

## El Neohistoricismo y la historia de la filosofía de nuestro tiempo

En un tiempo como el nuestro, en el que no se hacen demasiados ascos, por parte de determinadas esferas culturales especialmente llamativas, a la idea de que las posibilidades de la historia del pensamiento han llegado a su final y de que, por consiguiente, hemos entrado en una época *posthistórica*<sup>1</sup>, puede aparecer con más claridad que nunca que el hecho de preocuparse seriamente por la *historia de la filosofía* entraña una nada desdeñable dosis de confianza en la *filosofía*. Una preocupación de aquel estilo incluye necesariamente el preguntarse por el sentido y la justificación de la historiación de lo filosófico, una pregunta a la que, sorprendentemente, no parece que se esté prestando toda la atención que merece por parte de los filósofos de nuestros días<sup>2</sup>, a pesar de que no se pueda decir que sea precisamente escaso el número de las investigaciones que se llevan a cabo

1 Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid, Taurus, 1989) p. 321.

2 Aunque, por descontado, no hayan dejado de darse en los años ochenta, que son los años que fundamentalmente contempla nuestro estudio, excelentes estudios en este sentido. Entre nosotros y en este tiempo, es de justicia destacar los de M. I. Lafuente, *Teoría y metodología de la historia de la filosofía* (León, Universidad, 1986) y de F. Duque, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía* (Barcelona, Anthropos, 1989). Vid. también, J. F. Ortega Muñoz, *El porvenir de la filosofía a partir de análisis de su historia* (Málaga, Agora, 1982).

en torno a los filósofos del pasado<sup>3</sup> y a pesar también de que vayan en aumento los estudios que tratan de aplicar las más modernas *técnicas* informáticas<sup>4</sup>, historiográficas y críticoliterarias<sup>5</sup> al campo de la historia de la filosofía.

Decimos que nos topamos aquí con una situación un tanto sorprendente porque, tratándose de filósofos, éstos no son precisamente dados a *hacer*, simplemente, las cosas (las investigaciones relacionadas con la historia de la filosofía, en este caso) sino que, por el contrario, nunca han dejado de buscar lo que *debe hacerse*. De ahí la conveniencia y, también, la necesidad de no dejar de lado las cuestiones filosóficas concernientes al significado de la «historia de la filosofía» y al sentido del quehacer relacionado con la historiación de los textos filosóficos del pasado.

Se trata de unas cuestiones que, por lo demás, podemos considerar un tanto apremiantes si no echamos en saco roto que, desde

3 Así lo ha señalado también, L. Krüger, 'Why Do We Study the History of Philosophy', en R. Rorty - J. B. Schneewind - Qu. Skinner, eds., *Philosophy in History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984) pp. 77-78 (hay trad. cast.). Sobre este punto insistieron varias de las comunicaciones habidas en la Conferencia del Departamento de Filosofía de la Universidad de Cincbra: *Pourquoi la philosophie a-t-elle une histoire?* (Mons, Centre Interdisciplinaire d'Etudes Philosophiques, 1987). Vid. igualmente, L. Dupré, 'Is the History of Philosophy Philosophy?', en *Review of Metaphysics*, 42, 1988-89, pp. 464-482; G. J. Galgan, 'What's Special About the History of Philosophy?', en *American Philosophical Quarterly*, 24, 1987, pp. 91-96; F. F. Winner, 'Zur Aktualität der Philosophiegeschichte', en J. Seifert - F. Wenisch - E. Morscher, eds., *Vom Wahren und Guten* (Salzburg, Verlag St. Peter, 1982) pp. 162-173.

4 Cuyas posibilidades para la filosofía y la historia de la filosofía trató hace tiempo de poner de manifiesto *Les applications de l'informatique aux textes philosophiques* (Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, s. a.). Sobre ello han insistido más recientemente, G. Teschner - F. McClusky, 'Computer Alternatives in the History of Philosophy', en *Teaching Philosophy*, 13, 1990, pp. 273-280.

5 Ejemplos de ello pueden ser el número monográfico de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1, 1989) dedicado a la traducción filosófica; J. R. Ladmiral, 'La traduction, philosophique', en E. Faucher - F. Hartweg - J. Janitza, comps., *Sens et être* (Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1989) pp. 129-138; *ibid.*, 'Eléments de traduction philosophique', en *Langue française*, 51, 1981, pp. 19-34; G. Varnier, 'Tra intenzionalismo e antirelativismo. L'interpretazione di teorie filosofiche come traduzione', en *Teoria*, 9, 1989, pp. 159-185.

comienzos de la década de los ochenta, las aguas de la metahistoria de la filosofía —que nunca fueron, por otra parte, demasiado mansas— bajan especialmente revueltas, al haberse producido en esta década determinados acontecimientos que han afectado muy directamente a la configuración del sentido peculiar de la historia de la filosofía. Entre tales acontecimientos, podemos aquí destacar el giro que una parte importante de la filosofía analítica ha dado en relación con la historia de la filosofía, algo que es conveniente medir en función de las corrientes neohistoricistas que tanto revuelo están armando desde su aparición, también en la década a la cual nos estamos refiriendo. Por otra parte, la consolidación que, en estos mismos años ochenta, ha alcanzado la historia de la historiografía filosófica puede servir de importante estímulo para revisar no pocos interrogantes que hoy se sigue planteando cualquier teoría que se precie acerca de la historia de la filosofía <sup>6</sup>. A estos tres temas queremos referirnos brevemente en las páginas que siguen, aunque destacando el tratamiento de los tratamientos neohistoricistas de nuestros días en su vinculación con la historia de la filosofía.

## I

Por lo general, la filosofía analítica había venido viviendo de espaldas a la historia de la filosofía, convencida como estaba aquélla de que, para la delimitación de los problemas específicos de la actividad filosófica que merecía la pena, ninguna ayuda podía esperarse del estudio de la historia y de la tradición filosófica. Esta postura no hacía, al fin y a la postre, más que prestar continuidad al convenci-

6 Comentando otro trabajo mío, el Pfr. Julián Arroyo —amigo y, sin embargo, compañero— me exige una teoría acerca de la historia de la filosofía y acerca de lo que deba ser el ámbito de la filosofía del futuro (*Paideia*, 9-10, 1990, p. 146). No es poco pedir, en unos tiempos en los que se está precisamente poniendo en juego el alcance de lo filosófico, como sabe muy bien el amigo Arroyo, al cual deseo que este artículo le siga dejando insatisfecho, si es verdad aquello de que *ex insatisfactione, philosophia*.

miento de la ortodoxia analítica clásica de que en el espacio de la *filosofía* no ocurre sino lo que sucede en el de la *ciencia*, de tal modo que si un estudiante de física no tiene ninguna necesidad, para dominar esta rama de la ciencia, de habérselas con la historia de la física, análogamente *hacer filosofía* tendría que ser entendido como algo conceptualmente ajeno a *preocuparse por la historia de la filosofía*<sup>7</sup>.

Desde esta perspectiva, la mayoría de los analíticos venía repitiendo y celebrando como una ocurrencia más que feliz la broma de Quine de que hay dos clases de sujetos relacionados con el mundillo filosófico, la clase de los que se ocupan de la filosofía y la de quienes se ocupan de la historia de la filosofía<sup>8</sup>. Y es que, en efecto, para la concepción analítica dominante durante años, la filosofía sólo tiene autoridad en aras de una *actualidad* (analítica, por supuesto) en relación con la cual nada pueden ya decirnos hoy los filósofos *del pasado*. La historia de la filosofía, en este caso, no pasaría de ser una mera «curiosidad de anticuarios» cuyas preocupaciones básicas poco o nada útil podían aportar, una vez que la configuración de la vigencia de los problemas de la filosofía exigía un tratamiento especializado en sí mismo, estructurado según pautas analíticas y ajeno a las consideraciones históricas de la tradición filosófica. En todo caso, este tipo de consideraciones históricas a lo más que podría aspirar sería a un parentesco, más o menos fácilmente reconocible, con la *tarea*, pero no con los *contenidos*, de la investigación filosófica de nuestros días<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Cf. R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991) p. 22. Antes (p. 21), había dicho Rorty: «La filosofía analítica se ha desinteresado casi por completo del contacto con la filosofía no analítica y se refugia en su propio mundo (...). Los filósofos analíticos no están especialmente interesados ni en definir ni en defender los presupuestos de su trabajo. Por ello, la actual separación entre filosofía "analítica" y "no analítica" coincide casi exactamente con la división entre filósofos que no están interesados en reflexiones histórico-metafilosóficas y filósofos que sí lo están».

<sup>8</sup> Cf. A. Macintyre, 'The Relationship of Philosophy to Its Past', en *Philosophy in History*, o. c., pp. 39-40.

<sup>9</sup> Al dar cuenta de ello, Edwin Curley hace referencia a aquellos autores que consideran una pérdida de tiempo preocuparse por lo que pudiera haber dicho Hume acerca de la causalidad, una vez que disponemos de tratamientos actualiza-

Claro está que aquella actitud de los viejos analíticos, tan interesados en diferenciar la historia de la filosofía (filosofías del pasado) de la filosofía (problemas filosóficos actuales), adolece de una notable carga de ingenuidad filosófica y ello justamente por no haber tenido en cuenta lo complicado de las relaciones que, a partir de Hegel, pueden descubrirse entre la filosofía y su historia. De hecho, aquellos ingenuos negadores de las filosofías del pasado no estaban haciendo más que acogerse a la historia al repetir al pie de la letra la recomendación cartesiana<sup>10</sup> de que había que «dejarse de historias» para dedicarse a lo científico (lo filosófico), con lo que, *a sensu contrario*, venía así a confirmarse lo que era ampliamente aceptado fuera de los muros de la causa analítica, a saber, que al filósofo le resulta más fácil recomendar la despreocupación por la historia de la filosofía que desprenderse efectivamente de aquella historia.

No es extraño, por ello, que, con el tiempo, los practicantes de la filosofía analítica aprendieran la lección y que, a partir de los años setenta, fuera propagándose la idea de que resultaría interesante atender las llamadas de la historia de la filosofía, conciliando los intereses de esta historia con los de la mismísima razón analítica. Los hechos parecen haber luego confirmado que se trataba de un matri-

dos de esta cuestión, como puede ser el que Mackie lleva a cabo en su *The Cement of Universe*: cf. E. Curley, 'Dialogues With the Dead', en *The Role of History in and for Philosophy*, Synthèse, 67, 1986, p. 37. También M. Scriven ha querido destacar que muy pocos o ninguno de los grandes filósofos «han adquirido notoriedad por sus trabajos en el campo de la historia de la filosofía, mientras que la mayor parte de aquellos grandes filósofos tuvieron amplias lagunas o se desinteresaron de la historia de la filosofía. Sus intereses estaban en los problemas»: cf. 'Increasing Philosophy Enrollments and Appointments through Better Philosophy Teaching', en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 50, 1977, p. 233.

