

# LA ESTRUCTURA UNITARIA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA SEGÚN KANT

por María Isabel LAFUENTE

A pesar de que Hegel indica tal vez la cumbre más elevada en el curso de la teoría filosófica de la historia de la filosofía y de que, desde el punto de vista del desarrollo de la disciplina como tal, la *Historia critica* de Brucker sigue siendo "la obra monumental" del género(1), la importancia de Kant respecto del desarrollo de esta disciplina ha sido de tal consideración que ha llegado a afirmarse de varias maneras, y por distintos motivos, que en él se marca un giro decisivo. "Desde la aparición de la *Crítica de la razón pura* —y más especialmente en la *Dialéctica* y en el último capítulo de la *Metodología*— están puestos —dice Braun— los principios para una re-lectura fundamentalmente nueva de toda la historia de la metafísica"(2). Kojève, por su parte, atribuyendo a Kant haber definido la filosofía como "el conjunto (coherente) de discursos (coherentes) que hablan de todo (o de cualquier cosa) hablando igualmente de sí mismos"(3), afirma que sólo a partir de esa definición puede hacerse una verdadera Historia de la Filosofía, en cuanto su objeto propio ha quedado adecuadamente limitado. No todo son elogios, sin embargo, pues, para De Vleeschauwer, Kant es el mejor ejemplo de las funestas consecuencias que provoca en Historia de la Filosofía el apriorismo filosófico(4). Por consiguiente, entre una cosa y otra, se atribuye a Kant haber sentado las bases de una nueva exposición de la historia de la filosofía —si bien fueron ex-

(1) JACOB BRUCKER, *Historia critica philosophiae, a mundi incunabulis ad nostra usque aetatem deducta*, Leipzig, 1742-1744, 5 vols.

Sobre Brucker, su obra y su importancia, cf. LUCIEN BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Éditions Ophrys, Paris, 1973, pp. 119 y ss.

(2) BRAUN, op. cit., p. 205.

(3) ALEXANDRE KOJÈVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Gallimard, Paris, 1968, Tomo I, p. 30.

Después de Kant "la Philosophie prétend devoir parler de *tout* (ne serait-ce qu'implicitement), à condition de parler aussi du fait qu'elle en *parle*, ainsi que du sens et de la portée de ce qu'elle dit elle-même en parlant". (Ibid., p. 31).

(4) Cf. HERMANN J. DE VLEESCHAUWER, *L'apriorisme dans l'histoire de la philosophie*, en "Theoria", Göteborg, 1939 (5), p. 51.

puestas explícitamente por el kantiano Heydenreich (5) antes de que el propio Kant las explicitara más aún—, bases a su vez fundamentadas en una nueva definición de la filosofía, y de haber sido el mayor exponente —salvo Hegel quizás— del apriorismo en Historia de la Filosofía. Lo que unos alaban y el otro denigra son, sin embargo, rasgos de la misma concepción acerca de la historia de la filosofía, que en su momento planteó de base la cuestión, de forma que “la historia filosofante de la razón formará parte desde entonces de la exposición del sistema de la propia razón” (6).

Givone y Braun nos ofrecen reconstrucciones indispensables acerca de la concepción kantiana, cuyos materiales han reorganizado con mucha coherencia (7). A partir de 1790 —dice el último de ellos— procede, al ocuparse de la historia de la filosofía, comenzando por “la determinación del propio concepto de filosofía. La producción de esta determinación representa ya por sí misma una modificación importante, en la medida en que permite descubrir el lugar privilegiado de la Historia de la Filosofía entre todas las Historias: en Historia de la Filosofía, y en ella solamente, la Filosofía y la Historia se unen; en todos los demás casos sigue habiendo, entre la Historia empírica y la Historia filosófica, una distancia infranqueable... La Historia de la Filosofía representa una originalidad digna de mención: lo que no podría realizarse en ninguna otra Historia particular se realiza en ella, a saber, el encuentro entre la idea y la experiencia, de la Historia filosófica y del devenir efectivo, y ello gracias al objeto particular de la Historia de la Filosofía” (8). Por consiguiente debe comenzarse por delimitar ese carácter peculiar de la Historia de la Filosofía que da lugar a esta situación de excepción. Pero una investigación semejante supone —según Givone— plantear dos preguntas, a saber, “¿cuáles son las relaciones entre filosofía e historia de la filosofía?” y “¿cuál es el fundamento de la historicidad de la filosofía?”. La primera está asociada a un concepto de la filosofía trascendente a la historia y la segunda a uno al que la

(5) KARL HEINRICH HEYDENREICH, *Einige Ideen über die Revolution in der Philosophie bewirkt durch I. Kant und besonders über den Einfluss auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie*. (Citado por BRAUN, op. cit., p. 205.)

“...Heydenreich... est le premier parmi les lecteurs de Kant à deviner et à proclamer les conséquences “révolutionnaires” qui découlent, pour l’historiographie philosophique, de la philosophie critique” (BRAUN, op. cit., p. 206).

(6) *Ibid.*, p. 215.

El propio Kant dice, en la Sección Cuarta de la *Metodología trascendental*, titulada *Historia de la razón pura*, que este último título está puesto para indicar un sitio que queda en el sistema y que tiene que ser llenado en el futuro. “Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu berechnen, die im System übrigbleibt, und künftig ausgefüllt werden muss” (IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, edición de Raymund Schmidt, Felix Meiner, Hamburgo, 1956, A 852, B 880; *Crítica de la razón pura*, traducción de José del Perojo, 6.ª edición, Losada, Buenos Aires, 1970, vol. II, p. 409).

(7) SERGIO GIVONE, *La storia della filosofia secondo Kant*, U. Mursia & Co., Milán, 197; BRAUN, op. cit., pp. 205-224.

(8) BRAUN, op. cit., pp. 209-210.

historia le es immanente. Pero, lejos de ser contradictorios, estos dos conceptos constituyen la base de una dialéctica, en cuyo desarrollo consiste la exposición del contenido de la concepción kantiana acerca de la historia de la filosofía (9).

