

I. PERSPECTIVAS CRITICAS

OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD EN HISTORIA

El problema que planteamos es ante todo un problema de metodología que permite asumir por su base las cuestiones propiamente pedagógicas de coordinación de las enseñanzas; pero por detrás de este problema pueden descubrirse y captarse filosóficamente los «*intereses*» más importantes que pone en juego el conocimiento histórico. Utilizo la palabra *interés* en el sentido de Kant; cuando llega el momento de resolver las antinomias de la razón —entre ellas, las de la causalidad necesaria y de la causalidad libre—, se detiene a pesar los intereses puestos en la balanza por cada una de las posiciones; se trata lógicamente de intereses propiamente intelectuales o, como dice Kant, del «interés de la razón en este conflicto consigo misma».

Del mismo modo hemos de proceder con la aparente alternativa que se nos propone; los diversos intereses están representados en estas dos palabras: objetividad-subjetividad de las *esperanzas* de calidad diferente y de dirección distinta.

Esperamos de la historia una cierta objetividad, la objetividad que le conviene; de allí es de donde hemos de partir y no del otro término. Pues bien, ¿qué esperamos desde esa perspectiva? La objetividad debe tomarse aquí en su sentido epistemológico más estricto: es objetivo lo que el pensamiento metódico ha elaborado, ordenado, comprendido y lo que de este modo puede hacer comprender. Esto es verdad de las ciencias físicas y de las ciencias biológicas; y también es verdad de la historia. Por consiguiente, esperamos de la historia que conduzca al pasado de las sociedades humanas a esa dignidad de la objetividad. No quiere decir esto que pensemos en la misma objetividad que la de la física o de la biología; hay tantos niveles de objetividad como comportamientos metódicos. Así

pues, esperamos que la historia añada una nueva provincia al imperio tan variado de la objetividad.

Estas esperanzas engendran otras nuevas: esperamos del *historiador* cierta calidad de *subjetividad*, no ya una subjetividad cualquiera, sino una subjetividad que sea precisamente adecuada a la objetividad que conviene a la historia. Se trata por tanto de una subjetividad *implicada*, implicada por la objetividad esperada. Vislumbramos por consiguiente que hay una buena y una mala subjetividad y esperamos una separación entre la buena y la mala subjetividad mediante el ejercicio mismo del oficio de historiador.

No es eso todo. Bajo el título de subjetividad esperamos algo más grave que la buena subjetividad del historiador; esperamos que la historia sea una historia de hombres y que esa historia de hombres ayude al lector, instruido por la historia de los historiadores, a edificar una subjetividad de alto rango, la subjetividad no solamente de mí mismo, sino del hombre. Pero este interés, esta esperanza de una transición —mediante la historia— del yo al hombre, ya no es exactamente epistemológica, sino propiamente filosófica, porque es ciertamente una *objetividad de reflexión* lo que esperamos de la lectura y de la meditación de las obras del historiador; este interés no afecta ya al historiador que escribe la historia, sino al lector —singularmente al lector filosófico—, a ese lector en el que culmina todo libro, toda obra, con todos sus riesgos y peligros.

Ese será nuestro recorrido: de la objetividad de la historia a la subjetividad del historiador; de la una y de la otra a la subjetividad filosófica (por emplear un término neutro que no prejuzga nada del análisis ulterior).

El oficio de historiador y la objetividad en historia

Esperamos de la historia cierta objetividad, la objetividad que le conviene; nos lo demuestra la forma con que la historia nace y vuelve a nacer; siempre procede de la *rectificación* de la manipulación oficial y pragmática del pasado por las sociedades tradicionales. Esta rectificación sigue el mismo espíritu que la rectificación que representa la ciencia física respecto a la primera manipulación de las apariencias en la percepción y en las cosmologías que le son tributarias¹.

Pero ¿quién podrá decirnos qué es esta objetividad específica? El filósofo no tiene que dar lecciones en este caso al historiador; es siempre el

¹ Recientemente se ha demostrado que Tucídides —a diferencia de Herodoto— está animado por la misma pasión de causalidad rigurosa que Anaxágoras, que Leucipo y que Demócrito, por la misma búsqueda del principio de movimiento que la física presocrática. Y busca este principio de movimiento en las sociedades humanas, lo mismo que los físicos en las cosas de la naturaleza.

ejercicio mismo de un oficio científico lo que instruye al filósofo. Por tanto, hemos de escuchar primero al historiador cuando reflexiona sobre su oficio, ya que él es la medida de la objetividad que conviene a la historia, lo mismo que es ese oficio el que constituye la medida de la buena y de la mala subjetividad que implica esta objetividad.

«Oficio de historiador»: todo el mundo sabe que es este título el que Marc Bloch añade a su *Apologie pour l'histoire*. Este libro, desgraciadamente inacabado, contiene sin embargo todo lo que se precisa para asentar las primeras bases de nuestra reflexión. Los títulos de los capítulos de método —observación histórica-crítica-análisis histórico— no dejan lugar a la duda: señalan las etapas de una objetividad que se está haciendo.

Hay que agradecer a Marc Bloch haber llamado «observación» a la aproximación del historiador al pasado: retomando la palabra de Simiand, que llamaba a la historia un «conocimiento por huellas», demuestra que esta aparente servidumbre del historiador de no estar nunca ante su objeto pasado, sino sólo ante sus huellas, no descalifica de ningún modo a la historia en cuanto ciencia; la captación del pasado en sus huellas documentales es una *observación* en el sentido fuerte de la palabra; porque nunca observar significa registrar un hecho bruto. Reconstruir un suceso o mejor aún una serie de sucesos, o una situación, o una institución, a partir de documentos es elaborar una norma de objetividad de un tipo especial, pero irrecusable; porque esta reconstitución supone que hay que interrogar al documento, hacerle hablar, que el historiador vaya al encuentro de su sentido, lanzando hacia él una hipótesis de trabajo; esta búsqueda es la que al mismo tiempo eleva la huella a la dignidad de documento significativo y eleva al mismo pasado a la dignidad de hecho histórico. El documento no era documento antes de que el historiador soñase con plantearle una cuestión, y así el historiador lo constituye, por así decirlo, en documento por detrás de él y a partir de su observación; con eso mismo es él que instituye hechos históricos. En este sentido el hecho histórico no difiere fundamentalmente de los demás hechos científicos de los que decía G. Canguilhem en una confrontación semejante a ésta: «El hecho científico es lo que la ciencia hace al hacerse». Eso es precisamente la objetividad: una obra de la actividad metódica. Por eso esta actividad lleva el bonito nombre de «crítica».

Hay que agradecer igualmente a Marc Bloch haber llamado «análisis», más bien que síntesis, a la actividad del historiador que intenta *explicar*. Tiene razón mil veces al negar que la tarea del historiador sea la de restituir las cosas «tal como sucedieron». La historia no pretende hacer *revivir*, sino re-componer, re-construir, o sea, componer y construir un encadenamiento retrospectivo. La objetividad de la historia consiste precisamente en esta renuncia a coincidir, a revivir, en esa ambición de elaborar encadenamientos de hechos en el nivel de una inteligencia histórica. Y Marc Bloch subraya

esa parte enorme de abstracción que supone un trabajo semejante; porque no hay *explicación* sin constitución de «series» de fenómenos: serie económica, serie política, serie cultural, etc... En efecto, si no se puede identificar, reconocer una misma *función* en los *otros* sucesos, no habría nada que comprender; no hay historia más que por el hecho de que algunos «fenómenos» continúan: «en la medida en que su determinación se realiza de lo más antiguo a lo más reciente, los fenómenos humanos se ordenan ante todo por cadenas de fenómenos semejantes; así pues, clasificarlos por géneros equivale a destacar unas líneas fundamentales de eficacia capital» (74). No hay síntesis históricas más que por el hecho de que la historia es ante todo un análisis, y no una coincidencia emocional. Como cualquier otro sabio, el historiador busca las relaciones entre los fenómenos que ha distinguido. Se insistirá todo lo posible *a partir de allí* en la necesidad de comprender los conjuntos, los vínculos orgánicos que exceden toda causalidad analítica; se establecerá por tanto una oposición, en la medida de lo necesario, entre comprender y explicar. Pero no se puede hacer de esta distinción la clave de la metodología histórica; como dice Marc Bloch, «este trabajo de recomposición no puede venir más que después del análisis; mejor dicho, no es más que la prolongación del análisis como su razón de ser. En el análisis primitivo, contemplado más bien que observado, ¿cómo habrían podido distinguirse las relaciones si no hubiera habido nada distinto? (78)

Así pues, la comprensión no es lo opuesto a la explicación, sino todo lo más su complemento y su contrapartida. Lleva la marca del análisis —de los análisis— que la hicieron posible. Y conserva hasta el final esta marca; la conciencia de época, que el historiador intentará reconstruir en sus síntesis más vastas, está alimentada de todas las interacciones, de todas las relaciones en todos los sentidos que el historiador ha conseguido mediante su análisis. El hecho histórico total, el «pasado integral», es propiamente una Idea, o sea —en sentido kantiano—, el *límite nunca alcanzado* de un esfuerzo e integración cada vez más vasto, cada vez más complejo. La noción de «pasado integral» es la *idea reguladora* de este esfuerzo. No es algo inmediato, puesto que no hay nada tan mediato como una totalidad, sino el producto de una «concepción ordenadora» que expresa el esfuerzo más elevado de ordenación de la historia por el historiador; es, por decirlo en otro lenguaje (pero igualmente científico), el fruto de la «teoría», en el sentido en que se habla de «teoría física».

Por eso ninguna «concepción ordenadora» podrá abarcar toda la historia; una época sigue siendo un producto de análisis; no serán nunca más que «partes totales» (por hablar como Leibniz) lo que la historia proponga a nuestra comprensión, es decir, «síntesis analíticas» (recogiendo una expresión atrevida de la *Deducción transcendental* de Kant).

De este modo la historia es perfectamente fiel a su etimología: es una

búsqueda, ἱστορία. No es ante todo una pregunta ansiosa sobre nuestra desalentadora historicidad, sobre nuestra manera de vivir y de deslizarnos en el tiempo, sino una *respuesta* a esta condición «histórica»: una respuesta mediante la *elección de la historia*, mediante la elección de un cierto *conocimiento*, de una voluntad de comprender racionalmente, de edificar lo que Fustel de Coulanges llamaba la «ciencia de las sociedades humanas» y lo que Marc Bloch llama una «empresa razonada de análisis».

Esta intención de objetividad no se limita a la crítica documental, como se imagina un estrecho positivismo, sino que anima incluso a las grandes síntesis; su racionalismo aparente es del mismo tipo que el de la moderna ciencia física y la historia no tiene por qué albergar ante ella ningún complejo de inferioridad.

La objetividad de la historia y la subjetividad del historiador

Pensando en este oficio de historiador —y por tanto en esta intención y en esta empresa de objetividad— es como hay que situar ahora la crítica contemporánea que desde hace medio siglo sigue insistiendo en el papel de la subjetividad del historiador en la elaboración de la historia.

En efecto, creo que se puede considerar esta subjetividad en sí misma, sin saber de antemano qué es lo que hace, esto es, precisamente una labor razonada de análisis. La prudencia exige por tanto que se proceda según la tradición reflexiva, esto es, que se busque esta subjetividad en su intención, en su empresa, en sus obras. Tampoco hay física sin físicos, es decir, sin ensayos y sin errores, sin titubeos, sin abandonos, sin descubrimientos singulares. La revolución copernicana de Kant no consistió en una apoteosis de la subjetividad de los sabios, sino en el descubrimiento de esa subjetividad que hace que haya objetos. Reflexionar sobre la subjetividad del historiador es buscar cuál es la subjetividad que pone en práctica el oficio de historiador.

Pero si hay un problema propio del historiador, esto se debe a ciertas características de la objetividad que aún no hemos indicado y que hacen de la objetividad histórica una objetividad incompleta en comparación con la que se consigue, o al menos se acaricia, en las demás ciencias. Presentaré aquí estas características sin intentar disimular en cada caso los contrastes aparentes entre esta nueva etapa de la reflexión y la precedente.

1. La primera característica se refiere a la noción de elección histórica; no hemos agotado ni mucho menos su sentido al decir que el historiador elige la racionalidad misma de la historia. Esta elección de la racionalidad implica otra elección en el trabajo mismo del historiador; este otro tipo de elección tiene que ver con lo que podría llamarse el *juicio de importancia*,

tal como preside a la selección de los sucesos y de los factores. La historia a través del historiador no retiene, no analiza y no relaciona más que los sucesos importantes. Aquí es donde interviene la subjetividad del historiador en un sentido original respecto a la del físico, bajo la forma de esquemas interpretativos. Aquí es, por consiguiente, donde la cualidad del interrogador se impone a la selección misma de los documentos interrogados. Más aún, es el juicio de importancia el que, al eliminar lo accesorio, crea la continuidad: se descose lo vivido y se machaca su insignificancia, para que el relato quede bien atado y signifique por su continuidad. De este modo, la racionalidad misma de la historia se basa en ese juicio de importancia, a pesar de que carece de criterio seguro. En este punto tiene razón R. Aron cuando dice que «la teoría precede a la historia».

2. Además, la historia es tributaria en diversos grados de una *concepción vulgar de la causalidad*, según la cual la causa designa unas veces «el fenómeno último en llegar, el menos permanente, el más excepcional en el orden general del mundo» (Marc Bloch), otras veces una constelación de fuerzas de evolución lenta, y otras finalmente una estructura permanente. En este sentido la obra de Braudel —*La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*— marca una fecha desde el punto de vista del método, gracias a su esfuerzo por desembrollar y ordenar esas causalidades: sitúa primero la acción permanente del marco mediterráneo, luego las fuerzas particulares, pero relativamente constantes, de la segunda mitad del siglo XVI, y finalmente el flujo de los acontecimientos. Este esfuerzo por discernir las causalidades está muy en línea con la empresa de objetividad de la historia. Pero esta organización seguirá siendo precaria, ya que la composición total de casualidades poco homogéneas, instituidas por sí mismas y constituidas propiamente por el análisis, plantea un problema casi insoluble. De todas formas, entre las causalidades que entran en juego hay que tener en cuenta las motivaciones psicológicas, manchadas siempre por una psicología de sentido común.

El sentido mismo de la casualidad que utiliza el historiador sigue siendo a menudo ingenuo, precrítico, oscilando entre el determinismo y la probabilidad; la historia está condenada a *utilizar*, en competencia, varios esquemas de explicación, sin haberlos meditado y quizá sin haberlos distinguido previamente: condiciones que no son determinaciones, motivaciones que no son causaciones, causaciones que no son más que campos de influencia, facilitaciones, etc.

En una palabra, el historiador «practica» unos modos de explicar que exceden a su reflexión. Es algo natural: la explicación se da y funciona antes de ser poseída reflexivamente.

3. Una nueva caracterización de esta objetividad incompleta se debe a lo que podríamos llamar el fenómeno de «distancia histórica»; comprender racionalmente es intentar reconocer, identificar (Kant llamaba a la síntesis

intelectual una síntesis de reconocimiento en el concepto). Pues bien, la historia tiene la tarea de dar nombre a lo que ha cambiado, a lo que quedó abolido, a lo que fue *otro*. Resurge aquí la vieja dialéctica de *lo mismo* y de *lo otro*; el historiador de oficio se encuentra con ella bajo la forma tan concreta de las dificultades del lenguaje histórico, especialmente de la nomenclatura: ¿cómo nombrar y hacer comprender en el lenguaje contemporáneo, en la lengua nacional actual, una institución o una situación ya abolidas, a no ser usando comparaciones funcionales que habré que corregir luego por la diferenciación? Recordemos solamente las dificultades inherentes a las palabras *tiranía*, *servidumbre*, *feudalismo*, *Estado*, etc... Todos conocemos la lucha del historiador por una nomenclatura que permita a la vez identificar y especificar; por eso el lenguaje histórico es necesariamente *equivoco*. Es el tiempo histórico el que viene aquí a oponer a la inteligencia deseosa de asimilar su propia obra de desasimilación, de disparidad. El historiador no puede librarse de esta naturaleza del tiempo, en la que, desde Plotino, hemos reconocido el fenómeno irreductible del alejamiento de sí, del distanciamiento, de la dis-ten-sión, en una palabra, de la alteridad original.

