosophy as a Kind of Writing: an Essay on Derrida”, pp. 90-109; y, más recientemente, “From Logic to Language to Play”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59 (1986) 747-753, así como *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge U.P., 1989, y trad. cast. 1991), aparte de tener mucho que ver con su posición filosófica de pragmatista escéptico (o quizá, mejor, “escéptico pragmático”), marcan por ahora el punto culminante de la ofensiva posmoderna contra todo residuo de consistencia lógica en el discurso filosófico que lo diferencie de ficciones alegóricas a lo Asimov y de *boutades prêt-à-penser* a lo Baudrillard (de quien, a falta de enunciados con más sustancia intelectual, se puede recordar su declaración pública de que “la Guerra del Golfo no ha existido”). Por supuesto que esta peculiar manera de “apacentar el Ser” sacaría de sus casillas, de estar vivo, a un Heidegger tan frecuentemente invocado en vano por los “pastores” de moda.

<sup>19</sup> Podríamos decir, analógicamente, que la historia es al mito lo que la física newtoniana es a la física medieval. El rasgo diferenciador entre ambas etapas del conocimiento estriba en la introducción, por un lado, del rigor empírico (observación-experimentación en la física, documentación en la historia); por otro, de la rigurosa cuantificación (reducción de las cualidades físicas a cantidades y medición exacta de las mismas, secuenciación y datación precisa de los hechos históricos); y, por último, de la atribución de concatenaciones causales, tanto a las secuencias de fenómenos físicos como a las de hechos históricos.

<sup>20</sup> FINLEY, M.I., “Mito, memoria e historia”, en *The Use and Abuse of History* (trad. cast. de A. Pérez Ramos: *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, 1977, p. 14).

Podríamos decir que la filosofía griega aparece, pues, como una crítica de la protohistoria mítica (en realidad, *ahistórica*, como señala Finley, si tenemos en cuenta el triple criterio empírico-cuantitativista-causacionista señalado más arriba, nota 19, por mucho que la estructura del mito sea *narrativa*):

“Hesíodo prelude la transición del *mythos* al *logos* y ese paso no fue mediado por la historia. De hecho, evitó íntegramente la dimensión histórica y evolucionó desde la ahistoricidad del mito a la ahistoricidad de la metafísica.”<sup>21</sup>

Por eso Aristóteles, en un célebre pasaje del libro IX de la *Poética*<sup>22</sup>, afirma que la poesía es más filosófica que la historia. La historia, en efecto, ya se entienda estrictamente como enumeración cronológica de eventos, ya incluya también, al modo helénico, la descripción intemporal de las partes de un todo<sup>23</sup>, versa sobre lo particular, por lo que sus enunciados carecen de valor universal o paradigmático: es pura *relación* de hechos, entre los que es ciertamente admisible presuponer o indagar una conexión causal necesaria y, por ende, generalizable, pero sin que corresponda a la historia como tal dar el paso hacia la generalización<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 21. Más de un pretendido “historicista” posmoderno debería tener en cuenta esta distinción cuando propugna una versión “narrativa” de la filosofía: ni es historicidad cualquier forma de narratividad ni la historia debe confundirse (Hegel el historicista *dixit*) con “la narración de un idiota”.

<sup>22</sup> “Por ello la poesía es más filosófica y seria/rigurosa (*spoudaióteron*) que la historia, pues la poesía enuncia (*légei*) más bien lo universal, y la historia, en cambio, lo singular” (1451b 5-7). De la simple lectura de la cita se desprende una descalificación *avant la lettre* de las propuestas posmodernas de reducir la filosofía a literatura/poesía como manera de renunciar al “logocentrismo universalista” que le ha sido tradicionalmente propio. O volvemos a entender la literatura/poesía como creación de *paradigmas* (con vocación, pues, de universalidad) en lugar de como autocontemplación del “*omphalós*” individual (bien diferente, por cierto, del “ombigo” délfico del mundo...), o difícilmente podremos recurrir al texto aristotélico para cubrir esa suerte de retirada del pensamiento. En cuanto a la sorprendente, para una mentalidad científicista moderna, atribución de mayor rigor a la ficción poética que a la constatación empírica de hechos reales, por el “simple” hecho de que aquella propone figuras y valores universales, constituye, sin duda, una advertencia para quienes en su defensa de la Razón acosada por neopragmatistas, desconstruccionistas, narrativistas y demás “débilpensadores” (que, pese a declararse enfáticamente contrarios a “desempolvar la obsoleta artillería del rigor y la seriedad”, conducen su ataque con saña cuasi premoderna) no sepan empuñar otras armas que el catalejo galileano (o, más a la altura de los tiempos, el microscopio de efecto túnel).

<sup>23</sup> Acepciones ambas, por cierto, que, al igual que en el vocablo griego *historía*, se encuentran en el castellano ‘relación’, que puede brindar así una óptima traducción del primero.

<sup>24</sup> Por más, claro está, que la mayor parte de los historiadores, empezando por el mismísimo Tucídides, trate casi siempre de llegar a conclusiones generales sobre las que los sociólogos, tomando el relevo, se afanan en armar teorías predictivas, aun dejando siempre un margen más o menos amplio a la intervención del azar.

