

La historia de la Filosofía hoy. Caminos andados y alguno por andar

1. LAS HISTORIAS ADECUADAS. NUESTRA DESCONFIANZA ANTE LA HISTORIA

Tratar de ofrecer un dibujo aproximado del panorama actual de la historia de la filosofía es difícil en tanto realmente hoy no hay un panorama único de la historia de la filosofía. Tras la muerte de las grandes narrativas, que realmente llevan de difuntas un camino largo que comenzó con Nietzsche, el denominador común de la labor de los historiadores de la filosofía es precisamente la falta de denominador común. En un interesante y clarificador artículo Francisco Castilla lleva a cabo una recopilación de los distintos modos de plantearse hoy la historia de la filosofía y con acierto los resume en torno a dos actitudes¹. La primera, que él llama historiográfica o de historia textual, es aquella que intenta hacer una «historia literal» pegada a los textos a los cuales intenta desentrañar en pos de la «intención última del autor». La segunda, calificada como filosófica o utilitaria por el profesor Castilla, es aquella que usa de los filósofos muertos para ejemplificar la propia teoría o argumentación filosófica sin parar mientes en la que fuera la verdadera

¹ Francisco Castilla, «Teoría y práctica de la historia de la filosofía» en *Revista de Filosofía*, 32, 2, Mayo-Agosto de 1999.

«intención última del autor» en pro de tal aprovechamiento. Estas dos actitudes no suelen presentarse con pureza, de manera que en la práctica se mezclan y se toma de una tanto como de otra, pero en cualquier caso señalan bien el objetivo último (la justificación final) del historiador y le sirven al profesor Castilla, en último término, para proponer una historia más adecuada a nuestro presente, que sería aquella que toma lo bueno de una y otra posición (lo cual queda argumentado como debe ser y no viene, como parece que lo traigo yo, del mero capricho contemporizador del profesor Castilla).

La descripción propuesta puede ser más o menos afinada, se pueden plantear más modos de hacer historia o incluso menos, pero, en cualquier caso, lo que late bajo cualquier reconstrucción de los modos de hacer historia, lo que bulle tras la misma preocupación por hablar de la manera en que reflexionamos sobre el pasado, es una pregunta que excede la mera descripción empírica por muy atinada que sea: ¿por qué la historia? Es decir, ¿qué sentido tiene hoy la lectura del pasado, sea ésta una lectura fiel o una que lo intenta actualizar —entiéndase lo que se quiera por ello—? Y la pregunta tiene sentido justo en un momento en que se ha roto la historia y proliferan las historias, las miradas variadas (casi al gusto del autor) a nuestro pasado. El psicoanálisis que se mezcla de análisis de texto acude a Montaigne, al cual también acude la filosofía liberal, que de alguna manera quiere recuperar la verdad del comunitarismo sin renunciar a las proposiciones liberales esenciales; estudiosos pragmatistas cargados de discusiones raciales se dirigen a la tradición racionalista de igual modo que feministas de tradición marxista, tras leer a Foucault, recogen en Descartes respuestas a los mecanismos de ocultamiento y opresión masculinos². Las historias y las mezclas se pueden multiplicar *ad infinitum* y al final queda un regusto extraño que no se enjuaga con el

2 Se puede ver respectivamente: Samuels Robert, *Lacan, Feminisms, and Queer Theory*, Albany (Nueva York), State University of New York Press, 1998. Cary Wolfe, *Critical Environments. Postmodern Theory and the Pragmatics of the «Outside»*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998. Jeanne L. Schroeder, *The Vestal and the Fasces: Hegel, Lacan, Property and the Feminine*, Berkeley, University of California Press, 1998. Edward E. Sampson, *Celebrating the Other*, Boulder (Colorado), Westview Press, 1993. Erica Harth, *Cartesian Women: Versions and Subversions of Rational Discourse in the old Regime*. Ithaca, Cornell University Press, 1992.

pormenorizado análisis del profesor Castilla. Porque la cuestión que aparece cuando nos confrontamos con esa proliferación o actualización de historias no es ya cómo recuperamos o no la historia, sino por qué aún seguimos interesados en leer nuestro pasado como un relato que explica, condiciona o ejemplifica nuestro presente.

Por qué seguir leyendo el pasado es una pregunta que no hubiera aparecido si desde hace ya algunos años no planeara sobre nosotros la sombra de una desafección —o temor— ante la historia. Sea ésta textual, sea interesada, la palabra historia indefectiblemente rebota hoy con el eco «metarrelato», eco que o provoca aversión o solicita enormes justificaciones que legitimen su presentación. Y eso acontece tanto en lo que respecta al tipo de historia que pretende ser fiel a los textos, a las ideas (creando casi inevitablemente un metarrelato de la verdad —y en este punto el artículo de F. Castilla expresa bien la dificultad de especificar esa «verdad»—), cuanto a la que pretende aprovecharlas³. Mas, como fuere, aun siendo nuestro tiempo un tiempo de desconfianza ante la historia, a la vez es un tiempo que no sabe vivir sin historia (siquiera entendida como recuperación de historias a fin de reconocer genealogías olvidadas que puedan poner en claro y desvelar conceptos e imágenes relevantes). Esta ambigüedad, que desconfía de la historia al tiempo que no sabe vivir sin ella, creo que es parte esencial de nuestro presente⁴.

3 Y no menos en esta última que, generalmente, ante el temor a caer en metarrelatos omniabarcantes, toma la historia como una ejemplificación interesante, a veces tan sólo curiosa, de un acontecimiento o un evento o incluso simplemente da la impresión de que se estudia un autor o un concepto con la misma firmeza y convicción con la que se podía haber estudiado cualquier otro según los intereses y gustos del estudioso, que es quien aquí fija la reconstrucción-ejemplificación histórica. Es esta la impresión que generan historias como las que se construyen a la sombra de la reconstrucción de N. Elias. Allí se describe, por ejemplo, la relación que tienen los modales o el decoro en la vida privada con la configuración de nuestra identidad, pero siempre queda la sensación de que lo mismo se podía haber descrito el uso de los cubiertos como el auge del reloj o la moda en los zapatos. La historia es un ejemplo de una tesis: existen infinidad de lugares en donde nuestro presente se ha conformado, éste se ha de describir en esa infinidad de lugares sin menoscabo de su pequeñez (las normas de educación ante la mesa, el auge del mecanicismo cartesiano, la formación de la conciencia burguesa ...).