Nos encontramos con una de las fuentes del carácter «in-exacto» y hasta no-«riguroso» de la historia; el historiador no se encuentra nunca en la situación del matemático que designa y, al designar, determina el contorno mismo de la noción: «Llamo línea a la intersección de dos superficies...»

Por el contrario, lo que corresponde a esa actividad primordial de designación, por la que una ciencia exacta se enfrenta con su objeto, es una cierta aptitud del historiador para «cambiar de ambiente», para trasladarse como por hipótesis a otro presente; la época que estudia es para él como el presente de referencia, como el centro de su perspectiva temporal; hay un futuro de ese presente, que está hecho de la espera, de la ignorancia, de las previsiones, de los temores de los hombres de entonces, y no de lo que nosotros *sabemos* de su pasado. Pues bien, esta trasposición a otro presente, que se debe al tipo de objetividad de la historia, es ciertamente una especie de *imaginación*; una imaginación temporal, si se quiere, puesto que hay otro presente re-presentado, re-ferido al fondo de la «distancia temporal»: «en otro tiempo». Lo cierto es que esta imaginación señala la entrada en escena de una subjetividad que dejan a la puerta las ciencias del espacio, de la materia y hasta de la vida. Es incluso un don poco común saber *acercar* a nosotros el pasado histórico, restituyendo sin embargo su *distancia* histórica, mejor dicho, creando en el espíritu del lector una conciencia de lejanía, de profundidad temporal.

4. Finalmente, una última característica; última, pero no la menor y la menos decisiva: lo que la historia quiere explicar y comprender en definitiva son los *hombres*. El pasado del que estamos lejos es el pasado

humano. A la distancia temporal se añade por tanto esa distancia específica que se debe al hecho de que el otro es otro hombre.

Volvemos a encontrarnos aquí con el problema del pasado integral; porque lo que vivieron otros hombres es precisamente lo que el historiador intenta restituir por la totalidad de la red de relaciones causales. Por tanto, es el carácter humano inagotable del pasado lo que impone la tarea de comprensión integral. Es la realidad absoluta de lo vivido por el hombre en el pasado lo que se intenta recuperar en una reconstrucción cada vez más articulada, en unas síntesis analíticas cada vez más diferenciadas y ordenadas.

Pues bien, ese pasado integral de los hombres de antaño hemos dicho que era una *idea*, el límite de una aproximación intelectual. Hay que decir además que es el término anticipado por un esfuerzo de simpatía que es mucho más que la simple transferencia imaginativa a otro presente, puesto que es una verdadera transferencia a otra vida de hombre. Esta simpatía está al comienzo y al fin de la aproximación intelectual de que hablábamos; dibuja la tarea del historiador como si fuera un primer bosquejo; actúa entonces como una afinidad preveniente con el objeto estudiado; renace como un último esbozo, como de propina, al final de un largo análisis; el análisis razonado es como la etapa metódica entre una simpatía inculta y una simpatía instruida.

Por eso la historia está animada de una voluntad de *encuentro*, tanto como de una voluntad de *explicación*. El historiador va hacia los hombres del pasado con su propia experiencia humana. El momento en que la subjetividad del historiador toma un relieve impresionante es aquel en que, más allá de toda cronología crítica, la historia hace surgir los valores vitales de los hombres de antaño. Esta evocación de los valores, que es en definitiva la única evocación de los hombres a la que tenemos acceso al no poder revivir lo que ellos vivieron, no es posible más que cuando el historiador está vitalmente «interesado» por esos valores y tiene con ellos una afinidad profunda. No es que el historiador tenga que compartir la fe de sus héroes; en ese caso raras veces haría historia, sino más bien apologética o historiografía; pero ha de ser capaz de admitir por hipótesis su fe, lo cual es una manera de entrar en la problemática de esa fe aunque «dejándola en suspenso», «neutralizándola» como fe actualmente profesada.

Esta adopción suspendida, neutralizada, de la creencia de los hombres de antaño constituye la simpatía propia del historiador; completa lo que antes llamábamos la imaginación de otro presente mediante una transferencia temporal; así pues, esta transferencia temporal es una incursión a otra subjetividad, adoptada como centro de perspectiva. Esta necesidad se debe a la situación radical del historiador; el historiador forma parte de la historia; no solamente en el sentido banal de que el pasado es el pasado de su presente, sino en el sentido de que los hombres del pasado forman parte

de la misma humanidad. La historia es por tanto una de las maneras con que los hombres «repiten» su pertenencia a la misma humanidad; es un sector de la comunicación de las conciencias, un sector escindido por la etapa metodológica de la huella y del documento; por tanto, un sector distinto del diálogo en el que el otro *responde*, pero no un sector enteramente escindido de la intersubjetividad total, que siempre sigue estando abierta y en discusión.

Estamos tocando aquí esa otra frontera en que la objetividad de la historia hace aflorar la subjetividad misma de la historia, y no ya solamente la subjetividad del historiador.

Antes de dar este nuevo paso, volvamos hacia atrás para dejar bien asentadas las premisas.

¿Echan por tierra estas consideraciones nuestro primer ciclo de análisis de la objetividad histórica? ¿Señala esta intrusión de la subjetividad del historiador, como se ha pretendido, la «disolución del objeto»? Ni mucho menos; no hemos hecho más que especificar el tipo de objetividad que se desprende del oficio de historiador, la objetividad histórica entre las demás objetividades; en una palabra, hemos procedido a la *constitución* de la objetividad histórica como correlato de la subjetividad del historiador.

Por eso mismo, en compensación, la subjetividad puesta en obra no es una subjetividad *cualquiera*, sino precisamente la subjetividad del historiador: el juicio de importancia, —el conjunto de esquemas de causalidad—, el traslado a otro presente imaginado —la simpatía por otros hombres, por otros valores—, y finalmente esa capacidad de encontrarse con alguien de otra época, todo esto confiere a la subjetividad del historiador una riqueza mayor de armonías que las que encierra por ejemplo la subjetividad del físico. Pero no por eso esta subjetividad es una subjetividad *a la deriva*.

No se dice nada cuando se dice que la historia tiene relación con el historiador. Porque ¿quién es el historiador? Lo mismo que el objeto percibido guarda relación con lo que Husserl llama el cuerpo orto-estético, es decir, con una sensorialidad normal, también el objeto científico guarda siempre relación con un espíritu recto; esa relatividad no tiene nada que ver con un relativismo cualquiera, con un subjetivismo de querer-vivir, de voluntad de poder, o qué sé yo. La subjetividad del historiador, como toda subjetividad científica, representa la victoria de una buena subjetividad sobre una mala subjetividad.

Tras el enorme trabajo de la crítica filosófica que alcanzó su punto culminante con el libro de Raymond Aron, quizá haya que plantear ahora la cuestión; ¿cuál es la *buena* y cuál es la *mala* subjetividad? Como reconoce Henri Marrou, a pesar de sus amplias concesiones a la escuela crítica, vuelven a encontrarse en un nivel superior —el nivel de esa historia «a la vez más ancha y más profunda» que reclaman Marc Bloch y Lucien Febvre— los valores de los que el positivismo tenía un sentido estrecho,

pero auténtico: «El progreso (en el método científico) se efectúa por superación y no por reacción: discutimos tan sólo en apariencia la validez de los axiomas del método positivista; siguen siendo válidos en su propio nivel, pero la discusión se sitúa un paso más adelante; se ha cambiado de espiral»². El positivismo no iba en este caso más allá del nivel de la crítica documental; su modelo físico, por otra parte, era además pobre y no tenía muchas relaciones con la física de los físicos. Pero por encima de su fetichismo del hecho —falso ya en física, donde no hay hechos que salten a la vista—, el positivismo nos recuerda que ni el juicio de importancia, ni la teoría, ni la imaginación temporal, ni sobre todo la simpatía ponen a la historia en manos de una locura subjetiva; estas disposiciones subjetivas son dimensiones de la misma objetividad histórica.

Después de decir, y con razón, que la historia *refleja* la subjetividad del historiador, hay que decir que el oficio de historiador *educa* la subjetividad del historiador. Mejor dicho, el oficio de historiador hace la historia *y* al historiador. Antes se oponía la razón al sentimiento, a la imaginación; hoy las reintroducimos en cierto modo en la racionalidad, pero en compensación la racionalidad por la que ha optado el historiador hace que el desnivel se establezca dentro mismo del sentimiento y de la imaginación, separando lo que podríamos llamar el yo *investigador* del yo *patético*: el yo de los resentimientos, de los odios, de las requisitorias. Oigamos por última vez a Marc Bloch: «Comprender no es juzgar». El antiguo adagio, *sine ira et studio*, no vale solamente en el nivel de la crítica documental, su sentido se hace solamente más sutil y más precioso en el nivel de la síntesis más elevada. Por otra parte no hay que dejar de observar que el yo patético no es necesariamente el que fulmina; puede darse también en él la aparente «apatía» del hipercrítico, que denigra toda reputación y menosprecia todos los valores con que se encuentra; esa agresividad intelectual pertenece al yo patético por la misma razón que la pasión política apartada del combate político contemporáneo y referida al pasado.

Así pues, no hay historia sin una *ἐποχή* de la subjetividad cotidiana, sin la institución de ese yo investigador que le presta a la historia su hermoso nombre. Porque la *ἱστορία* es precisamente esa «disponibilidad», esa «sumisión a lo inesperado», esa «apertura a otro», en donde se supera la mala subjetividad.

Así se acaba este primer ciclo de reflexiones: la objetividad se nos presentaba primero como la intención *científica* de la historia; ahora señala la distancia entre una buena y una mala subjetividad del historiador: la definición de la objetividad ha pasado de ser «lógica» a ser «ética».

² *De la logique à l'éthique en histoire*, en Rev. de Métaphysique et de Moral (1949) n. 3-4, p. 257. Señalo aquí mi conformidad sustancial con el libro de H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Ed. du Seuil, 1954.

La historia y la subjetividad filosófica

¿Se agota quizá la reflexión sobre la subjetividad en la historia con estas consideraciones sobre la subjetividad del *historiador*, con esta separación, dentro de la misma *historia*, entre una subjetividad de investigación y una subjetividad pasional?

Recordemos nuestro punto de partida y los múltiples «intereses» que entran en juego en la historia: esperamos además de la historia que haga aparecer otra subjetividad distinta de la del historiador que hace historia, una subjetividad que sea la misma de la historia, que sea la misma historia.

Pero quizá esta subjetividad no se deriva del oficio del historiador, sino del trabajo del *lector* de la historia, de esos amantes de la historia que somos todos y que el filósofo tiene razones muy especiales para ser. Porque la historia del historiador es una obra *escrita* o enseñada que, como toda obra escrita o enseñada, sólo se acaba en el lector, en el alumno, en el público. Esta «*repetición*», por parte del lector filósofo, de la historia tal como la escribió el historiador es la que plantea los problemas que ahora vamos a tratar.

Prescindo totalmente del uso de la historia como diversión, como «placer de oír y de leer cosas curiosas», como exotismo en el tiempo, aunque, como hemos visto, este movimiento de alejamiento de sí pertenezca a la conciencia histórica y sea por este motivo la etapa necesaria para un uso más filosófico; porque, si la historia no nos sacara de nosotros mismos, ¿cómo encontraríamos por medio de ella una subjetividad menos egoísta, más mediata, en una palabra, más humana? Menos aún hablaré de la historia como fuente de preceptos, aunque la toma de conciencia de la que vamos a hablar sea una recuperación de los valores que aparecieron en la historia y sirva de algún modo a nuestra instrucción, aun cuando no reduzcamos a esta preocupación didáctica el uso principal de la historia. Quizá sea por encima de todo eso como nos instruye la historia, cuando la tomamos como es debido.

Así pues, atenderé aquí exclusivamente al uso que el *filósofo* puede hacer de la historia de los historiadores. El filósofo tiene una manera peculiar de acabar en sí mismo el trabajo del historiador. Esta manera propia consiste en hacer coincidir su *propia* «toma» de conciencia con una reasunción de la historia.

No oculto que esta reflexión no está de acuerdo con todas las concepciones de la filosofía; pero creo que vale para todo el grupo de filosofías que podemos llamar ampliamente reflexivas, tanto si se apoyan en Sócrates, como en Descartes, en Kant o en Husserl. Todas estas filosofías van en busca de la *verdadera* subjetividad, del *verdadero* acto de conciencia. Lo que tenemos que descubrir y redescubrir continuamente es

que este itinerario hacia el yo de la conciencia³ a partir del yo de la experiencia pasa por una cierta meditación sobre la historia y que ese rodeo de la reflexión por la historia es una de las maneras, la manera filosófica, de que acabe en un lector el trabajo del historiador.

Este acabamiento de la historia de los historiadores en el acto filosófico puede proseguirse en dos direcciones: en dirección de una «lógica de la filosofía» mediante la búsqueda de un sentido coherente a través de la historia, y en dirección de un «diálogo», siempre singular y siempre exclusivo, con unos filósofos y unas filosofías individualizadas.

1. La historia como «advenimiento» de un sentido

Sigamos la primera pista: la de Comte, la de Hegel, la de Brunschvicg, la de Husserl al final de su vida, la de Eric Weil. A pesar de las enormes diferencias que separan su interpretación de la razón y también la de la historia, todos estos pensadores coinciden en la misma convicción: la claridad que busco sobre mí mismo pasa por una historia de la conciencia. El camino «corto» del conocimiento de sí coincide con el camino «largo» de la historia de la conciencia. Necesito de la historia para salir de mi subjetividad privada y experimentar en mí mismo por encima de mí mismo el ser-hombre, el *Menschsein*. En este sentido es interesante el ejemplo de Husserl, que es el que mejor conozco; este pensador, subjetivo por excelencia, se vio obligado por los acontecimientos a interpretarse históricamente; fue preciso que el nazismo denunciase toda la filosofía socrática y trascendental para que el profesor de Friburgo intentara unirse a la gran tradición de la filosofía reflexiva y reconociera en ella el *sentido* del Occidente.

He aquí la gran palabra: el *sentido*. Por medio de la historia intento justificar el *sentido* de la historia de «la» conciencia.

No corramos demasiado aprisa contra los obstáculos que se oponen a semejante pretensión. Intentemos primero comprender debidamente qué es lo que el filósofo *espera* de este proceso y qué es lo que *supone* que es verdad para emprenderlo.

El filósofo espera su *justificación* en una cierta coincidencia entre el camino «corto» del conocimiento de sí y el camino «largo» de la historia. Por tanto, el filósofo invoca a la historia por verse amenazado, quebrantado —y hasta humillado— en lo más profundo de sí mismo; al dudar de sí mismo, desea recuperar su propio sentido, recuperando el sentido de la historia por encima de su propia conciencia. Y he aquí que también el

³ Al Yo y al *Nosotros*. Pero se trata de lo mismo, puesto que se trata de la *primera* persona, en singular y en plural.

filósofo escribe entonces una historia, hace historia, la historia del motivo trascendental, la historia del *Cogito*. Así pues, es una justificación lo que el filósofo espera de esta historia de la conciencia.

Digamos ahora qué es lo que esta espera presupone: presupone que es posible esta coincidencia entre el sentido de mi conciencia y el sentido de la historia; da crédito a cierta teleología de la historia. En otras palabras, la historia como flujo de *sucesos* ha de ser de tal categoría que a través de ese flujo llegue a hacerse el hombre, tenga lugar el *advenimiento* del hombre.