En realidad, toda proposición causal admite una reformulación analítica que reviste la forma aproximada de un “silogismo hipotético” con dos premisas: de un lado (“premisa mayor”), la “ley” causal, constituida por algún tipo de condicional universal (o más bien por una conjunción de ellos) que vincula necesariamente todos los hechos de un determinado tipo situados en un tiempo  $t$  (las causas,  $C$ ) a un conjunto de hechos de otro determinado tipo situados en un tiempo  $t + e$  (los efectos,  $E$ ); de otro lado (“premisa menor”), una proposición existencial (con o sin descriptor) que afirma la ocurrencia de algún  $C$ . De ambas premisas, como es obvio, se desprende la proposición causal particular o singular que hallamos corrientemente en los lenguajes naturales. Sólo que, tanto si su formulación es la gramaticalmente causal (“se marchó porque se hacía tarde”) como si es la gramaticalmente *ilativa* (“se hacía tarde, de modo que se marchó”), el juicio causal ordinario adopta siempre la forma de “entimema”, en que la premisa mayor (la ley causal) permanece elíptica<sup>25</sup>. Pues bien, el discurso histórico, por su aspiración a *describir* con minuciosidad el perfil fenoménico, la continua linealidad temporal (o también, en Grecia, espacial) de los hechos, no puede ir nunca por sí mismo más allá de esa exposición *entimemática* si no es con el auxilio de otras ciencias menos ambiciosas en la captación de lo concreto<sup>26</sup>.

La poesía es, en cambio, en cuanto expresión del mito<sup>27</sup>, una exposición de paradigmas universales. Más próxima, pues, que ningún otro género al dis-

<sup>25</sup> Para un tratamiento elaborado y preciso de este tema, véase: DAVIDSON, Donald, “Causal Relations”, en *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 149-162. El hecho de que la forma “superficial” del enunciado causal no explicita la ley causal obedece sin duda, más que a simple economía del lenguaje, a que, como pone de manifiesto Davidson, concebimos las relaciones causales como realizaciones, en cada caso, de una ley causal, pero somos incapaces de precisar cuál sea esta.

<sup>26</sup> En efecto, como sostiene Davidson convincentemente (*loc. cit.*), la evidencia de la ley causal general es inversamente proporcional al grado de detalle en la descripción de los efectos concretos. O, dicho de otro modo:

“Las proposiciones causales han de enunciar, para ser tales, condiciones necesarias y suficientes de los efectos comprobados. Ahora bien, cuanto más exhaustiva nuestra descripción de la causa, tantas más posibilidades tendremos de demostrar que es suficiente (tal como la describimos) para producir el efecto, y tantas menos probabilidades de demostrar que es necesaria. E inversamente, cuanto más exhaustiva nuestra descripción del efecto, mayores posibilidades de demostrar que la causa (tal como la describimos) es necesaria y menores posibilidades de demostrar que es suficiente.” (CANDEL, Miguel, “Estudio introductorio” a: DAVIDSON, Donald, *Filosofía de la Psicología*, Barcelona, Anthropos, 1994.)

<sup>27</sup> Del contexto del pasaje 1451b 5-7 se desprende que Aristóteles entiende allí por poesía la épica y la lírica coral, así como la tragedia, géneros todos consagrados a la narración o exaltación de hechos y figuras míticos. Ello es válido incluso en el caso de Eurípides, pese a la “psicologización” y “temporalización” de los personajes de sus dramas (véase al respecto: TERRAY, Emmanuel, *La politique dans la caverne*, cap. 5: “Euripide ou le spectacle de la subversion”, París, Seuil, 1990).

curso sumamente generalizador y abstractivo propio de la filosofía, de la que, en cambio, parece alejarse máximamente el género histórico:

“L’historicité de la philosophie entre en conflit avec sa vérité philosophique qui seule la justifie pour la philosophie, et ce conflit semble devoir détruire le concept même d’une histoire de la philosophie, du moins pour les philosophes.”<sup>28</sup>

Claro que el propio Aristóteles inaugura, sin lugar a dudas, la historia de la filosofía con su relación de las doctrinas presocráticas contenida en el libro A de la *Metafísica* y sus reiteradas referencias críticas a los filósofos de la Academia<sup>29</sup>. Y se trata aquí de verdadera historia de la filosofía entendida como *parte de la filosofía* y no como *parte de la historia*<sup>30</sup>. No es simple *doxografía*, es decir, relación plana e inarticulada de “opiniones (*dóxai*) antiguas” yuxtapuestas o, todo lo más, contrapuestas entre sí o con “opiniones actuales”, a modo de una *dilettante* antología de curiosidades. Muy al contrario, y eso es precisamente lo que se le ha reprochado a Aristóteles por gran parte de la moderna historiografía, las doctrinas presocráticas son hilvanadas en un movimiento dialéctico tendente a la progresiva elucidación de la idea de *principio* (*arché*). Y ello es *filosóficamente* pertinente, por cuanto esa elucidación quintaesencia la vocación de todo empeño filosófico a la altura histórica desde la que pensaba el preceptor de Alejandro<sup>31</sup>. Pero ¿es *históricamente* legítimo? Responderemos a eso más adelante.