10 «Nous ne diviendrons jamais philosophes, pour avoir lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, mais sans être capables de porter un jugement ferme sur une question qui se présente: ita enim non scientias videremur didicisse, sed historias»: *Regulae*, III, A. T., X, p. 367. En este sentido léase el reproche de Kant a los que quieren convertir la historia de la filosofía en la filosofía: «Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alter sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist, vor diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben»: *Prolegomena, Vorrede*, A. K., IV, p. 607.

monio de difícil avenencia, el cual se ha visto conducido a ese peculiar resultado de una historia *racionalmente reconstruida* para ser puesta al servicio de la *filosofía* (analítica), cuyos más destacados ejemplos parecen no haber convencido demasiado ni a tirios ni a troyanos, ni a los filósofos ni a los historiadores de la filosofía <sup>11</sup>.

Independientemente, sin embargo, de la valoración que nos merezcan los ejemplos citados, debe quedar claro desde el principio que el historiador de la filosofía no tiene que exigirse a sí mismo el *descubrimiento* del sentido de un texto dado o de la aportación doctrinal de un filósofo del pasado como si el significado de una obra filosófica (o de cualquier otro tipo) estuviera previamente dado, de una vez por todas <sup>12</sup>. No hace falta, en efecto, exhibir un carnet de militancia analítica (ni tampoco hermenéutica, digamos de paso) para estar uno convencido de que la revelación del significado de un texto del pasado es una *interpretación* que se realiza desde nuestro propio horizonte temporal con sus determinadas implicaciones psicológico-individuales y socioculturales, en toda su extensión. Ello, empero, no nos debe conducir a asimilar un tanto precipitadamente aquella «revelación» con una *creación* del sentido del texto interpretado desde el momento en que éste posee su *propia verdad* y su particular horizonte interno <sup>13</sup>, y ello

11 Una de las más acerbas críticas a este tipo de historiación analítica de lo filosófico ha sido la de Emilio Lledó cuando, al comentar el estudio de Crombie sobre la filosofía platónica, escribía hace algunos años que el citado estudio «en su afán por conectarse con algo parecido a la filosofía analítica, en su aspecto más mísero, nos entrega, con el nombre de Platón, las mil y una variantes de esa gloriosa fórmula sobre “la calvicie del actual rey de Francia”». Recientemente ha vuelto sobre esta crítica negativa los trabajos de Ch. Janaway y de P. Alexander, bajo el título de ‘History of Philosophy. The Analytical Ideal’, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 62, 1988, pp. 169-189 y pp. 191-208, respectivamente. Vid. otra orientación, en H. Ishiguro, ‘La philosophie analytique et l’histoire de la philosophie’, en *Critique*, 36, 1980, pp. 743-750 (trad.).

12 Cf. P. Ricoeur, ‘Qu’est-ce qu’un texte? Expliquer et comprendre’, en R. Buber - K. Cramer - R. Wiehl, eds., *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1970) pp. 181-200. Vid., J. H. Randall, *How Philosophy Uses Its Past* (Westport, Greenwood Press, 1983) (1.ª ed., 1963).

13 En lo cual ha venido últimamente insistiendo Gadamer: vid., ‘The Eminent Text and Its Truth’, en *Bulletin of the Midwest Modern Language Association*, 13, 1980,

por más que esta verdad y este horizonte sólo se dejen explicitar en la presencia del lector-historiador en una genuina fusión de horizontes (la cual no tiene necesariamente que seguir los dictados de la óptica gadameriana).

Vaya todo esto a cuento para dejar constancia de cuán justificada puede estar la prevención —y el rechazo explícito, si se quiere— que los historiadores de la filosofía no analíticos han venido mostrando en relación con aquella pretensión de hacer de la historia de la filosofía el feudo de una «reconstrucción racional» que pone en cuarentena los intereses de la *historia* misma de la filosofía para convertirla en una nueva *ancilla* de la *filosofía*, vista al trasluz analítico<sup>14</sup>. En la reconstrucción analítico-racional de los textos y obras del pasado filosófico, la verdad y el horizonte de tales textos y obras vienen, en última instancia, a quedar *desfigurados* para hacer resaltar única-

pp. 3-23; 'Philosophie und Literatur', en E. Orth, ed., *Was ist Literatur? Phänomenologische Forschungen* (Freiburg, Alber, 1981) pp. 18-45; 'Text und Interpretation', en Ph. Forget, *Text und Interpretation* (München, Fink, 1984) pp. 24-55. De todas formas, la hermenéutica gadameriana había insistido desde un principio en esta línea, acentuando la pretensión de verdad (*Wharheitsanspruch*) que todo texto filosófico encierra: cf. *Wharheit und Methode*<sup>4</sup> (Tübingen, J.C.B. [Paul Siebeck], 1975) pp. 372 ss. (hay trad. cast.).

14 Los analíticos a los que aquí nos referimos, en su visión de la historia de la filosofía bajo el prisma de la racionalidad analítica, se despreocuparon del proceso temporal de las doctrinas y sistemas filosóficos del pasado. No estaban, por consiguiente, en la onda de Aristóteles y en la que aquellos kantianos y hegelianos (o, por añadir algún autor más, en la de Husserl, el cual se preocupó por la historia de la filosofía más de lo que algunos piensan), los cuales hicieron de la historia de la filosofía el camino que había de mostrar cómo y hasta qué punto la filosofía aristotélica, la kantiana o la hegeliana (o la fenomenología trascendental) eran el telos perseguido por la dinámica temporal de las filosofías anteriores. En un tema sobre el que tanto se ha escrito ya, permítasenos acudir al ejemplo de Buterwek (1766-1828), el más que probable autor del manuscrito de historia de la filosofía recientemente descubierto por Michel Espagne. Allí, Buterwek justificaba su visión kantiana de la historia de la filosofía, afirmando que «wir dürfen und müssen voraussetzen, dass es nur eine Philosophie giebt, die die wahre sey, denn es giebt nur *eine* Wahrheit und nur *eine* Vernunft; diese eine Philosophie ist das Ziel aller philosophischen Forschungen»: cf. M. Espagne, 'Friedrich Buterweks Kritische Geschichte de Philosophie. Ein Pariser Manuskript', en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 1988, pp. 208-304.

mente el *problema* que al pensador analítico, metido incidentalmente a historiador de la filosofía —le «interesa» subrayar. De este modo, lo único que se busca es meter en las arcas analíticas los réditos que pudieran obtenerse de la separación tajante entre la filosofía-problemas, por un lado, y la historia de la filosofía, por otro. De embarcarse, entonces, en investigaciones concernientes al campo de la historia de la filosofía, estas investigaciones tendrían valor si y sólo si pudieran aportar alguna confirmación a lo que previamente los cánones analíticos habieran delimitado como ámbito de una actividad filosófica que mereciera la pena ser llamada así.

Coincidiendo aproximadamente con el inicio de la década de los ochenta, una no desdeñable parcela del movimiento analítico —tomado este movimiento, eso sí, en un sentido amplio— ha introducido una significativa variante a la tradicional incompreensión por la historia de la filosofía de que habían venido haciendo gala los anteriores filósofos analíticos<sup>15</sup>. Una primera consecuencia de esta nueva toma de postura puede ser el hecho de que la historia de la filosofía, entendida como disciplina académica, haya comenzado a ser vista en nuestros días como posible vínculo no sólo entre los diferenciados intereses de la filosofía analítica anglosajona y la filosofía europea («continental») ajena a los rumbos analíticos sino, también, entre orientaciones opuestas de la propia familia analítica, embarcada ahora en unas desavenencias cada vez más amplias y profundas<sup>16</sup>.

Aparte de lo apuntado, no debe aquí tampoco olvidarse que la nueva situación creada ha conducido a interesantes planteamientos metodológicos y metafilosóficos acerca del significado que la historia de la filosofía y la historiografía filosófica pueden tener para un quehacer filosófico más o menos estrechamente relacionado con las orien-

15 Vid. G. Invernizzi, 'Recenti discussioni sulla storiografia filosofica in ambiente anglosassone', en *Rivista di storia della filosofia*, 44, 1989, pp. 295-310.

16 La imagen de la historia de la filosofía vista bajo estas posibles perspectivas estuvo presente en el encuentro que franceses e ingleses celebraron y cuyas aportaciones fueron recogidas en la *Revue Internationale de Philosophie*, 3, 1983, con unas breves, pero harto sustanciosas, páginas introductorias de Jacques Bouveresse.

taciones analíticas. De tales planteamientos pueden dar fe las aportaciones recogidas en el colectivo, convertido ya en centro de abundantes citas y referencias, *Philosophy and Its Past*<sup>17</sup> o las del monográfico de los *Midwest Studies*<sup>18</sup>, así como las ponencias de las reuniones habidas en la Universidad Johns Hopkins, durante 1982 y 1983<sup>19</sup> y las celebradas, en 1984, en Blacksburg<sup>20</sup> y las contribuciones que dieron lugar a la obra editada por A. J. Holland<sup>21</sup> o al volumen propiciado por C. Descamps<sup>22</sup>.

Los historiadores de la filosofía harán bien en tomar cumplida nota de los variados pronunciamientos que allí se encuentran en torno a la historia de la filosofía, aunque no sea más que por ese notable desparpajo que tienen los analíticos (y, de modo especial, los analíticos americanos) para replantear temas que —como ocurre en el caso que nos ocupa— parecían haber quedado definitivamente anquilosados en los anaqueles de la filosofía de corte más tradicional. Ello ha conducido a que no dejara de resultar beneficiosa para la causa filosófica de nuestros días aquella orientación tendente a revisar el significado de «historia de la filosofía», por más que los modelos específicos de revisiones analíticas estén ya hoy suscitando más oponentes que seguidores. Y es que, en efecto, no debemos olvidar hasta qué punto la ortodoxia analítica de antaño —aunque no fuera demasiado férrea— está actualmente fragmentándose en plurales actitudes disidentes, no pocas de las cuales sólo conservan unas muy difusas señas de identidad analítica y, a veces, sean más reco-

17 J. Rée - M. Ayers - A. Westoby, eds., *Philosophy and Its Past* (Hassocks, The Harvester Press, 1978). El colectivo citado venía a llenar el vacío creado durante casi una década, tras la publicación del número monográfico de *The Monist*, 53, 1969, dedicado a las relaciones entre filosofía e historia de la filosofía.

18 Vid. *Contemporary Perspectives on the History of Philosophy: Midwest Studies in Philosophy*, 8, 1983.

19 Vid. *Philosophy in History*, o. c., en nota 3.

20 Las ponencias de esta reunión fueron recogidas en el número monográfico de *Synthese*, citado en nota 9, dedicado a la historia de la filosofía.

21 Vid. *Philosophy, Its History and Historiography* (Dordrecht, D. Reidel Pub. Company, 1985).

22 *Philosophie et histoire* (Paris, Centre G. Pompidou, 1987).

nocibles justamente por sus pronunciamientos heterodoxos en relación con la tradición analítica.

