

Jorge Millas

Sobre la visión historicista de la historia de la filosofía

LA SUPREMA responsabilidad intelectual de pensar las cosas hasta sus límites, hace del afán filosófico una compleja tarea de doble nivel reflexivo: mientras que, por una parte, se ha de objetivar la experiencia, poniéndola en la perspectiva de la contemplación racional, se ha de convertir, por otra, esta tarea misma en objeto de indagación, haciendo de ella una especie de superobjeto del conocimiento. Es decir que, consistiendo la Filosofía en la búsqueda del fundamento radical de todo, ella misma tiene que comprenderse y fundarse, para que de este modo ella, que aspira a fundar, no quede sin su correspondiente fundamento.

Así se explica la atención con que desde Platón en adelante han estudiado los filósofos la tarea del filosofar, no sólo respecto a sus principios teóricos, sino también a su significación vital o práctica. Y así se explica, además, que una reflexión de segundo grado como ésta que implica el filosofar sobre la Filosofía tenga particular importancia en una época de conciencia supercrítica superanalítica, egoconsciente y autorreflexiva cual la nuestra. ¿Cómo no cuestionar en una cultura que todo lo cuestiona la propia función cuestionante de la Filosofía? Si la Filosofía enseña a pre-guntar qué son las cosas y por qué son como son y en qué sistema de relaciones se hallan insertas, ¿cómo no preguntarle a ella misma qué es y por qué es como es no de otra manera y cómo se liga a la totalidad de la conducta humana? Claro, la pregunta se agudiza en culturas críticas como la presente, pero es consubstancial a la Filosofía, la cual, siendo suma expresión del pensamiento teórico, aspira a ser teoría general de toda experiencia y, con muchísima razón, del pensamiento teórico en primer lugar. Por eso es que en épocas mucho menos analíticas y críticas que la nuestra, como el siglo IV de recia o el I de Roma o el XIII de la Edad Media, se ha ensayado también la reflexión filosófica sobre el filosofar, según nos dan testimonio la obra de un Platón, un Cicerón o un Santo Tomás.

Y, sin embargo, no parece que la tarea, favorecida por todos los recursos críticos de que hoy día disponemos, haya progresado mucho desde la época de Platón: todavía hoy, como entonces, hemos de preguntarnos por el fundamento de la indagación fundante y plantearnos el problema de

qué es y para qué es la Filosofía. Pero entendamos bien: no es que nos hallemos en presencia de un problema insoluble o de un fracaso del entendimiento humano. Si continuamos preguntándonos filosóficamente por la filosofía es, primero, porque semejante pregunta representa, en verdad, la totalidad de las preguntas posibles del hombre, sobre todo la pregunta sobre qué es el preguntar, propia de la Teoría del Conocimiento; y mucho más aún —si hemos de seguir a Heidegger en punto vecino de éste— la pregunta sobre la verdad filosófica, como la pregunta sobre la verdad misma, a secas, es ya, de algún modo, pregunta sobre el ser.

Así pues, no es que el hombre, preguntándose por la Filosofía, se haya quedado en el umbral de toda investigación del fundamento: es que lo traspasó ya, y justamente por haber llegado a las perplejidades radicales de la metafísica, es que puede ahora cuestionar los principios de la propia función indagatoria.

Hay otra razón todavía para que esta pregunta sobre la filosofía deba reiterarse inacabablemente, y es que, junto a la necesidad de determinar qué sea el filosofar en cuanto tal, su esencia, su a priori, existe la de atenerse a la existencia, al ser circunstancial, histórico de la Filosofía eterna. Es cierto que después de Platón es poco lo que en verdad hemos aprendido sobre la esencia de la indagación filosófica: análisis más completos de ella, formulaciones más claras, expresiones más sutiles es, tal vez, cuanto hemos ganado; y, posiblemente, todo ello se contenga ya, implícito, en pensamientos tan profundos y bellos como el que pone en boca de uno de los interlocutores de la República: “(El filósofo) . . . es el que posee magnificencia de entendimiento y es espectador de todo tiempo y toda realidad”¹. Pero ocurre que las esencias, objetos ideales, incorruptibles, absolutamente objetivas como Platón precisamente las viera, son también realidades históricas y, como tales, se hallan expuestas al proceso de la generación, a todas las vicisitudes del devenir.