<sup>28</sup> GUÉROULT, Martial, *Dianoématique I. Histoire de l’histoire de la philosophie*, París, Aubier, 1984, p. 14.

<sup>29</sup> Cf.: SICHIOLO, L., “Aristotelica. Primi studi, testi e commento su Aristotele dossografo e storiografo”, *Studi Urbinati di storia* 27 (1953) 220-264, 28 (1954) 387-405; GIGON, O., “Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles”, *Arch. d. filos.* (1954) 129-150; GUTHRIE, W.K.C., “Aristoteles als Philosophie-Historiker”, en: MORAUX, P. (dir.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt, 1968. También, con una orientación fuertemente crítica: CHERNISS, H., *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935, y *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, *ibid.*, 1944.

<sup>30</sup> Vistas así las cosas, la crítica de Cherniss, consistente en imputar a Aristóteles una tergiversación de las verdaderas motivaciones (científico-técnicas, básicamente) del pensamiento de los presocráticos, resulta *filosóficamente* irrelevante. Será pertinente, en cambio, si decidimos borrar a los presocráticos del elenco de los filósofos (pero también en ese caso la crítica de Cherniss resultará a la postre, y *a fortiori*, una crítica *no filosófica* sino meramente *histórica*).

<sup>31</sup> La “reformulación” aristotélica de las doctrinas filosóficas de los presocráticos adopta, en efecto, un sesgo *dialéctico* en sentido cuasi hegeliano: presenta las distintas concepciones articuladas en un esquema de sucesión, más lógica que cronológica, por el que cada tesis viene *negada* por una antítesis y *superada* conjuntamente con ella por una síntesis. Esta última se identifica con la propia reformulación aristotélica: la teoría *hilemórfica*. Frente a la demanda positivista de condenar este modo de hacer historia de la filosofía, cabe alegar dos eximentes, una per-

## B. La historia de la filosofía como parte de la filosofía

Todo lo anteriormente expuesto se ha movido dentro del paradigma de lo que hoy se da en llamar “género filosófico *narrativo*”. Hora es ya de cambiar de registro para entrar de lleno en el “género *normativo*”<sup>32</sup>.

Digamos, pues, cuál es la idea que gufa<sup>33</sup> la tarea del historiador de la filosofía:

“L'idée de rechercher indépendamment de tout système préalable les conditions qui rendent *a priori* possibles la validité des philosophies et leur dignité comme objets d'une histoire possible de la philosophie, sans postuler d'avance la prévalence d'un système de philosophie qui imposerait sa formule à la solution recherchée”<sup>34</sup>.

Esta idea, que a un historiador puramente científico de la filosofía (quien por algo subtitula su libro “*historia de la historia de la filosofía*” y no “*filosofía de la historia de la filosofía*”<sup>35</sup>) le puede parecer realizable sin ningún *tour de force* especial, sin salirse de los caminos trillados de su método<sup>36</sup>, resulta

fectamente obvia y otra que no lo es tanto. La primera (expuesta ya, con otros términos, unas páginas antes): que el sustrato material individualizador en que se sustentan las ideas hace que no podamos pensar las tesis de otro sin *asimilarlas*, es decir, sin adaptarlas (con las consiguientes modificaciones) a nuestras propias pautas de pensamiento. La segunda: que quien se resiste (por rigorismo objetivista o por incapacidad hermenéutica, según los casos) a hacer esa asimilación conscientemente está condenado a hacerla *inconscientemente*, adaptando las ideas de tal o cual personalidad filosófica a las pautas, no por implícitas e invisibles menos deformadoras, del adocenado “sentir común”.

<sup>32</sup> Digamos, de paso, que, sin rechazar la posibilidad, pertinencia y mérito de una filosofía narrativa, la consideraríamos en último término como una *contradictio in adiecto* si esa narratividad se dictaminara excluyente del elemento normativo. Y ello, claro está, por lo que respecta no sólo a la dimensión ineludiblemente ética de todo filosofar, sino también, y principalmente, a su dimensión epistemológica: el *analogatum princeps* de un término tan poco unívoco como ‘norma’ son los conceptos de *verdad* (como señala, ya desde el mismo título, la obra de Pascal ENGEL, *La norme du vrai*, París, Gallimard, 1989) y de *significado* (“Meaning is in part a normative notion”, sostiene Hilary PUTNAM en *Representation and Reality*, MIT Press, 1989, p. 11). Lo cual, por supuesto, no debe entenderse en el sentido fuerte de un bicondicional, ni siquiera de un condicional simple: ni toda proposición normativa tiene valor veritativo ni se puede reducir la verdad a sus funciones normantes.

<sup>33</sup> Obsérvese que decimos “guía” y no “debe guiar”: lo que sigue no es un juicio axiológico sino puramente asertórico. Y lo es porque su contenido se da independientemente de la conciencia y la voluntad explícitas de quien lo enuncie y de quienes lo escuchen. Tan radical es su “normatividad”.

<sup>34</sup> GUÉROULT, M., *Op. cit.*, p. 14.

