Tradición equívoca o historia de la razón

POR
PATRICIO PEÑALVER GOMEZ

Alguna preocupación, al menos, no puede uno dejar de tener en el trance de una disquisición que va a caer y recaer, en todos los sentidos, sobre un terreno —la llamada historicidad de la razón— tan recorrido, y por tantos, que ya ni siquiera es fácil reconocer en él las huellas de los mejores caminantes; un ensayo o una tentativa que va a volver sobre algo tan golpeado por el tópico y tan ensordecido por el eco, que a duras penas puede uno oír una voz propia, no digamos decidirse a tenerla, sin la sospecha de que ésta llegue a ser lo que de todas formas inevitablemente habrá de ser —dadas la acumulación académica y la contaminación culturalista—: una pequeña contribución al ruido imperante (1).

De dicha preocupación es sin duda ya un síntoma, pero también un intento de justificación, de neutralización, «explicándose» sobre ella, esta manera misma de empezar, difiriendo unos segundos o unas líneas la incursión en la cosa: esta manifiestamente retórica autodefensa previa, que tiene la desfachatez de solicitar atención y hasta benevolencia, para un discurso sobre algo así como el concepto de historia de la filosofía. Conste, sin embargo, desde este momento, que lo ornamental de esta reflexión o su ternura por las llamadas formas, no quisiera tener aquí otro valor que el de cierto juego que sepa ceder el lugar a una prosaica razón, que se cree a sí misma lo suficientemente «seria» como para atreverse a sugerir algo sobre el estatuto de la razón en la filosofía y en su historia.

---

(1) Con algunas ampliaciones de orden secundario, este trabajo tiene como base un texto presentado en la *Semana de Historio de la Filosofía,* patrocinada por la U.N.E.D. Madrid, mayo de 1981.

En forma declarativa —una «declaración de guerra» antes de toda maniobra estratégica—: se trata de determinar la razón en función de su referencia interna y necesaria a un *escepticismo,* que no destruye la razón pero que difiere indefinidamente su conformación o su totalización como saber, como la famosa certidumbre de la consciencia de ser toda la realidad.

Enunciaré el sentido de esa propuesta, de modo tanto más deliberada y forzadamente asertórico, cuanto que busca la contratación polémica, o mejor, cuanto que se sabe inscrita ya previamente en un ámbito polémico. Dicho de otra manera, hay que asumir como cuestión interna, y no como dificultad circunstancial, la de dar cuenta de que la problemática de la historicidad de la razón, que al mismo tiempo produce y supone la práctica de la Historia de la Filosofía desde sus bosquejos más elementales en Aristóteles, es de las que solicitan un polemismo interminable.

Cabe dinamizar y reactivar tal polemismo a partir de la exposición —aun en su forma esquemática— de la lógica interna de dos tesis generales de interpretación, implícita o explícitamente contrapuestas entre sí, que de la manera más expresiva contribuyen a pensar la polarización de este campo: la tesis de la tradición equívoca o la discontinuidad en la transmisión del sentido, como elemento de la historia de la filosofía, frente a la tesis de la historia de la filosofía como despliegue coherente de una razón idéntica al menos en su estructura.

En efecto, la práctica de la Historia de la Filosofía puede ejercerse y pensarse, en principio, desde las coordenadas típicas del talante historicista y «filológico», según las cuales una obra filosófica puede determinarse en su sentido en cuanto se la reinscribe en unas fácticas determinaciones lingüísticas y culturales, empíricamente precisables. La clarificación, o mejor, la positivización de ese sentido estaría, pues, en función del empírico y fáctico encadenamiento de éste a signos, hechos y prácticas, que pueden ser completamente heterogéneos a lo que las filosofías especulativas creen poder llamar la «racionalidad».

Desde tal tesis general, el respeto al sentido objetivo de la obra filosófica en cuestión comporta, si no la descalificación, sí al menos la puesta entre paréntesis de la validez de toda categoría filosófica, y hasta de la idea misma de filosofía y de racionalidad, por parte del sujeto que aborda la obra históricamente. El sujeto historiador tiene que reducir todo elemento no detectable en la obra misma como un anacronismo perturbador, debe olvidar, incluso, aquello que en última instancia procede de la abra que está en curso de ser interpretada, aquello que ha dado a pensar a su posteridad. Volveremos sobre ello a partir de una elaboración más compleja, pero interesa fijar claramente ya en este momento a qué conduce esta perspectiva: a una localización del elemento filosófico en el abismo o en el torbellino del equívoco generalizado, esto es, a la imposibilidad de localizar el elemento filosófico.

