LA FILOSOFIA COMO PROBLEMATICA Y SU CONTINUIDAD HISTORICA

RODOLFO MONDOLFO

1º—LOS PROBLEMAS Y SU FORMACION HISTORICA

La concepción más adecuada y satisfactoria de la filosofía es acaso la que la considera esencialmente como problemática, esto es, como una necesidad interior, una exigencia de comprensión que se revela ya en su primera forma instintiva en la pregunta insistente del niño: "¿por qué?". Semejante concepto de la filosofía como problemática y como exigencia de comprensión tiene antecedentes históricos muy antiguos, a empezar por el nombre mismo de "filosofía", que quiere indicar, no una posesión de sabiduría, sino el deseo de la misma, que, como todo deseo, implica la conciencia de una falta, vale decir, la presencia y el planteamiento de problemas. Por eso, justamente, Sócrates hacía consistir su saber en el saber de no saber, o sea, en la conciencia de su propia ignorancia, la cual no le llevaba, sin embargo, a una confesión de impotencia o a una inercia resignada, sino más bien a la investigación activa e incansable.

La misma dirección seguía Platón al decir que la filosofía es hija del asombro: "Sobre todo es característico del filósofo el asombrarse, pues no es otro el principio de la filosofía; y quien dijo que Iris [la filosofía] es hija de Thaumante [el asombro] parece no haberse equivocado en la genealogía" [1]. Y, por eso, Platón decía también que Eros es filósofo, pues tiene en sí mismo una indigencia en acto que le produce una permanente necesidad [2]; y luego Aristóteles confirmaba que "tanto actualmente como al comienzo, los hombres empiezan a filosofar por el asombro... pues quien duda y se asombra tiene conciencia de ignorar" [3].

De este modo, ya los primeros que reflexionaron sobre la filosofía como forma de actividad intelectual del hombre, reconocieron en ella esencialmente el planteamiento de problemas, que brota de la conciencia de una propia ignorancia.

Ahora bien, este concepto de la filosofía como problemática encierra la idea de su historicidad y continuidad en forma más evidente de lo que pudiera resultar de un concepto de filosofía como construcción de sistemas. Al considerar la esencia de la filosofía como constituida por las construcciones de los sistemas, nos encontramos con incesantes conflictos entre sus constructores, cada uno de los cuales, no solo parte de la refutación y demolición de los sistemas preexistentes, para fundamentar su propia construcción sobre un terreno despejado de edificaciones ajenas, sino que se convierte luego a su vez en el blanco de las demoledoras críticas de otros. De modo que alguien pudo considerar la historia de la filo-

1 *Theaet.* 155d.
2 *Symp.* 203cd.
3 *Metaf.*, 1. 1, c. 1.

sofía como todo un campo de ruinas, en el que no aparecía ninguna continuidad o permanencia de conquistas que se agregaran cada vez a las anteriores, para formar con ellas un desarrollo histórico progresivo y orgánico. En cambio, si dirigimos nuestra mirada hacia el planteamiento de los problemas, donde la crítica de las formulaciones anteriores significa una profundización e integración constantes de esos problemas, aparece con evidencia inmediata la continuidad del trabajo de investigación, que no destruye o anula nunca el trabajo anterior, sino que se esfuerza por hacerlo progresivamente más adecuado. Así, el planteamiento de la problemática filosófica se revela como una formación histórica, que solo en la reconstrucción de su historia puede ser comprendida en su esencia y realidad complejas; y podemos repetir con Vico que la naturaleza de las cosas se conoce en su propio nacimiento, o sea, que una conciencia adecuada de la filosofía no puede ser lograda sino mediante la reconstrucción de su historia.