<sup>35</sup> Ver, *supra*, nota 28.

<sup>36</sup> Pero saliéndose, justamente por eso, de las pautas epistemológicas que cualquier sistema filosófico concreto pudiera, en otro caso, imponerle.

paradójica a las mentes de un filósofo. Por lo menos si el tal ha justificado filosóficamente el trabajo historiográfico de Aristóteles en el libro A de la *Metafísica*, consistente, como hemos referido, en “buscar las condiciones que hacían posible la validez de las filosofías precedentes y su dignidad como objetos de una historia posible de la filosofía *a partir de las fórmulas de su propio sistema filosófico*”.

La paradoja se resuelve si reparamos en que aquello que para nosotros son *fórmulas aristotélicas*, para Aristóteles mismo eran *metafórmulas no suyas*, sino construidas con elementos del común acervo lingüístico (transformados sólo en la medida en que debían comunicar matices que el “común sentir” pasaba por alto) e *impuestas* a las viejas fórmulas que pretendían explicar, no por Aristóteles como sujeto empírico, sino por el objeto *explanandum* mismo que se le *imponía* a Aristóteles como tal objeto. Esquemas, en definitiva, transparentes, sin espesor propio, para el filósofo que los *usaba*, que pensaba *con* ellos sin pensar *en* ellos<sup>37</sup>. Y es que, aunque no tuvo ocasión de decirlo como Marx, Aristóteles no era *aristotélico*<sup>38</sup>.

Pero, aunque no haya hecho historia de la filosofía explícita, todo filósofo ha reformulado unas fórmulas preexistentes con sus propias metafórmulas, formadas a partir de elementos extraídos del suelo cultural que sustenta y comunica entre sí las conciencias individuales, incluida la del pensador que va más allá de los paradigmas recibidos. Tanto la fórmulas objeto como las metafórmulas no tienen por qué estar ya ahí disponibles, preexistentes en el lenguaje: también pueden estar presentes como esquemas operativos, “dichas” por la práctica productiva o ética<sup>39</sup>. Lo decisivo es que al filósofo no le basta el sentido obvio que esas fórmulas o esquemas parecen exhibir en su uso habi-

---

<sup>37</sup> Generalizando, podríamos decir que el punto de vista de un filósofo, aun siendo materialmente (desde fuera) *su* punto de vista, es (para él) el punto de vista *de nadie*. O, como dice Thomas Nagel en referencia al conocimiento sin más, es “la visión desde ninguna parte” (*The View from nowhere*, Nueva York, Oxford U.P., 1986). Por contra, en el preciso momento que una fórmula (en su doble vertiente: noética y lingüística) se tematiza como tal, pasa a *ser* objeto y deja por lo mismo de *tener* objeto.

<sup>38</sup> Hay, por supuesto, pretendidos “filósofos” que primero se inventan un vocabulario filosófico, o lo toman prestado de otro pensador reconocido, y luego tratan de averiguar qué podrían *ellos* querer decir con eso... Los tales (no tan poco abundantes como lo absurdo de su empeño podría inducir a creer), sin llegar a ser nunca “el filósofo X”, son de entrada filósofos(?) “X-anos”. Sin ser imputable a todos ellos, es esta una tendencia especialmente observable entre los llamados “posmodernos”.

<sup>39</sup> Respectivamente, la *poiesis* y la *praxis* propiamente tal, autotélica, al decir de Aristóteles. En cualquier caso, para recibir tratamiento filosófico, los esquemas prácticos deben ser traducidos (previa o simultáneamente, poco importa) a fórmulas lingüísticas.

tual<sup>40</sup>. Basta para ello que, en lugar de *usarlas*, las *piense*<sup>41</sup>. Al hacerlo, las envolverá en metafórmulas no directamente pensadas que constituirán su propio *uso* filosófico. Las cuales, a su vez, podrán llegar a ser objeto temático de una reflexión ulterior, realizada por él mismo o por otros. La cadena de reformulaciones posibles es, pues, virtualmente infinita.

Mientras no se producen terremotos ni erupciones en el suelo cultural del que brotan las fórmulas y esquemas operativos, la tarea de reformular puede pasarse sin el auxilio de la historia: los sentidos obvios, prefilosóficos, de los actos y las palabras permanecen estables como estables son sus referencias, y es posible un refinamiento paulatino y constante de las metaindicas con las que el pensamiento filosófico trasciende la obviedad de lo dado.

Pero cuando nos enfrentamos a los signos de una cultura lejana, no necesariamente en el tiempo, sino en la organización de su espacio interno, el extrañamiento, *Entfremdung* o *thaumázein*, se dilata a través de una brecha que la sola reflexión filosófica no puede salvar sin que la reformulación degenera en puro y simple falseamiento.