El segundo término de la alternativa, la tesis de la coherencia del sentido filosófico de la historia de la filosofía, supone, en cambio, una manera de pensar y ejercer Csta, desde la afirmación más o menos «púdica» de lo especulativo. Lo que garantiza la continuidad y la univocidad de la tradición en que se

insertan las obras filosóficas es la referencia común a algo así como una razón sustantiva. El sentido de una obra filosófica no está sólo, ni tanto, en el conjunto de sus condicionamientos empíricamente determinables, cuanto en aquello que la esclarece como momento de un proceso congruente de construcción del saber.

Sin duda, este dilema entre una Historia de la Filosofía que se sumerge decididamente en el equívoco de una tradición en que se cruzan tipos de significación heterogéneos, y una Historia de la Filosofía que busca su claridad y su posibilidad mediante su identificación tendencial con una historia de la razón, es una expresión, entre otras posibles, del carácter esencialmente antinómico del concepto de Historia de la Filosofía. Se recuerdan en seguida algunas formulaciones clásicas de ese carácter, paralelas al dilema anterior: la antinomia entre la Historia de la Filosofía como historia o como filosofía, la Historia filológica o la historia filosófica de la Filosofía, la Historia científico-positiva o la Historia metafísico-especulativa, la Historia externa o la Historia interna.

Digo «antinomia» con voluntad de resonancia kantiana, porque entiendo que cada uno de los dos términos que dan contenido en cada caso a tales antinomias tiene su lógica interna, su legitimidad, y es irreductible a su contrario. Quiero decir que esta problemática no admite un tratamiento ecléctico o perezosamente irenista, o «dialógico»: no es cuestión de una discrepancia de opiniones, sino de la dialéctica misma de la razón y su tensa inscripción en la historia.

Hay que añadir en seguida, sin embargo, que si ese carácter antinómico es esencial al concepto de Historia de la Filosofía, la práctica de la Historia de la Filosofía no reproduce esa problemática de una forma tan dramática. Sucede que la Historia de la Filosofía como disciplina instituida en la actividad científica tiene una entidad suficiente de hecho como para que las cuestiones «teóricas» de su fundamentación no amenacen con ponerla en duda, en cada paso que aventure. Pero tampoco es cosa de aceptar, por otra parte, un estilo tranquilizadoramente «transcendental», en la reflexión sobre el estatuto de la Historia ¿e la Filosofía. Esta, en efecto, como disciplina instaurada positivamente a principios del siglo XIX, y que tiene a su vez una historia, ni es una práctica del saber tan firme y universal como para que a propósito de ella sólo quepa preguntarse sobre las condiciones de posibilidad de su indudable realidad, ni tan dudosa y parcial como para pensar que es inexistente, o aun imposible. Usando de nuevo la referencia alusiva al criticismo: con el problema de la Historia de la Filosofía «como ciencia* nos encontramos con una tarea completamente diferente a la que plantean la «segurísima» física matemática y la «imposible* metafísica clásica.

En suma, esta reflexión sobre los supuestos y los resultados de la antinomia tradición equívoca *versus* historia de la razón, busca un tratamiento lo suficientemente radical como para que se advierta la gravedad del asunto, y lo suficientemente «impuro» como para que pueda estar a la altura de la mencio-

nada ambigüedad de hecho de la Historia de la Filosofía como disciplina; y pueda así, quizás, incidir sobre su trabajo o su tarea.