En conexión con estos heterodoxos analíticos actuales, destaquemos aquí el auge que está tomando, en determinados círculos de la filosofía anglosajona, una muy particular visión de la historia de la filosofía que ha dado origen a un peculiar y no poco provocativo *neohistoricismo*<sup>23</sup>, patrocinado de modo muy especial por Richard Rorty, el otrora mentor de orientaciones ajustadas a los moldes clásicos del movimiento analítico. El historicismo rortiano, a su vez, nos ofrece la posibilidad de remitirnos a otros planteamientos neohistoricistas de nuestros días, de entre los cuales hemos seleccionado —por la difusión que está alcanzando— el de Alasdair MacIntyre. En lo que concierne a la historia de la filosofía, tanto Rorty como MacIntyre están hoy defendiendo unos pronunciamientos que, desde las distintas posturas sostenidas por ambos autores, se enfrentan radicalmente al viejo supuesto analítico de que la filosofía nada tendría que ver con la historia de la filosofía. Por ello, acaso resulte oportuno examinar con algún detenimiento lo que se está aquí poniendo en juego.

## II

En opinión de Rorty y de MacIntyre, la deficiencia fundamental del pensamiento analítico —independientemente de sus méritos como crisol crítico-formal de los argumentos de *los otros*— sería el no haber comprendido que la filosofía sólo puede hacerse y realizarse en y por su *historia*. Ello puede, en principio, justificar el apelativo de *neohistoricistas* que hemos colgado a ambos autores, algo

23 Que no solamente se encuentra en concordancia sino que también en gran medida ha propiciado el ambiente historicista que parece estar asentándose en sectores muy significativos de la filosofía de nuestros días, algo que ha sido señalado por M. Steenblock, 'Zur Wiederkehr des Historismus in der Gegenwartsphilosophie', en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45, 1991, pp. 209-223.

que, por lo demás, parece no disgustar a Rorty<sup>24</sup> como tampoco MacIntyre ha tenido especial inconveniente en calificar, por su parte, de «historicismo» a su filosofía<sup>25</sup>, añadiendo en otro lugar que, con ello, no está ofreciendo nada especialmente novedoso ni original: «Vico, Hegel y Collingwood, todos ellos estuvieron, en varios puntos, muy cerca de posturas significativamente similares, y no por casualidad en modo alguno»<sup>26</sup>. Se trata de aquellas posturas, descritas por MacIntyre, según las cuales «así como los logros de las ciencias naturales han de ser valorados, a fin de cuentas, en función de los logros de la *historia* de esas ciencias, así los logros de la *filosofía* han de ser juzgados, a fin de cuentas, en función de los logros de la *historia de la filosofía*. Desde esta perspectiva, la *historia de la filosofía* es aquella parte de la *filosofía* que es sobradamente autónoma en relación con el resto de la disciplina»<sup>27</sup>.

Claro está que MacIntyre, al relacionar estrechamente este punto de vista con la obra de Vico, de Hegel y de Collingwood, no puede decirse que haya estado especialmente acertado, como tampoco parece demasiado apropiado meter en un mismo saco a aquellos autores, tan dispares entre sí en sus respectivas concepciones del significado último que tiene el entronque de la filosofía con su historia. Mas no por ello puede decirse que MacIntyre esté equivocado al reclamarse heredero de la tradición historicista porque, en última instancia, MacIntyre no hace más que continuar el programa propuesto por Dilthey —al que MacIntyre no cita— cuando exigía, en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, de 1883, que su obra fuera vista como un intento de *fundamentar históricamente* su propia teoría del conocimiento.

24 El cual se ha autodenominado «historicista»: cf. *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, Princeton University Press, 1979) p. 9.

25 Cf. el *Epílogo* a la segunda edición de *After Virtue* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984).

26 Cf. *The Relationship of Philosophy...*, o. c., p. 47.

27 Cf. *ibid.* (Cursiva nuestra).

No son las preocupaciones epistemológicas, sino las morales, las predominantes en la obra de MacIntyre. Pero en ésta, al igual que ocurre con la de Dilthey, también resulta fundamental la voluntad de destacar la «conjunción de la argumentación filosófica e histórica», de tal manera que, según MacIntyre, la doctrina moral de un filósofo determinado ha de compararse con la filosofía moral de otro autor atendiendo precisamente «al papel *histórico* jugado por cada una de ellas».

Como ocurre en el historicismo diltheyano, en MacIntyre no es concebible una teoría (moral) intemporal, válida en sí misma y para cualquier ser racional en cualquier momento, de modo absoluto. Las teorías morales —cualquier teoría, en general— si exhiben una determinada superioridad racional, sólo pueden hacerlo en su comparación con otras teorías dadas a lo largo de la tradición (filosófico-moral, en este caso) y, por consiguiente, «en el enfrentamiento histórico», en la medida en que una teoría concreta en tanto puede ser considerada valiosa desde un punto de vista racional en cuanto es capaz de dar respuesta a las dificultades que otra teoría anterior encontró —dentro de su propio marco científico o filosófico— insolubles. Así, «no podemos decir en qué consiste la superioridad racional de la física newtoniana, a no ser que pongamos en juego la perspectiva *histórica* de su relación con las teorías anteriores y rivales a las que desafió y desplazó», por lo que «la *filosofía* de la ciencia física depende de la *historia* de la ciencia física». Del mismo modo, «la *historia* de la moral y de la filosofía moral, escrita desde esta perspectiva, es el empeño integral de la *filosofía* moral contemporánea, como la historia de la ciencia es la tarea de la filosofía contemporánea de la ciencia».

La esencial dimensión *histórica* del quehacer *teórico* humano es, para MacIntyre, la garantía de la continuidad —siquiera sea mínima— que caracteriza el acontecer de la cultura, evitando con ello las insufribles aporías de la *incommensurabilidad* teórica, cuando ésta es entendida como *incomunicabilidad*. Aquellas aporías ponen de manifiesto su falta de consistencia cuando la historia del pensamiento des-

cubre que, a lo largo de los tiempos, las diferentes configuraciones teóricas participan de un determinado cuerpo de supuestos operativos y de creencias implícitas aceptadas por las sucesivas teorías, por muy distintas (e inconmesurables, si así se quiere verlo) que éstas sean, de tal modo que si, en la comparación de las diferentes elaboraciones teóricas, nos es posible establecer un cuadro de discontinuidades y diferencias, ello exige «como su contrapartida un catálogo igualmente comprensivo de los tipos de continuidad, semejanza y recurrencia»<sup>28</sup>.

Ello, en opinión de MacIntyre, se da en *cualquiera* de las manifestaciones teóricas, incluida la filosofía, por más que aquellas «continuidad, semejanza y recurrencia» no se manifiesten del mismo modo en las diferentes construcciones teóricas. En el caso de las ciencias físiconaturales, por ejemplo, puede resultar hasta cierto punto fácil descubrir un mismo conjunto «de metas teóricas, de las que participan teorías rivales e inconmensurables entre sí»<sup>29</sup> y desde luego siempre será menos trabajoso descubrir lo que une a las teorías *científicas* enfrentadas que encontrar posibles nexos de conexión entre doctrinas y sistemas *filosóficos* antagonicos, especialmente si se tiene en cuenta aquella pretensión de los autores filosóficos a rivalizar con sus colegas del presente y del pasado, queriendo convergerse cada filósofo a sí mismo del carácter único y «revolucionario» de lo que él da a luz. A pesar de estas dificultades de principio, MacIntyre insistirá, sin embargo, en que «la verdad filosófica, y ello es una verdad, de que no podemos dudar de todo al mismo tiempo, es relevante; cuando, por ejemplo, comparamos las discontinuidades que muestra la historia entre la *páthe* aristotélica, las pasiones del siglo XVII y las emociones del siglo XX, lo hacemos sabiendo que *ira* y *temor* o sus

28 Ibid., p. 45.

29 «Los conceptos de *peso*, de *masa* tal como fueron definidos por Newton y los conceptos de *masa* definidos en la *mecánica cuántica*, conceptos incorporados en marcos teóricos inconmensurables, han de ser todos ellos entendidos como conceptos de *aquella propiedad de los cuerpos que determinan su movimiento relativo*, si es que queremos comprender qué es lo que convierte en antagonicos aquellos marcos teóricos rivales»: cf. *The Relationship of Philosophy...*, o. c., pp. 42-43.

equivalentes tienen que figurar en el catálogo de cada uno de aquellos conceptos, y aun cuando tengamos nuestras reservas para traducir directamente *ira* (en latín) como "ira" (en castellano) y *timor* como "temor", nuestras reservas deben ser expuestas en forma tal que aparezca tanto lo que esta traducción logra como lo que no logra»<sup>30</sup>.

Probablemente, lo que aquí apunta MacIntyre<sup>31</sup> no deja de ser una endeble base para fundamentar adecuadamente aquella esencial relación entre la filosofía y su historia en que se centra el neohistoricismo macintyreano. A fin de cuentas, las raíces del historicismo clásico se afianzaron en terrenos más profundos que los propuestos por MacIntyre (digámoslo, por más que nos opongamos al pensamiento historicista) y, por otro lado, hemos de tomar buena nota de que la continuidad de los problemas y del vocabulario de la tradición filosófica no tiene que desembocar necesariamente en los supuestos historicistas, algo en lo que no han dudado en ponerse de acuerdo instancias bien diferentes del mundo de lo filosófico<sup>32</sup>.

No reparando, sin embargo, en estas dificultades, MacIntyre acaba convirtiendo la *historia de la filosofía* en el juez encargado de dictar el veredicto pertinente acerca de las soluciones aportadas por

30 Cf. *ibid.*, p. 46.

31 Que no es nada nuevo, por lo demás. Así, hace años, escribía Fernando Montero: «A nadie se le debe ocurrir que la palabra "alétheia" utilizada por Parménides tenga un uso idéntico al que tuvo en Platón, Aristóteles, o que equivalga plenamente al que poseyó la palabra "Wahrheit" en Kant o Hegel. Sin embargo, sus variaciones no son tantas como para impedir que en todos esos casos pudiéramos suplirlas por el vocablo castellano "verdad", y que funcionaron en unión con otros términos que podemos traducir por «orden», «rectitud», «autenticidad», «pensamiento», «discurso», y que se contrapongan a términos tales como "falsedad", "ficción", "contradicción", etc.» : *La filosofía presocrática* (Valencia, Universidad, 1976) p. 13.

32 Desde el propio ámbito de la filosofía analítica, J. Passmore había intentado explicar la persistencia de las cuestiones filosóficas a lo largo de la historia de la filosofía, acudiendo al hecho de la racionalidad de los seres humanos: cf., 'The Idea of a History of Philosophy', en *History and Theory*, 5, 1965 (número monográfico) pp. 12 ss. Más rigurosamente, F. Montero ha tratado de poner de manifiesto cómo la persistencia de los vocabularios filosóficos y de los principios reguladores del uso del lenguaje filosófico a lo largo de los tiempos puede ser comprendida si nos acogemos a una adecuada interpretación de la *Lebenswelt* husserliana: cf. *La filosofía presocrática*, o. c., pp. 14 ss.

una determinada postura filosófica en relación con unos problemas concretos. «Dar solución», por ello, a un problema filosófico es, en última instancia, una tarea en la que el filósofo inevitablemente ha de contar con alguna de las teorías y tradiciones del pasado filosófico que nos han sido transmitidas por la historia de la filosofía.