Por nuestra parte, nos limitaremos a mostrar el esquema de una teoría que ofrece una alternativa al modo empírico de entender la historia de la filosofía —y, por tanto, de exponer la Historia de la Filosofía—. Para ello es necesario señalar, en primer lugar, el carácter diferencial de la Historia de la Filosofía respecto de las demás Historias. La idea de fin puede ser en este caso el elemento común que muestre al mismo tiempo las diferencias esenciales. “Esta idea —dice Braun— que permite vislumbrar el devenir como un todo, presenta cierta analogía con la finalidad interna de la *Crítica del juicio* y, como no hay órgano vano en el organismo, tampoco habrá épocas vanas en la evolución histórica. Pero difiere de aquélla, puesto que en este caso se trata del conjunto del devenir contemplado como un todo en el tiempo, que exige, por el hecho de esta situación específica, la definición de una meta —meta que no se confunde con la finalidad interna” (10). Es precisamente la idea del fin como meta la que permite pensar filosóficamente la historia —universal o específica—. En este sentido, la historia universal debe ser concebida en función de su finalidad, la unificación civil de la especie humana en la sociedad universal. Bien es verdad, reconoce el propio Kant, que “querer concebir una historia según la idea de la marcha que el mundo tendría que seguir para adecuarse a ciertos fines racionales constituye, en apariencia, un proyecto extraño y extravagante..., aunque seamos demasiado miopes como para penetrar en el mecanismo secreto de esa organización, tal idea podría servirnos, sin embargo, de hilo conductor para exponer, por lo menos en sus líneas generales y como *sistema*, lo que de otro modo no sería más que un *agregado* sin plan de las acciones humanas” (11). Pero la distinción entre sistema y agregado es una distinción *arquitectónica*. Y en este sentido, la Historia universal será una ciencia, sistemática ella misma, del sistema que resulta ser ahora la historia universal. La idea que permite concebir la historia como un todo es la misma que permite concebir su ciencia: la idea de sociedad universal, que per-

(9) “Intraprendere una ricerca sul concetto di storia della filosofia in Kant significa innanzitutto porre due domande: 1. Quali sono i rapporti tra filosofia e storia della filosofia? 2. Qual è il fondamento della storicità della filosofia? La prima domanda nasce da un concetto di filosofia trascendente la storia; la seconda, invece, da un concetto di filosofia cui la storia è immanente. Entrambi questi concetti si trovano in Kant: ma lungi dal costituire una semplice contraddizione, essi permettono di sviluppare una *dialettica* della storia della filosofia che questo studio si propone di evidenziare, per documentare il problema, da una parte, e farne emergere, dall'altra, alcune istanze speculative” (GIVONE, op. cit., p. 7).

(10) BRAUN, op. cit., p. 210.

(11) IMMANUEL KANT, *Idea de una Historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, recogido en el volumen *Filosofía de la historia*, traducción y estudio preliminar de Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1964, p. 55.

mite concebir el proceso de la historia humana como uno y total, es la que permite sentar las bases de la ciencia de la Historia Universal. Pues si el proceso es uno (es un todo) en cuanto tiene como meta un fin racional, la ciencia del mismo se realiza conforme a un *esquema* —“una multiplicidad y un orden de las partes esenciales determinadas a priori por el principio del fin” (12) —trazado según una idea— “donde la razón plantea a priori los fines sin aguardarlos empíricamente” (13) —y posee, por consiguiente, una unidad arquitectónica, caracteriática de la ciencia.

Cada disciplina histórica será, por consiguiente, científica, es decir, sistemática, en la medida en que su objeto (proceso) se conciba en función de su finalidad racional. Esta organización sólo es posible *a priori*, en cuanto “la finalidad es... un particular concepto a priori, que tiene su origen solamente en el Juicio reflexionante” (14), que tiene como función unificar lo múltiple respecto de un fin. En este sentido, Kant esboza una “Historia ideal, filosófica, a priori, y deja a la Historia empírica la labor de establecer la cadena de las causas y los efectos” (15).

Ahora bien, lo peculiar de la Historia de la Filosofía es que en su objeto —la historia de la filosofía— se da la unión de la idea y la experiencia posible: su objeto es un objeto ideal, pero ella misma es una actividad real. “Esta actividad tiene de especial que no tiende asintótica e indefinidamente hacia un ideal que jamás lograría alcanzar. Alcanza su objeto, que es a la vez idea y término real” (16). Ahora puede verse la diferencia de la historia de la filosofía respecto de los demás procesos históricos, y en concreto con la historia universal, porque como indica justamente Estiú, “el destino último de la historia es inalcanzable, porque nunca podrá haber una coincidencia entre el mundo sensible y el inteligible. Si la historia cumpliera la finalidad a que tiende, desaparecería como tal, absorbida por la eternidad de los valores intemporales” (17).

(12) “...eine a priori aus dem Prinzip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile” (KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 833, B 861; traducción citada, vol. II, p. 398).

(13) *Ibid.*

(14) IMMANUEL KANT, *Crítica del juicio*, traducción de Manuel García Morente, Victoriano Suárez, Madrid, 1958, vol. I, p. 125.

(15) BRAUN, *op. cit.*, p. 210.

“Se interpretaría mal mi propósito si se creyera que pretendo rechazar la elaboración de la ciencia histórica (Historie) propiamente dicha, es decir, empíricamente concebida, cuando propongo la mencionada idea de una Historia universal que, en cierto modo, tiene un hilo conductor *a priori*. Sólo constituye el pensamiento de lo que una cabeza filosófica (que, por lo demás, tendría que ser muy versada en cuestiones históricas) podría intentar siguiendo otros puntos de vista” (KANT, *Idea de una Historia universal...*, p. 57).

(16) BRAUN, *op. cit.*, p. 210.

(17) EMILIO ESTIU, en su estudio preliminar, titulado *La filosofía kantiana de la historia*, a KANT, *Filosofía de la historia*, p. 35.