La situación de las obras filosóficas en el interior de una tradición múltiple, heterogénea, discontinua, sin el eje del logos, remite a un escepticismo genérico respecto a la verdad de los diferentes «sistemas», y respecto al alcance de la unidad de sentido de las sucesivas filosofías. Idealmente, ese escepticismo genérico o impreciso tendría que prolongarse en un empirismo radical ante ese objeto puramente histórico, ese documento que sería tal o cual texto o «corpus» de textos. Se sabe ya que ese presunto ideal de objetividad histórica es una extrapolación, olvida las condiciones internas que hacen posible todo conocimiento histórico, y concretamente pasa por alto la relación hermenéutica. Ahora bien, la Historia de la Filosofía como esfuerzo de lectura y reinscripción de la tradición equívoca puede recurrir a un escepticismo, menos «radical» del que querría articularse desde un imposible sujeto vacío, pero más efectivo para el conocimiento histórico: la negación determinada o concreta del sentido aparente y la pretensión de valor y verdad de las obras que examina, la precisa duda sobre la comunicación de un sentido unívoco desde un sistema a otro, la revelación de fallas o crisis, más o menos encubiertos, en la tradición del concepto, la demarcación positiva de las rupturas y discontinuidades en la producción significante: en fin, todo lo que hace que se emborronen las intuiciones totalizantes, las generalidades sobre las «épocas», todo lo que hace perder el hilo ~~y~~ hasta cortarlo— presuntamente conductor del logos dominante.

Dice Bruno Snell en una frase perdida de ***El Descubrimiento del Espíritu:*** «una tradición correcta no puede ser punto de partida para un trabajo científico; los sabios vivimos de los fallos de la tradición» (2). W. Dilthey, en su estudio sobre el origen de la hermenéutica, fija la constitución de ésta en el campo de la exégesis bíblica, y justamente en el preciso contexto polémico que enfrenta la posición teológica luterana a la doctrina católica de la tradición (3). No azarosamente se recuerda aquí a un maestro de la filología clásica y al pensador historicista por excelencia. Pues sin duda, el proyecto de encuadrar, y aun sumergir la Historia de la Filosofía en la heterogénea y equívoca historia empírica de la cultura, se articula en la práctica con la utilización de los métodos filológicos e históricos tiípicos de análisis.

Pero la evocación de Dilthey en este momento puede presentar un perfil menos genérico y quizás más útil para hacer ver la dialéctica interna de esta perspectiva y su resultado. Lo que quiero señalar es la insuficiencia del habitual marco de orden epistemológico, enunciado por el mismo Dilthey como «crítica de la razón histórica», para dar cuenta del significado que tiene la aportación diltheiana a la Historia de la Filosofía como disciplina. La verdad del historicismo de Dilthey no está tanto, en la después de todo prometedora, pro-

(2) *B.* SNELL, *Las Fuentes del Pensamiento Europeo,* trad. esp., Madrid, 1965, pág. 453.
(3) Cfr. El *Mundo Histórico,* trad. esp., México, 1978, págs. 328 y ss.

gramática y risueña crítica de la razón histórica, como en la mucho menos inofensiva y mucho más agresivamente resolutoria para el destino de la filosofía, propuesta de una crítica histórica de la razón.

Por cierto, que Dilthey tiene la honestidad, por así decirlo, de reconocer en el idealismo alemán una de las condiciones decisivas para la constitución de la Historia de la Filosofía como ciencia (4). Pero es también cierto que vincula el descubrimiento de la historicidad de la filosofía y la comprensión propia de los textos filosóficos con la desestimación formal del elemento especulativo, de la filosofía como sistema, de la pretensión de verdad. Su objetivo no debía ser la reconstrucción y presentación de los sistemas, y de aquello que los hace posibles como tales sistemas, esto es, el orden metódico de las razones y la fundamentación de su pretensión de verdad. El objetivo de la Historia de la Filosofía al estudiar un sistema sería más bien desenmascarar la falsa unidad de su representación como doctrina, perseguir implacablemente los elementos heterogéneos, inconfesados, quizás inconscientes, que lo producen. En suma: la orientación hacia la génesis de las obras filosóficas, a partir de la más indiscriminada contingencia de asociaciones históricas.