No filosofamos, en efecto, en el vacío, como tampoco disponemos de un criterio *intemporal* de verdad en función del cual pueda decidirse la aceptabilidad teórica de un punto de vista o de una doctrina filosóficas. Para MacIntyre, por el contrario, aquella aceptabilidad está en función de la *coherencia* que una postura guarda con alguna de las grandes tradiciones del pasado filosófico<sup>33</sup>. Resulta, entonces, indispensable la labor del historiador de la filosofía para establecer con autoridad que se da una coherencia tal y para que pueda comprenderse el trasfondo de las doctrinas del pasado que mejor puedan conducirnos a ofrecer nuestras propias soluciones a los problemas que, hoy día, el filósofo ha de afrontar.

Si resulta contradictorio *filosofar sin supuestos*, ello es debido a la peculiar e inevitable vinculación existente entre la filosofía y su pasado, entre la filosofía y su historia, entre el ejercicio del quehacer filosófico y su dependencia de su propia tradición histórica, entendiendo, sin embargo, el pasado, la historia y la tradición de la filosofía en la concreción de la opción por la que apuesta *cada uno* de los filósofos de nuestro tiempo *frente a* otras posibles opciones de la historia de la filosofía, considerada ahora como el marco general del desarrollo temporal de la filosofía. No hay, según MacIntyre, otra opción: si queremos adentrarnos en los vericuetos de la racionalidad *filosófica*, no tenemos más remedio que hacerlo —más o menos conscientemente, pero es ya otra cuestión— «como aristotélicos, como agustinianos, como tomistas, como humeamos, como liberales post-ilustrados, o como cualquier otra denominación»<sup>34</sup>, es decir, teniendo bien pre-

33 Cf. *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Notre Dame University Press, 1988) p. 403.

34 Cf. *Whose Justice? ...*, o. c., p. 402. De aquí deduce MacIntyre las tesis siguientes: 1.º) no se ha encontrado, ni parece que se vaya a encontrar en el futuro, un modo

sente que toda investigación filosófica tiene necesariamente un comienzo concreto, el de su afiliación a un pasado específico, al que se incorpora el presente, *en oposición a* otras tradiciones rivales<sup>35</sup>.

### III

Sean cuales fueren las virtudes de los planteamientos historicistas, tomados en su generalidad, en relación con la historiografía filosófica y en relación con la vinculación existente entre la filosofía y su historia, hay que recordar que el historicismo de corte clásico —o el historicismo, cuando menos, de aquellos autores como Hegel, Vico o Collingwood, a los cuales apela MacIntyre— tuvo buen cuidado en poner de manifiesto los fundamentos teórico-filosóficos en los que los historicistas tradicionales querían apoyarse para hacer de la filosofía y de su historia un encuentro progresivo con la verdad. A diferencia de ellos, sin embargo, MacIntyre no parece haberse preocupado demasiado por desvelar los entresijos de su personal relectura de las tesis historicistas, dando por descontado no poco alegremente que nuestros propios relatos filosóficos podrán dar cumplida satisfacción a los problemas de nuestro tiempo con sólo mostrarse coherentes con la tradición filosófica o, dicho con más precisión, con una determinada acepción de esta tradición. Este supuesto básico de la

de llevar a cabo una investigación filosófica independiente de las particularidades de una tradición filosófica determinada; 2.º) una tradición opuesta a la que, por nuestra parte, nos hemos afiliado, puede ser comprendida y representada fielmente dentro de nuestra propia tradición, en determinadas y contingentes circunstancias; 3.º) el que tradiciones rivales tengan su propia carga de racionalidad, no implica la defensa de relativismo o la del perspectivismo; 4.º) estas tesis están elaboradas desde una tradición concreta, la del aristotelismo tomista, pero no se opone a una concepción sustantiva, no relativizable, de la verdad: cf. 'Précis of *Whose Justice? Which Rationality?*', en *Philosophy and Phenomenological Research*, 51, 1991, p. 152.

35 Cf. *Whose Justice? ...*, o. c., pp. 401-402. En su última obra, MacIntyre ha vuelto a insistir en la necesidad de elevar al primer plano esta *oposición* entre las diferentes tradiciones que configuran la historia de la filosofía, las cuales han de verse de un modo expeditivo como *rivales*: vid. *The Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990).

postura de MacIntyre deja, empero, mucha tela (filosófica) por cortar, independientemente del mérito que deba concederse a los propósitos macintyreanos de subrayar la significatividad que encierran la tradición y la historia de la filosofía en el ejercicio de la reflexión filosófica misma.

Por muy de agradecer que sean estos propósitos para los historiadores de la filosofía, no bastan, a pesar de todo, para eliminar las más que razonables sospechas de que el supuesto básico de la postura de MacIntyre se muestra poco fiable y, para acabar convenciéndonos de ello, acaso fuera conveniente recurrir a la estrategia de poner en paralelo las tesis de MacIntyre con las del programa hermenéutico gadameriano. No se trata de una elección arbitraria, por muy disparatada que pudiera en principio parecer la confrontación de dos autores tan alejados entre sí como puedan ser MacIntyre y Gadamer, ya que, al fin y a la postre, ambos pensadores buscan acogerse a la tradición para hacer de ella no solamente el *vehículo* sino también la *garantía* de la verdad<sup>36</sup> o, al menos, de la aceptabilidad de las propuestas que un filósofo determinado pueda establecer con vistas a «solucionar» los problemas de su tiempo que aquel filósofo quiere afrontar.

En su oposición, por otro lado, a las pretensiones ilustradas de hacer de la *razón*, frente a la *tradición*, la fuente única y última de la verdad, la convicción gadameriana acerca de la necesidad existente de rehabilitar la *legitimidad de los prejuicios*<sup>37</sup> como justificación racional de la aceptación de la autoridad de la tradición, encuentra una disposición paralela en la propuesta macintyreana de remitir inexorablemente el ejercicio de la reflexión filosófica a su historia. Para Gadamer y para MacIntyre, el filósofo está, entonces, «inmerso en tradiciones»<sup>38</sup> y de estas tradiciones, añade MacIntyre, el filósofo no

36 Para lo que aquí concierne a Gadamer, cf. J. Bouveresse, 'Herméneutique et linguistique', en H. Parret - J. Bouveresse, eds., *Meaning and Understanding* (New York, Walter de Gruyter, 1981) p. 117.

37 Cf. *Wahrheit und Methode*, o. c., pp. 261 ss.

38 Cf. *ibid.*, p. 260.

solamente no puede escapar sino que tales tradiciones cumplen también una función positiva, la de autoconstituirse en la condición necesaria que hace posible la realización de la actividad filosófica.

En Gadamer y en MacIntyre, la tradición es, en definitiva, el *prejuicio legítimo* por excelencia a que se ha de remitir la razón filosófica, por más que, ni para MacIntyre ni para Gadamer, ello no signifique que haya de verse a la filosofía que *debemos* hacer en nuestros días como una «continuación directa y sin interrupción de la tradición clásica de la filosofía». Lo que sí ha de tomar en consideración la filosofía que nos es dado hoy hacer es su ligazón histórica con el pasado, la ligazón que convierte al filósofo de nuestro tiempo (y de cualquier tiempo) en miembro de una *comunidad* que se constituye históricamente: en palabras de Gadamer, «la conceptualidad en la que *se desarrolla* el filosofar *nos posee* siempre en la misma medida en que *nos determina* el lenguaje en que vivimos, y forma parte de un pensamiento honesto el hacerse consciente de estos condicionamientos previos. Se trata de una nueva conciencia *crítica* que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable y que coloca a los hábitos de lenguaje y de pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de su comunicación con el entorno, ante el faro de la *tradición histórica*, a la que todos pertenecemos *comunitariamente*»<sup>39</sup>.

Llegados aquí, lo más sensato es poner ya fin a las analogías entre la hermenéutica de Gadamer y el «tradicionalismo»<sup>40</sup> de MacIntyre. Para Gadamer, en efecto y dicho con toda precipitación, aquella pertenencia al pasado filosófico es el prejuicio legítimo en la medida en que tal pertenencia hace efectivamente posible la *comprensión*<sup>41</sup>, al revelarse la realidad histórica de la subjetividad. Y

39 Cf. *ibid.*, p. XXI (cursiva nuestra).

40 Adoptando la denominación con la que J. B. Schneewind se refiere a la postura de MacIntyre que estamos aquí comentando: *vid.*, 'MacIntyre and the Indispensability of Tradition', en *Philosophy and Phenomenological Research*, 51, 1991, pp. 165-168.

41 Cf. J. Bouveresse, *Herméutique et linguistique*, o. c., p. 119.

ello es así porque «no es *la* historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella», de tal manera que la experiencia hermenéutica se convierte en la conciencia de la propia historicidad del individuo, siempre que esta historicidad sea entendida no como un simple darse cuenta de lo otro que se nos da, sino como «un dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones», aceptando que la tradición «tiene algo que decir»<sup>42</sup> y abriéndonos a ello.

Ahora bien, con no poca frecuencia Gadamer insiste en que la tradición *tiene algo que decirnos* justamente en tanto en cuanto es fuente de verdad, por lo que la comprensión hermenéutica es «experiencia de verdad» (*Erfahrung von Wahrheit*). Así, aquella comprensión, formulada como experiencia de la historicidad, viene a ser la experiencia que actúa como lazo mediador con *la verdad*, en la que hay que conseguir participar (*sie vermittelt stets Wahrheit, aus der es Teil zu gewinnen gilt*)<sup>43</sup>, y, también, «encuentro con lo que quiere valer como verdad»<sup>44</sup>.

La conexión que la hermenéutica gadameriana introduce entre tradición y verdad puede servir de justificación interna para las pretensiones *universalistas* de aquella hermenéutica y para no separarse en demasía de la concepción que hace de la reflexión filosófica un lugar de encuentro con *lo verdadero*. Lo que ocurre es que, entonces, aquella justificación puede sonar a mera música celestial no sólo a los oídos de los que se confiesan francamente ajenos a los supuestos hermenéutico-gadamerianos sino también —como puede ser el caso de MacIntyre— incluso a los de aquellos autores que simpatizan con la tesis, de honda raigambre gadameriana, que apunta a la historicidad del conocimiento y a la necesaria implantación de la investigación filosófica en la autoridad y en la tradición.

42 Cf. *Wahrheit und Methode*, o. c., pp. 261; 344.

43 Cf. *ibid.*, pp. XXVIII-XXIX.

44 Cf. *ibid.*, p. 463.

Para MacIntyre, en efecto, el *hecho* de aquella implantación y de aquella historicidad no *debe* conducir, sin embargo, a las propuestas gadamerianas acerca de la conexión entre tradición y verdad sino a la simple aceptación de que un discurso filosófico verdadero lo es tal en la medida en que aquel discurso se *legítima-por* y se hace *coherente-con* una tradición filosófica concreta. De este modo, el historicismo macintyreano excluye «la teoría perfecta, válida para todo ser racional», sirviéndose de la tradición únicamente para encontrar «la mejor teoría hasta el momento». Con ello, no sólo se hace inconcebible la búsqueda del conocimiento *absoluto* sino que aquel historicismo incorpora, también, decididamente la posibilidad de que aparezca una nueva teoría «rival a la establecida y la desplace». La *pretensión de verdad* (de una verdad «sustantiva, no relativizable», según MacIntyre) de una teoría filosófica ha de verse, por consiguiente, matizada por las exigencias teóricas de la noción macintyreana de «la mejor teoría, hasta el momento».