En tales casos, por supuesto, el filósofo necesita al historiador<sup>42</sup>. Necesita aplicar el método científico positivo para situar correctamente las ideas en su contexto histórico, mostrando sus referencias, tanto físicas como culturales<sup>43</sup>. Sin haber establecido esas referencias de una manera lo más objetiva posible, daremos pie (puesto que la *referencialidad* es un componente esencial

<sup>40</sup> Por 'habitual' no debe entenderse aquí 'cotidiano' u 'ordinario'. Puede igualmente referirse a fórmulas del lenguaje y del aparato conceptual científico. Con ello tendríamos, como ya anticipábamos más arriba, un movimiento opuesto al presuntamente irreversible proceso de progresiva clausura del ámbito filosófico (entendido como "tierra de nadie") para dar lugar a parcelas científicas bien valladas y roturadas.

<sup>41</sup> Y puesto que, obviamente, cualquier mortal puede provocar en sí mismo esa especie de "cortocircuito" de la conciencia, cualquiera es potencialmente filósofo, como quería Epicuro (apto, al menos, para la tarea más específicamente filosófica de las que plantea esa perplejidad inicial: la de formular preguntas; dar respuestas es la parte "profesional" del ejercicio, pero la provisionalidad de estas le resta mucha importancia).

<sup>42</sup> Con esto respondemos a la pregunta que dejábamos en suspenso al final de la sección anterior: la reseña histórico-filosófica del libro A de la *Metafísica*, siendo filosóficamente legítima, no lo es históricamente. Hace ver el sentido, oculto para sus propios autores, de las fórmulas presocráticas; por eso, *se non è vera, è ben trovata*. Pero oculta la referencia material, esa sí explícita para los autores, de aquellas palabras, envolviéndolas ya para siempre en un halo de misterio que seguramente no tuvieron al ser proferidas.

<sup>43</sup> Aunque las primeras, por supuesto, aparecerán siempre mediadas por las segundas. Se plantea aquí el problema de la *cormensurabilidad* de las culturas, que discutiremos, de forma somera, más adelante (ver, infra, nota 51).

de todo lenguaje no estrictamente poético<sup>44</sup>), no a la *epoché* referencial, sino a la asignación de falsas referencias que, tarde o temprano, desvirtuarán (como lo desvirtuaron en el caso de la escuela aristotélica) el sentido de las fórmulas filosóficas.

Pero para entender este último debemos desarrollar las implicaciones de las fórmulas hasta llegar a una comprensión *actual* (no simplemente en el sentido de '*presente*', sino de '*en acto*') que nos sitúe como interlocutores (provisionalmente) *últimos* del diálogo iniciado por el filósofo que interpretamos. La primera parte, científico-histórica, de nuestra tarea como historiadores de la filosofía constituye la indagación de lo que podríamos llamar la *historia externa* o *material* de las ideas filosóficas; la segunda parte, filosófico-histórica, su *historia interna* o *formal*. El que esta última sea intrínseca a su objeto no implica que la primera no sea igualmente necesaria.

Ahora bien, si el sentido último de las fórmulas es algo que se escapa siempre a quien las *usa*, quiere ello decir que, para un filósofo, la historia de la filosofía es parte de la filosofía por una razón más esencial que la simple "deformación profesional" de quien no puede trabajar los materiales sino con las herramientas propias de su oficio: la historia de la filosofía es parte de la filosofía porque *el sentido de las fórmulas filosóficas sólo se manifiesta en su desarrollo histórico*. Y ello es así porque, como ya hemos anticipado de diversas maneras, las ideas-fórmulas<sup>45</sup> no son entidades *en sí*, sino *de algo*, y es ese algo lo único que a través de ellas entendemos expresándolo. Pero la mente filosófica no se contenta con comprender objetos *determinados*, sino que aspira también a comprender sus condiciones de *determinación*, esto es: el *en sí* de esas determinaciones mismas y, ya en cadena interminable, el *desde dónde* de cada nueva determinación<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> A este respecto, dice mucho (y no bueno) de la concepción de la filosofía por Heidegger la prioridad asignada por este al *poema* entre las funciones *ontológicas* del lenguaje-pensamiento (el pensar esencial sería "escuchar el poema") (cf. HEIDEGGER, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort/M., Klostermann, 1971).

<sup>45</sup> Platón diría simplemente "ideas-formas". Pero para Platón no se había explicitado aún el estatuto lingüístico de las formas como tales, estatuto que se trasluce en la superficie misma de la noción de 'fórmula' (donde el sufijo diminutivo latino '-ula' parece sugerir a la vez un inferior grado ontológico respecto a 'forma' y una mayor modestia epistemológica respecto a la concepción realista de las formas).

<sup>46</sup> Y ese proceso no se detiene, ciertamente, en el análisis de las formas puras de la sensibilidad ni de las categorías del entendimiento, pese a las advertencias de Kant: no ceja hasta plantearse y tratar de resolver, una tras otra, todas las aporías y antinomias de la razón, cuya lista se acrecienta con el paso del tiempo (en gran parte, precisamente, por efecto de esos intentos de elucidación).