Vemos por tanto que esta suposición es doble: por parte de la razón y por parte de la historia. Por parte de la razón, el filósofo supone que la razón desarrolla una historia porque pertenece al orden de la exigencia, de la tarea, del deber ser, de la idea reguladora y porque una tarea sólo se realiza en la historia. Por parte de la historia, el filósofo supone que la historia recibe su cualificación propiamente humana gracias a cierta emergencia y promoción de unos valores que el filósofo puede recoger y comprender como un desarrollo de la conciencia. Esta es la doble suposición del filósofo, un doble crédito que el filósofo presta por un lado a la historicidad de la razón y por otro al significado de la historia. El nacimiento y el desarrollo de la filosofía en Grecia y en Occidente son para él el testimonio y la prenda de que ese doble crédito no se ha concedido en vano. La historia de la filosofía le parece que es el lazo de unión entre la historicidad de la razón y el significado de la historia.

Esto es, por consiguiente, lo que el filósofo —al menos el filósofo socrático, trascendental, reflexivo— espera de la historia y lo que él supone en su espera. Me imagino la desconfianza con que el historiador de oficio considera esa empresa; sus reservas deben ayudarnos a medir el alcance y los límites de un uso filosófico de la historia.

En primer lugar el historiador de oficio se negará tajantemente a identificar la historia con la historia de la filosofía, incluso en un sentido amplio, con la historia de la conciencia y finalmente con un «advenimiento» cualquiera. Dirá sin duda que el sentido de la historia, la teleología de la historia, es algo que se le escapa por completo, que eso no es asunto del «oficio de historiador» y que la suposición de un sentido cualquiera no es tampoco necesaria en una «apología de la historia». La ampliación y la profundización que él busca para la historia, las busca no por el lado de un sentido racional, sino más bien por el lado de la complejidad, de la riqueza de conexiones entre lo geográfico, lo económico, lo social, lo cultural, etc... Para él la humanidad se diversifica sin fin en su realidad de hecho, más aún de lo que se unifica en su sentido de derecho. En resumen, el historiador desconfiará de la filosofía y sobre todo de la filosofía de la historia. Tendrá miedo de que ésta aplaste a la historia bajo el espíritu de sistema, de que la mate como *historia*. Y por tanto opondrá la objetividad que habrá conquistado con su subjetividad de historiador a la subjetividad filosófica,

en la cual le gustaría el filósofo ahogar a la una y a la otra.

Estas resistencias y estos rechazos del historiador son perfectamente legítimos y nos revelan el verdadero sentido de una historia de la conciencia. El filósofo no tiene que pedírsela al historiador; y si se la pide, el historiador tiene motivos para negársela. Porque una historia de la conciencia es obra de filósofo, de historiador de la filosofía, si se quiere; pero la historia de la filosofía es una empresa de filósofo.

¿Por qué? Porque es el filósofo el que compone esta historia a través de una operación de segundo grado, de una operación de «recuperación». El filósofo planteó a la historia (la de los historiadores) cierto tipo de cuestiones que manifiestan la «opción del filósofo» en el sentido con que hace poco hablábamos de la «opción del historiador». Esas cuestiones se refieren a la emergencia de los valores de conocimiento, de acción, de vida y de existencia, a través del tiempo de las sociedades humanas. Tras su decisión de destacar esta lectura, permanece fiel a este proyecto en su ejecución. Y como también él tiene una subjetividad limitada y aborda este sentido de la historia con una preconcepción de lo que hay que buscar (pero el que no busca nada, tampoco encuentra nada), el filósofo es aquel que encuentra en la historia el sentido que presiente. ¿Un círculo vicioso?, se dirá. No, porque precisamente ese sentido sigue perteneciendo al orden del presentimiento hasta que una historia no haya ofrecido su mediación para elevar dicho presentimiento a una verdadera comprensión distinta y articulada. Siempre es posible criticar las diferentes historias de la conciencia —el *Curso de filosofía positiva* de Auguste Comte, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el *Progreso de la conciencia en la filosofía occidental* de Brunschvicg, la *Crisis de las ciencias europeas* de Husserl, la *Lógica de la filosofía* de Eric Weil—; la única manera de criticarlas es componer otra historia de la conciencia mejor que la suya, es decir, a la vez más vasta y más coherente, o hacer algo muy diferente, como diremos más tarde. Pero una vez que se ha comprendido que esa historia es una *composición* de segundo grado, que es un acto de responsabilidad filosófica y no un dato de la historia de los historiadores y mucho menos una realidad absoluta, una historia en sí, no se ve qué objeción podría presentar ya el historiador contra una empresa semejante. En el lenguaje de Eric Weil, yo diría que la historia de los historiadores hace aparecer «actitudes» humanas; el filósofo, por su acto específico de recuperación, eleva las «actitudes» al rango de «categorías» y busca un orden coherente de dichas categorías en un «discurso coherente»; pero entonces esa historia del espíritu es ya una «lógica de la filosofía» y no una historia de historiador.

Me parece que esta puntualización atenúa no poco la enormidad y el escándalo que representa para el historiador la pretensión de los filósofos de tratar la historia como un advenimiento de sentido.

Puesto que es gracias a un acto específico de «recuperación» como este sentido aparece, sigue habiendo un desnivel entre el *acontecimiento* y el *advenimiento*. La historia de los historiadores no se ve absorbida en esa historia significativa. Por el contrario, se la presupone siempre como la gran matriz de las actitudes que el filósofo recoge. Más aún, no contenta con alimentar la historia de la filosofía, la historia de los historiadores es una advertencia permanente contra los riesgos de esa empresa; ella es la que le recuerda al filósofo racionalista la importancia de lo que él se empeña en marginar, de lo que renuncia a tematizar en virtud misma de su «opción de filósofo» racionalista; la historia de los historiadores le recuerda al filósofo cuál es el sin-sentido que presta su base al sentido. Sin embargo, el filósofo no se sentirá desconcertado ante este espectáculo de locuras, de fracasos, de rapiñas que la historia monta delante de él, puesto que sabe que su historia no ha sido encontrada, sino reencontrada a partir de las tareas de la razón.

Pero hay que ir más lejos: esa historia de la conciencia no renuncia solamente al sin-sentido (al menos desde la perspectiva de la razón filosófica); renuncia también a lo individual, a lo no-sistematizable, a lo excepcional. ¿El carácter singular, incomparable, de cada filosofía no es acaso un aspecto de la historia tan importante como la racionalidad del movimiento de conjunto?

2. La historia como sector de inter-subjetividad

Nos vemos así llevados a la otra lectura filosófica de la historia: en vez de buscar la amplitud y el sistema, el filósofo historiador puede buscar la intimidad y la singularidad, puede dirigirse a una filosofía particular y buscar cómo se enlazan en ella todas las problemáticas de una época y todas las influencias del pasado; en vez de situar esa filosofía en el movimiento de la historia, considerará todo el pasado de esa filosofía como la motivación que ella sufre y asume; en una palabra, la historia, en vez de desarrollarse como un movimiento, girará en torno a personas y obras; el filósofo-historiador intentará entonces acceder a la cuestión que el otro filósofo es el único en haber encontrado y planteado, la cuestión viva con la que el pensador se identifica. Ese largo trato con un autor o con un pequeño número de autores tiende hacia el género de relación estrecha, exclusiva, que un hombre puede tener con sus amigos. La profundidad de la relación excluye que pueda extenderse a todos los filósofos, a todos los pensadores, a todos los hombres, esa especie de comunicación.

Esta manera filosófica de hacer historia no es más chocante para el historiador de oficio que la anterior. Por eso el historiador que reflexiona sobre su propia situación en el campo total de la humanidad se ve llevado

a representarse la historia que practica como incluida en la comunicación total de las conciencias; el sector que la historia delimita en esa totalidad intersubjetiva se define tan sólo metodológicamente por la condición de un conocimiento a través de unas huellas, es decir, por la función inicial del documento. Por eso el encuentro en historia no es jamás un diálogo, puesto que la primera condición del diálogo es que el otro *responda*; la historia es el sector de la comunicación sin reciprocidad. Pero, una vez aceptado este límite, la historia es una especie de amistad unilateral, al estilo de esos amores que nunca se ven recompensados por otro amor.

¿Será la opción de los grandes filósofos como tema de interés lo que chocará al historiador? Pero el historiador de la filosofía no pretende que la historia culmine en unos cuantos genios filosóficos; lo que pasa es que ha hecho una opción distinta de la del historiador propiamente dicho; la opción por los existentes excepcionales y por su obra, en cuanto que esa obra es una obra singular, irreductible a las generalidades, a los tipos establecidos (realismo, empirismo, racionalismo, etc...); la opción de esta lectura supone que lo económico, lo social, lo político, no se consideran *más que* como influencia, como situación, como facilitación respecto a tal creador de pensamientos, de tal obra singular. Este creador y esta obra son entonces el centro de gravedad, el receptáculo, el portador único de todas las influencias padecidas y de todas las influencias ejercidas. La historia se comprende entonces como una serie de emergencias discontinuas, cada una de las cuales exige un encuentro nuevo en cada ocasión, totalmente sacrificado en cada ocasión.

Me he esforzado en presentar de forma paralela estas dos lecturas de la historia por los filósofos. La historia de los historiadores es precisamente tal como puede y como debe ser «recuperada» por la filosofía en estos dos estilos diferentes, que son dos maneras diferentes de hacer que asome la subjetividad de la historia: primero como única conciencia humana, cuyo sentido va caminando como una serie continua de momentos lógicos, y luego como emergencia múltiple, como serie discontinua de apariciones que tienen cada una su sentido propio. El filósofo más hegeliano, el más decidido a leer la historia como advenimiento a sí mismo del espíritu, no puede evitar que la aparición de un Descartes, de un Hume, de un Kant, siga siendo un acontecimiento irreductible al advenimiento de la razón a través del discurso parcial que cada uno constituye en el discurso total.

Esta doble posibilidad de lectura filosófica quizá resulte instructiva para el historiador de oficio, ya que pone de relieve una paradoja latente en toda historia, aunque sólo se manifiesta gracias a esta recuperación de la historia general en una historia de la conciencia o de las conciencias. Esta paradoja latente consiste en lo siguiente: hablamos de la historia, de *la historia en singular*, porque esperamos que un ser humano unifique y haga razonable esa historia única de la humanidad; esa apuesta implícita es la que intenta

explicitar el filósofo racionalista al escribir una historia de la conciencia, pero hablamos también de los hombres, de *los hombres en plural*, definiendo la historia como la ciencia de los hombres del pasado, porque esperamos que las personas surjan como focos radicalmente múltiples de humanidad; esta sospecha es la que el filósofo existencial pone de manifiesto entregándose a obras singulares, en las que el cosmos se organiza en torno a un centro excepcional de existencia y de pensamiento.

La historia, para los hombres, es virtualmente continua y discontinua: continua como marcha en un solo sentido, discontinua como constelación de personas. Y así es como se *descompone*, en la toma de conciencia filosófica de la historia, su racionalidad virtual y su historicidad virtual. Sería fácil demostrar que este desdoblamiento no sólo afecta a nuestra representación del tiempo, cuya estructura se revela antinómica en el nivel de la toma de conciencia filosófica de la historia, sino también en el de la verdad. Porque la antinomia del tiempo histórico no es la antinomia del sentido y del sin-sentido, como si el sentido sólo existiese por un lado, sino la antinomia del sentido mismo de la historia. La noción de sentido no se agota en la de desarrollo, en la de encadenamiento; esos lazos de la historia que son los acontecimientos no son ni mucho menos focos de irracionalidad, sino centros organizadores y, por eso mismo, centros de significado. En contra de la primera lectura de los mismos se puede decir, con P. Thévenaz, que «el acontecimiento más real es el que más se impone a la conciencia como un centro organizador del devenir histórico. Su fuerza de irrupción es su propia irradiación, que ordena para nosotros la historia y le confiere su significado para nosotros. En efecto, son los mismos acontecimientos los que hacen la realidad de la historia, los que sostienen su racionalidad y le dan su sentido. El significado de la historia no está fuera de los acontecimientos, y si la historia tiene un sentido es porque hay uno o varios acontecimientos centrales (imbricados siempre, como es lógico, en una conciencia de historicidad) que le dan un sentido, porque el acontecimiento es de antemano el propio sentido» (*Événement et historicité*, en *L'Homme et l'histoire*, pp. 223-224). Así pues, la historia puede leerse como desarrollo extensivo del sentido y como irradiación de sentido a partir de una multiplicidad de focos organizadores, sin que ningún hombre inmerso en la historia pueda ordenar el sentido total de esos sentidos irradiados. Todo «relato» participa de los dos aspectos del sentido: como unidad de composición, apuesta por el orden total en que se unifican los acontecimientos; como narración dramatizada, va corriendo de nudo en nudo, de rugosidad en rugosidad.

Finalmente, esta antinomia del tiempo histórico es el secreto de nuestra vacilación entre dos «humores» fundamentales de los seres humanos respecto a su propia historia: mientras que la lectura de la historia como advenimiento de la conciencia inclina hacia un optimismo de la idea, la

lectura de la historia como aparición de focos de conciencia conduce más bien a una visión trágica de la ambigüedad del hombre, que siempre está volviendo a empezar y que siempre puede fallar.

Quizá pertenezca a la esencia de toda historia prestarse a esta doble lectura y a esta vacilación fundamental, aunque sólo la recuperación de la historia como historia filosófica de la *subjetividad* haga madurar y explotar el divorcio latente. Por lo menos este divorcio, a nivel de una reflexión sobre la historia, ilumina retrospectivamente y justifica los apuros del historiador, cogido entre el aspecto acontecitivo y el aspecto estructural de la historia, entre los personajes que pasan y las fuerzas de evolución lenta e incluso las formas estables del entorno geográfico; tiene que arrostrarlo todo, puesto que trabaja más acá de la división entre dos historias de la subjetividad; no escribe ni mucho menos una historia de la subjetividad, sino una historia de los hombres bajo todos sus aspectos: económico, social, político, cultural. Las puntualizaciones filosóficas son posteriores a la opción del filósofo. Pero la necesidad de estas puntualizaciones explica retrospectivamente que los apuros metodológicos del historiador tengan *fundamento* y que, a pesar de sus escrúpulos, tenga que enfrentarse con una historia acontecitiva y con una historia estructural.

Quizá no sea éste el único beneficio que puede sacar el historiador de la recuperación filosófica de su propio trabajo; no solamente puede verse iluminado así sobre las ambigüedades inherentes a su empresa, sino también sobre su intención fundamental. En efecto, el acto filosófico ha hecho surgir al hombre como conciencia, como subjetividad; este acto tiene valor de recordatorio y quizá también a veces de despertador para el historiador. Le recuerda al historiador que la justificación de su empresa es el hombre, el hombre y los valores que descubre o elabora en sus civilizaciones. Y este recuerdo suena a veces como un despertador cuando el historiador siente la tentación de renegar de su intención fundamental, y de ceder al *hechizo de una falsa objetividad*: la de una historia en donde no hubiera más que estructuras, fuerzas, instituciones y no ya hombres ni valores humanos. De este modo el acto filosófico hace aparecer, *in extremis*, la diferencia entre una verdadera y una falsa objetividad, mejor dicho, entre la objetividad y el objetivismo que prescinde del hombre.

Nos había parecido que el oficio de historiador bastaba para que pudiéramos distinguir entre la buena y la mala subjetividad del historiador; quizá sea misión de la reflexión filosófica discernir entre la buena y la mala objetividad de la historia. Porque es la reflexión la que nos asegura constantemente que el *objeto* de la historia es el mismo *sujeto* humano.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y LA UNIDAD DE LO VERDADERO

*Quo magis res singulares intelligimus,
eo magis Deum intelligimus.*

Spinoza

Todos los que enseñan *historia de la filosofía* —o la estudian simplemente como disciplina de formación filosófica— han de vérselas con el problema de la *significación filosófica* de la historia de la filosofía. Esta cuestión concierne al *sentido* mismo de la actividad del historiador de la filosofía; pero concierne también al filósofo original, es decir, al que investiga por su cuenta y riesgo, sin la preocupación de dar cuenta del pasado; porque también él sabe perfectamente que, si la filosofía continúa, es porque hay filósofos, porque la historia de la filosofía nos los sigue haciendo presentes y poniéndonos a nosotros mismos cerca de ellos; el filósofo más autodidacta no puede prescindir de Sócrates, de Platón, de Descartes, de Kant; la historia debe tener un sentido para la búsqueda misma de la verdad.