Por todo ello, a lo que, a fin de cuentas, apunta MacIntyre es a establecer que todo discurso filosófico verdadero que podamos nosotros hacer ha de ser siempre *coherente* y a que, por otro lado, esta coherencia sólo puede quedar *legitimada* y *garantizada* por la *comunidad* de conversación de nuestro discurso en cuestión con alguna opción concreta de la tradición y de la historia filosóficas. Puestas así las cosas, si con alguien hubiera que relacionar en este punto a MacIntyre no sería ya con Gadamer sino, en todo caso, con la convicción tan poco gadameriana del *Ueber Gewissheit* wittgensteiniano, según la cual nos es inevitable «reconocer algunas autoridades para poder juzgar de una u otra manera»<sup>45</sup>.

Hacer, empero, a MacIntyre un seguidor de Wittgenstein sería dar pie a una imagen tan poco convincente como pudiera ser la de un MacIntyre convertido en un gadameriano de pro. Y ello porque MacIntyre, además de ver en la tradición la condición básica de la

45 Cf. *Ueber Gewissheit*, § 493: «ist es also so, dass ich gewisse Autoritäten anerkennen muss, um überhaupt urteilen zu können?» (hay trad. cast.).

una coherencia racional de la investigación filosófica, hará también de la tradición y de la historia de la filosofía la garantía y la justificación de la aceptabilidad del ejercicio de lo filosófico. La *coherencia* con una determinada tradición filosófica se convierte, así y al mismo tiempo, en fuente de la *consistencia* que hace de nuestro particular quehacer filosófico una solución *valiosa y aceptable* para los problemas que hoy podemos considerar más preocupantes. La tradición, en este caso, aun no siendo origen de la verdad (entendida ésta al modo de la hermenéutica gadameriana) sí lo es de la validez y de la rectitud racionales del discurso filosófico.

Propuestas de este estilo resultarían ser demasiado ambiciosas para el Wittgenstein de *Ueber Gewissheit*, para el cual el que una filosofía dada esté de modo inevitable condicionada históricamente por su vinculación con una tradición concreta, es algo que no tiene ningún significado especial. Se trata, simplemente, de la expresión del *dato* de que cualquier determinado juego de lenguaje filosófico (como ocurre con los juegos de lenguaje en general, incluidos los del lenguaje ordinario) se relaciona con una particular comunidad de comprensión y de presencia lingüísticas que ha ido fraguándose a lo largo del tiempo y de la historia. Pretender, además, hacer de nuestra propia herencia filosófica la fuente de la *legitimidad racional* de nuestro actual y particular juego de lenguaje filosófico (como hace MacIntyre) equivale, a los ojos de un wittgensteiniano, a conceder a la historia de la filosofía un privilegio excesivo porque sería querer sacar más cera (significativa) de la que realmente hay en el desnudo de que un filósofo, como cualquier otro hombre, adopta una determinada postura y unos determinados planteamientos en conexión con planteamientos y lenguajes de una tradición concreta con la que aquel filósofo en cuestión *se ha topado*.

Wittgenstein, por su parte, ya había avisado de antemano contra las tentaciones que, años más tarde, iba a sufrir la línea de flotación de la teoría macintyreana, advirtiéndole que el lenguaje de una determinada tradición no pasa de ser, a su vez, un juego *más* de lenguaje, que no puede ser considerado como factor de legitimidad

racional desde el momento en que, simplemente, *está ahí*, como lo está nuestra vida <sup>46</sup>. En última instancia, añade Wittgenstein, «mi imagen del mundo yo no la tengo porque me haya convencido a mí mismo de que sea correcta, ni tampoco porque esté convencido de que lo sea. Es, por el contrario, el *transfondo heredado* a partir del cual distingo entre lo verdadero y lo falso» <sup>47</sup>, el *transfondo* que hace posible mi comunicación filosófica con otros hombres, sin que esta comunicación constituya, por sí misma, el ámbito de «la» validez y de «la» racionalidad filosófica, como pretende MacIntyre.

#### IV

La pretensión macintyreana de hacer de una particular tradición filosófica el manantial de la aceptabilidad racional y de la validez, no menos racional, de un discurso filosófico dado para resolver los problemas (filosóficos) de su tiempo, está destinada a limar las insufribles *aporías relativistas* a que da pie una concepción estricta del historicismo clásico. No puede negarse, por consiguiente, que, en este sentido, las intenciones de MacIntyre constituyen un buen punto de partida, por más que tampoco debemos olvidar aquí que si de algo están con frecuencia empedrados los caminos del desvarío filosófico, lo es de buenos proyectos iniciales. Algo de esto puede ocurrir con el propio MacIntyre en su intento de conciliar la filosofía y su historia a partir de su pretendida conjunción del historicismo con la validez y la rectitud filosóficas. Con ello, MacIntyre quiere atender no sólo a la *presencia* de la tradición filosófica sino también al

46 «Du muss bedenken dass das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da wie unser Leben»: *Ueber Gewissheit*, § 559.

47 Cf. *Ueber Gewissheit*, § 94: «Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hitergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide». Acerca de ello, vid. J. Bouveresse, *Herméneutique et linguistique*, o. c., pp. 117-118.

supuesto de que esta presencia es el *cauce legitimador* de la aceptabilidad racional del discurso filosófico.

Como ya hemos insinuado más arriba, este supuesto incondicionado del programa de MacIntyre parece no tomar en suficiente consideración algo sobre lo que insistió repetidamente el historicismo de viejo cuño, el que las tradiciones filosóficas *acontecen*, meramente *se dan*. Así, mientras el historicismo de MacIntyre se origina en el convencimiento de que toda investigación aceptable es un *adscribirse* a una concreta línea de la tradición (aristotélica, agustiniana, tomista, humeana...), Ortega y Gasset ponía, en este punto, su dedo en la llaga haciendo notar que «las formas más dispares del ser pasan por el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el ser es, en el hombre, mero *pasar y pasarle*: le «pasa ser» estoico, cristiano, racionalista, vitalista (...). El hombre *no se adscribe* e ninguna de estas formas: las atraviesa —las vive— como la flecha de Zenón, a pesar de Zenón, vuela sobre quietudes»<sup>48</sup>.

Frente a la convicción macintyreana, pues, de que somos nosotros los que elegimos y nos «afiliamos» a una tradición particular de investigación, Ortega y, con él, el viejo historicismo son de la opinión de que ocurre más bien lo contrario, de que es la tradición —la historia— la que nos pasa y nos acontece a nosotros porque cada uno de nosotros se topa con un modelo de ser y de conocer que nos envuelve y en el que nuestro ser y nuestro saber *se viven y se desarrollan* sin más. *Ocurre*, volviendo a Wittgenstein, que un juego de lenguaje del pasado está ahí, como lo está nuestra vida, por más que luego Wittgenstein rehúya enfrentarse con las consecuencias que de este hecho primario quiso sacar el historicismo clásico. Pero, en cualquier caso, wittgensteinianos e historicistas (clásicos) están aquí participando del convencimiento de que, en lugar de escoger nosotros nuestra peculiar relación con la tradición y la historia, son éstas las

48 Cf. *Obras* (Madrid, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1983) VI, p. 40 (cursiva nuestra).

que nos escogen a nosotros por los mismos e inexplicables motivos que lo hace la vida con la que *nos encontramos*.

El viejo historicismo, es cierto, no acertó a encontrar un sentido satisfactorio a aquel encuentro entre la *situación* y la *historia*, entre los derechos de lo que *es* y de lo que *pasa*, entre la *verdad* y la *tradicción*, entre la *filosofía* y su *historia*. Mas tampoco resulta especialmente atractiva la propuesta del neohistoricismo macintyreano de hacer de la tradición a la que nos adscribimos, *en oposición* a otras concretas tradiciones, el recurso de la legitimidad racional de nuestro personal discurso filosófico cara a la solución de los problemas que actualmente nos acucian. Y ello porque, como dijimos, MacIntyre ve las tradiciones filosóficas en una pura vertiente estática, como algo configurado en sí mismo, sin prestar atención a que la tradición y la historia filosóficas condicionan nuestra filosofía presente pero ésta, a su vez, configura la *presencia* misma del pasado filosófico<sup>49</sup>.

MacIntyre, en definitiva, no ofrece una justificación suficiente al supuesto de que *la* racionalidad depende de *la* historia y de que la filosofía se legitima en y por su historia. Únicamente Hegel trató de abordar en profundidad la empresa de justificar de modo estricto aquella dependencia de la razón en relación con la historia, pero a costa de cargar con las consecuencias de una ontología de lo absoluto que MacIntyre, sin embargo, no está dispuesto a suscribir desde el momento en que se limita a ver la racionalidad filosófica como sim-

49 Sin que ello nos obligue a aceptar el radicalismo de D. M. Rosenthal en su defensa de la importancia de la historia de la filosofía. Rosenthal supone, en efecto, que *comprender es conocer* y que, por consiguiente, sólo podemos comprender adecuadamente la tradición filosófica desde un conocimiento profundo de los problemas filosóficos actuales que buscamos solucionar, lo que nos fuerza a una interpretación caritativo-davidsoniana de la historia de la filosofía: cf. 'Philosophy and Its History', en A. Cohen - M. Dascal, eds., *The Institution of Philosophy. A Discipline in Crisis?* (La Salle, Ill, Open Court, 1989) pp. 141-176. De todas formas, merecería un amplio análisis la posibilidad de obtener resultados nada despreciables aplicando a la historia de la filosofía la idea de Davidson de que «la caridad nos urge» en la interpretación de las creencias de los otros, como ha intentado hacer el propio Rosenthal o J. Rée, 'Philosophy and the History of Philosophy', en *Philosophy and Its Past*, o. c., en nota 17, p. 30.

ple intento de «dar solución» a los problemas que no son «actuales». Desde esta concepción de la filosofía, MacIntyre se ve abocado a ser incapaz de conjugar, de modo sólido, la tradición y el *pasado* filosófico con la filosofía entendida como empresa de la racionalidad del *presente*. Uno de los dos elementos en cuestión sobra: o nos quedamos con la historia de la filosofía o nos quedamos con la filosofía que hemos de hacer en nuestros días, rechazando, en este caso, aquella historia como pauta legitimadora de lo racional-actual<sup>50</sup>. Con lo cual, estamos donde se estaba hace muchos años, en el dilema que plantean las relaciones entre la filosofía y su historia, un dilema que Richard Rorty ha querido tratar como fue tratado el añoso nudo gordiano, a saber, *eliminando* el dilema mismo, dando paso a ese provocativo proyecto que es el «historicismo eliminativo» rortiano.