Sin embargo, esta última conclusión —que la filosofía alcanza su fin— no parece haber sido constante a lo largo de toda la obra de Kant (18). En la *Crítica de la razón pura* decía que “...el sistema de todo conocimiento filosófico... *la filosofía*... es la mera idea de una ciencia posible que nunca se da en concreto...” (19). Pero posteriormente la filosofía crítica se torna para él, en cierto modo, en definitiva. “La filosofía crítica —decía Kant, aclarando su posición respecto de la de Fichte— debe sentirse convencida... de que ningún cambio en las opiniones, ninguna corrección, ningún sistema diferente la amenazan, sino, al contrario, que el sistema de la filosofía crítica descansa sobre un fundamento completamente seguro, consolidado para siempre, y es indispensable para los destinos más elevados de la humanidad en todas las épocas futuras” (20). Desde este supuesto, la historia de la filosofía se presenta como la única en la cual el fin puede no sólo ser pensado teóricamente, sino también alcanzado prácticamente” (21).

Pero una historia que ha alcanzado su fin(alidad) es una historia que abarca todo lo que puede abarcar, una historia completa. Pero su carácter completo no debe pensarse en este caso como si por ello la historia terminase, sino en cuanto sus posibilidades genéricas se han cumplido. Y se han cumplido en la medida en que se ha realizado el sistema que permite abarcar desde sí todas las doctrinas anteriores, precisamente como posibles realizados. Con la filosofía crítica se alcanza el nivel sistemático desde el cual se puede volver sobre el contenido empírico de la historia de la filosofía y totalizarlo, no inductivamente, sino a partir de sus principios, bajo la forma de un proyecto cuyo esquema general no se propone “distinguir las épocas en que se produjo tal o cual modificación de la metafísica, sino solamente trazar a grandes rasgos la diferencia de la idea que provocó las principales revoluciones” (22).

Pero como la historia empírica muestra un panorama que no coincide con un simple desarrollo progresivo coincidente con las posibilidades que el análisis racional muestra, debe dejarse lugar a la causa por la cual la razón transgrede los límites de su uso legítimo. Por ello —como indica Braun— la Historia de la Filosofía así planteada exige dos artes distintas: “el arte de descubrir

(18) Cf. BRAUN, op. cit., p. 211.

(19) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 838, B 866; traducción citada, vol. II, pp. 400-401.

(20) KANT, *Erklärung in Beziehung auf Fichte's Wissenschaftslehre*, citado por BRAUN, op. cit., p. 211.

(21) “Kant estime donc de plus en plus que la philosophie critique constitue le fondement d'une espece de paix philosophique entre les philosophies. L'histoire de la philosophie parviendrait avec ella à son terme. Alors que dans les autres formes d'histoire, l'idée a la fonction d'une norme regulatrice, qu'on se saurait atteindre pratiquement alors même que nous la pensons théoriquement, elle devient ici un objet susceptible d'être pensé théoriquement et d'être atteint pratiquement.” (BRAUN, op. cit., p. 211.)

(22) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 853, B 881; traducción citada, vol. II, p. 410.

los principios fundamentales y el arte de descubrir los de la ilusión y el error" (23).

La determinación de los principios debe ser una deducción trascendental semejante a la deducción de las categorías, pues aunque la Historia de la Filosofía, que debe ser *a priori*, ha de establecer los hechos de la razón, no los toma prestados del relato histórico, sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana, en tanto que arqueología filosófica" (24). Pero ello sólo puede hacerse desde el sistema terminal que es ahora la filosofía crítica, que instaure desde su propia reflexión la explicitación de la razón misma, con lo cual las filosofías pasadas aparecen ahora como momentos de un proceso que desemboca en la forma explicitada de la razón. Sólo desde este sistema terminal, que como tal sistema es completo, pueden verse los intentos fallidos (incompletos, defectivos, unilaterales), pero siempre intencionalmente sistemáticos ("científicos") de las filosofías anteriores. La filosofía crítica se presenta así como la superación de las posiciones anteriores.

Como ejemplo de la utilización de la determinación *a priori* de los tipos (sistemas genéricos) de filosofía puede utilizarse la muy conocida tipología que aparece en la *Historia de la razón pura* de la *Metodología trascendental*. Según Kant, existen tres dimensiones principales respecto de las cuales tuvieron lugar "las modificaciones más notables" en la historia de la filosofía.

En primer lugar, respecto del *objeto* de todo conocimiento racional se genera la oposición *sensualismo/intelectualismo*. "Los filósofos de la primera (escuela) sostenían que únicamente en los objetos de los sentidos hay realidad y que todo lo demás es fantasía; los de la segunda decían, por el contrario: en los sentidos no hay sino ilusión, únicamente el entendimiento conoce lo verdadero" (25). Epicuro y Platón aparecen, en este texto de Kant, como los representantes por antonomasia, y respectivamente, de estas posiciones.

En segundo lugar, respecto del *origen* de los conocimientos de la razón se produce la oposición *empiristas/neologistas*. Los primeros sostienen que todos los conocimientos proceden de la experiencia, mientras que los segundos afirman que tienen su fuente en la razón, con independencia de la experiencia. Los representantes principales son ahora Aristóteles y Locke para la primera tendencia y Platón para la segunda.

Por último, respecto del *método*, descartado el llamado método natural como "mera misología" (26), y limitándose al *método científico*, la oposición pertinente es ahora la existente entre *dogmáticos* y *escépticos*, con la condi-

(23) BRAUN, op. cit., p. 214.

(24) KANT, *Gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig, 1900-1955, vol. XX, p. 341. Cf. igualmente GIVONE, op. cit., p. 92, y BRAUN, op. cit., pp. 214-215.

(25) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 853-854, B 888-882, traducción citada, vol. II, p. 410.

(26) *Ibid.*, A 855, B 883, traducción citada, vol. II, p. 411.

ción de que unos y otros procedan *sistemáticamente*. Wolf y Hume representan aquí respectivamente a las rúbricas anteriores. Tras ellos —dice Kant— “el único camino que queda abierto aún es el crítico” (27).