Veremos luego que el historicismo toma, en este sentido, el rábano por las hojas y, por querer ser todo ojos y oídos para el abigarrado espectáculo de la vida, se engeuece ante los objetos del mundo ideal. Cuidémonos, pues, de no caer en tal exceso y precisemos lo que queremos decir: hay una esencia del filosofar y es una y misma en todas partes y tiempos donde ha habido filósofos; reconocer esto —como Dilthey mismo lo reconoce— es la condición de la propia posibilidad de que haya múltiples filo-

¹ Platón: “República”. (VI, 486 A).

sofías y filósofos. Pero lo que es la Filosofía como esencia —condición a priori de la realidad el filosofar— es otra cosa que la existencia de la Filosofía, y ésta es histórica y, por lo mismo, distinta para cada época. Y por eso, si la Filosofía como esencia puede no sernos ya problema —en todo caso, según hemos visto, no otro problema que el del ser mismo de la totalidad— sí lo es el hecho del filosofar concreto, el cómo se filosofa por tal o cual pensador en tal o cual particular momento de la historia.

En fin, la pregunta por el filosofar tiene otro antecedente: la desazón o sentimiento de pérdida que requiere la curiosidad intelectual para mantenerse. La angustia interrogativa es una necesidad de existencia para la Filosofía: perdido el filósofo ante el sentido de su misión en el mundo, lo descubre en su propia pérdida; ésta hace posible la realidad de la Filosofía.

Resultan así, por triple fundamento, comprensibles los afanes, de otro modo desconcertantes, que ponen todavía los filósofos en indagar los fundamentos de su ciencia, en formular una Filosofía de la Filosofía, tema que sería de suprema pedantería, si no fuera de máxima sinceridad.

Ahora bien, una de las indagaciones de esta Filosofía del filosofar interesa hoy particularmente: la relativa al sentido de la Historia de la Filosofía. Esta cuestión puede considerarse en dos aspectos complementarios: determinar qué sea propiamente la investigación histórica de la Filosofía, esto es, su objeto y problemas, y establecer el valor y función de la Historia de la Filosofía respecto de la investigación filosófica, primero, y de los progresos de la cultura y del conocimiento en general, después.

Se ha tendido a exagerar un poco la dificultad, sin duda real, para filiar con exactitud el contenido de la Historia de la Filosofía. Esta exageración es, en verdad, efecto de otra no menor respecto a la determinación del objeto de la Filosofía misma: porque se parte del prejuicio de que no es posible acotar rigurosamente los problemas filosóficos, se concluye también que la Historia de la Filosofía es poco menos que una Historia sin objeto o, lo que es igual, una Historia con múltiples y disímiles objetos.

No es, sin embargo, difícil mostrar que las dificultades aparentemente insuperables para delimitar el área del pensamiento filosófico, han sido siempre, de hecho, superadas por quienes se han aplicado a la tarea de realizar esa delimitación. Y si los resultados son en apariencia inconciliables, convienen casi siempre en lo fundamental, pudiendo reducirse sus incongruencias o a puros desacuerdos de lenguaje o a discrepancias respecto al

principio unificador del mismo orbe de problemas. Es cierto que estos problemas no aparecieron desde un comienzo, y que algunos de los que en un comienzo aparecieron fueron después históricamente eliminados. Pero esto sólo puede significar que la Filosofía ha ido constituyendo progresivamente su objeto, y ello en el peor de los casos, pues, en realidad, los principios de la actitud intelectual y de los objetivos supremos del pensamiento filosófico han sido siempre los mismos desde que, a partir de los griegos jonios y eleatas, se habla de un pensamiento filosófico. Por eso cuando se trata de determinar el contenido de la Historia de la Filosofía, la dificultad teórica de definir el concepto de su objeto pierde importancia frente al hecho de que, en concreto, nos es siempre prácticamente posible establecer qué puede incluirse y qué debe excluirse de ella. Empíricamente sabemos, en efecto, que ciertos pensamientos de un Heráclito, un Platón, un Santo Tomás, un Descartes, un Kant, un Hegel, pertenecen inequívocamente a la Historia de la Filosofía, y que de igual inequívoca manera ciertos pensamientos de tales otros investigadores no pertenecen a esa misma Historia. Y si es verdad que la determinación de un principio selectivo, de una categoría de pensamiento histórico para la Filosofía es ya más difícil de formular, no es menos cierto que tal formulación puede hacerse y que en el hecho se ha intentado provechosamente por muchísimos filósofos.