## V

En la línea de MacIntyre, Rorty ha enfatizado la necesidad de que el pensamiento analítico deje, de una vez por todas, de darle la espalda a la historia de la filosofía, cediendo su lugar a una filosofía postanalítica acorde con las exigencias de la cultura de nuestros días. También como ocurría con MacIntyre, Rorty se ha mostrado convencido de que el cumplimiento de estas exigencias no puede llevarse a cabo más que a través de unos planteamientos *neohistoricistas*, a los cuales Rorty, por lo demás, pretende hacer igualmente herederos (aunque sean unos herederos muy *sui generis*) de la postura hegeliana<sup>51</sup>. Por lo demás, hagamos notar desde el principio que, en el desarrollo de este programa, Rorty va a servirse de unos muy peculiares

50 Cf. J. B. Schneewind, *MacIntyre and the Indispensability of Tradition*, o. c., pp. 167-168.

51 Cf. *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988) p. XIII (hay trad. cast.). Por su parte, en el *Epílogo* a *After virtue* antes mencionado, MacIntyre, en su disputa con W. F. Frankena, declaraba expresamente que la verdadera alternativa a la filosofía analítica clásica pasa por una filosofía historicista.

supuestos, de los cuales MacIntyre se ha apresurado a desentenderse, cuando no a oponerse resueltamente a ellos<sup>52</sup>. Así, nada macintyreano resulta el supuesto básico rortiano de que «la historia de la filosofía es una serie no de soluciones alternativas a los mismos problemas, sino una serie de conjuntos muy diferentes de problemas»<sup>53</sup>.

Aquel supuesto rortiano se nutre de la idea de que no hay ningún método ni ningún medio *especiales* de abordar lo que pudiera pensarse que constituye la «esencia» de la filosofía, vista ésta como una disciplina que habría de proporcionar algo más que las simples y desnudas expresiones de los discursos filosóficos. Si así lo exigiríamos, dice Rorty, estaríamos obligando a «la» filosofía a la contradictoria situación que supone el que, siendo el quehacer filosófico un producto temporal, *contingente*, se le pide a este quehacer que se convierta en la revelación de *la* esencia verdadera, *inmutable*, de la realidad<sup>54</sup>, haciendo del lenguaje filosófico un *resultado* separado de la historia.

Aceptar, por el contrario, la interrelación de la filosofía y de la historia nos ha de conducir, piensa Rorty, a aceptar con todas sus consecuencias las limitaciones de la *contingencia de la filosofía* y a dar por bueno que las doctrinas filosóficas —como, en general, cualquier construcción teórica— no pasan de ser *casuales* construcciones<sup>55</sup> de un tiempo concreto dado. En este caso, la valoración de un plantea-

52 Vid. A. MacIntyre, 'Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science', en *The Monist*, 60 1977, pp. 453-477; 'Philosophy and Its History', en *Analyse und Kritik*, 1, 1982, pp. 101-115.

53 Cf. *Philosophy and the Mirror...*, o. c., p. XIII. Acerca de ello, cf. M. P. Power, 'Buchdahl and Rorty on Kant and the History of Philosophy', en R. D. Woolhouse, ed., *Metaphysics and Philosophy of Science in the 17th and 18th Centuries. Essays in Honour of Gerd Buchdahl* (Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1988) pp. 265-267.

54 Cf. *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991) pp. 76, 77.

55 Cf. *Contingency...*, o. c., pp. 13 ss. Vid., acerca de esto, el clarificador estudio de T. Triplett, 'Rorty's Critique of Foundationalism', en *Philosophical Studies*, 52, 1987, pp. 105-129.

miento filosófico determinado no puede llevarse a cabo desde aquel planteamiento, sino desde la consideración que nos merezcan la historia y la tradición cultural en que surge el planteamiento en cuestión<sup>56</sup>. Ahora bien, la historia en general y la historia de la filosofía en particular no han de verse, a su vez, como un *previously known standard* cuasidivinizado *more hegeliano*, en función del cual deba necesariamente medirse la verdad de las aportaciones filosóficas que se vayan dando. Tales aportaciones no pasan de ser *preferencias por un nuevo lenguaje*, algo que pone fin a la ilusión de que la filosofía tiene, en sí misma, un interés más «profundo» que el resto de las creaciones culturales (científicas, artísticas, literarias) humanas<sup>57</sup>.

Hemos de despertar, avisa Rorty, del sueño de que la filosofía es la encargada de *la verdad*, el juez y el patrón de *todo* discurso racional posible<sup>58</sup>, encarnación de «un léxico *último* que no es precisamente el léxico *último* del *filósofo individual*, sino un léxico *último* en su más estricto sentido, un léxico que no es un *mero producto histórico idiosincrásico* sino la palabra final, la única en que investigación e historia convergen, la única que hace superflua toda ulterior investigación e historia»<sup>59</sup>. Al dar por finalizados los sueños e ilusiones de los filósofos del pasado, a nuestro tiempo le queda solamente aceptar y ser consecuente con el hecho de que la filosofía no tiene una

56 Cf. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982) pp. XXX, XXXVII. Sobre este punto ha insistido, en su análisis de la obra rortiana, K. Nielson, 'How to Be Sceptical About Philosophy', en *Philosophy*, 61, 1986, pp. 83-93.

57 Cf. *Objectivity...*, o. c., pp. 90-92.

58 Cf. *Philosophy and the Mirror...*, o. c., p. 387. Poner fin a este sueño puede ser una opción más que aceptable que, por sí misma, no tiene por qué conducir necesariamente a la filosofía sin fundamentos preconizada, a partir de aquí, por Rorty. Es lo que hacen notar incluso autores de los que no puede decirse que estén especialmente dispuestos en contra de Rorty. Vid., por ejemplo, M. Hesse, 'Epistemology without Foundations', en *Philosophy, Its History, and Historiography*, o. c., pp. 49-68; A. R. Malachowski, 'Deep Epistemology without Foundations (in Language)', en A. R. Malachowski, *Reading Rorty* (Oxford, Basil Blackwell, 1990) pp. 139-156; Ch. Taylor, 'Rorty in the Epistemological Tradition', en *ibid.*, pp. 257-275.

59 Cf. *Consequences of Pragmatism*, o. c., p. 96 (cursiva nuestra).

*esencia* sino, únicamente, una *historia* <sup>60</sup>, por lo que no pasa de ser una voz más de las plurales voces que componen el espacio cultural de un tiempo dado: «no creo que los filósofos hayan descubierto o vayan a descubrir algo acerca de la naturaleza del conocimiento, del lenguaje, de la intencionalidad o de la referencia que vaya a hacer la vida asombrosamente diferente a los críticos literarios, a los historiadores o a los antropólogos. Los filósofos no tienen una pericia *independiente*, sólo tienen narrativas que pueden ser usadas para complementar o apoyar otras narrativas» <sup>61</sup>, por lo que haremos bien en desconfiar de las *metanarrativas* (de las filosofías que se autopresentan como mensajeros de la Razón, como discursos *por encima de los otros discursos humanos*) que han venido proliferando a lo largo del camino recorrido por la tradición y la historia filosóficas <sup>62</sup>.

No hay, por consiguiente, en opinión de Rorty, problemas que puedan ser considerados «filosóficos» de modo autónomo. De ahí que la caracterización formal de una tarea intelectual como «filosófica» vendrá dada no por referencia a una temporal, ahistórica, esencia de lo filosófico, sino —simplemente— por *lo que dicen* los «filósofos», los intelectuales familiarizados, más que otros, con aquellos *textos comunes* que mejor acomodo encuentran en la «conversación filosófica» y que son justamente los textos que configuran el discurso de la *historia de la filosofía*.

Más acusadamente que lo que ofrecía la postura macintyreana, en Rorty la historia de la filosofía se convierte, pues, en el espacio que hace efectiva la presencia del acontecer filosófico y su delimita-

60 Cf. *ibid.*, p. 62. No tenemos aquí ocasión de explicitar el sabor orteguiano de esta expresión.

61 Cf. *Objectivity...*, o. c., p. 90. El acercamiento rortiano entre filosofía y narrativa está en función de los planteamientos de Davidson en torno al uso metafórico del lenguaje, algo a lo que no ha prestado atención Michael Forster, en su 'Redefining Philosophy as Literature. Richard Rorty's «Defence» of Literary Culture', en *Reading Rorty*, o. c., pp. 233-243. Para un planteamiento general de estos problemas, vid. B. Lang, *The Anatomy of Philosophical Style. Literary Philosophy and the Philosophy of Literature* (Oxford, Basil Blackwell, 1990).

62 Cf. *Essays on Heidegger...*, o. c., p. 1.

ción concreta: «la autoidentificación de cada uno en cuanto filósofo se realizará únicamente atendiendo a los libros que lea y discuta y no en función de los problemas que busque resolver»<sup>63</sup>. De modo análogo, las diferentes escuelas filosóficas se constituyen, a los ojos de Rorty, dependiendo de cómo las lecturas y discusiones de los textos filosóficos del pasado se hacen «efectivas dentro de nuestras propias prácticas», de tal manera que aquellas distintas escuelas y grupos filosóficos estarán siempre «en libertad para escoger sus propios predecesores intelectuales, sin hacer referencia a un canon previamente establecido de grandes filósofos muertos»<sup>64</sup>.

El libérrimo uso que preconiza Rorty en la elección de las que cada filósofo esté dispuesto a aceptar como *figuras señeras* del pasado filosófico fuerza a los rortianos al supuesto de que no existe ningún lazo riguroso de continuidad temática entre las filosofías del pasado

63 Cf. *Philosophy and the Mirror...*, o. c., pp. 394; 217 ss. De aquí pretende Rorty concluir que siempre existirá «algo» a lo que se llamará «filosofía» porque, en todos los tiempos, «la gente seguirá leyendo a Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Wittgenstein y Heidegger, aunque nadie pueda decir qué papel jugarán estos hombres en la conversación de nuestros descendientes»: cf. *ibid.*, p. 394.