4 No es tan obvia nuestra situación, claro está; aún miramos a nuestro pasado intentándolo reconstruir como una «historia», como un relato más o menos coherente,

Una vez que parece generalizada la opinión de que la historia contada no siempre concierne a todos, la Historia ha dejado paso a multitud de historias de todos aquellos que se reclaman como diferentes y que ven en su unificación bajo un mismo concepto de historia un paso más dentro de su opresión, de su aniquilación. Pero toda negación de la Historia se hace con una historia, con la proposición de una genealogía alternativa para el colectivo, para la idea, para el interés en cuestión. Cornel West, por extremado, nos ofrece aquí un ejemplo revelador. El trabajo de este autor norteamericano se ha basado en la reconstrucción de la historia de la filosofía para mostrar que la historia ilustrada que se ha concebido tradicionalmente como la historia de la humanidad poco o nada tiene que ver con los afroamericanos que se ven de mejor modo identificados con la música que con la tragedia griega y con el «gloria, gloria, aleluya» como argumento del razonamiento que con la razón histórica. West reconstruye el pragmatismo y el perfeccionismo que sitúa en Emerson como los componentes esenciales de la historia de la filosofía norteamericana para mostrar que tal historia de la filosofía es la historia de la filosofía de un colectivo que entiende el pensamiento de un modo muy distinto al de los afroamericanos. Ante ello la solución no puede ser educar a los afroamericanos en la buena y auténtica filosofía. Tampoco, obviamente, puede ser rechazar más de dos siglos de reflexión a los cuales, entre otras cosas, se debe el ser consciente de la ocultación que ha supuesto el tradicional canon de la historia de la filosofía. La solución, para West, es hacer a la filosofía afecta de intereses musicales o implícala en la admisión de la fe dentro de la argumentación y, con ello, cambiar en primer lugar la historia de la filosofía que se va a estudiar, la que se va a enseñar, la que va a servir como modelo de formación filosófica.

racional y enseñable. No sólo eso, todavía la historia de la filosofía repite el canon neokantiano que aunó autores, unos detrás de otros, bajo una taxonomía cuya referencia fundamental era la búsqueda de una teoría del conocimiento. Autores como Ferguson, Millar, Mably, o la filosofía medieval al completo, quedan todavía relegados a las discusiones de expertos en autores de segunda o tercera fila en función de una organización de la historia de la filosofía que sigue en pie siquiera a un nivel inconsciente para marcar pensadores relevantes e irrelevantes, teóricos que merece la pena sean considerados y aquellos otros cuya falta de originalidad o de rigor al abordar problemas de envergadura, les relega a ser una cosa curiosa, pero sin entidad ninguna.

En modo alguno niega West la historia de la filosofía, pero sí que considera necesario leerla de diferente modo y recuperar (y recuperar es un verbo que tiene que ver primeramente con el pasado) otra historia. No podía menos que ser ésta su idea cuando su mismo pensamiento se manifiesta como profético, y acude a la profecía, a la memoria, incluso al recuerdo musical, como fundamentos de la vida y del pensamiento cotidiano⁵. Profecía, memoria, recuerdo, son estas palabras que desde la Ilustración se olvidaron como componentes esenciales de la historia y que hoy cobran estima a la hora de recuperar una filosofía de mayor calado, relevancia y actualidad.

He ido a West por ser un ejemplo llamativo, pero a poco que se piense no es esto algo novedoso. Hoy recuperar la memoria, hablar de la historia de los vencidos no es nada que llame la atención; ya Benjamin había hablado de que todo documento de civilización lo es también de barbarie (y no creo que haga falta subrayar la noción de «documento»); de la historia como una metanarrativa impuesta y opresiva llevamos hablando ya al menos veinte años desde muy diversas perspectivas; en suma, es fácil apreciar que el panorama de la historia de la filosofía camina entre esa defahección y dependencia que West de modo radical representa.

El surgimiento de nuevas preguntas, que en ningún modo significa el hundimiento de la historia de la filosofía que hasta hace 20 ó 30 años se hacía, sino simplemente eso, el surgimiento de nuevas preguntas que complejizan algo más el panorama actual de la historia de la filosofía, es lo que a mi modo de entender hace hoy a la historia de la filosofía filosóficamente interesante. En último término es ir a la historia con nuevas cuestiones porque diferentes son los intereses filosóficos que hoy nos mueven. Cualquiera podría decir que esos intereses actuales no se diferencian en mucho de los que siempre la humanidad ha tenido y que en último término estamos yendo a la historia del pensamiento simplemente con el mismo ánimo con el cual siempre se ha ido; pero siendo cierta esta apreciación, no lo es menos que si bien lo que motiva nuestra mira-

5 Cfr. Cornel West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, Madison (Wisconsin), University of Wisconsin Press, 1989; y Cornel West, *Prophetic Fragments*, Grand Rapids (Michigan), Africa World Press, 1988.

da hoy no es algo de nueva creación —y ¿cómo podría serlo?—, sí que está teñido de un presente que nos hace considerarlo de muy distinto modo, mucho más cercano e impregnante que cualesquiera motivaciones antiguas (y hoy lo antiguo lo es apenas ha cumplido muy pocos años). Obviamente el hecho de mirar al pasado sugiere ya una continuidad entre pasado y presente. Es evidente que si un historiador de la filosofía cargado de preocupaciones feministas dirige su trabajo a la búsqueda de autoras orilladas, es porque de alguna manera tal búsqueda puede arrojar cierta luz al modo como se han configurado los conceptos e imágenes que afectan a las mujeres (y que las oprimen las más de las veces) y puede auxiliar también en las respuestas que éstas solicitan. En este sentido bien se podría hablar de la historia de la filosofía como un continuo donde el presente recoge del pasado sus frutos. Pero junto a esto, también es evidente que entre las autoras recuperadas y la actualidad hay un salto para el que la historia de la filosofía tan sólo proporciona un relato, una analogía auxiliadora, confortadora o ejemplarizante, pero en modo alguno una serie de conceptos o respuestas (y menos aún soluciones) que quepa trasladar sin más. Hace ya mucho que nadie cree que en la historia caminen proposiciones indelebles o argumentaciones cargadas de verdad.