En esta reconstrucción histórica, pues, volvemos a crear progresivamente el objeto de nuestra investigación; lo conocemos de verdad al hacerlo nosotros mismos, de acuerdo con el otro lema de Vico: *verum ipsum factum;* o bien, *verum et factum convertuntur.*

Por otro lado, todo repudio de la historia antecedente, intentado por algún filósofo para afirmar su originalidad e independencia, resulta ilusorio y vano. Aun cuando Descartes declaraba que ni siquiera quería saber si habían existido otros filósofos antes, o cuando Malebranche proclamaba que el conocimiento del pensamiento ajeno es un obstáculo antes que una ayuda en la búsqueda de la verdad, ellos mostraban en su filosofía las huellas evidentes de las tradiciones filosóficas en que se habían formado, y repetían el concepto historicista de Bruno, de que, a través de los siglos y de las generaciones, progresan los conocimientos y se afilan las inteligencias.

Por consiguiente, el que rechazaran la filosofía anterior, la cual, sin embargo, se muestra presente y activa en su propio pensamiento, significa tan sólo una falta de conciencia clara y adecuada de sí mismos y de las herencias que llevaban consigo. En efecto, debe reconocerse la profunda verdad de la observación expresada por Aristóteles: "de la misma manera que en cualquier otro campo, aún en éste se lograría la mejor intuición de la realidad si se miraran las cosas en el proceso de su desarrollo" [4]. Lo cual coincide con el lema afirmado más tarde por Vico en forma sintética: "naturaleza de cosas es su nacimiento".

2º—EL PROBLEMA DE LA INVESTIGACION Y LA CONCIENCIA HISTORICA

Debemos agregar algo más. La filosofía, como anhelo de saber y comprender, es por sí misma investigación y se enfrenta, pues, con el problema de cómo es posible efectuar cualquier búsqueda, puesto que ésta debería implicar en sí misma dos condiciones contradictorias, vale decir, tanto la condición de carencia e ignorancia como la de posesión y conocimiento. Tal es el problema planteado por Platón en el *Menon*: "Y ¿cómo buscarás, oh Sócrates, lo que tú ignoras totalmente? Entiendo qué quieres decir, Menon... Quieres decir que nadie puede in-

4 1, 2, 1252.

dagar lo que sabe ni lo que no sabe; porque no investigará lo que sabe, pues lo sabe; ni lo que no sabe, pues ni tan siquiera sabría qué debe investigar".

La solución de este problema está justamente en el hecho de que la filosofía es una búsqueda, no de las cosas, sino del por qué, vale decir, es conciencia de los problemas planteados por la misma realidad de la vida y la experiencia. Y esta conciencia de los problemas es precisamente una formación histórica, ofrecida por la historia del pensamiento humano en su desarrollo progresivo, de modo que la solución de la dificultad planteada por el *Menon* platónico no debe buscarse allí donde indica Platón, —es decir, en su teoría de la reminiscencia, que implica al mismo tiempo una ignorancia presente y un conocimiento anterior que el alma lleva consigo al ingresar en la cárcel corpórea y que va despertando paulatinamente—, sino que se la encuentra ofrecida por la conciencia histórica, que muestra los problemas en el proceso gradual de su formación progresiva, y en las deficiencias de cada planteamiento halla elementos e impulsos para un planteamiento ulterior más adecuado.

Precisamente ésta ha sido la sucesiva intuición de Aristóteles, con su sistema del desarrollo; y por eso Aristóteles experimentó la exigencia de una investigación histórica en el campo del pensamiento no menos que en cualquier otro. Y esa exigencia de su conciencia histórica no se manifestó solamente en su costumbre metódica de reseñar los antecedentes en cualquier clase de investigación filosófica, sino que le impulsó, ya en su obra juvenil *De philosophia,* hacia una concepción general de la historia de la cultura humana y hacia una teoría del progreso, que repercute luego variamente en sus obras posteriores (Cf. *Política* y *Metafísica*). Esta idea de progreso, lejos de permanecer extranjera al pensamiento antiguo, como generalmente se repite, tenía amplia difusión en la cultura clásica anterior, no menos que en la posterior a Aristóteles [5]; y constituye la manifestación más significativa de la conciencia histórica de los antiguos. Por esta conciencia, Aristóteles se ve llevado también hacia la tentativa de determinar la causa notoria del progreso humano, y la indica en las necesidades de la vida material y en las exigencias de la vida espiritual: de las primeras hace nacer la creación de las artes de necesidad, seguidas por las artes de deleite y adorno, en cuya creación ya actúan también las exigencias espirituales, que se afirman luego en toda su pureza en la actividad contemplativa.