La suerte de esos intentos teóricos, suele, no obstante verse desfavorecida por circunstancias exteriores, ajenas a la naturaleza intrínseca de la tarea acometida. Ha ocurrido a veces, por ejemplo, que determinados criterios implican compromisos doctrinarios con los supuestos especulativos de un sistema filosófico particular; tales criterios serán, naturalmente, rechazados por quienes adopten una actitud crítica frente al sistema. Pero ahí están los principios normativos de la lógica y de la ciencia histórica para resolver el conflicto, declarándolos aptos o inadecuados como criterios de selección realmente objetivos.

Tal ha ocurrido —para no referirnos sino al más clásico modelo— con la idea de la Historia de la Filosofía formulada por Hegel en el siglo pasado, en el momento mismo en que esta disciplina se constituye como ciencia sistemática y rigurosa. De acuerdo con esa idea, sería tarea del historiador de la Filosofía mostrar la génesis de las categorías racionales en su formulación conceptual, el proceso a través del cual el espíritu racional explicita sus recursos de intelección del mundo. Mas esta idea es

interpretada y utilizada por Hegel a partir de los supuestos básicos de su propio sistema, el cual implica, por una parte, la creencia de que el hegelianismo es el sistema definitivo de la Filosofía, culminación del proceso de autodescubrimiento e la razón; y, por la otra, la de que el pensamiento humano (como das las formas del espíritu objetivo) se desenvuelve según una necesidad puramente interna, lógica, en que las etapas se van determinando según los requerimientos dialécticos del espíritu. Todo lo cual lleva a Hegel a ver en la Historia de la Filosofía un proceso puramente lógico de explicitación de la razón: el orden de aparición cronológica de las ideas fundamentales —momentos de la razón— estaría determinado por el orden lógico constructivo de la cosmovisión racional absoluta, según ella se ofrece en el sistema del propio Hegel.

Pero esta doctrina articular hegeliana del sentido de la Historia de la Filosofía —tan necesaria a Hegel como a todo historiador de la Filosofía la suya propia— o impide la constitución de un sistema expositivo exacto, si estamos dispuestos a someternos a los requerimientos de la crítica histórica, a la que Hegel, precisamente, se substraer. Lo importante es que se sepa qué va a historiarse, esto es, cuál es el objeto de la Historia de la Filosofía. Y la fórmula general de Hegel es, en este sentido, satisfactoria y, en lo fundamental, podría ser suscrita por cualquier historiador desprejuiciado de la Filosofía. Windelband, por ejemplo ¹, sin ser él mismo hegeliano, no la encuentra objetable, y hasta la adopta como principio de su propia Historia, reexponiéndola en términos más explícitos. “Lo que interesa —escribe— son las ideas que han contribuido a engendrar la concepción del mundo y la valoración de la vida humana. Constituyen objeto de la Historia de la Filosofía aquellas conceptuaciones que, como formas desconocimiento y valoración, se han conservado vital y permanentemente y en las que eo ipso se ha ido determinando con claridad la interna y perenne estructura de la razón”.

Pero justamente aquí, a partir de la determinación de su objeto, es donde surge la cuestión más espinosa para la intelección de la Historia de la Filosofía. Porque en ésta, mucho más que en cualquiera otra historia, no se trata sólo e rendir testimonio de algo que pasa en la evolución de la vida histórica, sino, además y por modo muy principal, de desentrañar cierto peculiar sentido de eso que pasa. Lo que aquí pasa es el

¹ W. Windelband: “Historia de la Filosofía”. (Librería Robredo. México. 1948. Tomo I. Introducción: 2,6).