2. LA DOBLEZ HERMENÉUTICA DE LA RECUPERACIÓN DE HISTORIAS

Me parece importante tener siempre en cuenta que, si bien la historia de la filosofía ya no es la historia de la búsqueda de la verdad, tampoco la pluralidad de preguntas e intenciones ante la historia de la filosofía —i.e., la recuperación de historias— es, en absoluto, la «esencia» de la historia de la filosofía por más que nos aporte aire fresco a nuestra visión de la misma. Es, ciertamente, un síntoma de nuestro tiempo, pero quedarse en él es dejar de hacer filosofía y dedicarse a una recolección de fenómenos culturales. Desde aquí bien que podemos recuperar a, por ejemplo, Vauvenargues como un gran moralista olvidado, pero no porque Vauvenargues tuviera una profunda influencia en la filosofía del XVIII, influencia oculta y que por «justicia histórica» debemos desvelar,

sino porque Vauvenargues, entre otras cosas, es una de las cabezas donde se refleja de mejor manera el sentimentalismo que ha soportado en muchísimas ocasiones el sentimiento de solidaridad con el que hemos compuesto nuestro presente. En las políticas cotidianas esta solidaridad ha surgido de mejor manera a través de las lágrimas y los lloros de compasión —hoy tan afectados siempre por algún reportaje televisivo— que en las mejores demostraciones filosóficas sobre la dignidad del género humano o sobre su igualdad natural⁶. Evidentemente los ejemplos pue-

6 En otro respecto, en lo que refiere a la igualdad de la mujer, los estudios feministas han puesto en claro que en los años de la Revolución Francesa las mujeres —también algunos hombres en los años precedentes— se paseaban por París con una idea de libertad e igualdad que no se hallaba en ningún libro de ningún filósofo. Por mucho que hoy, a toro pasado, intentemos extraer de los libros de nuestros filósofos bases para que las mujeres pensarán, por ejemplo, que si ellas eran las que daban hijos a la Revolución con más motivo que nadie debían ellas ser la avanzadilla de los nuevos tiempos (lo cual suponía, tal y como según ellas la nueva filosofía ponía bien claro, que las mujeres tenían igual capacidad de pensar y sentir que los hombres), por mucho que queramos, digo, buscar en nuestros libros justificación a estos pensares, lo cierto es que lo que allí se decía (y los ejemplos pueden multiplicarse) partía de una Ilustración muy distinta a la que hoy nosotros estudiamos. Aquí los libros de filosofía de nuestro canon han ido por detrás de esos otros muchos libros de filosofía vulgar o de segunda fila que junto con los primeros componían nuestro presente. A poco que uno profundiza en las historias canónicas de la filosofía se da cuenta de que las interpretaciones son tremendamente unilaterales. No podía ser menos, por supuesto. Ello trae como consecuencia el orillamiento de determinados modos de pensamiento, eso es algo repetido hasta la saciedad por quienes reclaman parte de la memoria, parte de la historia que se les niega. Pero también trae como consecuencia el hecho de que solemos ver con una coherencia y homogeneidad pensamientos y movimientos intelectuales que en modo alguno tienen esa cohesión. Así, por ejemplo, a poco que uno estudia la Ilustración, ese movimiento que suele aparecer como la génesis de nuestros modos existenciales, sociales y cosmológicos, se da cuenta de que la Ilustración fue algo mucho más heterogéneo y multiforme de lo que se suele considerar. No fue casualidad que una de las primeras discusiones con que en Francia se abrió el XIX tratara sobre qué autores consagrar en el Panteón de hombres ilustres, si a Voltaire o a Mably, si a Diderot o a Mercier ... Hemos inventado la Ilustración, hemos creado un modo de lo que en el XVIII era un espíritu moderno capaz de proponer los conceptos con los que hoy aún nos movemos, hemos interpretado nuestro pasado como un bloque más o menos homogéneo sobre el que reconstruimos nuestro presente como una más o menos homogénea reclamación e implantación de derechos —humanos, modernos, democráticos...—. Lo cual parece bastante lógico (pero no deja de ser necesario recordarlo siempre).

den multiplicarse para demostrar la necesidad de complejizar nuestra historia: nos componemos en los discursos establecidos y en los ocultos (y no solamente en los establecidos, y no solamente en los ocultados)⁷.

«Recuperar» historias ha de suponer esta doblez: no recuperar otros pensamientos para los colectivos que buscan una historia, sino comprendernos en una confluencia de pensamientos, preguntas y reflexiones de origen dispar y vario. De lo contrario lo nuestro será una recolección cultural y no una *historia* del pensamiento. En este sentido es reveladora la postura que las feministas de la llamada tercera ola y, sobre todo, la *queer theory*, están tomando: la conciencia de que la mera propuesta de particularidades de poco vale. Lisa Duggan, en un interesante artículo sobre el tema, titulado «La teoría en práctica», comenta cómo ha sido precisamente su paso por la historia de la filosofía. En un principio su «interés por la historia de las mujeres y por la historia gay y lesbiana, permanecía muy cercana a los parámetros de la 'nueva historia social' que daba voz a los silenciados»⁸; pero según desarrollaba su trabajo se dio cuenta de que con todo lo positiva que podía ser, tal preocupación quedaba algo coja si no se concebía como un poner en claro los mecanismos de formación de los conceptos que daban cuerpo a las categorías de género o heterosexualidad. De este modo, no sólo hacer emerger voces ocultas, sino, como un paso más, comprender el pasado como un momento en el que

7 No pocas veces han surgido en la historia de nuestra Modernidad acontecimientos, reclamaciones y sucesos que para la reflexión han aparecido de manera inexplicable, imprevisible (y no me refiero aquí tan sólo a Auschwitz o al stalinismo, también muchas de nuestras consecuciones democráticas se han sostenido en argumentaciones nacionalistas, religiosas, irracionales en suma); pues bien, la explicación de este descolgamiento teórico radica precisamente en nuestro desconocimiento de que somos fruto de un multiforme y vario ámbito donde a veces las imágenes y conceptos que más nos influyen son las que permanecen ocultas, las que han quedado no olvidadas, sino fuera del quehacer teórico por haberse decretado su poca relevancia, rigurosidad o seriedad filosófica. En esas no sólo marginamos los discursos que olvidamos (lo cual sería la reclamación de las feministas, de los discursos étnicos, de las reclamaciones homosexuales ...) sino, lo que a mi modo de ver es más importante, no conseguimos entender por completo nuestro presente al cual otorgamos un pasado que no le corresponde.