¿Qué es lo que significa el hecho de que la filosofía no exista ni siga existiendo más que a través de una historia que hacen *los filósofos* y que no nos sea accesible más que a través de una historia que narran los historiadores de la filosofía? No voy a intentar construir sistemáticamente la respuesta a esta cuestión a partir de una tesis dogmática. Procederé más bien por una serie de *aproximaciones*, en donde la solución alcanzada en un nivel anterior quede corregida por un cuestionamiento del problema inicial.

I

Nuestro punto de partida será una *aporía*, una dificultad, cuyo sentido iremos captando progresivamente al intentar resolverla. Esta *aporía* surge

en el mismo momento en que confrontamos la situación histórica de la filosofía con la idea de verdad tal como se nos impone a primera vista, en una primera aproximación. Bajo la forma menos refinada la verdad se nos presenta como una idea reguladora, como la tarea de unificar el conocimiento por parte del objeto y de unificarlo por parte de los sujetos, esto es, como la tarea de superar la diversidad de nuestro campo de conocimiento y la variedad de las opiniones. Esta idea de verdad es la que, por un movimiento de retroceso, suscita cierto malestar en nuestra condición histórica, la hace presentarse como inquietante y decepcionante, y nos hace aspirar por un acabamiento del saber en la unidad y la inmutabilidad. Creo que es conveniente partir de esta aporía, e incluso de su forma menos sutil, como de una primera aproximación al problema. Por un lado las filosofías desfilan, se contradicen, se destruyen y hacen aparecer la verdad cambiante; la historia de la filosofía es entonces una lección de escepticismo. Por otro lado aspiramos a una verdad que tenga como signo, si no como criterio, el acuerdo entre los espíritus; si toda historia desarrolla un mínimo de escepticismo, toda pretensión por la verdad desarrolla un mínimo de dogmatismo; en definitiva la historia no sería más que historia de errores y la verdad sería tan sólo suspensión de la historia.

Me parece que hay que tomar en serio esta primera aproximación al problema y no desembarazarse demasiado pronto de él; ni hay un solo historiador de la filosofía que no se haya visto atacado en un momento de depresión por este vértigo de la variación; ni hay tampoco un solo filósofo que no haya sentido algún momento la tentación de exaltarse por este imperialismo de la verdad encontrada, que de pronto suprime la historia: así Descartes, Husserl, pensaban acabar con los yerros de la historia y rechazaban la historia como algo de lo que la verdad les había liberado. La historia había caído bajo la gran revolución de la duda.

No solamente hay que tomar en serio esta primera aproximación al problema, sino proteger esta aporía de la historia y de la verdad contra las resoluciones prematuras. La más mediocre es la del eclecticismo, la más tentadora la de una lógica inmanente de la historia.

El eclecticismo no merece un largo examen, aunque sea una escapatoria tentadora y una solución económica: la de la charlatanería filosófica. Los grandes sistemas —proclama el eclecticismo— dicen todos en el fondo de la misma cosa, con tal que sepamos distinguir en ellos lo esencial de lo accesorio. La verdad es entonces la suma de las verdades dispersas y concordantes. En realidad, la historia de la filosofía —según el eclecticismo— se ve salvada por una filosofía vergonzante; el ecléctico va a buscar en la historia los miembros dispersos de una filosofía sin genio, los genios convergen hacia el talento ecléctico. Pero bajo esta forma vulgar descubrimos el vicio de todas las historias de la filosofía que son filosofías inconfesadas de la historia: se exalta a una filosofía —la filosofía personal

del historiador— y se la coloca al final de la historia como el término hacia donde aspiraban todos los esfuerzos pasados. La historia camina hacia mí; yo soy el final de la historia; la ley de construcción de la historia de la filosofía es el sentido mismo de *mi* filosofía.

Este vicio tan visible en el eclecticismo es el del hegelianismo. Habría una historia interna de la filosofía, porque se manifestaría en un desarrollo una unidad de intención. Sería entonces posible encontrar la ley de este progreso interior y considerar incluso los rodeos y los atolladeros aparentes de la reflexión filosófica como una especie de «astucia» de la razón, como una pedagogía del espíritu.

Esta solución es muy tentadora, puesto que permite reconciliar a la historia con la razón dando un sentido a la historia y un movimiento a la razón; al mismo tiempo parece la única capaz de dar un significado a la expresión misma de *historia de la filosofía*, la única filosofía que aparece como el movimiento único que atraviesa a todas las filosofías; más aún, es ella la que confiere su autonomía, en el flujo social del pensar y del obrar, a la «serie filosófica»: vinculando cada fase de la historia de la filosofía a la anterior, la filosofía de la historia desliga el conjunto de la serie filosófica de las otras series (económica, religiosa, lingüística, etc.). He aquí por qué es tan tentadora esta solución. Creo sin embargo que hay que tener el coraje de privarnos de ella y de *hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia*. En efecto, si se salva la filosofía como único desarrollo, se pierden las filosofías. Por dos razones: 1) Lo que se sacrifica es finalmente la originalidad profunda, la intención irreductible, la visión única de lo real que nos propone una filosofía. Es menester que cada filósofo entre en la serie, que continúe a sus predecesores y prepare para sus sucesores; es menester que de centro absoluto de meditación se convierta en momento relativo de una dialéctica, lugar de paso de un desarrollo, como esos organismos individuales de los que dice Bergson que son los lugares de paso de la corriente vital. 2) Más gravemente quizá, el filósofo que destaca la historia de la filosofía ejerce sobre los demás autores una especie de imperialismo que es todo lo contrario de la actitud recta del historiador; éste, según creo, acepta al principio «desinstalarse», ponerse bajo la ley de otro y llevar a cabo su investigación como un ejercicio de comunicación y —me atrevo a decir— de caridad. Pues bien, los filósofos que hacen historia de la filosofía como filósofos de la historia no solamente no respetan las intenciones distintas e irreductibles de los grandes filósofos, sino que imponen a toda la historia la obligación de acabar en ellos. Las grandiosas filosofías de la historia están aquejadas del mismo mal que los miserables eclecticismos: detienen la historia en el último filósofo de la historia.

Así pues, sigue en pie la dificultad: se da un tremendo desgarrón entre la tarea de una única verdad y la historia de los múltiples filósofos.

II

Pero quizá sea preciso cuestionar los términos de la contradicción para elevarla desde el nivel del *dilema mortal* hasta el de la *paradoja viviente*. Llegaremos a una segunda aproximación a la dificultad ahondando en nuestra idea de la historia de la filosofía. Y a una tercera aproximación, corrigiendo simétricamente nuestra idea de la verdad.

La historia de la filosofía no es realmente una lección de escepticismo más que cuando se ve en ella una serie de soluciones variables a unos problemas inmutables, los que se llaman problemas eternos (libertad, razón, realidad, alma, Dios, etc.). Si los problemas permanecen y las soluciones varían, la contradicción de los sistemas tiene como condición la medida común de un problema idéntico. Esta primera suposición va unida a una segunda: las respuestas variables a unos problemas fijos son respuestas típicas: realismo, idealismo, materialismo, espiritualidad.

Pues bien, esta interpretación de las filosofías como respuestas típicas a unos problemas anónimos abstractos —que se irían pasando de mano en mano— es lo que hay que cuestionar. Por tanto, es preciso que tratemos una cuestión previa: *¿Qué es comprender una filosofía?*

Partiré de las observaciones de E. Bréhier en los dos primeros capítulos de su libro, *La Philosophie et son Passé*, principalmente en *La causalité en histoire de la philosophie*. E. Bréhier distingue tres niveles en el trabajo del historiador de la filosofía: la historia externa no ve en una filosofía más que un hecho cultural, un conjunto de representaciones capaces de ser explicadas por la sociología, la psicología y hasta el psicoanálisis y la economía. Una filosofía no es desde este punto de vista más que un efecto social o psicológico entre otros; se distienden los lazos de la filosofía con el filósofo en provecho del contexto histórico. La filosofía no es ya más que un síntoma. Este punto de vista es legítimo en el marco de una investigación *objetiva* de las sociedades y del psiquismo, pero deja escapar el nervio de la intención filosófica; la historia de la filosofía, vista por un no-filósofo, se limita a ser una historia de las ideas, una sociología del conocimiento. Pues bien, la historia de la filosofía es en ciertos aspectos una actividad filosófica (volveremos pronto sobre ello al corregir nuestra idea de verdad).

En el segundo nivel se sitúa la historia crítica; se encuentra más cerca de la intención del propio filósofo. Busca las *fuentes*. Fijémonos en esta palabra: no las causas, sino las fuentes; es decir, las influencias que no sólo se han sufrido, sino que se han asumido y en ciertos aspectos escogido. Pues bien, esta historia crítica, que está siempre por hacer y que corresponde a la erudición del historiador de la filosofía, no se sostiene a sí misma; porque mientras se busca el origen de tal o cual teoría, se desmantela el sistema para lanzar a todos los vientos del pasado las briznas del sistema; se reduce la unidad de la intención a la pluralidad de las fuentes; cuanto más se

explica el sistema por las causas, menos se le *comprende* (en definitiva no habría ya filosofía, puesto que cada sistema tendría que sufrir este mismo proceso de descomposición; no quedarían más que fibras de pensamientos que se atarían y se desatarían entre sí sin que nunca surgiera una creación nueva); digo que esa historia crítica no se sostiene a sí misma, ya que no puede dar cuenta de la unidad orgánica, del principio organizador que establece la coherencia de una filosofía. El verdadero historiador da crédito a su autor y juega hasta el fondo la carta de la coherencia; comprender es comprender por la unidad; la comprensión opone por tanto un movimiento centrípeto de marcha hacia la intuición central al movimiento centrífugo de la explicación por las fuentes. En lenguaje de E. Bréhier, el problema de la historia de la filosofía es el problema de la concentración de influencias en «esas intuiciones personales que son como el absoluto de la historia de la filosofía» (109). Nos vemos llevados por consiguiente a buscar en las diferentes filosofías «intuiciones directas e irreductibles» (105). Es evidente el parentesco de estas ideas con las de Bergson en la *Intuition Philosophique*, así como con las de K. Jaspers, a quien cita en varias ocasiones.

He aquí ahora en qué dirección podemos prolongar estas ideas para transformar nuestra aporía inicial de la historia y de la verdad. El escepticismo, decíamos, estaba ligado 1.º a la reducción de las filosofías a soluciones *típicas* (los famosos *ismos* de los manuales); 2.º a la confrontación de esas soluciones típicas con las cuestiones inmutables. Consideremos estos dos puntos sucesivamente:

1. Comprender una filosofía es captar su intuición central, o bien la dirección de su desarrollo, o bien su vinculación orgánica con las demás, o bien su organización sistemática. La *tipología* se queda en el plano del pensamiento clasificatorio, tiene sin duda una función pedagógica, en el sentido de que orienta al espíritu del debutante hacia una esfera de problemas y de soluciones; crea una espera dirigida en cierto sentido, según el hilo conductor de una *Weltanschauung* más o menos impersonal y anónima; en resumen, sirve para identificar a una filosofía en una primera aproximación situándola en un grupo familiar (el racionalismo, el empirismo, etc.). Pero la comprensión histórica auténtica comienza precisamente en el punto en que se detiene esta identificación: hay que pasar del tipo racionalista, realista, etc., a una filosofía singular. No se trata, podríamos decir en un lenguaje spinozista, de un *género común*, sino de una *esencia singular*. Pues bien, este paso del tipo, del género, a la esencia singular lleva a cabo una verdadera revolución en la comprensión; en el momento en que el pensamiento de Platón pone en fuga el realismo y el idealismo de las clasificaciones usuales, en el momento en que Berkeley las desconcierta igualmente, pero en otra dirección perfectamente original, es

cuando me acerco a la singularidad de sus filosofías. No es que las filosofías más singulares no se presten de ningún modo a estos ejercicios de clasificación; precisamente es fatal que vuelvan a caer en ellos por sí mismas con toda la parte de anonimato que se arrastraba en la conciencia de la época y que ellas no han hecho más que repetir sin convertirla íntegramente en su singularidad, así el esquema de las tres hipótesis era para toda la filosofía alejandrina una *Selbstverständlichkeit*, una manera común de repartir a los seres, que encontramos también en otros autores neoplatónicos distintos de Plotino.

Así toda filosofía está dispuesta para la tipología gracias a toda la parte de anonimato que lleva consigo. A ello hay que añadir que la relación polémica con las otras filosofías acelera un proceso de esclerosis, que formenta una caída en lo típico. Una filosofía no solamente asume mucho de lo anónimo, sino que engendra lo anónimo; esto es tan cierto que la mayoría de las palabras de la tipología han sido categorías infamantes en las que los adversarios intentaban encerrar a sus rivales como dentro de un recinto abstracto en donde tenían que morir de inanición. Así pues, la tipología no es sólo un procedimiento, pedagógico inocente, que prepare para el encuentro con una filosofía orientando hacia la región, hacia el lugar vago en donde se presentará la oportunidad de comprenderla; extravía igualmente con esas abstracciones mortales de que está llena de historia de las ideas; en lugar de las filosofías concretas y singulares, no conoce más que su cáscara vacía, su corteza socializada.

Además hay que entender como es debido el sentido de esas *singularidades* filosóficas; sería un error total reducirlas a la subjetividad de los mismos filósofos; eso sería recaer en la explicación literaria, en la psicografía o en el psicoanálisis de las filosofías; lo que le importa a la historia de la filosofía es que la subjetividad de Platón o de Spinoza se haya superado en una *obra*, en un conjunto de significaciones, en donde se haya expresado u ocultado la *biografía* del autor, pero desapareciendo y dando lugar a un «*sentido*»; la singularidad en cuestión es la del sentido de la obra y no la de la vida propia del autor. Aunque sigue siendo verdad que la *Ética* es el proyecto existencial de Spinoza, al historiador de la filosofía tan sólo le interesa que el hombre Spinoza haya realizado su proyecto en la *Ética* de manera distinta que en su vida. Es el sentido de su obra, el «*filosofema*» de Spinoza, lo que constituye la *esencia singular* que el historiador desea captar.

2. Podemos ahora captar directamente la idea de los problemas eternos, de los problemas inmutables, si se toma una filosofía en su totalidad concreta, el problema o los problemas que plantea, aunque el autor los tome de una tradición antigua, participan de su singularidad; se hacen únicos como él y forman parte de su situación que no puede compararse con ninguna otra. Más aún, un gran filósofo es ante todo un

pensador que desconcierta la problemática anterior, que organiza las cuestiones principales según un nuevo proyecto. Más radicalmente que el hombre que responde, es el hombre que pregunta. El gran filósofo es aquel que por primera vez se ha asombrado de una manera de estar en el mundo y ese asombro inaugura una nueva manera de filosofar, una cuestión que es no sólo algo, sino alguien; en él la razón filosófica es ante todo la elaboración bajo una forma universal de su cuestión fundamental: el problema cartesiano de la certeza, el problema kantiano de los juicios sintéticos *a priori*. Si se aborda una filosofía nueva por sus cuestiones más que por sus respuestas, se presenta la oportunidad de aproximarse a ese centro en donde se concentran las influencias; las filosofías anteriores ya no son entonces para ella causas objetivas sino aspectos de su situación fundamental, aspectos de una «motivación filosófica», de un *Umwelt* totalmente motivante; una filosofía no es ya el *efecto* de un conjunto de causas, sino mucho más la conjunción y hasta cierto punto la elección de sus propios motivos históricos.