Este proceso de *explicitación de presupuestos* es justamente el generador de ese movimiento que llamamos historia. En efecto, se equivoca de lleno Aristóteles cuando supone que, una vez satisfechas las necesidades materiales, sólo entonces el hombre se interroga, admirativamente, por el mundo como tal<sup>47</sup>. Pasada una primerísima fase puramente “animal”<sup>48</sup>, de lucha inmediata y ciega por la estricta supervivencia, ocurre exactamente lo contrario: el *thaumázein* pasa a generar nuevas y perentorias *necesidades*, también materiales. Ya en el Paleolítico, el hombre tenía más que satisfechas todas las necesidades homologables con las de los demás animales, y sin embargo siguió “necesitando”: necesitó la agricultura para no tener que necesitar de la recolección, necesitó la cerámica para acumular y no tener que necesitar de una cosecha ubérrima cada año, necesitó el transporte (y el arte de la guerra) para no tener que necesitar de la tierra que ocupaba, necesitó la ley y el derecho para no tener que necesitar siempre del arte de la guerra... Respecto del hombre (como especie, al menos) parece ser válido el silogismo: *potuit, decuit, ergo fecit*<sup>49</sup>.

Claro está que esa curiosidad, generatriz de la cadena de mutaciones materiales e ideales<sup>50</sup> que llamamos historia, no se identifica sin más con la pregunta filosófica por el fundamento: pero esta no hace sino llevar a consumación el impulso original de aquella.

De modo que, si por un lado no hay filosofía sin historia que desarrolle el sentido de las ideas, tampoco habría historia sin el movimiento de disconformidad con lo dado que genera en último término las ideas filosóficas.

Sólo que el movimiento que caracteriza a la historia no es lineal ni uniforme ni, sobre todo, de sentido único. En efecto, junto al *crecimiento* en complejidad material y conceptual que caracteriza la evolución de nuestro mundo y de nuestras ideas sobre el mundo y sobre nosotros mismos, junto al *pro-*

<sup>47</sup> *Metafísica A 2*, 982b 11 - 983a 11.

<sup>48</sup> En realidad no hay en el ser humano ningún comportamiento “puramente animal”, sino que todos están conformados a mayor o menor profundidad por pautas culturales, y en eso consiste, ni más ni menos, la particular “animalidad” del hombre, como pone de relieve, por ejemplo, Arnold Gehlen en su magnífico estudio de antropología *Der Mensch*, Wiesbaden, Athenaion, 1978(120) (trad. cast. de Carlos Vevia, *El hombre*, ed. Sígueme).

<sup>49</sup> Es este el curioso y teológicamente controvertidísimo argumento con el que Juan Duns Scott pretendió demostrar el dogma de la “inmaculada concepción”. El sujeto de las premisas y de la conclusión es, naturalmente, Dios.

<sup>50</sup> Unas veces, ideales *porque* materiales; otras veces, materiales *porque* ideales. Pero, tanto en un caso como en otro, la raíz del cambio es siempre la misma: la *inadaequatio rei et intellectus*, entendida no sólo en el sentido contemplativo de *intellectus ad rem*, sino también en el creativo de *rei ad intellectum*.

greso<sup>51</sup>, en suma, se da también, al menos en la filosofía, y como contrapartida necesaria al primero<sup>52</sup>, un movimiento que nos lleva de lo determinado a lo determinante, de lo establecido a lo presupuesto, de lo real a lo posible, de lo empírico a lo trascendental. Ahora bien, los segundos términos de todas esas parejas, aunque empíricamente posteriores, son lógicamente *anteriores* a los primeros. Por eso se justifica plenamente decir que el movimiento que nos remonta a ellos es un *regreso*. Y, así como es sensato dudar de la posibilidad de un progreso infinito (por la previsible consunción de cualquier capacidad de autosostenimiento de unas estructuras infinitamente complejas), resulta, en cambio, forzoso reconocer el carácter virtualmente infinito del regreso filosó-

---

<sup>51</sup> Obviamos aquí cualquier discusión, siquiera somera, de la adecuación o inadecuación de este término para caracterizar la trayectoria general seguida por las sociedades humanas. Lo utilizamos simplemente, con toda su ambigüedad, para oponerlo al tipo de evolución que consideramos característico de la reflexión filosófica.

Pero independientemente de los juicios de hecho sobre el progreso histórico, sí creemos necesario afirmar que *existe la posibilidad* de progreso y, consiguientemente, la de juzgar valorativamente sobre los diferentes estadios históricos en términos de superioridad o inferioridad relativa de unos respecto a otros.