pensamiento que del ser y valer del mundo y de la existencia humana formulan los filósofos. Aparentemente el pensamiento es un suceso histórico como cualquier otro: es una realidad con dimensión temporal, que interactúa con otras realidades, formando con ellas la trama prodigiosa de la vida. Mas, es propio de él también la pretensión de valer universalmente como verdadero, y aun, ser o no, en efecto, verdadero. El pensamiento podrá, pues, ser historiado como hecho, desde el punto de vista de su existencia y en sus relaciones con otras existencias, y podrá hablarse entonces de su realidad fáctica y del sentido de esa su realidad qua realidad; y así como decimos “Bruto mató a César” y reconocemos en este suceso un sentido en relación con la vida política y social de Roma en el siglo I a. C., decimos también “Descartes afirmó *Cogito ergo sum*” y vemos en el hecho de que tal cosa se afirmara un testimonio de tal o cual actitud ante el mundo o de tales o cuales factores condicionantes de la vida intelectual. Pero el pensamiento puede, además, ser historiado como saber, y lo que nos importa entonces no es ya el hecho de su existencia y de sus conexiones dinámicas con otros hechos, sino su valor de verdad en conexión lógica con otros pensamientos. Aquélla es la historia del pensar como fenómeno cultural; ésta, la historia del pensar como conocimiento.

Tratándose de la Historia de la Filosofía, esta distinción es de la mayor importancia metodológica, porque aquí, más que en cualquier otro dominio del saber, el primero de los aspectos señalados es de rasgos y acción tan enérgicos que el otro tiende a pasar frecuentemente inadvertido.

El pensamiento filosófico se ofrece, en efecto, como un mayúsculo hecho histórico cultural, en íntima conexión con el carácter proceloso, creador y contradictorio de la vida humana. Si la vida es, como viene enseñándose desde Dilthey y Bergson, continua creación y destrucción de formas, descubrimiento de posibilidades, la Historia de la Filosofía constituye una de las expresiones vitales más elocuentes del hombre. Como la vida orgánica misma —impresionante espectáculo de renovación continua y de rica multiplicidad de formas— la Historia de la Filosofía despliega una prodigiosa articulación de tipos, matices, configuraciones, integraciones y dispersiones del intelecto. Todo ocurre aquí como si la diversidad de los sistemas obedeciera a la necesidad de diversificación de los procesos vitales y como si en la historia del pensamiento se realizara también, como parte culminante suya, la creación del mundo: a la realización de posibilidades de existencia concreta en que la vida consiste, corresponde la realización de

posibilidades concretas de concepciones del mundo, esencia de la Historia de la Filosofía.

Esta naturaleza cambiante y múltiple de ella, con ofrecernos testimonio de su pertenencia al misterioso proceso de la vida, es también origen de algunas equívocidades respecto a su naturaleza y su valor. La del historicismo constituye, tal vez, el caso ejemplar.

El historicista parte de una rigurosa observación: la Filosofía es un fenómeno cultural y, como todo fenómeno de esta índole, tiene un sentido expresivo. La Historia de la Filosofía, en el despliegue multifacético de sus contenidos, se le ofrece así como una dimensión fundamental del que-hacer histórico humano: en ella se refleja lo que ha problematizado y pensado el hombre, el modo como las épocas han realizado la función cognoscitiva. Como en la Historia del Arte, de las Religiones o de las instituciones económico-políticas, el historiador hallará aquí precisamente lo que él busca: historia, esto es, configuraciones reales de la empresa humana de vivir.

Por eso, para el historiador a secas —y aun para el propio historiador de la Filosofía, en cuanto que, siendo historiador, tiene que serlo también, en buena medida, a secas— la tarea de estudiar la Filosofía consiste en verla nacer en la tierra germinal de la cultura entera, en conexión de causas y sentidos históricos con toda la realidad humana ¹.

Y no debiera haber confusión posible respecto al carácter de esta tarea, asaz legítima. Lo que ella intenta es *explicar* la Filosofía: por qué nace así, con tal y cual ser histórico y no con otro; y por qué nace ahí, en tal y cual momento de la historia y no en otro; y cuáles son sus relaciones de sentido con cada una y con todas las formas expresivas de la realidad histórica en el momento dado en que se la considera.