64 Cf. R. Rorty, 'The Historiography of Philosophy. Four Genres', en *Philosophy in History*, o. c., pp. 73; 52; 67. La libertad de elección que Rorty propone se prolonga en la defensa rortiana de una libérrima redescrípción de la historia de la filosofía. Así las cosas, con estos mimbres de tan débil consistencia historiográfica pocos buenos cestos pueden conseguirse en el campo de la historia de la filosofía. No es de extrañar, por tanto, que, desde muy distintas posiciones, se haya puesto de manifiesto que Rorty —independientemente de sus personales pronunciamientos filosóficos— no puede sentirse ajeno a una historia de la filosofía correcta y satisfactoriamente analizada, tal como ha dicho I. Hacking, 'Is the End in Sight of Epistemology?', en *Journal of Philosophy*, 1980, pp. 580 ss. Otras críticas a las interpretaciones que Rorty ha hecho de los contenidos de la historia de la filosofía pueden verse en: D. R. Hiley, *Philosophy in Question. Essays on a Pyrrhonian Theme* (Chicago, The University of Chicago Press, 1988) pp. 146 ss.; M. P. Power, *Buchdahl and Rorty on Kant and the History of Philosophy*, o. c., R. Harrison, 'Atemporal Necessities of Thought; or, How Not to Bury Philosophy by History', en E. Schaper - W. Vossenkuhl, *Reading Kant* (Oxford, Basil Blackwell, 1989) pp. 43-54; S. Rosen, *The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity* (New Haven-London, Yale University Press, 1989) pp. 175-182; P. Munz, 'Philosophy and the Mirror of Rorty', en G. Radnitzky - W. W. Bartley, eds., *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge* (la Salle, Ill., Open Court, 1987) pp. 345-398; J. Hronsbey, 'Descartes, Rorty, and the Mind-Body Fiction', en *Reading Rorty*, o. c., pp. 41-58.

y las que en nuestro tiempo consideramos vigentes. A pesar de ello, *necesitamos* la historia de la filosofía para darnos cuenta de hasta qué punto las actuales orientaciones que puedan darse en el espacio de la filosofía de nuestros días representan un *progreso* en comparación con las filosofías de otros tiempos anteriores. Nosotros «vemos más allá», nuestros planteamientos filosóficos son «más ricos y mejores» que los del pasado justamente en la medida en que la historia de la filosofía nos muestre que nuestros actuales problemas filosóficos, aquellos a los que no podemos por menos de considerar «inevitables y profundos», fueron desconocidos «e invisibles para nuestros antepasados»<sup>65</sup>. Necesitamos, en definitiva, la *historia de la filosofía* para comprender que la empresa filosófica es un mero *acontecimiento casual* de nuestro particular e imprevisible tiempo histórico, como pueda serlo cualquier otro fenómeno cultural, y no algo exigido necesariamente por una pretendida, e inexistente, naturaleza de la filosofía.

En la historia de la filosofía, por consiguiente, aprendemos a reconocer la contingencia del quehacer filosófico y la inserción de este quehacer en la pura desnudez del *hecho* —no de la *ley*— histórico concreto. Rorty, por ello y al contrario de lo que sucede en Macintyre, se niega a aceptar que en la historia de la filosofía nos sea dado encontrar algún patrón de medida que pueda *garantizar* la «superioridad» de una opción determinada de nuestro tiempo en relación con cualquiera otra opción filosófica, también de nuestros días. Con ello, continúa Rorty, no estamos en las estancias del *relativismo* sino en las del *etnocentrismo*: elegimos una orientación filosófica y no otra porque así nos lo exige nuestro propio medio cultural, al que no podemos escapar, y porque la consideramos como la más conveniente para abordar lo que se nos presenta como problemas de nuestro tiempo. Si, además de ello, pretendemos hacer de la historia de la filosofía el marco que *justifica* la legitimidad y la aceptabilidad de nuestra parti-

65 Cf. *The Historiography of Philosophy...*, o. c., pp. 61; 68.

cular elección, estaremos cargando, en opinión de Rorty, a aquella historia con una responsabilidad a la cual no puede dar respuesta.

La historia de la filosofía es incapaz de atender a esta responsabilidad porque, por no poder, a la historia de la filosofía ni siquiera le es dado explicar de modo satisfactorio en función de qué criterio podemos decir de antemano que un texto *es* «filosófico». Eso es algo que sólo podemos *decidir*, según Rorty, por el recurrente y simplista procedimiento de confiar en que «los lectores habitualmente dados a leer filosofía posiblemente disfrutarán con aquel texto»<sup>66</sup>, es decir, los lectores familiarizados con los discursos de la historia de la filosofía. Si, por consiguiente, no podemos hacer *filosofía* sin *historia de la filosofía*, es porque nos es imposible «intentar desfigurarnos, intentar trascender la comunidad de los intelectuales europeos afectando un anonimato descontextualizado, como aquellos personajes de Beckett que han renunciado a la autojustificación, al intercambio conversacional y a la esperanza»<sup>67</sup>. Si hemos de hacer la filosofía que nuestro tiempo actual exige, los cuaces de esta filosofía los marcará, entonces, la *historia de la filosofía* en tanto en cuanto esta historia es parte integrante —una parte, no la más importante ni la más decisiva de la historia general de nuestra cultura; en este caso, la única esperanza de «justificación» no es la esfera de los contenidos filosóficos sino la de su inserción en la historia (de la filosofía). De este modo, únicamente el historiador de la filosofía «puede hacer inteligible el cambio de (un) esquema antiguo a (uno) nuevo y puede hacernos ver por qué deberíamos haber pasado de uno a otro si hubiéramos sido un intelectual de una época (pasada). *Nada hay que el filósofo pueda añadir a lo que ya ha hecho el historiador* para mostrar que ese curso inteligible y plausible es el único “racional”»<sup>68</sup>.

En Rorty acaban por mostrarse, así, con toda crudeza los barrotes que dan lugar los lodos que se forman cuando autores como MacIntyre pretenden supeditar la racionalidad del discurso filosófico

66 Cf. *Contingency...*, o. c., pp. 135-136.

67 Cf. *The Historiography of Philosophy...*, o. c., p. 73.

68 Cf. *Philosophy and the Mirror...*, o. c., p. 272 (cursiva nuestra).

al dictamen de la historia de la filosofía, una pretensión de la que Rorty quiere extraer sus últimos jugos historicistas, desembarazándose de las precauciones que MacIntyre había avisado —prudentemente, pero no del todo convincentemente— que debían guardarse. Haciendo caso omiso de estas prevenciones, Rorty no tendrá ya especial inconveniente en concluir abiertamente (e imprudentemente) que no es ya el filósofo sino el historiador de la filosofía «el que decide qué merece ser pensado», de tal manera que, en nuestros días, el historiador de la filosofía «ha desplazado al filósofo» y que aquél es «el que asigna su lugar al filósofo y no a la inversa»<sup>69</sup>.

## VI

Desde que, a mediados del siglo pasado, determinados hegelianos dieron lugar a la construcción del discurso autónomo de la historia de la filosofía<sup>70</sup>, ha estado suspendida sobre la cabeza de los filósofos la amenaza que R. Haym hiciera explícita cuando —interpretando literalmente el sistema hegeliano como consumación y objetivación plenas de «la» filosofía— declaraba que el filósofo no tenía ya otra salida que la de sustituir la investigación filosófica por el estudio de la historia de la filosofía<sup>71</sup>. A una conclusión análoga

69 Cf. *The Historiography of Philosophy...*, o. c., pp. 59-61.

70 Construcción que hunde sus raíces en las propuestas de los Fischer, Erdmann Zeller o Prantl y de los que, con ellos, buscaban hacer de la historia de la filosofía una disciplina autónoma al dictado del cientificismo positivista. Vid., acerca de ello, V. Goldschmidt, 'L'histoire de la philosophie après Hegel', en *Platonisme et pensée contemporaine* (Paris, Vrin, 1990) (reimp. de la 1.ª ed., de 1970) pp. 229 ss.

71 Cf. *Hegel und seine Zeit* (Berlín 1857) p. 221. Louis Dupré ha destacado igualmente esta orientación decimonónica que, reduciendo la filosofía a una rama de la historia de la cultura, condenaba a la práctica de la filosofía a convertirse en historia de la filosofía: cfr. 'Philosophy and Its History', en B. P. Dauenhauer, ed., *At the Nexus of Philosophy and History* (Atens, Georgia, The University of Georgia Press, 1987) p. 22. Naturalmente, unas posiciones tan radicales no podían dejar de suscitar amplias polémicas en su tiempo, como cuando Troeltsch destacaba que se estaba convirtiendo a la historia de la filosofía en el «certificado de defunción que la filosofía se rellena a sí misma cuando, a fin de cuentas, queda reducida a un punto en el

parece haber llegado hoy Rorty y también, en no pequeña medida, MacIntyre, por más que en ambos autores se encuentre una diferencia significativa en relación con la propuesta de Haym: mientras que en éste *la filosofía* había encontrado ya —gracias a Hegel— su culminación, en Rorty (expresamente) y en MacIntyre (no tan expresamente y, desde luego, no tan provocativamente como en Rorty) «la» filosofía deja de tener sentido por sí misma y acaba siendo fagocitada por la historia de la filosofía, de tal manera que —como ha señalado R. Harrison<sup>72</sup>— la historia se encarga de enterrar a la filosofía.

A la vista de este panorama, resulta, de un lado, innegable la conveniencia que tanto Rorty como MacIntyre han dirigido a las huestes analíticas —y a la filosofía anglosajona más representativa del momento, en general— acerca de la necesidad de hacer de la historia de la filosofía un elemento imprescindible del quehacer filosófico mismo<sup>73</sup>, aviso que los pensadores anglosajones han comenzado, desde la época de los ochenta, a no echar en saco roto. Ahora bien, volviendo a lo que concierne directamente a las propuestas de MacIntyre y de Rorty, ha de notarse, de otro lado, que probablemente haya que ponerse en guardia por si los remedios que ambos autores prescriben acaban por convertirse en algo peor que la enfermedad que ellos denunciaban, toda vez que por defender —al estilo de MacIntyre y, especialmente, de Rorty— los derechos de la historia de la filosofía, acaso se está poniendo en grave peligro de extinción la legitimidad autónoma del ejercicio de la filosofía.

Que esta sospecha no es algo gratuito lo confirma el hecho de que, en MacIntyre y en Rorty, la historia de *la filosofía* viene a ser un mero apéndice de la historia *sociocultural*, en general. MacIntyre se

que sólo puede escribirse su historia»: cf. W. Lepeñies, '«Interesting questions» in the History of Philosophy and Elsewhere', en *Philosophy in History*, o. c., p. 145.

<sup>72</sup> Harrison ha achacado, en efecto, a Rorty haber culminado el proyecto iniciado por Collingwood —y continuado por S. Körner— de historizar la filosofía, relativizando conclusiones que en otro tiempo fueron tenidas por absolutas: cf. *Atemporal Necessities of Thought...*, o. c., pp. 43 ss.

<sup>73</sup> Coincide en esta apreciación R. Bernstein, 'History, Philosophy and the Question of Relativism', en *At the Nexus of Philosophy and History*, o. c., pp. 6 ss.

ha referido a ella repetidamente y, por su parte, Rorty acaba convirtiendo a la historia de la filosofía en un episodio más de la *historia intelectual* de Occidente. Que la historia de la filosofía no es un mundo cerrado en sí, sino el precipitado *histórico* de las respuestas que los *filósofos* han querido dar a las necesidades de aquel tiempo y de su entorno social<sup>74</sup>, no es algo que vayamos nosotros a negar, sino todo lo contrario. Pero ello resulta ser, a nuestro juicio, algo muy distinto de correr el riesgo de ocultar la especificidad de la reflexión filosófica en las exigencias del conocimiento histórico de una época concreta y de las configuraciones socioculturales de ésta.