En el desarrollo de esta última, Aristóteles ve realizarse un proceso necesario, impulsado por una exigencia intrínseca, que hace brotar los problemas sucesivamente uno de otro: del problema de la causa material el de la causa agente y de ésta el de la causa final. Por cierto que el desarrollo histórico que Aristóteles delinea en la supuesta sucesión de los tres momentos mencionados de la filosofía presocrática, no corresponde a la realidad efectiva del proceso; pero lo que nos interesa aquí no es la exactitud de su reconstrucción histórica, sino la idea de la continuidad del desarrollo afirmada por él, al aseverar que, a partir del planteamiento del primer problema, "la realidad misma" trazó el camino a los filósofos, obligándolos a investigar aún más, y que luego nuevamente se encontraron obligados por la verdad misma a seguir investigando, es decir, a proceder del problema ya planteado hacia otro consiguiente.

5 Para esta parte remito a mi obra *La comprensión del sujeto humano en la Cultura antigua,* Parte IV.

3º—PROBLEMATICA Y SISTEMATICA (ARISTOTELES Y HEGEL)

Uno de los aspectos más interesantes de estas afirmaciones aristotélicas consiste en el hecho de que consideran el progreso histórico de la filosofía constituido por una exigencia intelectual de investigar ulteriormente, esto es, por el planteamiento progresivo de nuevos problemas. Aristóteles, por tanto, de acuerdo con su concepción de la filosofía como hija de la conciencia de una ignorancia, tiene su mirada puesta en los problemas, en la profundización de la conciencia filosófica, en la necesidad de investigaciones progresivas, que ve realizarse en el proceso mismo de la historia; y pide a la historia (aun cayendo en alteraciones de su realidad) la documentación concreta de la exigencia lógica. De esta manera, cada momento del desarrollo histórico resulta vinculado tanto con el anterior de donde procede, como con el siguiente, en el que va a desembocar, y en toda la historia aparece una unidad y continuidad de los momentos sucesivos, constituida por la profundización progresiva de la problemática.

Otra concepción más rígida de esa continuidad histórica la encontramos en la filosofía moderna con Hegel, pero hay que destacar las diferencias esenciales entre el planteamiento de Aristóteles y el de Hegel. El primero, como dijimos, señala la continuidad en el desarrollo progresivo de la problemática y, a pesar de incurrir en deformaciones del proceso real de la historia, quiere sacar de las enseñanzas de ésta la conexión necesaria entre los momentos constitutivos de la teoría; Hegel, en cambio, parte de la consideración de la estructura interior de su sistema metafísico, para aplicar luego a la historia de la filosofía los resultados de la indagación teórica ya efectuada en su *Ciencia de la Lógica.* La necesidad interior pertenece a la problemática antes que a la sistemática en la exposición de Aristóteles, que trata de extraerla de la comprobación histórica para poder aplicarla a la construcción teórica; en cambio, pertenece directamente a la sistemática, según Hegel, que pretende luego aplicar y sobreponer el esquema del desarrollo lógico al desarrollo histórico. En lo Absoluto (Espíritu Universal) Hegel ve un desarrollo necesario que se realiza por vía de oposiciones según un ritmo dialéctico de tres momentos (afirmación, negación, negación de la negación —correspondientes a los tres de Fichte: tesis, antítesis, síntesis). La conclusión de cada ritmo triádico es el comienzo del sucesivo; y así se despliega toda la concatenación necesaria que la *Ciencia de la Lógica* muestra en el espíritu puro o Idea, la *Filosofía de la Naturaleza* en su realización natural, negación de la idea, y la *Filosofía del Espíritu* en su realización espiritual, negación de la naturaleza (o sea, negación de la negación), que parte del espíritu subjetivo, pasa por el objetivo y llega al espíritu absoluto. Todo este proceso, que constituye el desarrollo necesario del Espíritu universal absoluto, se cumple en la historia o vida infinita de la humanidad, y se realiza también en la sucesión histórica de los sistemas filosóficos.