Se dirá que exagero en esta caracterización del proyecto de Dilthey. Reléase, sin embargo, tal página de un ensayo «menor» sobre la ***Importancia de los archivos literarios para el estudio de la Historia de la Filosofía,*** del que será útil recordar algún fragmento, en el que Dilthey llega a poner en cuestión la unidad formal del libro como categoría obvia en el trabajo de la hermenéutica histórico-filosófica: «Cuanto más grande sea la obra de un hombre tanto más profundamente penetran las raíces de su trabajo espiritual en los campos de la economía, la moral y el derecho de su tiempo, y tanto más complejo y vivo es el intercambio con el aire y la luz que le rodea. En una conexión tan fina, profunda e intrincada, cualquier hoja significante se puede convertir en elemento del conocimiento causal. El libro acabado nos dice muy poco del secreto de su nacimiento. Planes, esquemas, esbozos, cartas: en ellos respira la vitalidad de la persona, lo mismo que los bocetos nos revelan más que las imágenes. Se puede escribir una historia de los sistemas que los vaya reproduciendo uno tras otro en tamaño reducido, apoyándose para ello en los libros conocidos. Una historia semejante describe los sistemas y hace visible su forma. Pero si pasamos de los libros a los hombres, si pretendemos comprender su fuerza vital y conocer su desarrollo, tenemos que recurrir a la totalidad de los libros de la época que han llegado a nosotros: hay que marchar de los escritores conocidos a los olvidados y rastrear todos los eslabones de la conexión constituida por los libros y hay que buscar además en los manuscritos. No cabe prever lo que una sola hoja podría revelarnos de caer bajo la mirada de quien la comprenda* (5).

Ahora bien, si la Historia de la Filosofía es una historia de la imposibilidad —una historia de las condiciones de imposibilidad— de la filosofía especu-

(4) *Teoría de la Concepción del Mundo,* México, 1954, págs. 67 y ss.
(5) Ibídem, pág. 380.

lativa, si la historia de la razón y de la verdad no es más que el nombre sublime de lo que no puede ser sino la exposición de las más diversas formas positivas, no necesariamente congruentes, de un «saber» que hay escribir y pensar entre comillas, parece, sin embargo, que esta tesis tiene que afrontar por otro lado una objeción considerable; y una objeción tanto más atendible cuanto que presupone la lógica interna del historicismo, pero que muestra cómo éste engendra su propia contradicción y nos remite al otro término de la antinomia. Es que la comprensión histórica del sentido de las obras filosóficas, al margen de la forma de constitución y génesis de éste tiene que encontrarse con el «tema» de la racionalidad, más aún, con el tema de la tentativa de fundamentación de la racionalidad; al menos como una dimensión o un estrato de la significación de la obra filosófica, tan inscrito, tan positivizado en ella como los elementos no específicamente racionales. Y sucede que al sentido de esa racionalidad que se autoexpone en los sistemas filosóficos pertenece el carácter de «realidad firme», en la que el sujeto historiador no puede dejar de estar atrapado, a menos que recurra a la mala fe, al delirio o a la frivolidad. Tres respuestas, más bien «reacciones», quizás imaginable como tales, pero desde luego no asumibles en la práctica de la Historia de la Filosofía. La realidad de los sistemas filosóficos, dice M. Gueroult, es una realidad indestructible *(6)*. Y es cierto que esta declaración aparentemente excesiva en su afirmación no parece demasiado alejada de la experiencia que transmiten los más logrados ensayos de interpretación del pasado filosófico.

La exégesis de la construcción de un sistema filosófico exige —al mismo tiempo que está posibilitada por— la referencia más o menos articulada a las categorías propias de una racionalidad idealmente común al sujeto y al objeto del conocimiento histórico; racionalidad transmitida por una tradición que reviste su carácter unívoco y coherente precisamente por estar sostenida y reavivada, al menos idealmente, por un logos conductor y dominador. Eso que hace pensar que hay una dimensión en Platón, Kant y Hegel, por ejemplo, que los pone en una relación más interna entre ellos, que entre cada uno de ellos y sus contemporáneos. Cabe citar un ejemplo significativo de la incapacidad teórica y metodológica del historicismo que sumerge, por así decirlo, las obras filosóficas en el movimiento confuso de la tradición equívoca: la incapacidad, esto es, para dar cuenta de esa dimensión específicamente filosófica, pero en cualquier caso positivizada y localizable en los textos. Me refiero a la responsabilidad del método genético y «archivista» de los estudios diltheianos sobre Hegel, en una de las más persistentes confusiones hermenéuticas sobre éste: el tópico del «Hegel romántico» tiene bastante que ver, creo, con cierta fetichización de los escritos juveniles y con cierto olvido relativo, casi debiera decir, «consiguiente», de la estructura interna de la *Ciencia de la Lógica.*

Para el entendimiento histórico de la construcción de un sistema filosófico, entendido como expresión de la razón, no es suficiente un inventario de

(6) Cfr. M. GUEROULT, *Philosophie de l'Histoire de la Philosophie,* Paris, *1979;* espec. Esquisse d'une déduction de la réalité des systèmes métaphysiques, págs. 73 y ss.

los materiales, sino que hace falta, recogiendo la metáfora kantiana, una arquitectónica de la razón.