8 Lisa Duggan, «Theory in Practice. The Theory Wars or Who's Afraid of Judith Butler?», en *Journal of Women's History*, Vol 10, n° 1, 1998 (8-19), p. 8.

desde nuestras incomodidades presentes tratamos de reconstruir los conceptos, imágenes y metáforas que guían la formación de nuestra identidad social e individual. Es esta doblez la que nos ha de hacer huir de las historias sencillas que tan sólo busquen hacer las mismas preguntas de siempre a los mismos autores de siempre o, por otro lado, que tan sólo busquen nuevas memorias para dar historias a nuevas identidades⁹.

La historia de la filosofía es más que una genealogía de nuestras imágenes y conceptos y también es más que un «intercambio de lenguajes». Actitudes críticas como las de Rorty y Foucault (o, más exactamente, como las que se han derivado de Foucault) han sido muy saludables para nuestra concepción de la historia, pero también han pecado de cierta unilateralidad que, al final, ha convertido la historia en algo ahistórico donde los problemas filosóficos aparecen como historias dentro de un género (el filosófico) que se han mantenido simplemente por la pervivencia de tal género. Como acertadamente ha señalado un comentarista, aquí se transforma la historia de la filosofía en un supermercado de conceptos, metáforas e imágenes, de autores que serán «reeducados» a gusto por el historiador de la filosofía de modo que habrá tantos significados de un texto filosófico cuantas reinterpretaciones interesadas¹⁰. Pero si los problemas filosóficos fueran reconstruibles a placer y, de este modo, ahistóricos en el sentido que sólo quedaban integrados en nuestra historia cuando nosotros deseáramos hacerlo, nada aportaría la constatación histórica a la investigación filosófica y, al final, la conversación con el pasado, y la misma genealogía, se justificarían tan sólo por el mero gusto de

9 Doblez que nos permite ser precavidos en todo momento con nuestras narraciones históricas. Porque incluso la genealogía es interesada y, en el momento en que se establece, anda de la mano de intereses y olvidos. Así es revelador como Page du Bois echa en cara a Foucault que en su historia de la sexualidad comience su reconstrucción genealógica en el siglo -V despreciando así a Safo (autora que es la única intelectual griega que trata directamente de la sexualidad). Es cierto, reconoce Dubois, que existe un cambio radical entre los siglos -VI y -V, «pero, y considero que esto es una cuestión muy importante, la decisión metodológica de discutir sólo la cultura clásica es *significativa*, no inevitable o claramente evidente». Page Dubois, *The Subject in Antiquity after Foucault* en D.H.J. Larmour, P.A. Miller y Ch. Platter (eds.), *Rethinking Sexuality. Foucault and Classical Antiquity*, Princeton University Press, 1998, p. 88.

10 Cfr. S. Vegas, «Filosofía e historia de la filosofía en el pensamiento de Richard Rorty» en *Pensamiento*, XLVI, (1990), pp. 149-78.

mirar al pasado. No sería ello para escandalizarse (hoy es difícil escandalizarse por nada), pero de nuevo la pregunta con la que comencé mi reflexión: ¿por qué leer el pasado y no inventarlo? ¿Por qué no, por ejemplo, leer el futuro y recuperar la Profecía?

Resulta innegable el aire fresco que posiciones como las de Rorty o las derivadas de Foucault pueden traer a la historia del pensamiento. Recuperación de pensadores olvidados, nuevas preguntas a los pensadores tradicionales, cierta saludable irreverencia para con el canon son actitudes positivas que, con todo, tienden a considerar el pasado con una mirada curiosa, sin más interés que el interés privado del ironista o de la particular —privada— técnica de configuración del yo. La historia de la filosofía no es sólo conversar con los grandes pensadores muertos por continuar una tradición interesante (al igual que podríamos conversar con grandes cocineros muertos, pongo por caso, por continuar otra muy interesante tradición), sino que si leemos la historia del pensamiento es porque nuestras desafecciones presentes sólo encuentran alivio (que no cura) comprendiendo el pasado de donde surgieron. Comprendiéndose, en definitiva. El mismo hablar con ciertos muertos y no con otros viene motivado porque son esos muertos los que componen la parte de nuestro presente a la que buscamos alivio. No hay que olvidar que por mucho que queramos epatar con nuestra radicalidad, lo cierto es que no inventamos la historia (como quien inventa una novela o un sistema filosófico), sino que somos su fruto y sólo nos entendemos a su trasluz. Podemos hacer cualquier tipo de pregunta, por supuesto, pero no a cualquier historia. Lo mismo es aplicable a quienes se dedican a elaborar genealogías creando historias que, siendo verdad, a veces tan ocultas estuvieron que ni siquiera la historia (es decir nuestro presente) se dio cuenta de ellas. Y siendo eso así, poco valor puede tener intentar reconocernos en ellas.

Teniendo su parte de verdad, no es cierto que como Rorty dice (y como también dicen los seguidores de Foucault que disfrutan haciendo surgir y explorando genealogías de cualquier metáfora o concepto) debamos ir a la historia de la filosofía con libertad total para crear nuevos cánones. Y no es verdad porque si vamos al pasado motivados por nuestras incomodidades presentes, sería absurdo ir a un pasado inventado *ad hoc* por dar solución a nuestros problemas. Para empezar, nuestros pro-

blemas nunca se solventarán con miradas al pasado. Para terminar, si miramos al pasado es porque nuestro presente está implicado en él. No porque sea un lugar donde aparecen problemas curiosos que han creado una tradición más o menos interesante. Tampoco porque en el pasado podamos reconstruir genealogías a voluntad. Sencillamente lo miramos porque la configuración de nuestra identidad social e individual se construye en un pasado amplio, diverso, oculto las más de las veces, pero *un* pasado que nos toca muy de cerca. Por ello no vale tratarlo como mera expresión de un género o como mero almacén que surte de materiales para el oficio genealógico. La historia de la filosofía puede ser partisana, por supuesto, pero ha de ser *nuestra* historia y dar soluciones con palabras que no se adecúan a nuestros idiomas presentes, es hablar tan en extranjero que de nada nos vale (y la creación de idiomas es una cuestión de historia compartida, cosa que niega quien con radical despreocupación ve la historia como un supermercado de cuyos anaqueles puede surtirse al gusto)¹¹.