Es a esto, justamente, a lo que, con razón, apunta el historicismo cuando proclama en la fórmula, tan suya, de José Gaos: “La historicidad de la Filosofía consiste en la pertenencia de todas las filosofías por igual a la historia —o en la inherencia de ésta, por igual, a todas las filosofías” ². Y es Gaos quién también, abundando en su profesión de fe historicista, reconoce explícitamente el alcance *explicativo* del programa

¹ Respecto a este condicionamiento cultural de la Filosofía ha insistido recientemente Rodolfo Mondolfo. Véase su artículo “Historia de la Filosofía e Historia de la Cultura”. (Imago Mundi.

Buenos Aires, Nº 7, Marzo de 1955).

² José Gaos: “Antología Filosófica. La Filosofía griega”. Introducción (Fondo de Cultura Económica. México, 1940).

historicista cuando escribe: “Pero la *comprensión y explicación* filosófica más profunda, última, que de la filosofía puede intentarse y preverse, es decir, que de sí misma puede intentar y prever la propia filosofía, la de su ser en el ámbito del ser de la vida humana, requiere la consideración de los demás fenómenos, no filosóficos, de esta vida. Así, el presentarse la filosofía como afán de un saber de los principios de las cosas y de vida que se articula en un pensar y un habla peculiares, fuerza a considerar los fenómenos generales humanos del afán, el saber, el “principiar”, el pensar, el habla que figuran en los dominios de la política y la retórica, entre otros”¹.

La cosa es, en realidad, tan obvia, que análogas consideraciones pueden hallarse en la mayoría de los historiadores de la Filosofía, y aun en historiadores no historicistas, como Windelband. Los factores cultural y psicobiográfico que éste señala entre las variables condicionantes de la peculiaridad de los sistemas, corresponden, en efecto, exactamente, a ese “ámbito del ser de la vida humana” de que nos habla Gaos.

Pero lo que el historicismo parece ignorar —didácticamente, al menos, por su falta de insistencia en ello— es la diferencia de sentido que separa el problema de la Historia de la Filosofía en cuanto expresión de vida del problema del valor filosófico de los contenidos de esa Historia. El primero requiere que todo contenido de la Historia de la Filosofía sea *explicado* en función de sus conexiones reales con otros contenidos y con la estructura toda de su medio vital. A esto exactamente apunta la rigurosa fórmula de Dilthey: “la filosofía es una función en el complejo teleológico de la sociedad”². El segundo problema requiere, en cambio, que todo contenido de ella sea cognoscitivamente valorado en cuanto a sus pretensiones de verdad y a los valores ideales del conocimiento. Y ello es independiente de la explicación que le convenga: cualquiera que esa explicación sea, y que sólo puede referirse a las condiciones empíricas —materiales y espirituales— de su aparición en el curso real del devenir histórico, el contenido se encuentra, en cuanto tal, referido por modo unívoco, ideal y absoluto a principios y objetos; es decir, pretende concordancia con ellos, y esa concordancia ha de ser lógica e idealmente, no histórica ni causalmente, valorada. El examen histórico de los filosofemas sólo puede conducir a juicios de realidad, descriptivos de sus conexiones

¹ José Gaos, op. cit., pág. 26.

² W. Dilthey: “La esencia de la Filosofía”. (Losada. Buenos Aires, 1944, pág. 122).

de existencia, porque prescinde de la historia interna del pensamiento, de e e aspecto de su evolución que Nicolai Hartmann ha llamado, con nombre banal, pero no por eso menos significativo, el progreso del conocimiento¹. Y esta historia conduce ya a algo más: a juicios lógicos de valor.

Semejante distingo exige la más pulcra depuración metodológica en el tratamiento de cada una de las dos cuestiones, depuración a la que Gaos parece no conceder importancia cuando, para salvar, a pesar de todo, la naturaleza de las cosas, advierte: “Bien entendido siempre que no se trata de la mera comprensión y explicación histórica, sino histórico-*filosófica* de la filosofía, ya que la Historia de la Filosofía debe ser siempre Historia y filosofía”.