Llegados a ese punto se disipa nuestro escepticismo inicial, a no ser que se metamorfosee, como vamos a ver. Cuando se ha separado la tipología de los sistemas, cuando se han singularizado las filosofías, cuando se han adecuado las soluciones a los problemas, *esas filosofías se hacen inconmensurables*. Dos problemáticas comprendidas en su raíz son incomparables; de un filósofo al otro hay una discontinuidad radical, por encima de la continuidad de las influencias, de los temas, del lenguaje. Se siente entonces la tentación de decir que cada filosofía es *verdadera* en cuanto que responde íntegramente a la constelación de los problemas que ha abierto. La adecuación del pensamiento a la realidad —según la definición clásica de la verdad— toma aquí la forma de la adecuación de las respuestas a las preguntas, de las soluciones a los problemas; y el gran filósofo es aquel que por una parte renueva la problemática y por otra mantiene su propia apuesta, dando la solución más coherente y más amplia a la problemática que ha planteado. Más fuertemente, si se pasa de la verdad-adecuación a la verdad-descubrimiento, la verdad de una gran filosofía es algo más que la consonancia interna de sus respuestas a sus cuestiones; es el descubrimiento del sentido de su situación, tal como se le presentaba problemáticamente bajo forma de cuestión.

Detengámonos en esta etapa; hemos superado un escepticismo de primer grado, aquel que se basa en la comparación de las soluciones entre sí, a la medida de los problemas eternos; este escepticismo ha quedado minado con sus presupuestos. ¿No le habrá sucedido otro más sutil?

En primer lugar hay filosofías, pero ¿hay todavía *una* historia de la filosofía? Nos encontramos con una serie discontinua de tonalidades singulares. Hay que dar un salto de la una a la otra. Bergson pudo decir que, si Spinoza hubiera vivido en otra época, no habría escrito una sola línea de

lo que escribió, pero habría habido un spinozismo idéntico al que conocemos. Y Bréhier, que lo cita y no lo critica, tiende a hacer de cada filosofía una esencia: «El filósofo tiene ciertamente una historia, pero no la filosofía» (115). No hay una historia más que por el hecho de que las filosofías anteriores forman parte de la memoria y de la situación del nuevo filósofo; pero cada uno engloba de alguna manera la historia pasada en sí mismo, en un momento histórico que es una especie de absoluto.

Y al mismo tiempo que se anula la historia como serie, como desarrollo, la verdad se ve también anulada a fuerza de ser multiplicada. Tomadas en conjunto, las filosofías no son ya ni verdaderas ni falsas, sino *distintas*. La alteridad está aquí como por encima de lo verdadero y de lo falso. El gran historiador de la filosofía, como Delbos, hace invulnerable e irrefutable al autor que él reconstruye a partir de su centro o al menos en dirección a su centro: en adelante *es*; Spinoza *es*; Kant *es*. Y lo que decimos no es algo teórico, sino que describe con toda exactitud el temperamento del verdadero historiador; para él el paso de un filósofo a otro supone un esfuerzo sucesivo de simpatía, una imaginación filosófica que constituye una especie de suspensión, de ἐποχή de la verdad.

El dilema inicial de la historia variable y de la historia inmutable toma entonces una forma más sutil: a la historia le corresponde la simpatía *neutra*, a la búsqueda de la verdad el *compromiso* y el riesgo de engañarse. Y sabemos muy bien que esta oposición cubre una situación real: cuando uno se ha puesto por fin a comprender a Spinoza en sí mismo ya no se pregunta si es verdadero o si es falso; ha entrado, siguiendo el oficio de historiador, en el ciclo de una verdad por hipótesis, de una verdad sin creencia. Y de este modo la historia puede convertirse siempre en una especie de excusa para la búsqueda de la verdad; siempre es posible camuflarse tras la historia para no afirmar nada por uno mismo. Por el contrario, el verdadero filósofo se compromete tan totalmente en su filosofía que se hace incapaz en el fondo de leer a los otros filósofos. Sabidos es cómo los grandes filósofos prescindieron de sus predecesores y de sus contemporáneos; algunos incluso, a partir de un momento determinado, ni siquiera leían a los demás y se enquistaban de algún modo en su sistema. El progreso de un filósofo en su sistema lo va haciendo progresivamente ciego ante la historia, indisponible para el otro. Esta incompatibilidad del filósofo-historiador de la filosofía con el filósofo sistemático tiene algo a la vez de ridículo y de dramático... En el límite el historiador «escéptico» ya no busca nada, el filósofo «dogmático» no tiene más que enemigos o alumnos, pero no amigos.

III

¿Nos encontramos ante un nuevo callejón sin salida? No lo creo; si ahora volvemos a cuestionar el otro término de la antítesis, quizá podamos apreciar la utilidad del paso precedente.

Hemos considerado la idea de verdad como una abstracción al mismo tiempo intemporal e impersonal; así es precisamente, en una primera aproximación, la idea de verdad; pero no toma ese sentido abstracto sino porque es la idea-límite correlativa de una tarea que se propone a unos sujetos concretos; es el horizonte, el sentido final abstracto, intemporal, impersonal de una tarea concreta, temporal y personal; la idea de verdad sólo se sostiene por el *deber de pensar*. Entonces el otro término de la confrontación con la historia no es la idea de verdad, sino *mi* búsqueda personal cuyo horizonte y objeto correlativo es la idea de verdad.

¿Qué significa por tanto buscar la verdad? Quizá permita la respuesta a esta cuestión comprender la historia de la filosofía, no ya como el término antitético de la verdad, sino como su complemento y su camino privilegiado.

La búsqueda de la verdad —por hablar llanamente— está tensa entre dos polos: por un lado una situación personal, por otro un objetivo sobre el ser. Por un lado una situación personal, por otro un objetivo sobre el ser. Por un lado tengo que descubrir algo propio, algo que ningún otro más que yo tiene la tarea de descubrir; si mi existencia tiene un sentido, si no es vana, tengo una posición en el ser que es una invitación a plantear una cuestión que nadie puede plantear en mi lugar; la estrechez de mi condición, de mi información, de mis encuentros, de mis lecturas, dibuja ya la perspectiva finita de mi vocación de verdad. Por otro lado, sin embargo, buscar la verdad quiere decir que aspiro a decir una palabra válida para todos, que destaque sobre el fondo de mi situación como un universal; yo no quiero inventar, decir lo que me gusta, sino lo que es. Desde el fondo de mi situación aspiro a estar ligado por el ser. Mi anhelo de verdad es que el ser se piense en mí. De este modo la búsqueda de la verdad está tensa entre la «finitud» de mi preguntar y la «apertura» del ser.

Es aquí donde voy a encontrar la historia de la filosofía comprendida como memoria de las grandes filosofías singulares, puesto que por ese camino que sube desde mi situación en dirección a la verdad no hay más que un sendero de superación, la *comunicación*. No tengo más que un medio para salir de mí mismo: desplazarme en el otro. La comunicación es una estructura del conocimiento verdadero. Gracias a ella la historia de la filosofía no se reduce a un desfile irracional de monografías dispersas, ya que revela el «sentido» para mí de ese caos histórico. Esa historia no es ya el «museo imaginario» de las obras filosóficas, sino el camino del filósofo desde sí hacia sí mismo. La historia de la filosofía es obra de filosofía como

rodeo para la clarificación de uno mismo. El sentido de esa simpatía, el sentido de esa ἐποχή, de esa suspensión del compromiso, el sentido de esa imaginación filosófica no está en ella; la comprensión histórica no es su *sentido* propio; le sobreviene cuando se convierte en el revés de una búsqueda filosófica actual, arriesgada, comprometida.

De este modo el trabajo de comprensión de la historia de la filosofía y la creación filosófica original se muestran como las dos caras de una única búsqueda del ser; comunicando con la creación actual la historia inactual se libera de su vanidad, al mismo tiempo que la búsqueda personal de la verdad se libera de su estrechez y de su fanatismo. El historiador puro, el que no busca nada, es una abstracción, simétrica de esa otra abstracción: el autodidacto puro, el que no aprende nada de nadie, el que no tiene tradición ni memoria filosófica.

En este nivel de nuestra reflexión el dilema mortal se ha convertido en paradoja viva: tenemos que renunciar a una definición en cierto sentido *monádica* de la verdad, en donde la verdad sería para cada uno la adecuación de *su* respuesta a *su* problemática. Llegamos más bien a una definición *intersubjetiva* de la verdad según la cual cada uno «se explica», desarrolla su percepción del mundo en el «combate» con los demás; se trata del «liebender Kampf» de K. Jaspers. La verdad expresa el ser en común de los filósofos. La *philosophia perennis* significaría entonces que existe una comunidad de búsqueda, un «symphilosophieren» —un filosofar en común— en donde todos los filósofos andan en liza con todos a través de una conciencia testigo, la que *busca* de nuevo, *hic et nunc*. En ese debate los filósofos del pasado no cesan de cambiar de sentido; esta comunicación que los salva del olvido y de la muerte hace asomar intenciones y posibilidades de respuesta que no habían visto sus contemporáneos. Esto es tan cierto que las filosofías que se habían considerado como eternas no han podido escaparse de esta ley: tienen al menos la historia de sus lectores. El tomismo no se libra, como tampoco el platonismo, de esa exigencia de no sobrevivir más que por medio de la historia de los neo-tomismos, del mismo modo que hubo en la historia una serie de neo-platonismos. Esas lecturas renovadoras no dejan de desplazar el punto de mira de la doctrina inicial

Así se establece una reciprocidad entre la historia y la búsqueda contemporánea; precisamente esta reciprocidad es la que permite que las filosofías se escapen no sólo de las clasificaciones de la tipología, sino de la inmovilidad de las esencias singulares; la relación transeúnte de Platón con un lector contemporáneo lo aleja de toda historia sistemática, empeñada en fijarlo en el papel inmutable de un «momento» del «Saber absoluto». Por su singularidad, pero también por el diálogo que da nuevos bríos a su sentido, la filosofía de Platón se ha hecho ἄτοπος, insituable.

IV

¿Hemos llegado al final de nuestra búsqueda? Sentiríamos la tentación de llamar *verdad* a ese proceso sin fin de la búsqueda contemporánea y pasar de la verdad monádica a la verdad de la monadología por una especie de suma espiritual de todas las perspectivas.

Conviene tomar conciencia de la decepción nueva que suscita esta nueva aproximación a la dificultad inicial: no podemos llamar verdad a ese reino *desgarrado* de las verdades. Por muchas razones:

Primero, porque es raro que las filosofías que estudio como historiador entren efectivamente en un diálogo que yo sea capaz de dirigir. Los «encuentros» dignos de este nombre son raros. Hay toda una historia de la filosofía que hago de algún modo profesionalmente, sin estar en situación de vislumbrar en qué participa ella de mi propia búsqueda: una historia sin diálogo, que deja subsistir el *dilema mortal* de la verdad y de la historia en el trasfondo de la *paradoja viva* de la búsqueda y de la comunicación.

En segundo lugar, cuando he logrado establecer de veras en mí mismo un debate con el autor que estudio, las dos actitudes del historiador y del filósofo siguen siendo un tanto diversas: cuando leo a Platón o a Spinoza, me entrego a un movimiento oscilante: sucesivamente suspendo mis propias preguntas y mis propios intentos de respuesta, para hacerme *otro*, para someterme al autor estudiado; luego vuelvo a la carga llevando la crítica a ese nivel más profundo al que me conduce la *ἐποχή*, y de nuevo doy crédito a mi autor y me dejo convencer por él. Es imposible fusionar perfectamente el momento «escéptico» y el momento «dogmático».

Finalmente y sobre todo, se da entre los problemas de los diversos filósofos una divergencia invencible que hace que toda confrontación entre filósofos siga siendo en varios sentidos un *malentendido*. Esa es la decepción más grave. Este malentendido, esta divergencia entre unas problemáticas finalmente incomparables hace que no pueda haber una *totalidad* de comunicación. Pues bien, *la comunicación sería la verdad si fuera total*.

Me siento llevado entonces a intentar una última aproximación al problema de la historia y de la verdad. Continuamente hemos mantenido en el horizonte de este amplio debate entre los filósofos y las filosofías lo que hemos llamado la idea de la Verdad; la hemos considerado como una idea reguladora en el sentido kantiano, es decir, como una estructura racional que exige la unidad del terreno de la afirmación. Quizá no ayude a salir del atolladero una reflexión nueva sobre esa estructura de horizonte de la verdad, lo cierto es que no le hemos hecho completamente justicia al considerarla como el correlato de un deber de pensar; hemos tomado por su lado subjetivo, noético, la «tarea» de la verdad; esto bastaba en esta etapa de nuestra reflexión para comprender la dialéctica de la *búsqueda* —del

cuestionamiento filosófico—, que va escuchando sucesivamente a la historia e inaugurando nuevas cuestiones.

Hay que preguntar ahora por el término correlativo, por el lado noemático de la «tarea» de la verdad, a saber, ese *Uno* que nos persigue y nos va desplazando de un sitio a otro desde el comienzo de nuestra investigación.

Presentimos que es ese *Uno* el que unifica en una historia las singularidades filosóficas y hace de esa única historia una *philosophia perennis*. Sin embargo, no tenemos ningún otro acceso a ese *Uno* más que el debate mismo de una filosofía con otra filosofía. Lo que está en cuestión en toda cuestión, lo que suscita la cuestión —*el Ser previo al cuestionar*— es también el *Uno* de la historia. Pero ese *Uno* no es ni una filosofía particular que pretenda ser eterna, ni la fuente de las filosofías, ni la identidad de lo que ellas afirman, ni el devenir como ley inmanente de los «momentos» filosóficos, ni el «saber absoluto» de ese devenir. ¿Qué es, si no es nada de eso?

Quizá pueda aclararse concretamente por un rodeo la relación de la historia de la filosofía (como diálogo de cada uno de los demás) con la *Unidad* de la Verdad. Ese rodeo es el de la relación entre el deber de pensar y una especie de esperanza ontológica. Pienso en una expresión como «espero estar en la verdad»; la exégesis de esta expresión debe llevarnos a la relación de la historia con su perennidad.

¿Qué es lo que quiero decir con esta fórmula: «espero estar *en* la verdad»?

En la verdad: esta preposición *en* hace aparecer una relación nueva que no es exactamente la que sugieren otras preposiciones como: con vistas a la verdad, o en dirección de la verdad. En ella la verdad no es solamente un término, un horizonte, sino un ambiente, como la atmósfera o, mejor dicho, como la luz según una expresión común a Gabriel Marcel y a Martin Heidegger. Espero que lo que yo llamo mi filosofía, mi pensamiento, «se bañe en» un cierto ambiente constituido por su no-resistencia a las mediaciones y hasta por su poder de establecer toda mediación, del modo con que la luz —según el *Timeo*— es mediadora entre el fuego del ojo y el fuego del objeto.

Esta metáfora de la preposición «en», mientras que nos conduce a esa otra metáfora, la de la verdad como ambiente o mejor dicho como luz, nos lleva a un tema con el que ya nos hemos encontrado: el del ser como «apertura». Lo habíamos opuesto de pasada al tema de mi situación como «estrechez» (o finitud); luego había quedado ocultado por el de la tarea como búsqueda tensa hacia un horizonte. ¿Qué significa esta idea de «apertura»? Significa que las múltiples singularidades filosóficas —Platón, Descartes, Spinoza— son a priori *accesibles* la una a la otra, que todo diálogo es posible a priori, ya que el ser es *ese* acto que, precediendo y

fundamentando toda posibilidad de cuestionar, fundamenta también la mutualidad de las intenciones filosóficas más singulares. Esta apertura, esta claraboya, este *lumen naturae*, es la que la imaginación proyecta en los Campos Elíseos en donde los diálogos de los muertos son posibles. En los Campos Elíseos todos los filósofos son contemporáneos y todas las comunicaciones son reversibles: Platón puede *responder* a su hermano menor Descartes; los Campos Elíseos representan la *apertura* previa a la historia, que hace posible todo diálogo en el tiempo. Entonces la pluralidad no es ya la realidad última, ni el malentendido es la posibilidad más última de la comunicación. El ser de toda cuestión abre originalmente a cada uno a todos los demás y fundamenta la verdad histórica y polémica de la comunicación.