Ello suscita, claro está, la polémica sobre la *commensurabilidad cultural*, iniciada por Thomas Kuhn al negar, en su célebre obra *The Structure of Scientific Revolutions*, la commensurabilidad de los "paradigmas científicos". La polémica es trascendental para nuestro objeto de estudio, porque, en caso de decretarse la inconmensurabilidad cultural radical, quedaría negada, *a fortiori*, la comparabilidad entre filosofías (y, consecuentemente, la historia de la filosofía y la filosofía misma). Pero pensamos que la refutación de esta nueva forma de relativismo, provocativamente pregonada por Richard Rorty en sus obras postanalíticas (señaladamente: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton U.P., 1979, y las mencionadas en la nota 18, supra), se desprende sin más de sus propias afirmaciones, al modo como Aristóteles muestra, en el libro G de la *Metafísica*, la autorrefutación de quienes niegan el principio de no contradicción. De todos modos, y para esta forma concreta de relativismo, es adecuado mostrar (siguiendo el esquema de Donald Davidson en su artículo "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", recogido en *Inquiries into Truth and Interpretation*) cómo el relativista presupone, contra la apariencia superficial de su tesis, que *existe* algún patrón absoluto externo a los diferentes universos culturales: si no, no podría decir que estos *son absolutamente diferentes* (sin ese punto de vista, que es absoluto porque no se identifica con ninguno de los esquemas juzgados, ya que desde ninguno de ellos se puede juzgar a otro, no habría forma de saber si son diferentes, parecidos o iguales...). Y esa presunción, por cierto, es *mucho más* de lo que se precisa para dar razón de la posibilidad de comparar culturas, filosofías o cualesquiera otras concepciones globales: basta, en efecto, con construir *ad hoc* un nuevo esquema conceptual que contenga a los primeros: este nos permitirá, relativa y provisionalmente, juzgarlos sin necesidad de presentarse como el esquema *absoluto y definitivo* que, por negar realidades mucho más modestas, nos impone a su pesar el relativista cultural o epistemológico. (Para un tratamiento conciso pero muy bien referenciado de este tema, véase: BERNSTEIN, Richard J., "Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad", *Isegoría* 3 (1991) 5-25.)

<sup>52</sup> *Necesaria* en el sentido más fuerte posible, a saber: que se produce en virtud misma del hecho de producirse lo otro, sin que ninguno de ambos movimientos pueda darse sin su opuesto.

fico, pues no hay límite concebible a la búsqueda de fundamento, dado que su hipotético hallazgo y consiguiente determinación como tal fundamento lo despojaría *ipso facto* de su fundamentalidad<sup>53</sup>. En este sentido de *perenne búsqueda*, y sólo en él, podemos hablar de aquella *philosophia perennis* sobre cuya posibilidad nos interrogábamos en la sección anterior.

La relación entre ambos movimientos dista de admitir descripciones simples y distinciones tajantes. Si, por un lado, se puede decir que el progreso es lo característico de la ciencia y la técnica, en la medida en que su desarrollo exige un aumento de complejidad, mientras que el regreso es característico de la filosofía, en tanto que procede, como quería Aristóteles, “de lo más claro para nosotros...”, esto es, “lo más complejo”, a la claridad esencial de “los elementos y los principios”<sup>54</sup>, también es cierto, no obstante, que se dan periódicamente saltos científicos que implican una fuerte simplificación conceptual<sup>55</sup> y, por ende, una cierta forma de “regreso”, a la vez que la filosofía se dota de un lenguaje cada vez más especializado y técnico y accede a niveles cada vez más altos de abstracción, sinónimo aquí de complejidad<sup>56</sup>, con lo que se suma también a un cierto movimiento de “progreso”.

Hay, pues, una mutua penetración de lo científico-técnico en lo filosófico y viceversa: la ciencia regresa periódicamente a versiones simplificadas de sus nociones por efecto de renovaciones “filosóficas” de los presupuestos en los que se sustenta; la filosofía progresa hacia metafórmulas más complejas y rigurosas<sup>57</sup> gracias a la adopción instrumental (no principal) del método científico.

Pero ello no es óbice, sino condición, para que la ciencia *progrese* en el sentido fundamental de este término cuando se aplica al conocimiento, a saber, el de integrar en sus esquemas explicativos un número cada vez mayor de *hechos empíricos* concretos; y para que la filosofía *regrese*, simétricamente, de los hechos empíricos concretos a la cada vez más remota originariedad de las *nociones trascendentales* desde las que, expresando aquellos, los conocemos.

<sup>53</sup> El carácter paradójico de este rasgo dinámico que aquí llamamos ‘regreso’, lejos de hacerla dudosa, es un indicio a favor de su pertinencia para el concepto de filosofía.

<sup>54</sup> *Física*, I 1, 184a 20-23.

<sup>55</sup> Baste mencionar la reducción de las fuerzas de la mecánica newtoniana a movimientos y la espacialización del tiempo como cuarta dimensión, operadas por la teoría de la relatividad general de Einstein, así como la unificación de la electricidad con la fuerza magnética por Maxwell y la ulterior unificación del electromagnetismo con otras fuerzas atómicas (en la perspectiva de una postulada “gran unificación” con la fuerza gravitatoria, pendiente todavía de formulación satisfactoria a falta del hallazgo del supuesto corpúsculo-onda portador de la misma).

<sup>56</sup> Obviamente, toda metafórmula posee un grado mayor de complejidad que las fórmulas que explica, puesto que las contiene como argumentos.

<sup>57</sup> Rigor equivale, por lo general, a complejidad, al exigir la inclusión de precisiones que hagan la fórmula más controlable y, por tanto, más “informativa”.