La expresión no es, en verdad, clara, y si la interpretáramos favorablemente, en relación con nuestra crítica, pudiéramos ver en ella el reconocimiento de la doble tarea de explicar y valorar las doctrinas, caso en el cual no habría nada que objetar. Pero entonces ya no sería legítimo supeditar ésta a aquélla, como tiende a hacerlo el historicismo, ni convertir la Historia de la Filosofía en jardín de variedades histórico-culturales, cuando debiéramos ver en ella el taller de trabajo, el laboratorio experimental de la sabiduría filosófica. Ni sería tampoco legítimo confundir ambas tareas en el vago programa de una “historia filosófica” de la Filosofía, que, siendo principalmente *comprensión* histórico-cultural de la *existencia* de los sistema, no fuere, antes que toda otra cosa, examen crítico de sus contenidos cognoscitivos, esto es, del sentido objetivo de sus proposiciones.

Todo enunciado filosófico *dice* algo de su objeto propio, ni más ni menos que el enunciado científico *dice* algo del suyo. Y este decir, que afirma, niega, conjetura, duda, postula, es tal decir únicamente dentro del ámbito del discurso racional: allí, y sólo allí se constituye ontológicamente la proposición enunciativa, esto es, el decir con pretensión cognoscitiva. Y así, con tener un origen histórica y psicológicamente condicionado, que da a su asertos un sentido cultural, la Filosofía tiene también un sentido teórico, ideal, pretensión de validez objetiva, que obliga, para no quedarse en las ramas, a historiarla desde el punto de vista de su valor cognoscitivo.

¹ Nicolai Hartmann: “El pensamiento filosófico y su historia”. (García y Cía. Montevideo, 1944).

Mas, justamente aquí es donde el historicismo busca uno de sus asideros. Porque, diríamos, si es posible reconocer que idealmente pueden juzgarse los sistemas desde el punto de vista de sus pretensiones de verdad —cosa que, en efecto, han hecho siempre los filósofos— es un hecho que el pensamiento filosófico no se ha desarrollado con la continuidad acumulativa de resultados que el imperio de unas normas universales y objetivas de valoración nos harían prever. Tal parece que, como Sísifo con su roca, la Filosofía tuviera que emprender siempre de nuevo la misma penosa jornada, y que idénticos problemas reaparecieran, intactos, frente al esfuerzo de cada época y de cada uno de los filósofos.

Las ciencias positivas han experimentado también cambios notables en su historia; pero estos cambios no han impedido la constitución de un cuerpo de conceptos y principios, que, en cada etapa de la evolución científica, han contado con el asentimiento prácticamente universal de los investigadores. Mas aún, las controversias científicas son, por lo general, fructíferas, primero porque conducen, por lo común, a una uniformación de pareceres y, en seguida, porque enriquecen el acervo de la ciencia con contenidos que se transmiten al porvenir y que favorecen positivamente el desarrollo del trabajo ulterior. En una palabra, puede hablarse de progreso de las ciencias, particularmente en lo que a depuración y estabilización de conceptos y métodos se refiere. Progreso en el sentido de que hoy, por ejemplo, se han abandonado unánimemente puntos de vista que fueron en su momento controversiales. Nadie cree hoy, v. gr., en la generación biológica espontánea, ni en la distinción aristotélica entre cuerpos pesados y livianos, ni en la diversidad cualitativa de la materia, ni en la propagación instantánea de la luz.

Los sistemas filosóficos, en cambio, son cuerpos de enunciados que, si tienen consistencia lógica interna que nos permite hablar de su coherencia, se ofrecen, desde el punto de vista de su pretensión de describir la experiencia integral y de interpretarla, como ensayos siempre inadecuados. Cuando pensamos en la Filosofía, no pensamos realmente en un repertorio de proposiciones universalmente establecidas, y a partir del cual sea posible llegar a formular nuevas proposiciones igualmente universales y estables. Por otra parte, los filosofemas no tienen existencia autónoma: aislados, suelen perder su auténtico sentido, que sólo puede, por lo general,

aprehenderse insertándolos en la totalidad de la doctrina a que pertenecen¹.

De esta manera, el problema de determinar los conocimientos filosóficos generalmente válidos, se convierte en el de decidirse por un sistema determinado o por un pequeño grupo de sistemas afines, que excluyen a los demás y que incluyen la universalidad de sus proposiciones.

Así pues, habría que renunciar a la posibilidad de un conocimiento filosófico sistemático, y conformarse con un saber histórico de la Filosofía, el cual no sería, naturalmente, un saber del mundo, sino de la historia; no podríamos pedir, entonces, a la Filosofía una doctrina de la realidad, sino apenas la visión de un misterioso paisaje lleno de cabezas meditabundas.