De este modo, la historia de la filosofía tiene su valoración más alta, puesto que la sucesión de los sistemas, ya considerada accidental y arbitraria, se convierte en una secuela lógica necesaria; y la discontinuidad, que anteriormente se veía en la constante demolición de los sistemas antecedentes efectuada por los sucesivos, se transforma en una continuidad, donde cada momento encuentra en su negación una afirmación más alta, esto es, su integración o superación (*Aufhebung,* que significa eliminación y conservación al mismo tiempo).

Sin embargo, de esta manera, cada momento y todo el proceso de desarrollo se halla constreñido en un lecho de Procusto, que altera su realidad e impide su comprensión. Cada momento de la historia de la filosofía se ve privado de su realidad concreta y reducido a una abstracción, vale decir, a una filosofía única, reducida a su vez a una única idea abstracta, con desconocimiento de su complejidad efectiva y de toda multiplicidad de los desarrollos simultáneos que se presentan en cada época. Y la correspondencia forzada, que quiere establecerse entre el desarrollo lógico de las ideas y el desarrollo histórico de los sistemas, obliga además a desplazamientos cronológicos de estos últimos, lo que significa una incomprensión de la historia real.

Tal es la consecuencia de la superposición de un esquema lógico preconcebido al desarrollo de la realidad histórica, en el cual no interviene solo (como lo supone Hegel) la dialéctica interior de las ideas, sino una multiplicidad infinita de factores y estímulos.

4º—NECESIDAD Y CONTINGENCIA EN EL DESARROLLO HISTORICO

La historia de la filosofía está, por lo tanto, vinculada con todos los elementos y aspectos de la historia general de la humanidad, de la historia de la cultura, de las personalidades individuales de los filósofos. Es imposible, pues, efectuar una deducción a priori de una realidad cuyo desenvolvimiento implica justamente elementos y factores de necesidad y de contingencia. El mismo aspecto de la necesidad histórica, constituido por la existencia y acción de las condiciones previas, no puede reducirse a una condición única y siempre del mismo carácter, como sería la condición lógica o dialéctica, sino que está formado cada vez por una multiplicidad de antecedentes variables en los varios momentos, tanto por su constitución y caracteres individuales, como por su número y relaciones mutuas; y semejante variabilidad significa una contingencia que se sustrae a cualquier deducción lógica.

La tarea del historiador es precisamente la de entender y explicar tanto la sucesión de los sistemas, vale decir, todo el desarrollo histórico progresivo de la filosofía, como la formación, los caracteres y la constitución orgánica de cada sistema. Cada uno de ellos se encuentra en relación con elementos preparatorios que pueden ser positivos o negativos: objeto de aceptación y desarrollo ulterior los primeros; de oposición y crítica, de repudio total o parcial los segundos; pero, en todo caso, se trata de una multiplicidad de elementos, muy difícil de enumerar y examinar de modo exhaustivo, y tanto más cuanto más grande y comprensivo sea el filósofo de que se trata. Un claro ejemplo puede verse en la investigación efectuada por P. M. Schuhl, en su obra maestra *Essai sur la formation de la pensée grecque,* a la que pudo, con plena legitimidad, dar el subtítulo de "Introduction historique á une étude de la philosophie de Platon", porque en la formación de la filosofía platónica confluyen precisamente todos los elementos y factores que habían influido en el nacimiento y evolución histórica del pensamiento griego anterior.

Los elementos preparatorios positivos de cada sistema o escuela filosófica ejercen influjos orientadores que pueden ir del grado de simples sugerencias, directas o indirectas, al de una verdadera formación de discípulos o escuelas. Pero

inclusive los que pueden llamarse discípulos de un filósofo, si son filósofos ellos también, no son meros repetidores, sino continuadores del maestro, y desarrollan gérmenes y potencialidades contenidos en las concepciones de aquel. Así puede presentarse una línea de continuidad en alguna sucesión de filósofos, como puede verse, por ejemplo, en el desarrollo histórico del empirismo inglés, que se realiza a través de Locke, Berkeley, Hume.