Desde esa instancia, formulada después de todo por un denostador implacable de las ilusiones de la razón especulativa, la mirada del historiador tendría que traspasar la apariencia histórico-empírica que es la acumulación rapsódica de los conocimientos y la *generatio aequivoca* de los sistemas por mera confluencia de los conceptos: traspasar esa apariencia para identificar el sistema de la razón (7). Esta paráfrasis de cierto Kant nos puede servir para transitar el otro término del dilema: la Historia de la Filosofía como historia de la razón.

Lo que ocurre es que la manera kantiana de articular esa línea de fundamentación de la Historia de la Filosofía, por así decirlo, la fundameta demasiado: en el límite, la convierte en una reexposición de la filosofía transcendental. La historia de la razón pura kantiana es sólo una manera narrativa, casi metafórica, de lo que más propiamente debe expresarse como una geografía de la razón. Kant llama a Hume, en un contexto inequívocamente elogioso, «geógrafo de la razón» (8). Y ese rasgo de lo estático y lo estructural, de lo geográfico más que de lo histórico, se advierte en toda la «Doctrina transcendental del Método», en el que por cierto está incluido un capítulo —pero en rigor es un apéndice o un suplemente sobre la historia de la razón pura.

Pero ¿dónde queda entonces la historia?, ¿dónde la efectividad del tiempo?

La más poderosa tentativa de una historia especulativa de la filosofía asume, hasta cierto punto, esas preguntas. A pesar de ciertas engañosas apariencias genéricas, la exposición hegeliana de la Historia de la Filosofía como historia de la razón en su marcha al saber absoluto va más allá del grosero esquema kantiano del germen y el desarrollo de la idea -aplicable, a lo sumo, a la forma clásica, lineal, de la historia de la ciencia—. El despliegue del saber absoluto tiene la forma de la circularidad, no la del trayecto lineal, o la del florecimiento y la germinación, simples espejeos metafóricos de la naturaleza en la historia.

El encadenamiento empírico, histórico-temporal e histórico-espacial de los sistemas filosóficos, su apariencia de exterioridad recíproca, su imagen de campo de batalla interminable o de caótica galería de opiniones, todo lo que remite a una linealidad simple o acumulativa, queda subsumido y absorbido en el movimiento circular del concepto. El sentido preciso de los sistemas filosóficos vendría, entonces, determinado por el juego de equivalencias con tal o cual momento de la exposición del saber absoluto.

No incurriré, desde luego, en un terreno tan dificultoso e intratable apresuradamente como es la relación de la lógica y la historia en Hegel. Pero cabe observar que, así como la f losofía transcendental kantiana es una geografía, o a lo sumo, una geología de la razón, que desplaza a un nivel irrelevante y hasta fantasmal la historia de la filosofía y reduce de hecho los sistemas filosófi-

(7) Cfr. KrV, A 835, B 863
(8) Ibídem A 760, B 788.

cos al precario estatuto de «ciertos ensayos existentes», útiles, en todo caso, para ejercitar el talento de la razón, Hegel, en cambio, introduce en toda expresión filosófica histórica un exceso de verdad y de sentido, en tanto, precisamente, que la inscribe como momento del despliegue de las determinaciones del saber. Es como si el saber absoluto necesitara el espacio de la historia para ex-ponerse. Aquel exceso no reside en que se le añada externamente algún contenido a la filosofía pasada en cuestión, sino en que la ex-posición que de ella hace el saber absoluto marca su diferencia y su parcialidad respecto al sistema integral. Hegel pretende haber comprendido la sustancia de Spinoza mejor que el propio Spinoza, en la medida en que hace ver que esa sustancia es una exposición completa de lo absoluto, pero que no contiene la forma de lo absoluto, y en consecuencia no se piensa como sujeto, sino como emanación (9).