Pero aquí es donde hay que poner cuidado en no separar el «en» —«en la verdad»— del «yo espero» —«yo espero estar en la verdad»—. No puedo *decir* esa unidad, articularla racionalmente y enunciarla; no hay λόγος de esa unidad. No puedo englobar en un discurso coherente la «apertura» que fundamenta en la unidad todas las cuestiones. Si no, no diría ya: «espero *estar en la verdad*», sino «*tengo la verdad*»; esta relación posesiva con la verdad es quizá el secreto de las pretensiones y de la agresividad frente a todo pensamiento rebelde que se oculta en todo eclecticismo y en toda filosofía sistemática de la historia. Porque es preciso además tener la verdad para reflexionar en el devenir inmanente de la historia en un Saber absoluto. No, esa esperanza no confiere el poder de dominar la historia, de ordenarla racionalmente. Sin embargo, no es posible disimular absolutamente esa «apertura»; la esperanza ontológica tiene sus *signos* y sus *arras*; cuanto más se profundiza en una filosofía, más se acepta que ella nos descoloque (y por consiguiente, más se comprende la irreductibilidad de esa filosofía a unos tipos determinados), más se afirma su autonomía respecto a las influencias sufridas, más se acentúa *alteridad* respecto a cualquier otra, y más se siente entonces uno recompensado por el gozo de tocar en lo esencial, como si fuera al hundirse en la densidad de una filosofía, de sus dificultades, de sus intenciones, de sus rechazos, donde se sintiera su inefable consonancia con cualquier otra y se llegara al convencimiento de que Platón, Descartes, Kant, están abiertos *por* el mismo ser. Así es como yo comprendo la frase tan profunda de Spinoza: «Cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios». Pero esta consonancia no puede convertirse en sistema, no puede ser tematizada. Por eso pertenece más bien al orden de la Promesa o al de la Reminiscencia (que debe ser la misma cosa). Espero que todos los grandes filósofos estén en la misma verdad, que tengan la misma comprensión preontológica de su relación con el ser. Pienso entonces que la función de esta esperanza es mantener el diálogo siempre abierto e introducir una intención fraternal en los debates más ásperos. En este sentido es ciertamente el ambiente vital de la

comunicación, la «luz» de todos los debates. La historia sigue siendo polémica, pero queda como iluminada por ese ἔσχατον que la unifica y la eterniza sin poder compaginarse con la historia. Yo diría que la unidad de lo verdadero no es una tarea intemporal, sino porque es ante todo una esperanza escatológica. Es ella la que mantiene no sólo mi decepción ante la historia de la filosofía, sino el coraje de hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia.

El escepticismo inicial ha tenido que ir abandonando varias posiciones sucesivas; pero también él nos ha desinstalado a nosotros. Ha quedado originalmente vencido en el Uno; pero yo no sé lo que es ese Uno; por eso el escepticismo sigue siendo existencialmente la tentación por excelencia del oficio del historiador; la historia sigue siendo el lugar de lo abolido, de lo lejano, de lo otro; nadie puede escribir la *philosophia perennis*.

Este estatuto *ambiguo* de la historia de la filosofía es el de la comunicación que sucesivamente va insistiendo en lo Mismo y en lo Otro, en lo Uno y en lo Múltiple. Es en el fondo el estatuto ambiguo de la *humanidad*, ya que la historia de la filosofía es en último análisis uno de los caminos privilegiados en los que la humanidad lucha por su unidad y su perennidad.

NOTA SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

La historia de la filosofía es una disciplina filosófica. Supone inicialmente una pregunta filosófica que vive en el presente; yendo más allá de sí mismo en otras problemáticas es como el filósofo que vive en el presente supera su propia estrechez y empieza a universalizar las cuestiones que plantea. El sentido final de este rodeo por la gran memoria filosófica sigue siendo la recuperación de la historia por la filosofía presente. Pero entre este planteamiento inicial y esta recuperación final, la historia de la filosofía es una disciplina relativamente independiente, que se constituye a través de una «suspensión», de una cierta ἐποχή de la problemática *propia* del filósofo historiador: éste deja que siga existiendo la filosofía de los otros, *lo otro* de su filosofía.

Aquí es donde se comprueba el estatuto inestable de la historia de la filosofía; parece como si estuviera condenada a oscilar entre dos límites en los que tiende a anularse, bien como tarea filosófica, bien como tarea histórica. Por un lado tiende a confundirse con una sociología del conocimiento que no es una empresa filosófica, sino científica. Por el otro lado tiende a confundirse con una filosofía de la historia que es una empresa filosófica, pero no una disciplina histórica en el sentido estricto de tarea del historiador.

Una reflexión metodológica sobre la historia de la filosofía tendría la misión de mostrar cómo la historia de la filosofía se sitúa en el hueco entre una sociología del conocimiento y una filosofía de la historia.

El objeto de esta comunicación es explorar la primera de estas dos fronteras.

Una crítica de la sociología del conocimiento es en la actualidad una

tarea esencial del historiador de la filosofía; esta joven ciencia es la ocasión para una toma de conciencia de los aspectos propiamente filosóficos de la historia de la filosofía. Digamos enseguida que esta crítica se refiere no ya a la validez, sino a la extensión de una ciencia semejante; es precisamente en esa reflexión sobre los límites de la sociología del conocimiento donde a la vez se consolida su derecho en esos mismos límites y donde aparece el carácter específico de una historia filosófica de la filosofía.

Los límites que aquí nos interesan no son los que dependen de las hipótesis de trabajo de las diversas sociologías del conocimiento —las de P. Sorokin, las de Max Scheler, las de K. Marx, de Lukács, de Mannheim, etc.¹ (más tarde volveremos sobre la multiplicidad necesaria de estas hipótesis de trabajo)—, sino las que manifiestan la pertenencia de estas hipótesis de trabajo a una única sociología del conocimiento.

I. Legitimidad de una sociología del conocimiento

La sociología del conocimiento quiere ser una ciencia: ante todo parece responder a unas preguntas que la historia de la filosofía deja sin respuesta, en la medida en que ella misma no es más que una colección de «monografías» sobre los «grandes» filósofos. ¿Cuál es el criterio para designar al «gran» filósofo? ¿Cuál es su significación, una vez aislado de las corrientes y tradiciones que mantienen los pensadores de menor envergadura? ¿Cómo se encadenan las filosofías?

La sociología del conocimiento, dando las espaldas a una historia immanente de las ideas, regulada tan sólo por la estructura de los problemas y de las soluciones filosóficas, intenta situar de nuevo la pretendida historia de las ideas en la dinámica total de las sociedades. No es posible objetar el origen filosófico de este proyecto, en especial sus presupuestos *geschichtsphilosophisch* (inversión polémica de una filosofía hegeliana del Conocimiento y del Espíritu que en los menos dialécticos de los marxistas desemboca en una teoría extrema de la «conciencia-reflejo»; manía «economista» por el trabajo industrial en donde el hombre aparece como el productor de su existencia social; esquematización del drama histórico en la lucha de clases; teoría de la «alienación» —interpretación nietzscheana de los «puntos de vista» por los «instintos» y teoría de las mentiras vitales—;

¹ Además de la bibliografía del marxismo, cf. G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923; MAX SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, 1929 (la trad. inglesa comprende el importante artículo *Wissenssoziologie*, del *Handwörterbuch der Soziologie*, por Wierkandt, 1931), PITIRIM SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, t. II; *Fluctuations of systems of Truth, Ethics and Law*, 1937; R. MERTON, *Sociologie de la connaissance*, en G. GURVITCH et MOORE, *Sociologie au XX^e siècle*, 1947; J. MAQUET, *Sociologie de la connaissance*, 1940.

teoría de los tipos culturales y de la alternancia de los grandes sistemas culturales, etc.).

No es posible argumentar contra el proyecto de una ciencia de los condicionamientos económicos, sociales, culturales del pensamiento, a partir del origen filosófico de un proyecto semejante, si uno se empeña en tratar como hipótesis de trabajo y como «teoría» —en el sentido de «teoría física»— esas filosofías implícitas; a diferencia de las ciencias de la naturaleza, la sociología no encuentra en el conocimiento común y en los primeros grados del conocimiento científico las articulaciones espontáneas de su objeto. La «teoría» desempeña un papel desde la búsqueda de los hechos; supone desde el principio una cierta preconcepción de los vínculos que hay que establecer entre el pensamiento y la existencia histórica y social; si esos vínculos fueran puramente funcionales, la investigación no tendría más guía que la probabilidad de la relación entre las variables en cuestión y la inmensa complejidad de las relaciones interhumanas prohibiría para siempre comenzar esta empresa; pero la sociología busca unas relaciones no solamente funcionales, sino *significantes*, comprendidas a partir de algunos ejemplos bien escogidos; por ejemplo, comprende antes de toda investigación inductiva que una interpretación del mundo puede responder a los instintos de un individuo, de un grupo, de una clase; esta motivación «patente» de la *Falsches Bewusstsein* es un ejemplo de las relaciones «latentes» que es legítimo investigar sistemáticamente. Son esas relaciones significantes las que la sociología del conocimiento anticipa al principio de su investigación en una «teoría».

Por eso no resulta escandaloso que el campo de investigación de esta joven ciencia esté dividido desde el principio entre hipótesis de trabajo divergentes. A esta diversidad de «teorías» debemos algunas investigaciones válidas, como las de Max Scheler, Karl Mannheim, P. A. Sorokin, etc.

Entonces, el momento interesante de la sociología del conocimiento es el método de verificación que aplica a las correlaciones entre el «conocimiento» y la conyuntura social o cultural; sea cual fuere la variable independiente que sirve de referencia bien se trate de la clase en sentido marxista, o de cualquier otra afiliación social, o incluso de la pertenencia a las «mentalidades culturales» de Sorokin—, la única cuestión es la de saber si la sociología del conocimiento es capaz de transformar, mediante una investigación metódica de las correlaciones, sus hipótesis de trabajo en leyes empíricas; si lo lograra, la relación de un sistema de pensamiento con la existencia social sería no solamente una relación significativa, comprendida por simpatía, sino una relación funcional entre variable dependiente y variable independiente, de la jurisdicción de una lógica de la probabilidad.

En este sentido no podemos menos de felicitarnos por la introducción que ha hecho Sorokin de la «mass study» en la sociología del conocimiento; es perfectamente legítimo intentar medir la influencia de un pensador, de

una escuela, de un movimiento filosófico, literario y cultural en general, en función de unos criterios objetivos y determinar así cuantitativamente las corrientes de pensamiento; la sociología del conocimiento se mueve aquí en un terreno sólido.

Semejantes intentos demuestran lo que puede y lo que no puede hacer la sociología del conocimiento.

II. Límites de la sociología del conocimiento

La reflexión sobre los límites de la sociología del conocimiento es una reflexión sobre la comprensión en historia de la filosofía.

1. Es curioso cómo unas hipótesis de trabajo tan diferentes como las de K. Marx, Mannheim, Lukács por una parte, y las de Sorokin por otra, limitan la explicación a los modos «típicos» de pensamiento. La ideología en el sentido de Marx, como en el sentido de Mannheim, es *anónima*; son el racionalismo mecanicista o el romanticismo, en cuanto «tipos», los responsables de la explicación ideológica; es el anarquismo anabaptista, el liberalismo, el conservadurismo, el socialismo comunista, los que jalonan la historia mannheimiana de la utopía. Lo mismo ocurre con Sorokin; en efecto, ¿cuáles son las «corrientes de pensamiento» que él relaciona finalmente con los tres grandes sistemas culturales que, según él, se van alternando en la historia (sistema esencial, ideacional, idealista)? Son precisamente estas abstracciones solemnes las que constituyen una plaga en la historia de la filosofía: empirismo, racionalismo, escepticismo, etc. La sociología del conocimiento, no ya por accidente, sino por razones de principio, sólo puede encontrarse con «géneros comunes», no con «esencias singulares». Es aquí donde la historia de la filosofía excede a la sociología del conocimiento, la comprensión exige que el filósofo historiador, abandonando toda «tipología», renunciando a las vistas panorámicas sobre las «corrientes de pensamiento», comunique en cada ocasión con una obra singularizada; es decir, no con la subjetividad del autor —entonces sólo nos libraríamos de la sociología para caer en manos de la psicología—, sino con el sentido de la obra según su coherencia interna; este sentido de la obra, con su propio desarrollo, es el que constituye para el historiador de la filosofía una esencia singular. Pues bien, los géneros comunes no dejan ver las esencias singulares.

2. Esta primera limitación remite a la siguiente: antes de ser una actitud, una visión del mundo, una respuesta, toda filosofía es la eclosión histórica de una problemática original. El gran filósofo es aquel que abre una nueva manera de preguntar. Pues bien, la singularidad que excede a toda tipología es ante todo la singularidad de las mismas problemáticas.

Por principio, la sociología del conocimiento se queda más acá del *radicalismo* de la problemática filosófica y por tanto de la singularidad de las grandes filosofías; su hipótesis más general es que «todos los fenómenos supraorgánicos son socio-culturales» (Sorokin). La filosofía sufre inicialmente una *reducción sociológica* que toma una forma distinta según las escuelas; así, las grandes constantes culturales cuya alternancia establece Sorokin son como respuestas *sin que nadie pregunte*; se llega a la paradoja de que todos los sistemas culturales quedan colgando de «problemas eternos» perfectamente anónimos, de *cuestiones-en-sí*. Es tarea de la historia de la filosofía captar el planteamiento filosófico de esas preguntas. En Marx y en los sociólogos vecinos sólo se reconoce el pensamiento *en cuanto que* es factor de dominación; la fuerza radical del preguntar se sacrifica entonces a su «peso» social; se proyecta en el plano en donde el hombre produce por su trabajo. Ya no hay entonces problemas específicos del discurso humano, ni como palabra que instituye significaciones, ni como *logos* universal que se apodera de la palabra del hombre. Esta reducción previa condiciona a una buena sociología del conocimiento, particularmente en el nivel en que las ideas se reducen a sí mismas a ideologías; fracasa ante el umbral de las grandes filosofías arraigadas en las posibilidades menos industriales de la palabra humana. La palabra, por su poder de significar universalmente, excede incluso al trabajo y sostiene germinalmente la *ironía* del pensador frente a su propia motivación social.

La historia de la filosofía es la comprensión de la filosofía por ella misma, a partir de esa «ironía» primordial. Queda por saber si esta recuperación, por parte de la historia de la filosofía, de las posibilidades más fundamentales de preguntar y de significar se ve satisfecha a su vez por una filosofía de la historia.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA E HISTORICIDAD

Estas reflexiones tienen su punto de partida en el oficio del historiador de la filosofía. La pregunta que me he planteado es la siguiente: las dificultades con que se encuentra y que resuelve prácticamente el historiador, ¿no revelan las dificultades inherentes a la historia en general?

Mi hipótesis de trabajo es que la historia de la filosofía pone de relieve ciertos aspectos de la historia que no se manifestarían sin ella; encierra un poder de manifestación, en el sentido fuerte de la palabra, de los caracteres históricos de la historia, en la medida en que esta última se refleja en la historia de la filosofía, tomando conciencia de sí misma bajo la forma de historia de la filosofía. Seguiré una marcha regresiva. En la primera parte me basaré en ciertas contradicciones que se deben a la naturaleza misma de la historia de la filosofía. En la segunda parte intentaré descubrir la ley general de las relaciones entre la historia de la filosofía y la historia sin más. Finalmente, a la luz de esta ley general, intentaré aclarar en la tercera parte la historicidad de toda historia gracias a la estructura de la historia de la filosofía.