Si se atiende bien a las tres oposiciones se comprende inmediatamente que la afirmación de que el único camino abierto es el crítico no aplica solamente a la última de aquéllas (escepticismo/dogmatismo), sino a las tres. En efecto, Kant tiene el convencimiento de que la filosofía crítica ha superado los tres antagonismos. Por lo que se refiere al primero, el principio supremo de todos los juicios sintéticos, según el cual “las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo las de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*” (28), muestra lo unilateral de ambas posturas. En este sentido, la pugna entre sensualistas e intelectuales pierde su validez, puesto que el objeto de conocimiento es el resultado de la síntesis de la receptividad de los sentidos y la actividad del entendimiento. Por lo que respecta a la oposición empirismo/noologismo, se la pone en su justo lugar tan pronto como se distingue que “si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan *con* la experiencia, todos, sin embargo, no proceden *de ella*” (29). Pero, además, se la refuta si se demuestra la hipótesis de que “bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible)” (30). Con lo cual se ve perfectamente que la misma refutación de la oposición sensualismo/intelectualismo constituye también la superación de esta última.

La oposición entre escepticismo y dogmatismo debe ser en principio aclarada según los significados de dichos términos en este contexto. Kant utiliza el término “dogmatismo” en varios sentidos en la *Crítica de la razón pura*, pero, como bien indica Allison, el más fundamental de dichos sentidos es el de *dogmatismo en metafísica* (31). “El dogmatismo —dice Kant— es, por consi-

(27) *Ibid.*, A 856, B 884; traducción citada, vol. II, p. 411.

(28) *Ibid.*, A 158, B 197; traducción citada, vol. I, p. 300.

“El principio supremo de todos los juicios sintéticos es, pues: todo objeto está sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de la diversidad de la intuición en una experiencia posible” (Das oberste Principium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung) (*Ibid.*)

(29) *Ibid.*, B 1; traducción citada, vol. I, p. 147.

(30) *Ibid.*

En este pasaje las impresiones parecen identificarse a la experiencia en sentido subjetivo, con la que comienza todo conocimiento, pero no a la experiencia objetiva. Para la diferencia entre estos dos sentidos de experiencia, cf., SERGIO RABADE, *Problemas gnoseológicos de la “Crítica de la razón pura”*, Gredos, Madrid, 1969, pp. 48-49.

(31) HENRY E. ALLISON, *The Kant-Eberhard Controversy*, traducción inglesa, con material suplementario y una introducción histórico-analítica de IMMANUEL KANT, *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1973, p. 47.

guiente, el procedimiento dogmático de la razón pura *sin una previa crítica de su propio poder*"(32). Ahora bien, el punto de vista crítico no se opone al procedimiento dogmático sin más, sino al procedimiento dogmático exento de crítica previa, es decir, al dogmatismo: "a la pretensión de avanzar sólo con un conocimiento puro formado de conceptos (el conocimiento filosófico), con el auxilio de principios como los que la razón emplea desde hace mucho tiempo, *sin saber de qué manera y con qué derecho los ha adquirido*"(33). En términos generales, el dogmatismo se opone al escepticismo en tanto que el primero se muestra como una confianza acrítica de la razón en sus principios, mientras que el segundo se caracteriza por "la desconfianza general en la razón pura, también sin crítica previa, y meramente en consideración del fracaso de sus afirmaciones"(34). Por consiguiente, tanto el dogmatismo como el escepticismo se caracterizan por su indole acrítica. Pero la oposición dogmatismo/escepticismo cobra nueva luz, si se repara en que el dogmatismo se produce cuando se emplean los principios a priori, universalmente confirmados en su aplicación a la experiencia, con el fin de aplicarlos a objetos suprasensibles —cuando se hace de ellos un uso trascendente y no transcendental(35)—. "Pero como muestra Kant en las *Antinomias*, semejante uso conduce a un conflicto de la razón consigo misma, y, por tanto, al escepticismo(36)." Las contradicciones del dogmatismo generan así el escepticismo, que no puede ser superado por un nuevo dogmatismo, sino por el regreso crítico que da lugar al análisis de las capacidades de la razón y al establecimiento de sus límites. La postura crítica se presenta, pues, como el único camino que permite superar el escepticismo generado por la "ilusión" del dogmatismo.

Las relaciones entre dogmatismo, escepticismo y criticismo quedan patentizadas en un pasaje de la *Disciplina de la razón pura*, en que Kant llama

(32) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXV; traducción citada, vol. I, p. 143.

(33) Ibid. B XXXV; traducción citada, vol. I, pp. 142-143.

"La crítica no se opone al *procedimiento dogmático* de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta tiene que ser siempre dogmática, es decir, rigurosamente demostrativa a partir de principios seguros a priori), sino al *dogmatismo*..." ("Die Kritik ist nicht dem *dogmatischen Verfahren* der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis als Wissenschaft entgegengesetzt (denn diese muss jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori streng beweisend sein), sondern dem *Dogmatismus*..."). (Ibid. B XXXV; traducción citada, vol. I, p. 142.)

(34) KANT, *Über eine Entdeckung...*, trad. inglesa de Allison, en *The Kant-Eberhard Controversy*, p. 139.

(35) Ibid., nota.

(36) ALLISON, op. cit., p. 48.

"El fracaso en el uso de tales principios, que da lugar al escepticismo, tiene lugar solamente en casos donde únicamente se pueden exigir demostraciones a priori, porque la experiencia no puede ni afirmar ni negar nada acerca de ellos. Este fracaso consiste en el hecho de que la razón humana universal contiene demostraciones a priori de igual fortaleza, que establecen precisamente principios opuestos." (KANT, *Über eine Entdeckung...*, p. 139, nota.)



*censura* de la razón a las críticas de tipo humeano. A continuación lo reproducimos literalmente por su importancia.