El comentario de Duggan que mencioné anteriormente es el detalle que considero hoy debe marcar al quehacer de la historia de la filosofía: el relato *interesado* por la formación de *nuestros* conceptos y de las imáge-

11 En este sentido es revelador cómo desde posiciones alejadas de Rorty y sin seguir en modo alguno a Foucault, el último libro de M.J. Sandel muestra esta unilateralidad que parece haberse adueñado de la historia de la filosofía más novedosa. Unilateralidad que nos muestra lo que no debe ser una historia de la filosofía. En efecto, en *Democracy's Discontent* (Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), Sandel viene a mostrar que las consecuciones éticas y políticas de la modernidad de los Estados Unidos se consiguieron por la vía liberal, pero que bien se podían haber conseguido por la republicana desde la cual se puede construir, a juicio de Sandel, un presente más prometedor. Es revelador el curso del libro que viene a mostrar una historia de nuestros conceptos democráticos modernos desde esa visión republicana. Pero, con todo lo que de legítimo pueda tener el construir historias *ad hoc*, lo cierto es que sólo después de haber conseguido nuestro presente desde un camino muy claro —que en este caso es el camino liberal— podemos imaginar ese mismo presente, sus palabras, conceptos e imágenes, desde otras tradiciones. Pero eso sí, imaginamos nuestros conceptos democráticos modernos a la luz de otras tradiciones una vez que los tenemos más que asimilados como los fundadores y configuradores de nuestra existencia. Pretender modificar nuestro presente con un pasado que no le corresponde, además de utópico, es hablar un idioma que nunca llegaremos a entender.

nes en torno a las cuales *nos* identificamos y configuramos. Un relato con fecha de caducidad, por supuesto, pues esos conceptos e imágenes son tan frágiles como contingentes, tienden a cambiar y con ello a variar nuestros intereses, nuestras desafecciones y nuestra mirada al pasado que, a su vez, constituirá relatos más o menos estables, pero en todo caso, adecuados. Y eso no porque algunas respuestas sean ciertas y otras falsas, sino simplemente porque existen reflexiones pertinentes y otras carentes de interés: sólo en tanto respondemos a una demanda tiene valor nuestro pensamiento; y sólo en tanto es descrita como tal tiene valor también nuestra historia de la filosofía. Se me dirá en este punto que no es ésta una exigencia muy grande, que es algo ya admitido desde hace 20 años como algo connatural a nuestra historia. Responderé que es cierto, pero que curiosamente (y ésta es una queja que se recoge en boca de feministas, de la nueva *queer theory*, de filósofos pertenecientes a etnias desfavorecidas, en fin, de todos aquellos que están realmente al margen del canon) tal admisión ha variado en poco el canon y las preguntas con las que construimos nuestro pasado. Por decirlo algo bruscamente: ciertamente hoy tenemos libertad para plantear todo tipo de preguntas y autores, pero realmente *aún no tenemos una historia que dé un cobijo seguro a esa libertad*.

3. TRES PROPUESTAS ILUSTRADAS PARA RECONSTRUIR EL PASADO

De una forma algo simple, pero muy esclarecedora, podemos considerar que existen tres tipos de ilustraciones que en lo que se refiere a la reflexión moral, se traducen en tres líneas diferentes que han confluído en la configuración de nuestro presente¹². Por un lado está la postura que se puede personificar en Condorcet, en la cual la ética se entiende como un elemento más de la ciencia o de la reflexión empírica. Por otro lado, la línea de Kant que trata de buscar en la razón autónoma del individuo los

12 Sigo aquí a Sven-Eric Liedman, *The Crucial Role of Ethics in Different Types of Enlightenment (Condorcet and Kant)* en Sven-Eric Liedman (ed.), *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*, Amsterdam, Rodopi, 1997.

valores y reglas que le permitan regular su vida social. En tercer lugar es posible hablar de la línea de la Ilustración escocesa, la cual considera que esos valores no partirían ni de la reflexión autónoma ni de la investigación empírica, sino que vienen de las costumbres acordadas que, si bien son acuerdos contingentes, no dejan de ser educables y, desde este punto de vista, conducibles según los principios que estimamos mejor. En lo que aquí concierne, de esta partición tripartita de la Ilustración se derivarían tres tipos diferentes de concepción de la historia.

La historia que vendría por la línea de Condorcet, resultado del decurso histórico, capaz de establecer una línea recta desde los griegos hasta nosotros, fue el fundamento de las historias científicas, de la búsqueda de leyes históricas que se pudieran extraer del decurso humano. El *Equisse* lo dice muy claramente: somos el producto inevitable de una historia que ha caminado hasta nosotros. No podíamos menos que acontecer. Y lo que ha sucedido, también, no podía menos que suceder. Nuestros modos de pensamiento, la filosofía al completo, es precisamente la puesta en claro de una evolución que finaliza en nosotros. Sería un expediente muy sencillo el recurrir a la clásica visión marxista de la historia para dar cuenta de en qué paró esta idea. Sería un expediente muy sencillo porque esa clásica visión se tiñe, vía Hegel, del otro tipo de historia que consideraré a continuación, la kantiana¹³. Resulta más adecuado reconocer como hijo legítimo de la postura de Condorcet la tradicional admisión moderna del progreso. Visión que, sobre todo en el ámbito anglosajón, se une a un liberalismo donde, desde Smith, parece que lo que sucede es lo mejor que puede acontecer. Al menos es parte del progreso que camina de lo peor a lo mejor y en cuya cresta andamos nosotros: somos lo que las inevitables leyes de la historia ha creado. Obviamente aquí no hay injusticias históricas (la historia no puede ser

13 Ambas líneas comparten en común importantes asunciones: «Conviene recordar que la conexión de la filosofía política con la filosofía de la historia se produjo tanto en la herencia positivista de la Ilustración (Condorcet, Comte, Spencer) como en sus herederos dialécticos (Hegel, Marx, Lukács). Ambas corrientes comparten una visión de lo político como lugar de resolución transparente de los conflictos sociales posibilitado por el progreso histórico que encarna el momento presente». Sergio Sevilla, «La transformación del espacio de lo político» en *Revista Internacional de Filosofía*, nº 11, (1998), p. 92.

injusta) sino simplemente un *factum*, una desgracia inevitable que quizás el tiempo tienda a remediar. Pero el tiempo, no nosotros¹⁴.