1. Las «aporías» de la comprensión en historia de la filosofía

Los problemas de método relativos a la historia de la filosofía y la comprensión en historia de la filosofía pueden agruparse en torno a dos temas. Primeramente, la historia de la filosofía no se deja unificar bajo un solo estilo; hay en este terreno dos polos, dos ideas límite de la comprensión. El primero de estos polos es el *sistema*. El conjunto de las

filosofías no formaría, en definitiva, más que una sola filosofía, y las filosofías históricas serían tan sólo unos momentos de la misma. Gran parte del trabajo del historiador está polarizado por el modelo hegeliano. En la medida en que se intenta comprenderla como historia de la filosofía, no hay más remedio que establecer algunas secuencias. Esas secuencias podrán ser secuencias cortas, secuencias parciales, pero el tipo de inteligibilidad aducido será ya un tipo que podrá decirse ampliamente hegeliano; se comprenderá una filosofía en la medida en que se la sitúe dentro de cierto desarrollo. Todos los historiadores de la filosofía, incluso los que tienen prevenciones contra el «sistema», practican este género de comprensión. Por ejemplo, la secuencia Descartes-Spinoza-Leibnitz-Kant es clásica en la historia de la filosofía francesa; entre los alemanes (después de todo fue el mismo Hegel el que impuso este esquema y pronto veremos todo lo que hay de malicia en esta operación) se da la secuencia Kant-Fichte-Schelling-Hegel. Comprender aquí es comprender por el movimiento de conjunto, por la totalidad. Por ejemplo, ¿cómo comprende Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía* a Spinoza? Spinoza es la filosofía de la substancia sin la subjetividad. Al estar la substancia privada del momento de la reflexión, la subjetividad «cae» fuera de la substancia; es lo que hace que la filosofía pueda ser una ética. Consiguientemente, comprender consiste en leer a Spinoza desde delante hacia atrás, a partir de una filosofía que haya integrado la subjetividad en la substancia; esta especie de sombra que arroja la última filosofía sobre la primera es lo que le confiere su inteligibilidad.

Tal es el primer modelo de comprensión en la historia de la filosofía y su polo-límite: el sistema.

Pero tenemos quizá otro tipo de comprensión que consiste en comprender en cada ocasión una filosofía como filosofía *singular*. Y esta filosofía singular será tanto mejor comprendida cuanto más se llegue al fondo de su singularidad. Spinoza no será ya una variedad del panteísmo o del racionalismo; no habrá ya «ismos» para designarlo; será él mismo por obra y gracia de la comprensión filosófica; comprender a Spinoza consistirá en referir todas sus respuestas a todas sus preguntas; el sistema de Spinoza no será ya una respuesta a unas preguntas en general; no se determinará a Spinoza, entre otros y contra otros filósofos, en relación con unos problemas anónimos; sino que el spinozismo procederá de una cuestión que él habrá sido el único en plantear; por consiguiente, su verdad incomparable consistirá en la adecuación de su respuesta a su pregunta. La filosofía considerada se convierte entonces en una esencia singular (en lugar de filosofía, sería mejor hablar de filosofema, es decir, del sentido de la obra y no ya de la subjetividad de su autor en cuanto individuo; se trata ciertamente de la obra como objeto cultural, que tiene su sentido en sí mismo, segregado en cierto modo por él mismo). En este límite extremo,

las filosofías singulares están radicalmente aisladas; cada una constituye un mundo total, en el que hay que penetrar lentamente, por una especie de familiaridad que nunca se acaba, de la misma manera que se intenta comprender a un amigo, sin confundirlo jamás con ningún otro; pues bien, no hay sistema en el que yo pueda encuadrar a mis amigos; cada uno es amigo mío de una forma única e incomparable.

Estos «tipos» de lectura chocan con un doble límite. Por un lado, es difícil llegar hasta el sistema y quizá, incluso en Hegel, no todo es sistema. También es difícil llegar hasta la singularidad; el historiador se detiene siempre en una especie de comprensión intermedia, en el nivel de los géneros comunes, sin llegar hasta la esencia singular; esos géneros comunes, como sabemos muy bien, se llaman realismo, idealismo, espiritualismo, materialismo, etc. Al no llegar a la singularidad, hay que detenerse en la tipología; es verdad que la tipología es un medio de comprender, cuyo valor irreductible podremos ver muy pronto. Si se va más allá del tipo, del género común, no queda ya más que una forma de designar la filosofía de Spinoza: el spinozismo; hay que construir el «ismo» a su medida. Por consiguiente, en vez de la amplitud del sistema, me fijaré en la intimidad y en la singularidad.

Pues bien, resulta que en el límite una filosofía, así aislada, no está ya en la historia, no es ya un momento de la historia, sino que puede decirse que toda la historia está en ella. En ella es donde se resume la historia anterior, concentrada en sus fuentes, en sus orígenes; también es en ella donde se anuncia todo desarrollo futuro. Ella tiene su pasado y su futuro, implicados en una especie de presente absoluto que la convierte verdaderamente en una esencia eterna.

Esta es, pues, la primera constatación de la que quería partir: la comprensión histórica se refiere a dos modelos, de los que veremos a continuación que suprimen ambos la historia: el sistema y la esencia singular.

La segunda constatación es que estas dos lecturas de la historia de la filosofía corresponden a dos exigencias, a dos expectativas, y finalmente a dos modelos de verdad, cada uno de los cuales remite al otro. En efecto, ¿qué es lo que espero de la primera lectura de la historia de la filosofía? Hemos empleado hace poco la palabra «totalidad». ¿Pero qué es precisamente lo que entiendo por totalidad? Podría decirse que la totalidad es el «gran rodeo» de la conciencia de sí. Platón decía que, para comprender el alma, era necesario leer su estructura en las grandes letras de la ciudad. Igualmente, yo leo las letras pequeñas de la conciencia de sí en las letras grandes de la historia de la filosofía. Allí es donde descubro todas sus posibilidades, pero realizadas en las obras de lo que Hegel llama el Espíritu. Por este mismo movimiento, la conciencia de sí se convierte en el Espíritu, en vez de seguir siendo la pobre singularidad anecdótica de mi

propia vida. En sentido inverso, puedo decir que la historia se hace conciencia de sí porque el orden de la historia coincide con la ordenación radical y radicalmente dispuesta de una teleología de la conciencia de sí. La historia se hace humana, recibe su cualificación humana prestándose a esta lectura; se hace perfectamente sensata al surgir al nivel de la serie de pensamientos filosóficos, tendiendo hacia el sistema. Lo curioso es que *mi* conciencia se hace pensamiento al mismo tiempo que *la* historia. Y es el sistema el que lleva a cabo esta doble promoción: de la conciencia humana que se eleva a la claridad de la palabra filosófica y de la historia que accede a su racionalidad. Lo que espero de esta asunción de la historia en la historia de la filosofía, y de esta manera en el sistema, es la aparición de un sentido.

Pero he de confesar enseguida que esta aparición es una victoria pírrica; el triunfo del sistema, el triunfo de la coherencia, el triunfo de la racionalidad dejan una escoria gigantesca: *esa escoria es precisamente la historia*. ¿Por qué? Primeramente, está allí todo el meollo de la historia vivida por los hombres que, por contraste, parece insensato: es la violencia, la locura, el poder, el deseo; nada de todo eso puede pasar a la historia de la filosofía. Pero eso no sería nada todavía, ya que frente a la violencia —en el sentido en que la entiende Eric Weil— me veo obligado a escoger entre el sentido y el sin-sentido. Yo soy filósofo y elijo el sentido; tanto peor para el sin-sentido que queda. Pero lo que es mucho más grave es que no solamente he dejado fuera el sin-sentido, sino el «otro sentido», una forma distinta de tener sentido. Por eso no se puede ser hegeliano, ya que las dos posibilidades tienen una pretensión igual, pero diferente e irreductible a toda síntesis. En efecto, ejerzo una violencia sobre las filosofías al dejarlas entrar en esa especie de lecho de Procusto: el sistema exige que la filosofía de Spinoza no sea más que la filosofía de la substancia sin la subjetividad; pues bien, todo el que ha tratado con Spinoza sabe que esto no es verdad; si hay un movimiento del primer libro al quinto de la *Ética*, es porque está presente de alguna manera la conciencia de sí, aunque sólo sea bajo la forma dialéctica del hegelianismo; entonces hay que confesar que todo está en cada filosofía, que cada filosofía es a su manera la totalidad o, para hablar en el lenguaje de Leibnitz, una parte total o una totalidad parcial. No tengo ningún derecho a decir que una filosofía no es más que un momento; violentándola es como la reduzco y la fijo en un momento que tiene su sentido fuera de ella. Esa comprensión que hace poco calificaba de amistosa y que practicaría «la verdad en la caridad», llevaría hasta la coherencia interna y la suficiencia perfecta de la singularidad. En otras palabras, la otra manera de comprender que también espero es la que caería sobre una mónada o una persona, sobre una esencia enteramente personalizada, que no tendría ya sentido fuera de ella. Esta esencia singular exige el tipo de comprensión que consiste en hacerse otro, del mismo modo que encuentro en cada amigo la totalidad de una cierta experiencia humana.

Esta exigencia, que sirve de contrapeso a la de totalidad, es la exigencia de la comunicación. La comunicación excluye toda pretensión de englobar, de reducir al otro a una parte de mi discurso total. En el sistema, cada filosofía ocupa su lugar como un momento de una única filosofía; yo ejerzo un dominio soberano sobre las filosofías al comprenderlas como momentos, mientras que en la actitud de comunicación el filósofo al que intento comprender es realmente mi coloquante; por tanto, no es un discurso parcial, sino una personalidad completa. Es sin duda otro modelo de verdad el que aquí invoco, una verdad tal que excluye toda «Suma». Podría decirse que aquí la verdad sería completa si pudiera acabarse la comunicación; pero ésta sigue estando abierta. La verdad, como dice Jaspers, no es sino el «filosofar en común». No puedo comprender a nadie más que si soy yo mismo alguien y si entro en el debate; desde ese momento, ya no hay ninguna posición privilegiada para leer el sistema; la verdad es radicalmente inter-subjetiva.

Por otro lado me gustaría abrir un paréntesis para corregir la palabra «comunicación», que es impropia en varios aspectos, ya que la comunicación según el modo histórico difiere básicamente de la comunicación con un amigo; aquí el otro responde, mientras que allí el otro, por definición, no responde. Lo que caracteriza a la comunicación histórica es el ser unilateral; la historia es ese segmento de la inter-subjetividad en donde la reciprocidad es imposible, ya que no tengo la presencia de los hombres del pasado, sino solamente sus huellas. Simiand llamaba a la historia el conocimiento por las huellas; en historia de la filosofía, la huella es la obra. Como historiador yo interrogo a una obra que no me responde; hay, por tanto, unilateralidad en la relación; sin embargo, puedo hablar, en el sentido amplio de la palabra, de comunicación, en cuanto que yo leo y comprendo al otro filósofo, formo parte de la misma historia que él; es en el interior del movimiento total de las conciencias en donde una conciencia comprende a otras que no responden.

2. *El discurso filosófico y la historia efectiva*

Subrayo, pues, estas dos ideas: *la comprensión en historia de la filosofía tiende hacia dos polos límites que nos representan dos modelos de verdad.* ¿Cómo puede servirnos este desdoblamiento de la comprensión y de la verdad en historia como revelador, respecto a la historia en general? Para responder a esta cuestión, hay que realizar un análisis intermedio que se refiere a la relación misma entre el discurso filosófico, comprendido en un sentido o en otro, y la historia, la historia efectiva, que recoge ese discurso y en la que éste se inscribe. Aquí es donde mi problema recoge y prolonga el que no deja de plantear una filosofía de la historia, cuando intenta

integrar en una única historia la serie económica, la serie política, la serie cultural. ¿Cómo se inserta la historia de la filosofía en la historia general? ¿Y se trata de una inserción?

Yo diría dos cosas, una negativa y otra positiva (siendo ésta evidentemente la más importante). La negativa es que tenemos que descartar primero, como demasiado ingenua, demasiado simplista, toda relación de tipo realidad-reflejo y hasta, más en general, todas las variedades de la relación de causa a efecto. O, más exactamente, este género de explicación tiene una validez restringida, que conviene delimitar bien para ver el punto más allá del cual deja de ser utilizable. La teoría del «reflejo» vale, rigurosamente hablando, mientras no se trata de explicar el nacimiento radical de un pensamiento filosófico, sino simplemente su peso social, su selección social, su éxito, su eficacia. Puede decirse que una época determinada pide tal tipo de filosofía, y esto de muchas maneras, como justificación, como arma, como expresión directa de sí misma, pero también como expresión de rechazo; en este sentido se puede decir que el pensamiento de una época es el reflejo de esa época y su efecto, con tal que se deje completamente de lado el problema radical del nacimiento de una problemática filosófica, midiendo simplemente el éxito histórico de una doctrina. El segundo límite de este tipo de explicación sociológica de la historia de la filosofía es que hay que limitarse a explicar unos tipos, y no ya unas singularidades. Por ejemplo, se puede mostrar legítimamente que la burguesía francesa, en su fase ascendente, tenía necesidad de algo parecido al cartesianismo. Pero otro racionalismo podría igualmente haber hecho entonces un buen negocio; en una fase de duda sobre sí mismo, como ha mostrado Goldmann, la misma clase puede pedir algo así como una filosofía trágica. Me parece que, dentro de estos límites, es legítimo recurrir a una explicación sociológica que establezca algunas correlaciones entre ciertas formas de ambientes económico-sociales y ciertos tipos de pensamiento, ciertos tipos de visión del mundo.

Pero lo que hemos justificado de este modo no es la historia de la filosofía, sino la sociología del conocimiento, que es perfectamente legítima como ciencia. Pues bien, lo mismo que la sociología del conocimiento es una actividad científica, también la historia de la filosofía es una actividad filosófica. Es el filósofo el que, para filosofar, intenta comprenderse por medio de su memoria histórica; y es un acto de filosofía el hacer historia de la filosofía. Pero lo que se escapa de la sociología del conocimiento y sólo puede ser recogido en una historia filosófica de la filosofía es precisamente el origen del sistema, esto es, la constitución de un cierto discurso a partir de un cierto número de cuestiones fundamentales. Es evidente que se da un hiato entre lo que es simple eficacia social —eso que llamábamos hace poco el peso social de una doctrina— y la constitución de una problemática, porque es en un terreno distinto del terreno operatorio, utilitario,

pragmático, donde nace una filosofía al mundo del discurso. Nace según una *intención* propia; esa *intención* filosófica es la de decir lo que es tal como es. La aparición del verbo *ser* en la filosofía griega es un testimonio de esta intención filosófica. Este género de cuestiones excede toda especie de causalidad social. Y es también este tipo de cuestiones el que no puede aparecer más que en las singularidades, no ya en los tipos. Los tipos suponen formas abstractas de cuestiones, cuestiones generales, que nadie plantea; tan sólo esas cuestiones, que están «en el aire», están sometidas a una sociología del conocimiento, pero no el nacimiento de un *problema* filosófico en una filosofía *singular*.

Si rechazamos esta relación de efecto a causa y, más aún, de reflejo a realidad, entre una filosofía y su ambiente, ¿en qué consiste la relación positiva que existe, como sabemos, entre un pensamiento y una época? Sería absurdo decir que una filosofía como la de Platón o la de Spinoza no guarda relación con su tiempo. ¿Pero cuál es esa relación? Creo que podríamos orientarnos hacia la solución diciendo que una filosofía *aparece* en una cierta situación. La palabra situación puede dirigirnos hacia algo bastante distinto de la relación de causa efecto, o de reflejo a realidad; porque, ¿cómo puedo acceder al sentido de una situación, a la situación de un artista, a la situación de un pensador, y en general de un creador? Está claro que no la conozco en cuanto que es «su» situación, fuera de su obra, antes de su obra, sino en cierto modo «en» y «por» su obra.