“Puede denominarse *censura* de la razón un procedimiento de esa índole que consiste en someter los hechos de la razón a examen, y si cabe a su reprobación. Está fuera de toda duda que esta *censura* conduce indefectiblemente a dudar de todo uso trascendental de la razón. Pero eso no es más que el segundo paso, que dista mucho de completar la tarea. El primer paso en los asuntos de la razón pura, característico de su infancia, es el *dogmático*. El segundo que acabamos de mencionar es *escéptico* y da fe de la cautela de una facultad de juzgar aleccionada por la experiencia. Ahora se necesita un tercer paso que solamente es propio de una facultad de juzgar madura y viril, y se funda en máximas firmes y de universalidad acreditada, a saber: someter a aprobación, no los hechos de la razón, sino la razón misma, en toda su capacidad e idoneidad para conocimientos puros a priori; no es la *censura*, sino la *crítica* de la razón, aquello gracias a lo cual no sólo se supone, sino que se demuestra a base de principios, no solamente sus *limitaciones*, sino también sus *límites*; no la mera ignorancia de tal o cual parte, sino todas las cuestiones posibles de cierta índole. El escepticismo es, pues, un lugar de descanso para la razón humana, donde ésta puede meditar sobre su excursión dogmática y trazar el plano de la región en que se encuentra, para poder elegir luego su camino con mayor seguridad; pero no es una morada donde pueda residir duraderamente, ya que ésta sólo puede hallarse en una certidumbre completa, ya sea del conocimiento de los objetos mismos, ya sea de los límites dentro de los cuales está encerrado todo nuestro conocimiento de objetos” (37).

He aquí un conjunto de ideas que ilustra la oposición dogmatismo/escepticismo en su conexión con el criticismo. La filosofía crítica es el único camino para remontar el vicioso circuito de la mutua remisión de dogmatismo y escepticismo, siendo cada uno por su parte negación del saber (38) filosófico. Pero se trata de un circuito para cuya existencia es necesaria, a su vez, la existencia del orden dogmatismo → escepticismo, pues el dogmatismo es el primer paso en el desarrollo de la razón y el escepticismo el segundo, al que se llega por las consecuencias contradictorias (antinómicas) del primero. Sin embargo, si un nuevo dogmatismo intenta eliminar el escepticismo, producirá a su vez un nuevo escepticismo, al mostrarse como generador de nuevas contradicciones. Sólo el punto de vista crítico, que establece los límites de la razón y su recto uso —y no como el escepticismo que se limita a constatar empíricamente sus limitaciones— puede evitar la continuación *ad infinitum* de dicho círculo. Por consiguiente, Kant no se limita a hacer una tipología de los

(37) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 760-762, B 788-790; traducción citada, vol. II, pp. 352-353.

(38) “La negación del saber es el dogmatismo o el escepticismo.” (GUSTAVO BUENO, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972, p. 16.)

sistemas, sino principalmente a mostrar cómo dichos tipos están conectados de una manera necesaria. Con ello pretende establecer el sentido de las diversas doctrinas filosóficas al par que el de su enfrentamiento recurrente, solamente comprensible a partir del punto de vista crítico de la filosofía trascendental.

El punto de vista trascendental, en tanto que se ocupa “no tanto de los objetos como del modo de nuestro conocimiento de objetos en la medida en que este modo de conocimiento ha de ser posible a priori” (39), permite pensar en un sistema de conceptos que habría de ser la filosofía trascendental propiamente dicha (40). Desde tal sistema, las posiciones excluyentes y circulares del dogmatismo y el escepticismo serían superadas definitivamente. Alcanzado este nivel de planteamiento, la historia de la filosofía se torna comprensible desde su propio desarrollo con la aparición de la filosofía crítica. El descubrimiento de esta necesidad permite que el pasado filosófico aparezca no como un simple proceso caótico, sino como un desarrollo necesario. Pero, como antes indicamos, este desarrollo necesario no es un progreso infinito, aditivo, que nunca alcanza su meta. En esto se distingue la historia de la filosofía de los demás procesos históricos, y ello dota al mismo tiempo de su carácter único a la Historia de la Filosofía.

El esbozo anterior puede ser excesivamente simplista, si se quiere, pero —como dice Braun al respecto— “lo esencial para una Historia filosofante no es producir todo el material histórico concreto, sino hacer aparecer a través de él una necesidad, la dirección indeformable del desarrollo de la razón... el orden bosquejado puede muy bien no haber representado una sucesión histórica estricta más que al comienzo de la historia de la filosofía. En efecto, era necesario haber afirmado para poder negar o rechazar. Según las propias indicaciones de Kant, el dogmatismo es más antiguo que Platón o Aristóteles y el escepticismo “es naturalmente un hecho posterior, aunque seguramente muy antiguo, sin contar con que continúa manifestándose siempre y en todas partes en espíritus muy dotados”. Posteriormente, el dogmatismo y el escepticismo ocupan la historia de la filosofía y de este modo la razón se halla dividida en sí misma; así se comprende también el criticismo que debe decidir el propio destino de la filosofía definiendo la naturaleza y los límites del poder de la razón humana. El concepto de límite indica aquí la situación caracteris-

(39) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 11, B 25; traducción citada, vol. I, p. 164.

Al respecto dice Kant que prefiere utilizar el término trascendental para evitar confusiones y que dicha palabra no significa “una referencia de nuestro conocimiento a las cosas, sino a la facultad de conocimiento” (“Das Wort transcendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniss auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen bedeutet...”) (IMMANUEL KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, edición de Karl Vorländer, 5.ª edición, Felix Meiner, Leipzig, 1913, p. 49.)

(40) Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 11, B 25; traducción citada, vol. I, p. 164.

tica de una potencia que se conoce a través de su desmesura y su resignación pasadas(41).

Si cabe la redundancia —por lo demás sólo aparente— podría decirse que, en el límite, los conceptos de fin(alidad) y de límite se identifican. La filosofía crítica alcanza la finalidad, la meta de la filosofía cuando logra establecer los límites de la razón. Aunque no nos parece adecuado interpretar esta convergencia como una espacialización de la temporalidad histórica, tal como hace Aubenque, si se podría admitir con él que la filosofía crítica da cumplimiento final —al menos eso pretende haber hecho— a la filosofía (y a su historia), porque “circunscribe los límites de toda filosofía pasada, presente y futura”(42). Como igualmente podría aceptarse también su afirmación de que Kant pretende ofrecer una exposición exhaustiva, lo que se comprende porque la concepción filosófica de Kant está impregnada de una voluntad de completitud, es decir, de sistema(43).