Sin duda, así se «salva» todo pasado filosófico, se recupera en la verdad eterna del presente viviente que sólo alcanza su expresión propia en el saber absoluto. Pero esa salvación e interiorización sin residuos del pasado - e s e recuerdo perfecto del camino de la razón— corre el riesgo de ser la más infiel amnesia de la efectiva historia de la razón. Decía Merleau-Ponty, con esa agudeza para la fragilidad del sentido que es la fuerza mayor de su palabra: «Cuando se "rebasa" una filosofía desde su "interior", se le roba su alma, se le hace la afrenta de conservarla sin sus "limitaciones", de las que se hace uno juez, es decir, sin sus palabras, sin sus conceptos, como si los meandros del *Parménides* o el curso de las *Meditaciones* pudiera reducirse a un párrafo del sistema y permanecer incólumes» (10).

Aunque la Historia de la Filosofía fuera efectivamente la historia de la razón, un progreso y un regreso triunfal de autodesvelamiento del Espíritu, sin el más mínimo riesgo de alguna aventura laberíntica o aberrante, justamente el hecho de que las diferentes figuras filosóficas adquieran así el carácter de lo eterno, sean «realidades indestructibles», supone una objeción básica a la absorción de los sistemas en un sistema totalizante, supone tener que reconocer la exterioridad, el intervalo entre los sistemas, el tiempo incontrolable por el concepto y por el sentido: supone, en fin, tener que reconocer la posibilidad - e n rigor, la necesidad— del equívoco o la ruptura de la tradición.

De manera que si la tesis de la tradición equívoca, perseguida y proseguida en su lógica interna engendraba el reconocimiento de la racionalidad como instancia de un sentido unitario en la historia de la filosofía, así ahora, el esquematizado tránsito por la otra alternativa de la antinomia —la historia de la filosofía como historia de la razón idéntica y unívoca— obliga a ésta a confesar su debilidad: la de que tiene que ajustar las cuentas con el tiempo. Con el tiempo y con sus síntomas: la alteridad irreductible, la diferencia irrecuperable, el tiempo perdido irremisiblemente, la sospecha permanente respecto a la transparencia del sentido en el curso de la comunicación histórica.

---

(9) *Ciencia de la Lógica,* **trad. esp., Buenos Aires, 1976, págs. 476, 514.**
(10) *Signos,* **trad. esp., Barcelona, 1964, pág. 156.**

¿Qué decir, entonces, al margen de ese ir y venir de la tesis a la antítesis - q u e podría ser, de todas formas, ya de por sí, una ida y vuelta enseñante —? ¿Qué decir, en respuesta a ese recorrido, que no sea, claro está, la propuesta fácil de un diálogo irenista y civilizado, algo así como que la historia empírica resulta más «razonable» de lo que pensaba, y el saber especulativo más dependiente de la historia de lo que quisiera?

Quizás el punto inicial de una tentativa de repensar la cuestión podría ser el siguiente: ensayar una neutralización provisional de la decisión entre la tesis de la discontinuidad y la tesis de la identidad de la razón; dar un paso hacia atrás, en cierto modo, respecto al punto en que habrá que optar por una vía u otra. Ese retroceso no puede ser sino provisional, porque el espacio previo a la razón y a la sin-razón, ai sentido y al equívoco, no es muy habitable por el sujeto, que en alguna parte tiene que seguir respirando. Ese retroceso a la neutralidad es apenas un diferir la decisión, para sopesar, al menos, las pérdidas y calibrar los obstáculos que encontrará cada vía.

Cabe nombrar ese retroceso con un término de dudoso prestigio, pero que parece justificado: escepticismo. Pero ni auténtico ni metódico. No el escepticismo que recae sobre los sistemas metafísicos desde el sujeto histórico encadenado al hecho y «seguro» de la facticidad, ni tampoco el escepticismo «dialéctico» de los filósofos decididamente especulativos, que recae, en cambio, sobre las determinaciones finitas contradictorias de la sensibilidad y el entendimiento analítico —como la ironía platónica, la duda hiperbólica cartesiana o la dialéctica hegeliana—. Sería, más bien, un escepticismo como suspensión o diferimiento del juicio sobre la razón, esto es, sobre la racionalidad o la facticidad de la llamada razón.

Escepticismo que puede ser activo, sin embargo, precisamente en el terreno de la Historia de la Filosofía como ciencia. Nuestro dudoso sujeto tiene que examinar (*skepsis* significa examen) las obras de los filósofos sin considerarlas como «simples» textos (eso sería haber decidido ya contra la razón), y sin tomarlas como momentos de la constitución del saber (eso sería haber decidido ya que la razón está hecha o en curso de hacerse).