5º—LA CONTINUIDAD DEL DESARROLLO: MAESTROS Y DISCIPULOS

Locke, al oponerse a las teorías del innatismo gnoseológico, afirma que todas las ideas proceden de la experiencia, la única que pueda grabar huellas en la *tabula rasa* que (según su parecer) es la mente humana al comienzo; y sostiene que las llamadas *sustancias* no son sino colecciones de ideas simples, de impresiones sensibles. Pero entre las impresiones externas distingue Locke (como ya lo hacían Galileo y Descartes) las cualidades *primarias,* objetivas, y las *secundarias,* subjetivas. Berkeley acepta la reducción de las sustancias corpóreas a colecciones de ideas, pero repudia la distinción entre cualidades primarias y secundarias, afirmando que todas las cualidades sensibles son subjetivas y existen solo en cuanto que son percibidas, y sólo en esto consiste por tanto el ser de las cosas: *esse est percipi.* Niega por lo tanto la existencia de la materia, pero afirma la del espíritu subjetivo, en el cual las impresiones serían producidas por la presencia del espíritu universal de Dios. Hume da el paso ulterior en el desarrollo del empirismo, al negar, además de una percepción de la sustancia material (ya negada por Berkeley), también la de la sustancia espiritual, y al reducir nuestras ideas de ambas igualmente a colecciones de impresiones: tal como las llamadas sustancias objetivas eran reducidas por Locke y Berkeley a una asociación mental constante de impresiones coexistentes, así la llamada sustancia espiritual, el yo, se ve reducida por Hume a una asociación de experiencias sucesivas; y la idea de causa a una creencia o fe, engendrada por la constancia de ciertas sucesiones de experiencias, convertida en una supuesta conexión necesaria. La idea de fuerza productora, atribuida a la llamada causa, no es más que nuestra espectación del llamado efecto, generada por la constancia de la sucesión y la asociación mental de las experiencias. Así, toda la realidad, exterior e interior, supuesta por nuestro conocimiento, se reduce para Hume a fenómenos y asociación de fenómenos: la conclusión extrema del empirismo es un fenomenismo asociacionista, y tal se muestra también en el sensualismo francés de Condillac, que es análogamente un desarrollo del empirismo de Locke.

La relación entre maestro y discípulos es aquí una relación entre iniciador y continuadores; estos últimos van desarrollando posibilidades y gérmenes virtualmente contenidos en las teorías del primero, que justamente por eso pueden ser llevados de la potencialidad al acto por varios discípulos de manera análoga y sin dependencia recíproca. En estos desarrollos la preparación positiva ofrecida por el iniciador se acompaña evidentemente con una preparación negativa, constituida por la insatisfacción que experimentan frente a sus conclusiones los mismos que aceptan su punto de partida: los discípulos son —y deben ser, como filósofos— al mismo tiempo críticos y opositores.

6°—LA ACTITUD DE LOS DISCIPULOS: ACEPTACION Y REPUDIO

La oposición de los filósofos sucesivos con respecto al anterior se produce siempre por el despertar en aquéllos de la conciencia de faltas, inconsecuencias, contradicciones existentes en las doctrinas que critican, vale decir, de exigencias que han quedado todavía insatisfechas por aquéllas. La crítica implica siempre cierto grado de aceptación; el repudio puro y simple, la negación apriorista y total no da lugar a crítica, tal como no da lugar a lucha la actitud de un luchador que se niega a tomar contacto con su adversario. El opositor, por tanto, es siempre un poco discípulo y continuador, e, inversamente, el discípulo verdadero es siempre un poco adversario; y a veces son tales uno y otro en un grado muy alto, como puede verse, por ejemplo, en la relación intelectual de Aristóteles con su maestro Platón, caracterizada por la insatisfacción que inspira al discípulo la teoría de las ideas trascendentes, en cuanto que no sirve para el fin buscado de explicar la realidad del mundo y del devenir; por eso Aristóteles la sustituye con la teoría de la inmanencia de las formas y la doctrina de la potencia y el acto.