Todo ello hace del concepto de Historia de la Filosofía de Kant el concepto de una disciplina que es, en cuanto Historia filosófica, una parte del sistema de la filosofía trascendental, puesto que partiendo de la reflexión de la razón sobre sí misma, el establecimiento de los tipos posibles de filosofía hace de la propia historia en cierto modo el decurso de un sistema, la realización del sistema de la razón según ésta se manifiesta en la historia. La aparición histórica de la filosofía crítica permite totalizar dicho proceso, que puede verse ahora como el despliegue necesario de la razón que logra por fin autoconcebirse plenamente. Qué duda cabe de que esta forma de expresarlo trasciende tal vez a Kant y hace pensar en Hegel, y que hay en Kant componentes que pueden evitar el monismo hegeliano. Pero no parece que con ello se falsee del todo la cuestión, pues también en muchos otros sentidos pueden establecerse paralelos nada desprovistos de interés. Así, por ejemplo, Estiú afirma que en la Filosofía de la historia de Kant, el Estado aparece, en el devenir histórico, como la instancia “mediadora entre la eticidad y las propensiones naturales del hombre (y que) en este punto Hegel ha sido un auténtico heredero de Kant”(44).

Pero más que comparaciones de este tipo, lo que interesa a nuestros efectos es aquí la fundamentación kantiana de la Historia de la Filosofía como disciplina filosófica, basada en la determinación de las posibilidades históricas de la filosofía, mediante el establecimiento de la naturaleza y los límites de la razón. Ello produce, a su vez, una visión de dicha historia como un proceso que alcanza su fin(alidad), desde el cual aquél se torna inteligible no epistemo-

(41) BRAUN, op. cit., p. 221.

(42) PIERRE AUBENQUE, *L'auto-Interprétation de la philosophie*, en “Les Études Philosophiques”, París, 1969 (1), p. 61.

(43) Cf. *Ibid.*, p. 60.

(44) ESTIU, estudio citado, p. 36.

lógica —como los demás procesos históricos— sino ontológicamente, precisamente porque en él la finalidad alcanzada culmina dicho proceso en un sistema terminal que lo hace coherente (al mostrar la coherencia real escondida en la aparente incoherencia de la guerra de las doctrinas) en aquella paz perpetua de las filosofías que Kant pensaba había de ser la gran hazaña de la filosofía crítica. Estamos, pues, en otro caso en que la idea de finalidad —por otra parte, tan importante en Kant— impone un género de Historia retrospectiva de la Filosofía, tal como ocurría con el primer Aristóteles y en la versión hegeliana.

Kant nos ofrece, por tanto, una teoría de la historia de la filosofía, elaborada a priori, desde la cual el conocimiento de la historia de la filosofía, histórico por su objeto, se convierte en filosófico en su realización. A este respecto, la distinción de Kant entre conocimiento histórico y conocimiento racional desde el punto de vista de su realización ajusta perfectamente con sus intenciones. Prescindiendo de su contenido —dice Kant— “todo conocimiento es, subjetivamente, histórico o racional. El conocimiento histórico es *cognitio ex datis* y el racional *cognitio ex principiis*... Pero todo conocimiento racional lo es de conceptos o a base de construcción de conceptos. El primero se denomina filosófico; el segundo, matemático”(45). Ateniéndonos únicamente a la distinción entre histórico y filosófico, y a la oposición subjetivamente/objetivamente, donde por “subjetivamente” debe entenderse “según el modo en que se realiza”, obtendremos cuatro tipos de conocimiento ilustrables como sigue:

		OBJETIVAMENTE	
		A. Histórico	B. Filosófico
SUBJETIVAMENTE	I. Histórico	Historiografía	Historia filológica de la Filosofía
	II. Filosófico	Historia filosófica (a priori)	Filosofía e Historia filosófica de la Filosofía

IA corresponde a la Historia empírica como cronología de hechos, como relato de acontecimientos, como establecimiento de causas próximas, motivos, etc. —a lo que podría llamarse en general Historiografía con las debidas reservas—. IB correspondería a la Historia filológica de la Filosofía (Historiografía de la Filosofía), hecha desde el sistema nulo, pero también el aprendizaje memorístico de las diversas doctrinas filosóficas, en cuanto hecho también desde el sistema nulo. Por ello, “quien haya *aprendido* propiamente un siste-

(45) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 835-836, B 863-864; traducción citada, vol. II, p. 399.

ma filosófico, por ejemplo el de Wolf, aunque tenga en su mente todos los principios, definiciones y demostraciones, y aun la división de todo el cuerpo de doctrina, y pudiera contarlos con los dedos, sólo tendría un conocimiento *histórico* completo de la filosofía de Wolf; no juzga ni sabe más que lo que se le dio. Si se le discute una definición no sabe de dónde sacar otra. Se formó según una razón ajena; pero la facultad imitativa no es la productiva, o sea que el conocimiento no surgió en él de la razón, y aunque objetivamente sea en todo caso un conocimiento racional, subjetivamente es solamente histórico... Un conocimiento, pues, puede ser filosófico objetivamente y sin embargo histórico subjetivamente, como le ocurre a la mayoría de los aprendices y a todos aquellos que no ven más allá de su escuela y siguen aprendiendo toda la vida" (46). Así como IA es objetiva y subjetivamente histórico, IB, en cambio, es objetivamente filosófico y subjetivamente histórico. Quien sólo aprende doctrinas o sólo es seguidor de escuela no es filósofo propiamente dicho, sino historiador. En este sentido, la Historia empírica de la Filosofía abarca no solamente la Historiografía propiamente dicha, sino también gran parte de la profesión filosófica en cuanto transmisora de doctrinas ajenas y en cuanto su conocimiento pueda ser una *cognitio ex datis*. Ello plantea la distinción entre el profesional de la filosofía y el filósofo en sentido estricto (aquél cuyo conocimiento de la filosofía es subjetivamente filosófico), la que, por otra parte, es bastante más compleja de lo que pueda sugerir este esquema.