En relación al modo de acceso a un determinado sistema filosófico, el diferimiento o la diferencia activa escéptica respecto a lo especulativo o lo fáctico se concreta en la siguiente propuesta metodológica: reemplazar tanto la exposición genética como la exposición dogmática del sistema, por la fijación del ritmo interno de constitución del sistema, esto es, el orden de las razones en que cristaliza su método. Buscar la clave de la estructura del sistema en el método de la filosofía en cuestión, presenta, de entrada, el interés de una cierta respuesta al decisivo conflicto sobre el tiempo. Victor Goldschmidt ha mostrado que el método, el orden de las razones de una filosofía, pide un tiempo lógico (11). Ese tiempo lógico, correlativo del ritmo interno de una filoso-

(11) **Temps historique et tiemps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques, in** *Questions Platoniciennes,* **Paris,** *1970,* **págs. 13 y ss.**

fía, escapa al tiempo empírico de la génesis, pero supone una resistencia de principio de esa filosofía a ser reapropiada y «salvada» en un párrafo del saber absoluto.

Se dirá que en esa posición hay todavía mucha concesión a lo especulativo. Al fin y al cabo, aunque el respeto al tiempo lógico, al método específico, al ritmo interno de las razones de una filosofía, pone un intervalo insalvable entre esa filosofía y el saber absoluto, que resguarda a aquélla de éste, también es cierto que se afirma ahí un cierto inmanentismo de la razón, al privilegiar la estructura interna de los sistemas. Para superar ese inmanentisrno, sospechoso, pues, de especulativo y metafísico, hay que dar todavía un paso: llevar la *skepsis* desde el método del sistema al lenguaje de la obra, desde el tiempo lógico al tiempo del discurso. Para el saber absoluto, creo, el pensamiento se articula en método y se consigna o documenta en lenguaje. Sucede, sin embargo, que el lenguaje no deja intacto al pensamiento, y no lo deja intacto, quizás sobre todo, porque lo inscribe en el tiempo del discurso.

Así como el método de una filosofía es una explicitación articulada del sistema, formalmente equivalente a la estructura de éste, e incluso tal vez traducible a un párrafo del saber absoluto, por el contrario, el lenguaje y su tiempo es irreductible a esa representación en un plano estático que implica el sistema. Con léxico de Levinas —que no cabría justificar aquí— la diacronía del decir es permanentemente inadecuada a la sincronía de lo dicho. Traduciría yo: la discursividad de una filosofía es rigurosamente irrepresentable, impresentable, irreductible a una tematización, esto es, a algo que es ya simplificación de un volumen complejo e irregular, casi la afrenta y el malentendido de un «resumen».

Pero si esto es así, si a la verdad de toda filosofía pertenece el tiempo de su discurso, los meandros de su abrirse paso a la expresión y en la expresión, en consecuencia el historiador tiene que documentar, junto al orden triunfal de las razones y la constitución del saber, también las vacilaciones del pensamiento, sus momentos de crisis, las fisurar del saber que se reabren de todas formas al perdurar en el tiempo.

En el cuadro de esta revalorización aparentemente historicista de los valores de la génesis y la facticidad ¿qué queda de la historia de la filosofía como historia de la razón? Yo diría que bastante: en cualquier caso, lo suficiente como para no reabsorberla en el equívoco de la historia de la cultura como acumulación de heterogeneidades en la producción de la significación. Pero sería ahora una historia de la razón que lleve inscrita en su cuerpo la marca del escepticismo, confesado o no. Proponía hace un momento, como principio de respuesta a la problemática suscitada, un escepticismo provisional ante la razón y antes de la razón. Resulta que ese procedimiento no se ejerce impunemente, que esa duda previa deja huellas en la razón. La razón se hace razonable, es decir, habla, en la medida en que admite su duda original y barrunta que ésta será de alguna manera permanente. Es que el lenguaje, la

necesidad de lenguaje que tiene la razón, es ya escepticismo. Significa que toda expresión de la razón está interminablemente afectada por la doble referencia a un pasado al que interpela, pero que es irrecuperable en el presente viviente, y a un porvenir de pensamiento, solicitado por ese presente, pero imprevisible.