La postura que podemos ejemplificar en Kant creo que nos es algo más familiar. La historia es un curso reglado cuyas normas no son ajenas a la humanidad, sino que, por el contrario, coinciden con la naturaleza humana. La libertad, la autonomía del sujeto y la ciudadanía cosmopolita son conceptos que podemos extraer tanto de nuestra razón como del decurso de los eventos. Al cabo, la naturaleza —en nuestro caso, la historia— y el hombre tienen ciertos puntos de conexión e identidad: «se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desarrollar

14 Susan Mendus, *Tragedy, Moral Conflict, and Liberalism* en David Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge U.P., 1996, plantea que el liberalismo surge a fin de asumir el conflicto y solventarlo, pero al final lo que termina haciendo es dar una teoría que rechaza el conflicto; el liberalismo «responde al pluralismo y al conflicto construyendo una teoría política que les niega sus significados y por aquí se allega a un conflicto irracional trágico o incomprendible» (p. 193). El liberalismo comienza aceptando el hecho del pluralismo, pero al intentar resolverlo, o acomodarlo a la vida, resulta que termina rechazándolo al subsumirlo en una estrategia jurídica que lo anula. Y esto en dos sentidos. La primera estrategia del liberalismo para solucionar el conflicto es la distinción público-privado. Esta división no es sólo objetable porque no hay división privado-público inocente (tal y como ya el pensamiento feminista ha instituido), sino que también se puede decir que al introducir los valores en conflicto en la privacidad (en la publicidad sólo afloran los valores solventables), «esta estrategia amenaza la primera premisa sobre la que el liberalismo mismo se basa inicialmente, ésta es, que existen valores que son irreductiblemente conflictivos y cuyo conflicto no puede resolverse sin pérdidas» (p. 195). La segunda estrategia es la que distingue entre infortunio e injusticia e infiere directamente en lo que vengo diciendo. En efecto, siguiendo con lo anterior todo lo que es solucionable entra dentro del ámbito de la justicia y lo que no dentro del ámbito de la desventura. De este modo, en la línea de Condorcet, se puede pensar que el hecho de que necesitemos la pobreza del Tercer Mundo para nuestro progreso no es algo susceptible de ser calificado como injusticia sino que es un infortunio del Tercer Mundo. Algo parecido ocurría en Grecia donde los griegos no veían como injusta la esclavitud que a nosotros tan injusta nos parece, sino que simplemente la consideraban una desgracia que le había ocurrido al pobre esclavo. Obviamente lo que vemos como algo que trae el destino, y el destino mismo, no es algo libre de etnocentrismo, de valores propios —se puede decir también que la historia ha sido a veces nuestro destino—.

plenamente las disposiciones de la humanidad»¹⁵. Desde este punto de vista, las sociedades humanas ejemplifican en la historia el camino que el individuo puede recorrer en su razón y, frente a la visión de Condorcet, no es que estemos en la cresta de la ola de una historia que recorre su camino querámoslo o no, es que resulta propio de la inteligencia humana el reconocerse en el camino de la historia. Y modificarla, por supuesto, en este reconocimiento. Pero tal modificación es fácil, al menos es fácilmente justificable, cuando se tiende a establecer una identidad entre razón y lo que históricamente ha de suceder como más adecuado al género humano¹⁶. Y puestos a hablar del género humano, Kant inaugura una historia, la de la especie, que llevaba en sí el germen de una malvada dialéctica ilustrada la cual, desde Horkheimer y Adorno, no podemos evitar tener muy en cuenta a cada momento que nos dirigimos a la historia del pensamiento siquiera porque hoy no podemos oír sin temor lo siguiente: «no se imaginan los hombres en particular, ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos mismos ignoran»¹⁷.

La posición que inaugura Hutcheson tiene que ver con las posturas de Condorcet y Kant, pero altera de un modo sustancial su base: ni en la historia ni en la razón humana podemos encontrar argumentos infalibles ni seguridad alguna. Desde que Hutcheson lo estableció, la Ilustración escocesa jugó con el presupuesto de que nuestra razón no es sino el intento de domeñar un mundo que nos excede en mucho. Es relevante el señalar que más que de razón se habla aquí de reflexión y que la historia en

15 I. Kant, «Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita» (recogido en el volumen recopilatorio: I. Kant, *Filosofía de la Historia*, Méjico, FCE, 1978, p. 57).

16 «Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor. Parece una ocurrencia un poco extraña y hasta incongruente tratar de concebir una historia con arreglo a la idea de cómo debería marchar el mundo si se atuviera a ciertas finalidades razonables; parece que el resultado sería algo así como una *novela*. Pero si tenemos que suponer que la Naturaleza, aun en el terreno de la libertad humana, no procede sin plan ni meta, esa idea podría ser útil».

Ibid., p. 61.

17 *Id.*, p. 40

Escocia no se escribe con mayúsculas. Hutcheson, y sobre todo Millar, Ferguson y Hume consideran que el presente es lo que es no por alguna extraña ley universal que subyace al decurso histórico, no por la «imposición» de nuestra razón y de un mundo racional, sino simplemente porque ciertas casualidades, habilidades, infortunios y esfuerzos se han aunado para conseguir el presente que tenemos. La Ilustración escocesa plantea un modo de concebir la historia que considero se adecúa mucho más a nuestra actual situación; una historia como recopilación de relatos de los que se intenta extraer ejemplos que auxilien a nuestra vida cotidiana. Una historia tan contingente como interesada, sin que tal interés y contingencia vayan en contra de su universalidad. Bien es cierto que no es una universalidad infalible, pero una vez que se ha optado por una historia, una vez que nos hemos visto como el producto de ciertas contingencias pasadas, somos precisamente ese relato que llega hasta nosotros.

No creo que haga falta señalar el parecido de esta historia con la «historia como maestra de la vida» de Cicerón y, desde esta perspectiva, se la puede cualificar con el comentario que R. Koselleck dedica a la historia ciceroniana: reconstruye el pasado como una sucesión de ejemplos que establecen una narrativa orientada a la praxis¹⁸. Este tipo de lectura de la historia «no puede enseñar, obviamente, como lo pudiera hacer una historia considerada como un informe ejemplar»¹⁹ y por ello a poco, la opción escocesa que he mencionado dejará de tomarse en consideración. De tal modo acontecerá que a partir de la Revolución francesa en la historia ya no se encontrará aquello que hay que hacer en casos particulares (los ejemplos que enseñan para la vida), sino el resultado general de los tiempos y las naciones²⁰. Toda la Ilustración escocesa tiene en el estoicismo cívico de Cicerón su modelo. Y es relevante que sea en Cicerón y no en Marco Aurelio o en Séneca en quien se fije Hutcheson o Hume a la hora de recuperar un estoicismo como virtud cívica necesaria a la hora de construir la ciudadanía más adecuada para la época. Quiere esto decir mucho acerca del modo en que Escocia reconstruía su historia de la filosofía.