Por el mero hecho de surgir, una filosofía tiene una situación; debido al hueco que, al nacer, pone de manifiesto en su época, tiene por delante unas causas; se da una realidad de la que será en adelante un reflejo. Hay, pues, una relación más primitiva que la relación de la realidad con su reflejo, o de la causa con su efecto; habiendo nacido esa obra, es posible describirle en adelante una situación. Hay aquí algo absolutamente paradójico en lo que hemos de detenernos: la situación no es un conjunto de condiciones que habrían sido las mismas aunque el filósofo fuera otro, que habrían producido mecánicamente su efecto cultural, permitiéndonos por consiguiente ir de lo social a lo ideológico; al contrario, tengo que colocarme en la obra para desvincularla de su situación, como siendo ella misma la que la hizo surgir, la que la puso de relieve. Sartre lo ha mostrado de forma muy interesante en su artículo de *Temps modernes*, titulado *Questions de méthode*: hay que partir siempre del artista para descubrir cuál es la situación que ha hecho suya al hacer aquella obra.

Intentemos expresar aún más el argumento; esto es más fácil de hacer con el filósofo que con el artista. ¿Cómo manifiesta el filósofo su situación? Es curioso cómo la situación social, política, de una gran filosofía no aparece del todo clara en su *texto*; no se la menciona ni se la señala en ninguna parte; sin embargo se la *manifiesta*. Se la manifiesta de alguna manera, muy indirecta, a través de los *problemas* que el filósofo plantea; en

otras palabras, su situación ha sufrido una especie de transmutación, de trasvaloración; de situación vivida, se ha convertido en un problema dicho, en un problema pronunciado, enunciado. ¿Qué quiere decir esto? Hagamos una primera observación, a primera vista anodina, pero en realidad decisiva: es en un discurso, y sólo en un discurso, donde el filósofo puede hacer aparecer su época. La obra del filósofo es una obra de palabra y únicamente de palabra, de manera que nuestro problema presenta el aspecto más extremo, y quizá el más claro, de la relación que puede haber entre la historia efectiva y el discurso, la historia efectiva que hacen los hombres y el discurso que ellos forjan. Parece evidente que la filosofía es palabra, pero esto basta para que se evite la relación causa-efecto y realidad-reflejo. Ningún discurso, como tal, puede ser reflejo. Si la palabra tiene algún sentido, el reflejo es una cosa, un objeto, por ejemplo, el reflejo en un cristal; pero no conocemos reflejos que sean discursos y esta relación es simplemente significada. En este sentido el caso del filósofo es más esclarecedor que cualquier otro, ya que el discurso que él pretende exige el planteamiento de cuestiones universales. Esto nos lleva al centro de la dificultad y de la paradoja, ya que una filosofía singular, al aparecer, manifiesta su época expresándola en el elemento de lo universal, planteando la pregunta: «¿Qué es un juicio sintético *a priori*?», inaugura Kant su filosofía, y la cuestión que plantea es una cuestión universal; y es en esta cuestión universal donde él hace aparecer la estrechez de su situación singular, donde él la manifiesta.

La obra filosófica da forma primeramente a la cuestión de donde procede; pues bien, la forma universal de la cuestión es el problema. El filósofo expresa, planteándola universalmente, en forma de problema, la dificultad que le es propia y que le constituye. Expresa dando forma.

Se ve entonces cuán difícil resulta encontrar una relación directa entre una filosofía y un ambiente económico-social y político; decíamos que hay que encontrar esta situación en la obra misma, pero es propio de la obra filosófica trasponer todos estos problemas tan singulares, vividos por el filósofo, a una cuestión universal. Se ha llegado a decir que la obra filosófica disimula su situación social y política. Lo que pasa es que disimular no quiere decir precisamente mentir. Ese disimulo no sería conciencia falsa más que si pretendiera enunciar la situación. «Disimula», porque no quiere decir en qué época ha nacido, cuál es el ambiente social que expresa; es otra cosa lo que quiere decir. Ella se pregunta: ¿qué es lo real? ¿qué es la *physis*? ¿qué es una idea? ¿qué es la trascendencia? Y en esto la filosofía es muda sobre su situación; el mutismo del filósofo sobre su propia situación —de clase o de otro tipo— es lo que constituye el desinterés de su cuestión. Su cuestión disimula su situación porque su situación se ha visto como transformada en cuestión desinteresada. Disimula porque supera, porque trasciende.

Entonces, es siempre de forma indirecta como se puede establecer la relación que liga una obra filosófica con su época, ya que esa relación no puede buscarse más que en la obra misma, y la obra más perfecta es la que más disimula. Si hay un problema de conciencia falsa, en el sentido de Marx y de Lukács, es porque puede insertarse una relación mentirosa en esa relación fundamental de toda obra de palabra con una situación, porque una obra de palabra supera su situación y la disimula al superarla; este disimulo primitivo es el que puede convertirse en mala conciencia, en mentira, en negativa a reconocer su situación: el filósofo pertenecerá a la mentira de su época cuando, amparándose en el discurso universal, niegue que tiene una clase, pretenda saber de forma barata el movimiento de la historia, de la liberación y de la emancipación, mientras que era tan sólo intencionalmente como superaba su situación; sigue siendo, no obstante, verdad que, por su manera de cuestionar, superaba efectivamente su situación, aunque sólo fuera intencionalmente.

Esta relación entre una época histórica y una obra filosófica —una relación de manifestación-disimulo— es la forma extrema del estatuto del lenguaje en el mundo. El lenguaje que pretende ser más universal revela lo que acontece con toda palabra, con todo discurso en una sociedad; desde que una época se representa a sí misma por medio de sus obras, ya ha salido de la estrechez de su propia situación. Por eso nunca se pueden reducir las obras literarias, y en general ninguna obra, a una simple capa de apariencias, a la espuma de la ola que acaricia una playa. Es una realidad nueva, que tiene su propia historia, la historia del discurso, que pide una comprensión propia, y que sólo se relaciona con su situación superándola. Es este sentido, la significación de la palabra excede siempre a la función del reflejo. Recordemos el sueño de Constantinopla, entre los musulmanes, del que se ha discutido recientemente. No se puede ver en él más que una ambición política. Pero desde que ese sueño se «dijo» en un mito, superó a Constantinopla y pudo convertirse en un símbolo escatológico; esto es tan verdad que este tema de la conquista de la ciudad aparece también en la mística cristiana, en el «castillo» de santa Teresa, y finalmente en *El castillo* de Kafka. Volvemos a encontrarnos con este tema en el Santo Grial, o en la búsqueda del «tesoro», con la misma riqueza de armonías míticas y místicas; se da de esta manera un plus de significación en la obra, en el mito, que excede a su soporte histórico, aunque siempre pueda vislumbrarse ese soporte histórico, social, económico; pero desde que se «dice», sufre una transformación en el elemento del Logos, y esa palabra podrá repetirse a partir de otras situaciones históricas, y podrá ser de este modo comprendida.

3. *La contradicción de toda historicidad*

Resumamos. En la primera parte intenté mostrar cómo la historia de la filosofía suponía un estilo extraño de comprensión, ya que nos proponía dos modelos de verdad: uno que tendía hacia el sistema y el otro que atendía a la vida singular. Pues bien, mi problema era el de saber lo que esta contradicción nos enseña sobre la historia en general. Para resolverlo, introduje una cuestión intermedia: ¿cómo se relaciona la historia de la filosofía con la historia? Hemos visto que no se relaciona con ella al estilo de un efecto o de un reflejo, sino constituyendo un universo significativo, que siempre excede a su propia causalidad histórica.

Puesto que siempre hay «más» en el discurso filosófico, la historia de la filosofía puede revelar ciertos aspectos de la historia que de otro modo no aparecerían:

1. Primeramente, esta doble lectura de la historia de la filosofía revela un doble aspecto, virtualmente presente en toda historia. Toda historia puede comprenderse como advenimiento de un sentido y emergencia de unas singularidades. Esas singularidades son tanto de acontecimientos, como de obras o de personas. La historia vacila entre un tipo estructural y un tipo acontecitivo. Pero es únicamente en la clarificación del discurso filosófico donde estas dos posibilidades se separan y se manifiestan.

¿En qué sentido la historia encierra esta doble posibilidad? Por un lado hablamos de la historia en singular y decimos que hay una única historia, una única humanidad: «Toda la serie de hombres —escribe Pascal en el fragmento de un *Traité du vide*— debe considerarse como un mismo hombre que subsiste y que aprende continuamente». Tenemos la convicción de que siempre que nos encontramos con algún signo humano podemos *a priori* referirlo a un único campo de humanidad. Esto ya lo sabía yo antes de hacer historia, por una especie de comprensión antipredicativa del campo histórico. Pero el historiador no puede dar razón de esta comprensión; sigue siendo para él un «pre-juicio», en el sentido fuerte de la palabra. Este prejuicio del historiador sólo se justifica por el intento del filósofo de recuperar, en un único discurso, los discursos parciales. Aun sin ser hegelianos, y aun sin ser del todo filósofos, tenemos el sentimiento de que todo lo que han dicho los filósofos, siempre y en todas partes, *tiene que* poder constituir un continente, una realidad unida: es la palabra humana, es el discurso, es el Logos, diré por tanto que es el sistema, la posibilidad límite del sistema lo que revela que la historia es potencialmente una. (Volveré a continuación sobre la palabra «potencial».)

Pero delante de mí tengo otro convencimiento que el primero no puede extirpar. Si digo «historia» en singular, la historia es también la historia de los hombres en plural, es decir, no sólo de los individuos, sino de las

comunidades y de las civilizaciones. Por tanto, hay cierto pluralismo igualmente inscrito en la pre-concepción del drama histórico y del trabajo histórico. No sólo pongo a los hombres en plural sino también los acontecimientos; si hay *un* acontecimiento, también hay *acontecimientos*. La historia es necesariamente una diversidad, una multiplicidad: está esto y luego aquello. Está el «luego», y el «más tarde», y eso es lo que hace que haya historia. Si no hubiera rupturas, innovaciones, tampoco habría historia. Por tanto, ¿dónde se hace perfectamente manifiesto ese otro aspecto latente de la historia, su aspecto acontecitivo? En la singularidad de las obras. Es allí donde el historiador demuestra su carácter, por así decirlo, granular, su carácter cuántico. No conocemos el espíritu más que en las obras del espíritu, en las obras culturales, cada una de las cuales pide nuestra amistad y, cuanto más avanzamos en esa amistad con las obras, más reducimos las generalidades que la ocultan, más progresamos en dirección hacia lo singular y lo único.

De este modo se manifiesta, gracias al discurso filosófico, en cuanto que no es reflejo sino constitución de sentido, el doble carácter de toda historia, que consiste a la vez en ser estructural y acontecitivo, en ser unidad de la historia y multiplicidad de los acontecimientos, de las obras y de los hombres. Esta es nuestra primera conclusión: la historia de la filosofía manifiesta la dualidad latente de toda historia; al explotar ella misma en dos modelos de inteligibilidad, revela lo que estaba subyacente a la historia.

2. Esta primera conclusión está pidiendo una segunda. Esta división entre lo estructural y lo acontecitivo, que se ha llevado a cabo en la comprensión de las obras y especialmente de las obras filosóficas, es en cierto modo una destrucción de la historia. Esta segunda conclusión es quizá más paradójica que la primera. Pues bien, es la doble destrucción de la historia la que revela a la historia como historia.

Es interesante observar que los dos modelos límite de la comprensión en historia de la filosofía, el sistema y la singularidad, representan cierta supresión de la historia. Primeramente, desde que hay sistema deja de haber historia. En la *Fenomenología del Espíritu* todavía se encuentra cierta historia, por otra parte «ideal», constituida por las «figuras» del Espíritu; pero cuando se pasa a la *Lógica* de Hegel, ya no hay «figuras», sino «categorías»; ya no hay nada de historia. El límite de la comprensión histórica, por consiguiente, es la supresión de la historia en el sistema. Vemos esto mismo en la obra de Eric Weil, al que admiro mucho; las actitudes siguen estando en la historia y las categorías no componen ya una historia, sino una *Lógica de la filosofía*. El paso de la historia a la lógica significa la muerte de la historia. Por otra parte, en la segunda dirección, no queda menos destruida la historia. Cuando se practica la historia de la filosofía según el segundo método, se desemboca en una especie de esquizofrenia, se vive en un filósofo, luego en otro, sin que haya paso del

uno al otro; puede decirse incluso que esos filósofos no pertenecen a ninguna época, que son singularidades que flotan por encima de la historia, esencias singulares acrónicas, intemporales. La obra se ha convertido en una especie de absoluto, que contiene su propio pasado, pero su pasado esencializado. La obra de Spinoza tiene tal pasado, pero ese pasado, incluido en ella, se convierte en esencia y la esencia por su parte no es en ningún momento; puede decirse que esa obra singular, así comprendida, «es», que es «así», y por ese título, irrefutable. Nietzsche decía: «No se puede refutar un sonido», ni tampoco una palabra así absolutizada.

Como se ve, la historia de la filosofía no revela el carácter fundamental de toda historia, el ser a la vez acontecitivo y estructural, más que por su propio trabajo, que ha suprimido la historicidad. Ese sería quizá el único sentido que se le puede dar a la noción de fin de la historia. Toda filosofía es, en cierto modo, el final de la historia. El sistema es el final de la historia, porque se anula en la Lógica; la singularidad es también el final de la historia, puesto que en ella se niega toda la historia. Se llega al resultado, totalmente paradójico, de que es siempre en la frontera de la historia, del final de la historia, donde se comprenden los rasgos generales de la historicidad.

3. Así llegamos a la última conclusión: si la historia se revela como historia en la medida en que es superada, en dirección hacia el discurso o en dirección hacia la obra singular, entonces habrá que decir que la historia no es historia más que en la medida en que no accede ni al discurso absoluto ni a la singularidad absoluta, en la medida en que su sentido permanece confuso, mezclado. La historia vivida, la historia hecha, es todo lo que ocurre antes de esa disgregación y de esa supresión. Antes de esa disgregación, la historia es esencialmente equívoca, en el sentido de que es virtualmente acontecitivo y virtualmente estructural. La historia es realmente el reino de lo inexacto. Este descubrimiento no es inútil; justifica al historiador. Lo justifica de todas sus indecisiones. El método histórico no puede ser más que un método inexacto. Hemos comprendido esta necesidad a partir de un punto en el que todas esas dificultades serían superadas, pero en el que no habría ya historia. Todas las dificultades del método histórico quedan justificadas a partir de ese límite del discurso filosófico. La historia quiere ser objetiva, y no puede serlo. Quiere hacer revivir, y no puede hacer más que reconstruir. Quiere hacer las cosas contemporáneas, pero al mismo tiempo necesita restituir la distancia y la profundidad del alejamiento histórico. Finalmente, esta reflexión tiende a justificar todas las aporías del oficio de historiador, las que Marc Bloch había señalado en su alegato a favor de la historia y del oficio de historiador. Esas dificultades no se deben a vicios de método, sino que son equívocos bien fundados.

Terminemos con algunos corolarios. Si la historia es lo que ocurre más

acá de esa clarificación por el discurso, hay que decir también que la historia universal no *existe*. Si existiera, sería el sistema y no sería ya la historia. Por eso la idea de historia universal no puede ser más que una tarea, una idea de la razón. Esa tarea guarda al historiador de las civilizaciones de creer que hay islotes comunicables; desde que hay dos islas, las pienso juntas en un mismo cosmos; por eso, siempre será preciso buscar relaciones entre todas las totalidades parciales.

Habrá que decir igualmente que, si la historia universal no existe, tampoco existen singularidades absolutas; no podrían existir más que en obras perfectamente singularizadas. Pues bien, la historia comprende también fuerzas, tendencias, corrientes, energías anónimas y colectivas; es sólo en obras perfectas y raras donde es posible, si no alcanzar al menos acercarse a la singularidad. Hay pocos seres que sean personales, realmente personales. La personalidad es un límite de la existencia; lo histórico es lo que no puede llegar al último grado de la clarificación, ni en el sentido del sistema, ni en el sentido de la singularidad. Por tanto, lo equívoco de la historia es también su imperfección, que la retiene siempre más acá de todo lo que pudiera consumarla, bien sea del lado de la unidad de sentido, bien del lado de las obras singulares. Y como lo que consumaría sería también lo que suprimiría, quizá haya que decir —aunque la frase sea un poco hegeliana— que sólo lo que suprime es también lo que manifiesta.