Esto, que en buena jerga se llama relativismo, y en el peor sentido del vocablo, rebaja, por supuesto, el crédito intelectual que siempre tan generosamente hemos concedido al saber filosófico; pues, si es posible, y a menudo efectivo, que pueda interesar a muchos el paisaje de las cabezas meditabundas —tema histórico-cultural— es posible también, y muchísimo más a menudo efectivo, que lo que por sobre todo nos interese sea el conocimiento de los objetos y el saber respecto de los problemas que nos acosan, no desde la historia, sino desde mucho más allá, desde el arcano metafísico de la verdad, que es la condición de inteligibilidad de la historia misma y de toda situación relativa del hombre.

Podremos, quizás, ser historicistas para explicarnos la filosofía como fenómeno cultural, pero ya no podemos serlo cuando queremos saber sobre su verdad, porque entonces ya no se trata de la historia humana, sino del ser del mundo, que es el sitio desde donde llegamos a la historia y al cual iríamos a parar si saliéramos de ella. Y *el ser del mundo* —aun el ser de la propia historia en cuanto es ser— *no se piensa históricamente*; histórica es la existencia de mi pensamiento sobre el ser del mundo, en cuanto ese pensamiento está condicionado en su génesis por la historia. Pero su contenido es el mundo y cuanto hay en él (la propia historia, desde luego, como cosa que hay en el mundo), y yo lo tengo presente a él cuando lo pienso: lo objetivo, lo miento, lo aprehendo, lo veo, lo conceptualizo, lo rotulo, lo explico. El pensamiento, para ser tal, tiene que ser ahistori-

¹ Algo similar ocurre con los asertos científicos; pero la situación no es la misma. Véanse Philipp Frank: "Modern Science and its Philosophy". (Harvard Univ. Press. Cambridge, 1950).

cista: ha de buscar las cosas como si no hubiera historia, hasta la esencia de la propia historia como cosa sin historia.

Y de todo esto nos da testimonio el propio historicismo cuando nos hace ingresar al variado y largo espectáculo de la Historia de la Filosofía. Porque lo que entonces encontramos no son pensadores historicistas del mundo, sino pensadores que piensan las cosas y formulan sobre ellas juicios cuya esencia consiste en su pretensión de verdad y en tenerla o no tenerla sin respecto a ninguna historia, y sí con respecto a las cosas a que se refieren. Cada uno de esos pensadores cree decididamente ciertas cosas y no cree en otras, y las cree no desde la historia, sino desde las cosas que ve y según las ve. Y a esta condición ineluctable del pensamiento no se substraen ni el propio historicista, que cree en su historicismo según él ve su esencia y la naturaleza de las cosas, y cree lo visto absolutamente y sin respecto a ninguna historia.

Todo lo cual no significa que las creencias no tengan historia: la tienen y hasta les estorba; nacen condicionadas por todas las vicisitudes del alma que las concibe y por todo lo que es este alma en función de la historia que vive. Pero son creencias, justamente, en la medida en que afirman la verdad, y afirmar la verdad es afirmarla como absolutamente válida. Ahora, que si yo no creo firmemente en nada, debo pronunciar juicios cautelosos o no decir nada: pero entonces ya no se trata de creencias, excepto de la creencia en mi duda la cual, afirmada, es, por su parte, absolutamente válida.

Y todo esto por suerte para quienes creen en la Filosofía y por suerte para el prestigio de ésta. Porque ello quiere decir que, si es verdad que no hay unánime consenso filosófico sobre cosa alguna, y que todos los sistemas han tenido efímera vigencia, no lo es menos que puede haber convicciones racionales, pensamientos sistemáticos en Filosofía. Y que, puesto que desde Parménides a Jaspers ha habido cabezas ya no sólo medita-bundas, sino también convencidas, podemos abrigar nosotros también la expectativa de hallar, por nuestra parte, convencimiento y de satisfacer así el apetito de saber que es, esencialmente, el de responder preguntas inteligibles, aunque sólo sea con el “*ignoramus, ignorabimus*” famoso.