Sin embargo, con el repudio parcial va siempre una parcial aceptación; y por ello Aristóteles sigue siendo discípulo de Platón aún después de haberse independizado y alejado del idealismo de su maestro. Antes bien, sigue aceptando la misma idea de un mundo ideal trascendente en sus teorías del intelecto puro, separado e impasible, todo en acto, y del Dios trascendente, pura causa final del movimiento de todo el mundo; de modo que, por la permanencia del dualismo platónico, no superado aún, puede hablarse de un platonismo persistente en Aristóteles.

Sin embargo, como es natural en quien comenzó por ser discípulo antes de convertirse en aseverador de una doctrina propia personal, su alejamiento de su maestro se realiza por grados, que forman parte del desarrollo evolutivo del pensamiento aristotélico. Y además, el cambio que Aristóteles introduce en la doctrina del maestro, al sustituir las ideas trascendentes por las formas inmanentes, se vincula en parte con la misma evolución del pensamiento platónico y la sucesión de sus fases.

En su teoría de las ideas, arquetipos eternos de las cosas, Platón planteaba el problema de si pueden o no admitirse arquetipos divinos de todas las cosas, aun de lo negativo y despreciable. En un primer momento, al cual pertenecen (entre otros diálogos) el *Cratilo* y el *Gorgias*, Platón se inclina hacia una extensión muy amplia del mundo de las ideas, admitiendo la existencia de modelos divinos eternos, aun para los objetos artificiales, como la lanzadera, el taladro, la cama, la silla, etc. Pero más tarde, según un testimonio de Jenócrates, referido por Proclo [6], Platón habría limitado semejante extensión y reconocido únicamente la existencia de las ideas que son "causa ejemplar, separada y divina de las cosas que en todo tiempo están constituidas *según naturaleza*", es decir, sólo ideas de los seres naturales y no ya de los artificiales. Ahora bien, Aristóteles ya en su obra juvenil, el *Protréptico*, supone esta limitación, al hablar de los objetos artificiales y de los instrumentos técnicos como de inventos y creaciones de los artesanos, y no reproducción de modelos eternos; lo cual se anticipa a sus de-

6 *In Parmen.* 191.

claraciones explícitas de la *Metafísica* de que "se producen muchos otros objetos, como la casa y el anillo, de los cuales negamos existan las ideas" [7]; y que "de ciertas cosas [las artificiales] no existe, además del compuesto resultante, este algo [inteligible] como sería, por ejemplo, la idea de la casa, a menos que se entienda para ésta el arte [del constructor]...; sino que eventualmente [existen las formas] de las especies naturales" [8]. Y precisamente aquí Aristóteles agrega, dando una confirmación indirecta al testimonio citado de Jenócrates: "por lo tanto, no habló sin acierto Platón [al afirmar] que las ideas son tantas cuantas son las especies naturales"; de esta manera, muestra apoyarse, para la afirmación de su punto de vista, en la modificación intervenida en el pensamiento platónico con respecto a la fase en que afirmaba la existencia de arquetipos divinos, aun para los objetos artificiales.

Ahora bien, es particularmente interesante el hecho de que esta modificación de la teoría platónica anterior era para Aristóteles una condición necesaria para la afirmación de la doctrina de la inmanencia de las formas, que él sustituye a la platónica de las ideas trascendentes. En ésta no era contradictorio el suponer que existieran aún para los objetos artificiales modelos eternos, cuya contemplación sirviera al artífice para orientar y dirigir su propia actividad en la realización de copias o imitaciones de aquellos arquetipos; pero semejante suposición habría sido contradictoria en una doctrina de inmanencia de las formas eternas, ya que estas formas inmanentes, para su eternidad, necesitan la existencia constante, eterna e ininterrumpida del sujeto en el cual inheren; y esta condición se presenta sin duda en las especies naturales, que, aun cuando están constituidas por individuos mortales, mantienen su existencia permanente e imperecedera (según Aristóteles) en la continuidad de las generaciones que se transmiten la forma de la especie; pero no se presenta, en manera alguna, en los objetos artificiales.