18 R. Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 43-4.

19 *Id.*, p. 50.

20 *Id.*, pp. 55-56.

4. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO EDUCACIÓN MORAL

Si he dicho que la historia de la Ilustración escocesa es la que mejor se adapta a nuestro mundo, no quiero decir que debemos renunciar a los otros dos modos por éste, es simplemente que nuestra historia, el modo como hoy entendemos nuestro enfrentarnos con el pasado y contarlo, se ha edificado en torno a estos tres pilares, en torno a estas tres concepciones, que sin ser coherentes entre sí, de algún modo han ido configurando las distintas perspectivas con que hemos narrado nuestra modernidad: hemos contado nuestro presente desde las tres opciones (si bien la última ha quedado oculta a los niveles académicos más ortodoxos), y que hoy nuestro presente se sirve mejor con la historia que desde Hutcheson podemos reconstruir. Sin olvidar que para llegar a esto hemos necesitado de un pasado que ha precisado contarse al modo de Condorcet o de Kant.

Lo que quiero señalar es que, al menos en Ferguson y Millar²¹, la mirada a la historia de la filosofía es algo más fina que una pragmática mirada para responder a intereses actuales; no es que yo invente el pasado para responder a mis preocupaciones presentes, es que leo el pasado como el ámbito donde caminan las referencias que me sirven para configurar mi identidad social e individual. La historia de la humanidad, del pensamiento, de las ideas, es, así, parte del deseo por establecerse en el mundo. Y parte de ese deseo es, obviamente, la búsqueda de una teoría del conocimiento. Pocas cosas hay que mayor confort den que tener un modo claro de entenderse con nuestra realidad, con nuestro entorno, con nuestros semejantes y, por ende, con nosotros mismos²². Pero el esfuerzo

21 Y eso se ve claramente en sus libros canónicos: John Millar, *The Origins of the Distinction of Ranks*, Edimburgo, 1779, y Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, Edimburgo, 1768.

22 En este punto es muy revelador el trabajo de Toulmin en su libro *Cosmopolis* (*Cosmopolis. The Hidden Agenda*, Nueva York, The Free Press, 1990). El libro de Toulmin reconstruye la formación del racionalismo cuyo mayor exponente es Descartes en torno a una interpretación que le propone como la mejor alternativa para dar cuenta de un tiempo de crisis política y militar. En una Europa envuelta en guerras interminables, dando cobijo a dinastías tan inestables como efímeras, donde las alianzas apenas duraban un tiempo prudencial, la formación de un espíritu racionalista, de un espíritu capaz de establecer conocimientos y verdades seguras, estables —es decir, universales— es una respuesta tan lógica como deseada.

por conseguir una teoría del conocimiento, una filosofía al modo en que el canon tradicional la entendía, es un esfuerzo entre tantos, es un interés más, mas no es el único.

En esta tesitura el propósito de la historia es plantear el relato interesado por la formación de las imágenes en torno a las cuales nos configuramos individual y socialmente. Será ésta una narración del modo en que los individuos construyen sus vidas y establecen sus relaciones con los demás. A ello se le llama ciudadanía. Pues bien, la historia de la filosofía puede suministrar una colección de narraciones que, tal como en su día plantearon los escoceses, puedan servir de ejemplos, de ayudas, de estímulos, en suma, que contribuyan a la educación de una ciudadanía moderna. La historia de Millar o Ferguson, la historia de la Ilustración escocesa, recupera la historia como un género literario que, como la literatura, nos puede dar ejemplos y, sobre todo, ayudarnos en el establecimiento de nuestro mundo, a componer y reconocer las imágenes que nos sirven para configurarnos individualmente y aquéllas en torno a las cuales construimos nuestras relaciones sociales²³. Éste es uno de los modos en que debemos interpretar ese denostado y manido eslogan rortiano de «política no metafísica». Decir que hacemos historia para entendernos puede parecer una trivialidad, decir que la hacemos para entender el modo en que se han configurado los conceptos e imágenes que nos guían y, hecho esto en su complejidad, proveer para nuestro presente, quizás ya no lo sea tanto. Este es el modo también en que, por seguir con «estándares de la filosofía», se debe interpretar la mirada de Foucault al pasado. No únicamente descubrir discontinuidades, también, y sobre todo,

23 «La filosofía, especialmente la filosofía antigua, es más que argumentos: la mayoría de lo que los filósofos hacen e hicieron es explicar cosas, imperativos y obligaciones de sus contemporáneos y predecesores. La historia de la filosofía toma varias formas literarias, ensayos, debates, cartas, diálogos, tratados, demostraciones, y estudiándolas todas se aprende cómo extraer sentido de las mismas e incluso aprender a manejarse con ellas (...) Aunque estos textos no producen o expresan 'conocimientos nuevos' en un sentido técnico estricto de producir pensamientos nunca pensados con anterioridad, conducen la producción constante de nuevo conocimiento en las mentes de los lectores que siguen el camino del autor». Catherine Wilson, *The History of Modern Philosophy* en Oliver Leaman (ed.), *The Future of Philosophy*, Londres, Routledge, 1998, p. 32.

poner en claro la historia de las palabras que nos soportan y, en último término, reconocer que tras los sobreentendidos más básicos que de modo más inconsciente y primario basan nuestra comprensión del mundo existe un campo de lucha de poderes, de intereses, de casualidades también. No podemos sentirnos orgullosos de estar al final de la línea recta de la historia, y no sólo porque estemos ocultando otros modos de reflexión, sino porque las más de las veces estamos olvidando nuestro pasado y ni siquiera sabemos —ni queremos— entendernos. Compilar nuestra historia con mirada amplia es lo que hace que el trabajo de la historia del pensamiento sea fundamental a la hora de proveer para nuestro presente.

5. CODA: DE LA INTERDISCIPLINARIEDAD

Lanzar una mirada amplia hacia el pasado supone, entre otras cosas y aunque parezca paradójico, reconocer la limitación de tal mirada. Aunque su barrido visual sea de amplio espectro, nunca será del total de la amplitud. Esto es inevitable. Entre otras cosas porque aunque los límites de los géneros sean borrosos, nuestros autores, nuestras preguntas, nuestras inquietudes como filósofos son distintas a las de otras ocupaciones. La mirada amplia no ha de llevarnos a tomar la historia del pensamiento como el campo de la interdisciplinariedad pues, como ha mostrado S. Fish, es difícil imaginar la interdisciplinariedad en un mundo como el nuestro donde la profesionalización es enorme. No sólo los géneros determinan niveles de relevancia, de aquello que merece ser estudiado y aquello otro que se sale de nuestros intereses; también dentro de un mismo género existen campos inconmensurables con otros donde los mecanismos que señalan la pertinencia de ciertas cuestiones son de muy diferentes cataduras²⁴.