Pues bien, ese regreso, aun siendo virtualmente infinito, tiene una provisional “estación-término” en la antigua Grecia. Por cuanto allí se dio, que separamos, el primer impulso, tanto al movimiento progresivo de la ciencia como al regresivo del filosofar. Por eso en Grecia la imbricación de ambos movimientos es, a la vez, más inmediata y menos discernible, pero también más simple y menos viciada. A partir de allí, como un niño que crece, las ciencias se han ido desarrollando hasta refutar casi todas las creencias concretas de los griegos antiguos, pero confirmando a cada paso lo bien fundado de su creencia general en el poder del *logos*. Y a partir de allí también, como un adulto que añora la niñez, la filosofía ha tratado de recuperar la unidad onto-lógica y teórico-práctica perdida por el camino de interminables escisiones: *ser/parecer*, *ser/pensar*, *pensar/decir*, *saber/opinar*, *saber/querer*, *hacer/conocer*, *cognoscente/conocido*, *felicidad/virtud*...

Pero si reparamos en que fueron los propios griegos los primeros en realizar, aunque no llegaran a consumarlas, todas esas escisiones, comprendemos que la idea romántico-heideggeriana de recuperar *realmente* la unidad originaria es un empeño inútil e “inutilizador” del pensamiento. Porque la única manera, paradójica, de recuperar una unidad es escindirla para saber<sup>58</sup> *de qué* es unidad. Como Aquiles, la filosofía nunca alcanza a la tortuga de sus presupuestos porque, como Zenón, no sabe recorrer el espacio que la separa de ellos sino a base de dividirlo en infinitos reposos reflexivos.

En el camino de las escisiones-reflexiones podemos reconocer algunas etapas principales. En cada una de ellas se ha dado un paso cualitativamente nuevo marcado por el desplazamiento de la atención hacia una esfera cada vez más próxima al núcleo mismo del filosofar.

La primera, tras la intramundanización de todos los fenómenos operada por los milesios, consistió en la contraposición al cosmos de una inteligencia ordenadora (Anaxágoras), lo que abrió el camino a los sofistas para, a su vez, contraponer el hombre, portador de inteligencia, a la naturaleza. Platón y Aristóteles, cada uno a su manera, desgajaron de la inteligencia humana la doble dimensión universal de la ciencia y de la ética, como construcciones trascendentes al confinamiento espacio-temporal de la sensación y la pasión.

En la Edad Moderna, tras el paréntesis teocéntrico medieval, se le devolvió al hombre su lugar privilegiado en el mundo, esta vez como intérprete, gracias a su posesión del código científico, de las leyes de la naturaleza (al margen de que fuera o no una divinidad quien las hubiera promulgado). De ahí a la “revolución copernicana” (consistente en desgajar la subjetividad del hom-

---

<sup>58</sup> Y no sólo *saber* (acto que un intuicionista podría declarar “inefable”), sino también y sobre todo *poder decir*.

bre como nivel trans-substancial y trans-empírico, y erigirla a la vez en centro de referencia y sentido de todo objeto posible, teórico o práctico) había sólo un paso, dado por Kant. Hegel se ocupó de formalizar, a la vez que de intentar superarla, la definitiva escisión sujeto-objeto operada por Kant, pero sin lograr otra cosa que consolidar la traslación idealista del punto de fuga de la perspectiva filosófica hacia el sujeto, movimiento percibido como una recuperación de niveles ontológicos ocultos hasta poco antes por el “burdo” realismo objetivista de griegos, medievales y racionalistas y empiristas precríticos.

Y finalmente asistimos al desplazamiento, aparentemente insuperable, de la “zona de búsqueda” de los presupuestos del filosofar hacia la inmediatez en la que el filosofar mismo se articula: el lenguaje. Primero, con Frege y Husserl, hacia la “cara interna”, noética, de las palabras-conceptos. Luego, con el neopositivismo y la filosofía analítica, hacia su dimensión formal generalizable que las convierte en piezas transparentes de la construcción científica. Por último, con los estructuralistas y desconstruccionistas (que cuentan o dicen contar con el aval de Heidegger<sup>59</sup>), hacia la inmanencia pura, cortada de toda referencia controlable, del lenguaje subsumido en y por el texto, en el que yace muerto y enterrado el sujeto.

Ciertamente que, si por seguir la evolución diz que ineluctable de la búsqueda filosófica de fundamentos hasta esa etapa última *de facto* que se quiere última *de iure*, hiciéramos nuestro el *non plus ultra* que ondea en la línea de meta, deberíamos probablemente, como el primer Wittgenstein tras completar su *Tractatus*, arrojar la escala que nos ha permitido llegar hasta ahí y decir adiós a la filosofía entendida como *odisea de la razón* (quizá musitando pragmáticamente aquello de: “Fue bonito mientras duró...” para, acto seguido, dedicarnos a recitar poemas o fábulas (estas, desde luego, sin moraleja).

Pero ni la historia ni la filosofía (ni, por ende, la historia de la filosofía) han terminado. Si así fuera, no se podría seguir afirmando que lo han hecho. Porque toda afirmación tiene algún presupuesto. Y la indagación del presupuesto de esa afirmación liquidacionista será la siguiente etapa del filosofar en su interminable regreso a una Ítaca que, como nos advierte Kavafis, se confunde siempre con el horizonte.

---

<sup>59</sup> Aunque Heidegger, por descontado, lo sea o no, es mucho más que un mero avalista de los pastores posmodernos del “ser-en-la-escritura”.