IIA da cabida a todas las Historias concebidas a priori desde la finalidad del proceso de que se ocupan, y especialmente a la "Historia universal concebida desde el punto de vista cosmopolita". Como indica Braun, en este contexto "la Historia religiosa recibe... su principio unificador del concepto puro de religión, la Historia política de la idea de un estado mundial" (47). IIB es, en principio, el conocimiento filosófico propiamente dicho —en cuanto es filosófico objetiva y subjetivamente— por contraposición a IIA que lo es sólo subjetivamente, por ser objetivamente histórico. El problema de la localización de la Historia filosófica de la Filosofía reside en afirmar o negar que el desarrollo de la razón filosófica haya alcanzado su meta. En el primer caso, pertenecería a IIB y sería filosofía propiamente dicha, y, por tanto, parte integrante de la filosofía en cuanto conocimiento filosófico (objetiva y subjetivamente). En el segundo caso, sería Historia filosófica, pero sería filosófica sólo subjetivamente. Si la información que anteriormente se dio es adecuada, ha-

(46) *Ibid.*, A 836-837, B 864-865; traducción citada, vol. II, pp. 399-400.

(47) BRAUN, *op. cit.*, p. 210.

Respecto de la influencia de Kant en la formación de la Sociedad de las Naciones, y de Wilson en particular, leemos en un artículo de Ruysen: "On assure que le President Wilson avait, parmi ses livres de chevet, le *Projet de Paix perpetuelle* de Kant". (TH. RUYSEN, *Les origines kantienne de la Société des Nations*, en "Revue de Métaphysique et de Morale", Paris, 1924 (2), p. 355.

bria que decir que la propia evolución filosófica de Kant autoriza a decir que, para él, en una primera etapa de su obra, la Historia filosófica de la Filosofía sería, sin embargo, conocimiento del tipo IIA —en cuanto la filosofía, considerada objetivamente, se limita a ser la mera idea de una ciencia nunca realizada efectivamente(48)—, mientras que, posteriormente, su convencimiento de que la filosofía crítica habría realizado la finalidad de la filosofía permitiría colocar, conforme a su planteamiento, dicha disciplina en el casillero correspondiente a IIB, como filosofía propiamente dicha.

Vista así, la concepción kantiana de la Historia de la Filosofía podría parecer equivalente al tipo “Historia filosófica técnica (interna) de la Filosofía”. Pero hay en la propia obra de Kant elementos suficientes para superar esa concepción aparentemente abstracta. La clave de esta superación está dada en la distinción entre el concepto *académico* y el concepto *mundano* de filosofía. Tal como lo hemos considerado hasta este punto, el concepto de filosofía “es mero *concepto académico* (de escuela: *Schulbegriff*), a saber, el de un sistema de conocimientos que únicamente se busca como ciencia, sin que tenga por fin(alidad) nada más que la unidad sistemática de ese saber y, en consecuencia, la perfección *lógica* del conocimiento”(49). Pero además de este concepto académico, existe un concepto mundano (*Weltbegriff*, *conceptus cosmicus*), que ha servido de base a la denominación “filosofía”, en cuanto ésta se halla encarnada en el prototipo ideal del filósofo. Según este concepto, “la filosofía es la ciencia de la referencia de todos los conocimientos a los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*), y el filósofo no es (en este caso) un artista de la razón, sino el legislador de la razón humana”(50). El filósofo académico (el lógico, el técnico) es, como el matemático y el científico natural, un artista de la razón, mientras que el filósofo en sentido mundano “los une a todos éstos y los utiliza para promover los fines esenciales de la razón humana”(51). Ahora bien, dice Kant, que éste que así obra, y al único que debería llamársele propiamente filósofo, “no se le encuentra en parte alguna y sí, en cambio, a la idea de su legislación en todas partes en toda razón humana”(52).

El concepto mundano de filosofía, basado en la idea de una legislación de la razón, permite pasar de la consideración técnica —lógica, propia del concepto académico— de la Historia técnica de la Filosofía a la histórico-cultural, puesto que —como dice Bueno— “lo esencial al concepto de “filosofía mundana” no es ya sólo la discusión del lugar donde se encuentra el poder legislati-

(48) Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 838, B 866; traducción citada, vol. II, p. 401.

(49) *Ibid.*

(50) *Ibid.*, A 839, B 867; traducción citada, vol. II, p. 401.

(51) *Ibid.*, A 839, B 867; traducción citada, vol. II, pp. 401-402.

(52) *Ibid.*, A 839, B 867; traducción citada, vol. II, p. 402.

vo de la razón, cuanto la idea de que existe ese poder legislativo. Por tanto, que la “razón” —y en particular la razón filosófica— no funciona en un vacío intemporal, sino que brota del propio *material* social, “mundano”, históricamente dado”(53). En este sentido, habrá que colocar la instancia legislativa en el propio desarrollo histórico y humano de la propia razón, en la propia humanidad racional(54). Pero, entonces, el concepto mundano de filosofía obliga a conectar la consideración histórica de la filosofía con otras esferas histórico-culturales, con “la realidad práctica de la conciencia política, tecnológica, artística, etc., entendidas como el ejercicio histórico mismo de la razón”(55).

El concepto académico de filosofía —que, por otra parte, debe ser explorado en su integridad— remite, sin embargo, al concepto mundano. El concepto académico, en tanto que *lógico*, debe ser completado por el concepto mundano, *teleológico*, “que versa sobre aquello que interesa necesariamente a todos”(56), en cuanto la filosofía es aquí legislación de la razón humana en ejercicio, históricamente operativa. Entre los fines esenciales de la razón humana, sin embargo, existe uno que es el supremo y al que todos los demás fines esenciales sirven como medios subalternados; a saber, el destino total de la humanidad, puesto que “en el hombre (entendido como la única criatura racional de la tierra) las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie”(57). Por consiguiente, desde el punto de vista teleológico del concepto mundano, la legislación de la razón prescribe a la filosofía una determinada unidad sistemática. En este sentido, que el fin supremo de la razón humana sea el destino total del hombre, establece un predominio de la filosofía que de él se ocupa sobre cualquier otra sollicitación de la razón. Ahora bien, la filosofía que se ocupa del destino final y total de la humanidad es la filosofía *moral*. La filosofía debe unificar sistemáticamente, pues, no sólo la filosofía que trata de la naturaleza, sino también la que trata de la libertad: debe unificar, por tanto, la ley natural y la moral, “primero en dos sistemas filosóficos y por último en uno solo”(58). Pero ese último sistema único está constituido según el predominio de la filosofía moral, que se ocupa no de lo que es, sino de lo que debe ser: y contiene “los principios que determinan a priori y dotan de necesidad a todas nuestras acciones”(59); es decir, la unidad sistemática dic-

(53) BUENO, op. cit., pp. 35-36.