24 Cfr. Stanley Fish, *There's no such Thing as Free Speech*, Oxford University Press, 1994, pp. 141-156. En ciertos ámbitos -que a mí se me hacen bastante cabales- puede parecer una estupidéz plantear con Leibniz cuestiones sobre la creación de nuestro concepto de homosexualidad, pero ciertamente no lo es tanto en otros lugares que, sea dicho de paso, tienen la suficiente potencia como para establecer estudios universitarios y preparar sobre el tema un número monográfico de una revista especializada. De

En último término, el modo como los filósofos usan sus lecturas literarias no es el mismo como los estudios de literatura se aplican a tal o cual escritor y, al final, existe siempre un poso de inconmensurabilidad entre géneros que, aunque rechacemos la profesionalización académica, desborda las buenas intenciones de interdisciplinariedad.

Mirar con amplitud a la historia del pensamiento genera un interés no tanto por la interdisciplinariedad imposible cuanto por saberse *afectar* por explicaciones más amplias que las tradicionales y por un elenco de autores más vasto que aquél que tradicionalmente ha compuesto la historia de la filosofía²⁵. Y aquí la sensibilidad compositiva del estudioso, su

nuevo el ejemplo puede parecer extremado, pero no por ello creo que sea irrelevante el considerar que la interdisciplinariedad se queda siempre en los buenos deseos —hoy ya imposibles— de una reflexión muy profesionalizada.

25 Lo cual no es despreciar a los tradicionales autores y proponer en su lugar a otros que por alguna supuesta «injusticia histórica» hayan quedado relegados a autores de segunda o tercera fila, sino, por el contrario, reconociendo el importantísimo papel que los primeros han tenido en la conformación de nuestros relatos de ciudadanía y en la configuración de nuestro mundo, unirles a preocupaciones que andaban en la época, relatarles en la boca de otros autores que las más de las veces, sin saberlo nosotros, oficiaron de sus intérpretes y bajo cuya voz adquirieron relevancia. Porque, en efecto, muy bien pudiera ser que la importancia de Rousseau no estuvieran tanto en los escritos de Rousseau que deban ser concienzudamente interpretados, sino en las malinterpretaciones que algunos autores, así como la mayoría de aquellos que tomaron la Bastilla cargados de palabras e imágenes rousseauianas, hicieron de sus obras. Y si queremos reclamarnos hijos de Rousseau, si de alguna manera queremos entenderle como uno de los forjadores de nuestros conceptos sociales es a través de esa filiación dudosa que pasa por las malinterpretaciones por las que lo somos y no por la pureza de los textos de Rousseau. Éste es sólo un ejemplo que nos ha de hacer recapacitar sobre el interés que ha de conducir nuestra historia de la filosofía y los intereses que son pertinentes a la hora de leer un autor. Casi todos. Varios son los libros donde esto se trata, pero es particularmente revelador el de R. Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII* (Barcelona, Gedisa, 1995). En este libro se muestra bastante convincentemente que la revolución no fue un logro de las obras filosóficas puesto que los libros se leían poco y quienes los leían eran tanto los nobles como los burgueses (leyendo en los mismos libros distintas cosas) [Cfr. p. 99]. En realidad la misma animadversión hacia el soberano viene de muy diferentes lugares que van desde el alejamiento de la corte en Versalles, la despreocupación real de la economía y, sobre todo, la *popularización* de una opinión pública no teórica ni rigurosamente reflexiva, una opinión pública popular que toma como ley su propia opinión formada entre lo que oye y lo que con rapidez reflexiona.

capacidad para crear un relato que agrade, elegante y coherente es fundamental. Si miramos historias modélicas en este respecto, y pienso ahora por ejemplo en *Fuentes de la identidad* de Ch. Taylor o en *Justicia y racionalidad* de A. MacIntyre²⁶, comprobaremos que aunque se relata una historia de un concepto o actitud, qué duda cabe que son Taylor o MacIntyre quienes plantean la cuestión y quienes hilan las distintas apariciones de teóricos (ortodoxos, olvidados, ortodoxos considerados de un modo olvidado ...) que entran en escena como personajes que intentan explicarnos nuestro presente y ayudarnos en la formación de herramientas para dar cuenta del mismo. Eso y no otra cosa es hacer filosofía. Un relato interesantísimo, adecuadísimo, muy pertinente, y todo ello por ser de interés a nuestro presente que es quien, desafecto y preocupado, plantea las preguntas.

Las historias señaladas de Taylor y MacIntyre son modelos de historias interesadas que creo hoy son de alto valor. Podríamos unir a estos modelos la clásica historia de la sexualidad de Foucault y las más alejadas de mi interés, pero no menos interesantes, historias que en este momento la *queer theory* anda haciendo o las que las feministas llevan construyendo desde hace tiempo. En todas, los límites se expanden a gusto y conveniencia del historiador y tan sólo queda a su genialidad compositora el que tal ampliación resulte pertinente o no. En todo caso la pertinencia filosófica viene dada en el momento en que tal composición responde a una pregunta de relevancia filosófica, y no a una cuestión deportiva, numismática o meramente erudita. Entre la historia y la apuesta moral se mueve la historia de la filosofía²⁷. Esta es su característica principal: que es primeramente filosofía.

JULIO SEOANE PINILLA
Universidad de Alcalá

26 A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Ediciones Universitarias Internacionales, 1994. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.

27 Esta es tesis que Concha Roldán se dedica a desarrollar en su libro *Entre Casandra y Clio*, Madrid, Akal, 1997. Me parece reveladora la siguiente cita: «Toda periodización que se establezca en la presentación de cualquier historia de la filosofía es arbitraria, pues el desarrollo del pensamiento no puede encorsetarse en compartimentos estancos. Por eso las divisiones que se realicen sólo pueden tener un sentido metodológico. Sin embargo, esto no significa que la arbitrariedad de las intérpretes no esté sujeta a motivos» (p. 12).