En efecto, éstos, no solo tienen una existencia temporal, como los individuos de las especies naturales, sino que son además de producción accidental, arbitraria, discontinua; pueden existir y pueden faltar; de ningún modo ofrecen la permanencia y continuidad necesarias para la inmanencia de una forma eterna. Su arquetipo, por lo tanto, no puede ser una forma inmanente, sino tan solo un concepto formado por la mente del artífice y existente en la misma; lo cual justamente Aristóteles afirma. Pero, al agregar el llamado a la autoridad de Platón, Aristóteles evidencia el hecho de que solo sobre la base del cambio sobrevenido en la concepción platónica de las ideas podrá afirmarse su teoría de la inmanencia de las formas; es decir, que la novedad introducida por él estaba vinculada de algún modo con la evolución del pensamiento platónico.

7º—VARIEDAD DE LOS DISCIPULOS

Lo que antes decíamos de la relación entre maestro y discípulo como relación entre iniciador y continuadores, que realizan potencialidades inherentes en la doctrina del maestro, exige un complemento. No sólo, pues, por esta relación pueden varios discípulos desarrollar de manera análoga, aunque con independencia recíproca, los gérmenes ofrecidos por la enseñanza del maestro, sino que pue-

7 991b, 6
8 1070a, 13.

de también ocurrir —y es el caso más frecuente— que procedan cada uno en una dirección propia particular, de modo que una misma escuela se desarrolle en una multiplicidad de direcciones distintas y en parte antagónicas; lo cual contradice evidentemente el esquematismo de Hegel, donde cada vez hay lugar solamente para una única forma de superación dialéctica. Y, lo que es particularmente significativo, semejante multiplicidad de direcciones se manifiesta en la propia escuela de Hegel, como se había manifestado ya en muchas otras escuelas anteriores.

Inclusive en la escuela pitagórica, donde era tan fuerte el principio de autoridad, se realizaron múltiples desarrollos en las varias generaciones de discípulos, aun cuando la costumbre de atribuirlos a la autoridad del maestro dificulte el trabajo del historiador que quiera distinguir a los diferentes autores de las varias doctrinas y determinar su cronología.

Un ejemplo típico de la variedad de orientaciones de los discípulos de un mismo maestro es la escuela de Sócrates, con las oposiciones entre la ética austera de los cínicos y el hedonismo cirenaico, entre el materialismo de Antístenes y el idealismo de Platón, de los megáricos y los de Elis y Eretria; y estos varios idealismos se diferencian mutuamente, y cada una de las escuelas mencionadas se ramifica en distintas direcciones. Por cierto que esta multiplicidad de orientaciones se vincula con el carácter peculiar del magisterio socrático, que es despertamiento de conciencias e inteligencias mediante el diálogo, antes que comunicación dogmática de una doctrina. Pero, aun cuando el maestro es aseverador de una doctrina orgánica, pueden los problemas que ésta inevitablemente plantea dar lugar a tentativas muy varias de soluciones, tal como en la escuela cartesiana, donde el problema de la relación entre alma y cuerpo, no solucionado por Descartes, suscita múltiples tentativas de solución (germinalmente indicadas por el mismo Descartes) con el ocasionalismo de Guelincx, Malebranche y otros, el paralelismo de Spinoza, la armonía preestablecida de Leibniz.

La escuela de Hegel ofrece otro ejemplo significativo, con su división en derecha e izquierda, y con la divergencia entre izquierdistas idealistas como Lasalle, y anti-idealistas como Feuerbach, Marx y Engels, que la opinión corriente bautiza erróneamente como materialistas.

La variedad de las direcciones que toman los discípulos es ella misma una manifestación y una prueba de la continuidad del desarrollo histórico de la filosofía.