(54) “Pero ¿quién legisla a la razón? Su desarrollo humano histórico, la humanidad misma —dirá la Ilustración, y Kant con ella.” (Ibid., p. 35.)

(55) Ibid., p. 36, nota.

(56) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 840, B 868; traducción citada, vol. II, p. 402, nota.

(57) KANT, *Idea de una Historia universal...*, p. 41.

(58) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 840, B 868; traducción citada, vol. II, p. 402.

(59) Ibid., A 841, B 869; traducción citada, vol. II, p. 403.

tada por la legislación de la razón está construida según el predominio de la filosofía moral, sobre el *primado de la razón práctica*. “Por consiguiente —dice Kant en la *Crítica de la razón práctica*— en la unión de la razón pura especulativa con la razón pura práctica, con vistas a un conocimiento, el primado lo lleva esta última, siempre en el supuesto de que dicha unión no sea *contingente* y arbitraria, sino fundada *a priori* en la propia razón y, por tanto, *necesaria*... de ninguna manera se puede pedir a la razón pura práctica que se subordine a la razón especulativa, invirtiendo así el orden, porque todo interés es en última instancia práctico, e incluso el de la razón especulativa sólo es condicionado y únicamente es completo en el uso práctico” (60).

Con ello hemos descrito una trayectoria que nos llevaría ahora a regresar a esa razón práctica en su ejercicio histórico, lo cual, traducido al problema de la Historia de la Filosofía como disciplina, conduciría a su vez de la Historia técnica a la histórico-cultural. “La esencia del concepto kantiano de “filosofía mundana” es la regresión, a partir del concepto explícito de “filosofía académica” a otros estratos, no ya de la realidad metafísica, sino de la realidad antropológica, que confiere un “espesor” a lo que, de otro modo, quedaría reducido a la “representación” de la realidad metafísica” (61).

Así se muestran las posibilidades implícitas de la concepción kantiana en lo referente a una teoría de la historia de la filosofía que, si bien se presenta a primera vista como la base de una Historia filosófica interna de la filosofía, exige el paso a una perspectiva filosófica histórico-cultural de la misma.

La concepción kantiana se presenta, como la de Hegel y la de Aristóteles de la Historia retrospectiva, cerrando el proceso de la historia de la filosofía. El segundo Aristóteles, sin embargo, al parecer llegó a concebir la historia de la filosofía como el lugar de un proceso infinito de diálogo sobre problemas nunca resolubles del todo, como el lugar de un discurso interminable que nunca ha de cerrarse (62). Aparece, pues, una diferencia entre estas dos tendencias, a saber, la de afirmar el carácter cerrado o abierto, respectivamente, de la historia de la filosofía. Sin duda, Kant —más bien el Kant de la última época— y Hegel presentan el curso de la historia de la filosofía, hasta sus respectivos sistemas, como irreplicable, pero a pesar de esa irrepeticibilidad cada uno de ellos da una estructura determinada a dicho proceso. Kant, con los esquemas oposicionales sensualismo/intelectualismo, empirismo/noologismo y dogmatismo/escepticismo —de los cuales los primeros diríase que se recogen en última instancia en el tercero, a pesar de que han sido generadas por distintos criterios— caracteriza el movimiento histórico de la filosofía hasta la llega-

(60) IMMANUEL KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, edición e introducción de Karl Vorländer, 6.ª impresión, Felix Meiner, Leipzig, 1915, pp. 155-156; traducción francesa de J. Gibelin, edición revisada, 2.ª impresión, J. Vrin, Paris, 1974, p. 136.

(61) BUENO, *op. cit.*, p. 36, nota.

(62) Cf. PIERRE AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, 2.ª edición, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, pp. 90-91.



da de la filosofía crítica, con la cual se instaura finalmente la paz perpetua en filosofía. Hegel, al suponer que con el Sistema del Saber se totaliza un proceso contradictorio por vía de una superación dialéctica final, lo cierra igualmente. Otro tanto podría decirse del primer Aristóteles, cuya teoría de las cuatro causas se presenta como la integración de las teorías ontológicas anteriores al respecto hacia en cierto modo algo semejante. Se trata, por tanto, de un proceso único cuya estructura será, por tanto, irrepitable, no recurrente. Sin embargo, ciertos tramos del mismo son “históricamente recurrentes” (por cierto tiempo) —así en Kant, por ejemplo, todo el tramo anterior a la filosofía crítica se caracteriza por la alternancia de los dogmatismos y los escepticismos, con el dogmatismo como posición inicial—. “Lógicamente”, sin embargo, la sucesión es dogmatismo, escepticismo (negación del anterior), criticismo (superación de ambos por asunción del punto de vista trascendental). Como se ve, la diferencia entre el orden lógico y el orden histórico reside en el carácter plural (reiterativo) de los sistemas genéricos “dogmatismo” y “escepticismo”. Con el criticismo se alcanza el fin del proceso desde el punto de vista lógico, lo cual deja en vilo la cuestión de si el sistema genérico “criticismo” debe interpretarse como conjunto unidad o no —en otras palabras, si el criticismo se agota en la filosofía kantiana o si, por el contrario, con ello quiere decirse simplemente que la adquisición del punto de vista trascendental es definitiva e irreversible en filosofía, sin perjuicio de que en ese nivel pueda darse una pluralidad histórica—. Que la pluralidad sobre la que recaen los sistemas genéricos no esté agotada no significa que la pluralidad (el conjunto) de dichos sistemas genéricos no lo esté. Esto último no supone necesariamente que la pluralidad de los sistemas individuales haya igualmente terminado. Sea de un modo o de otro —lo que no carece, por otra parte, de importancia— lo importante es, desde el punto de vista filosófico, que así se asocia a la historia de la filosofía una *estructura unitaria*.