Se trata de un riesgo al que trata de escapar MacIntyre, de manera, sin embargo, poco satisfactoria desde el momento en que se aferra a su convencimiento de que la justificación racional de la filosofía es cosa de la historia de la filosofía y, a partir de ella, de la historia en general. Por su parte, Rorty no quiere escapar a aquel riesgo sino que, muy al contrario, acepta gustosamente que, en el conjunto «historia-de-la-filosofía», es la *historia* la que tiene todos los privilegios, viviendo como vivimos en una *cultura postfilosófica*, la cultura del «historicismo eliminativo (de la filosofía)» que Rorty tiene a gala abanderar.

Es el riesgo, por lo demás, que cada vez con más fuerza se está haciendo presente en determinadas áreas de la filosofía anglosajona, a partir de la constitución de la corriente centrada en las investigaciones en torno a la *historia de las ideas* y que se ha visto luego reforzada por una creciente implantación de unos afanes filosóficos estrechamente en dependencia con los estudios relativos al campo de la *historia intelectual*. Todo este entramado ha dado también origen

74 Como tan convincentemente destacara E. Lledó, *Lenguaje e historia* (Barcelona, Ariel, 1978) pp. 123 ss. La importancia de esta cuestión fue ya significada en el trabajo que Zuccante escribiera a finales del siglo pasado: vid. 'La storia della filosofia e i rapporti coi colla storia della cultura e della civiltà', en *Rivista di Filosofia*, 11, 1896. Vid., también, R. Mondolfo, 'L'esigenza del nesso tra storia della filosofia e storia della cultura', en F. Lombardi, *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia* (Asti 1956).

—fundamentalmente, en los Departamentos universitarios americanos de Humanidades<sup>75</sup>— a un renacimiento de aquella tendencia nacida en la segunda mitad del siglo pasado que buscaba hacer de la filosofía un mero acontecimiento más de la *historia cultural* general<sup>76</sup>.

En esta tesitura, una significativa parcela de la actual historiografía filosófica está propiciando la idea de que ha llegado el momento de un acercamiento teórico definitivo entre el ámbito de la *filosofía* y el de la *historia*, lo que convierte en fundamental la investigación tendente a «desarrollar unas premisas y procedimientos más hospitalarios que permitirían un desarrollo más fructífero a la *historia*, a la *historia de la filosofía* y a la *filosofía* misma»<sup>77</sup>. Por lo que a nosotros concierne, alabemos la colaboración entre los profesionales de la filosofía y los historiadores<sup>78</sup>, sobre todo teniendo en cuenta que colaboraciones de este tipo van convirtiéndose en una exigencia de la cultura real de nuestro tiempo y que, por lo demás, pueden resultar más que beneficiosas para formar un frente común capaz de resistir los embates que, desde diferentes posiciones (incluidas aquí, por descontentado, las normativas administrativas), está recibiendo la educación humanística, en sentido riguroso, de nuestros días.

Bienvenida sea también, por otro lado, la colaboración entre filósofos e historiadores si con ella aprendemos, de una vez por todas, que el punto de vista del *historiador de la filosofía* no ha de asimilarse,

75 Paralelamente a lo que ocurre en aquellas otras universidades americanas que han decidido integrar las disciplinas filosóficas en los departamentos de Literatura.

76 Un iluminador planteamiento de este tema sigue siendo el de P. Piovani, 'La storia della filosofia come storia' en AA.VV., *Filosofia e storia delle idee* (Bari 1965) pp. 193-241. En relación con ello, vid., el tratamiento de N. Abbagnano, 'Il lavoro storiografico in filosofia', en *Verità e storia...*, o. c., pp. 35 ss.

77 Como ha dicho —en una, a nuestro juicio, parcial interpretación de Collingwood— Nancy Streuver, 'Philosophical Problems and Historical Solutions', en *At the Nexus of Philosophy and History*, o. c., p. 81 (cursiva nuestra).

78 Sobre lo cual se ha insistido, desde muy distintos puntos de partida, en los colectivos: P. H. Hare, ed., *Doing Philosophy Historically* (Buffalo, Prometheus Books 1988); *Filosofia e storia della filosofia* (Lecce, Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero, 1980-1981).

sin más, con el punto de vista del *filósofo*<sup>79</sup> y si, recíprocamente, se consigue poner en cuarentena los ingenuos ideales positivistas de la pretendida cientificidad, pura y dura, del conocimiento histórico. Una vez dicho esto, no hemos de olvidar, sin embargo, que los posibles beneficios de una cierta simbiosis entre la esfera filosófica y la historiográfica tienen unos límites<sup>80</sup> y que, si se sobrepasan estos límites, se corre el peligro cierto de difuminar la naturaleza de lo filosófico en ese amplio espacio de un humanismo sin consistencia, al que tan aficionados resultan los mentores de un pensamiento débil, más o menos postmoderno.

Respetando aquellos límites, el estrechamiento de las relaciones de buena vecindad entre filósofos e historiadores está, en nuestros días, consolidando los resultados positivos de la orientación centrada en el estudio del *metadiscurso historiográfico* de la filosofía, aquel discurso que tiene justamente «como un objeto propio, el discurso de lo histórico de la filosofía» y que conduce a la historia de la historiografía filosófica (bien en lo que concierne a autores y doctrinas del pasado o bien en lo que se relaciona con el campo de las historias generales de la filosofía) a manifestarse como un modo de considerar «en toda su complejidad, la evolución del pensamiento filosófico en el tiempo».

La historia de la historiografía filosófica, ha dicho uno de sus más caracterizados intérpretes, «puede considerarse como una especie de observatorio, como un punto de vista —más cómodo quizás que otros— para poner de manifiesto problemas historiográficos de la *filosofía* y, al mismo tiempo, problemas técnicos (de la *filosofía*) en relación especialmente con su *historia* (...). En relación con la

79 Cf. E. Lledó, *Lenguaje e historia*, o. c., p. 178. Vid., G. Santinello, 'Note sulla storiografia filosofica nell'età moderna', en AA.VV., *La storiografia filosofica e la sua storia* (Padova, Antenore, 1982) pp. 111-113; 123 ss.

80 Estas limitaciones han de establecer que, a pesar de la autonomía del discurso filosófico y el de la historia de la filosofía, la intersección de ambos es inevitable en un grado tal que sólo gracias a una mutua interdependencia tiene precisamente sentido la autonomía de la reflexión filosófica y la de la investigación de la historia de la filosofía.

usual, por llamarla así, historiografía filosófica, la historia de la historiografía filosófica mantiene una distinción de plano, de perspectiva, pero en modo alguno una distinción real o formal. En cuanto historia de la historia, es una especie de historia al cuadrado o de metahistoria. Pero sigue siendo historia y su discurso conserva los caracteres del discurso histórico. Trata cuestiones que pertenecen también a la historiografía filosófica (...) y tiene también como objetivo a esta misma historiografía. La historia de la historiografía filosófica puede convertirse en una especie de metadiscurso historiográfico al asumir como objeto propio las teorías historiográficas de la filosofía (las ideas teóricas de Heumann, de Kant o de Hegel acerca de la historia de la filosofía) y, en este caso, participa de aquella discusión teórica de la que es parte igualmente el historiador de la filosofía cuando reflexiona sobre su propio trabajo. Por ello, la verdadera y más fuerte distinción es la que se da entre filosofía e historiografía de la filosofía, entre el discurso teórico y el histórico, distinción en la que está igualmente interesado el historiador de la historiografía (filosófica)»<sup>81</sup>.

Los buenos frutos que se están recogiendo hoy día en los distintos campos de la historia de la historiografía filosófica<sup>82</sup> no se

81 Cf. G. Santinello, *Note sulla storiografia filosofica...*, o. c., pp. 122-123. Vid., P. O. Kristeller, 'Philosophy and Its Historiography', en *The Journal of Philosophy*, 82, 1985, pp. 618-625.

82 Limitándonos a la década de los ochenta, el espacio cronológico contemplado en este trabajo, recordemos aquí que, coincidiendo casi exactamente con el nacimiento de la década, tiene lugar la aparición de los dos primeros volúmenes de lo que, hasta hoy, constituye el más significativo producto de la historia de la historiografía filosófica (*Storia delle storie generali della filosofia*, I-II, Brescia, la Scuola, 1981 y 1979, respectivamente). Esta obra, dirigida por Giovanni Santinelli, viene a culminar el trabajo que, en 1972, había iniciado Lucien Braun (*Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973). También al comenzar la década de los ochenta, tienen lugar dos contribuciones importantes para el desarrollo que iba a experimentar la orientación centrada en la renovación teórica de la «historia de la filosofía» a partir del estudio sobre la producción historiográfico-filosófica misma. Nos referimos al conjunto de estudios ofrecidos a Mario Dal Pra con ocasión de su 70 aniversario (*La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Franco Angeli, 1984: *maxime*, sec. VIII) y a la celebración, en 1981, del Coloquio de Padova

deben únicamente a los esfuerzos, por muy meritorios que éstos sean, de los practicantes de este tipo concreto de historiación acerca de lo filosófico. Se deben, sobre todo, a la amplitud de la conciencia que, en nuestro presente filosófico, se tiene de que los *textos filosóficos* del pasado nos son conocidos a través de las *lecturas* que de ellos han sido hechas, dotando a aquellos textos de una inteligibilidad característica. Tales lecturas e inteligibilidades son producto, a su vez, del tiempo en que se producen; con los años pierden, por consiguiente,

sobre «problemas y métodos para una historia de la historiografía filosófica» (*La storiografia filosofica e la sua storia*, o. c., recoge las más importantes ponencias del Coloquio).

A partir de aquí, no ha hecho sino consolidarse este movimiento hasta acabar convirtiéndose en un imprescindible punto de mira para el historiador de la filosofía de nuestros días, gracias, especialmente, a los trabajos del círculo italiano surgiendo al amparo de la obra de Dal Pra, aunque no deban olvidarse ni la escuela francesa (Guéroult, Braun) ni la alemana (centrada en las investigaciones del Instituto de Filosofía de Düsseldorf y en la hermenéutica particular de Lutz Geldsetzer). La obra de Mario Dal Pra daba, de hecho, cumplimiento al proyecto que, en 1933, concibiera A. Banfi ('Concetto e sviluppo della storiografia filosofica', en *Civiltà moderna*, 5-6; reimp. en la *ricerca della realtà* (Firenze, Sansoni, 1959) I, pp. 101-167, proyecto que dio origen a los primeros pasos de la historia de la historiografía de la filosofía, la cual, desde los años cincuenta, adquiriría carta de naturaleza en los ambientes filosóficos italianos: M. A. Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica* (Firenze, La Nuova Italia, 1976); *ibid.*, 'Il dibattito sulla storiografia filosofica nell'Italia degli anni '50', en *La storia della filosofia come sapere critico*, o. c., pp. 701 ss.; L. Malusa, *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento* (Milano, Martorati, 1977); AA.VV., *The Historiography of the History of Philosophy* (S-Gravenhage, 1965). El conjunto de estas aportaciones pretendía poner en escena una revisión crítica del ámbito teórico de la historiación de lo filosófico a partir de la autonomía del discurso mismo de la historia de la filosofía, tal como este discurso se había venido presentando desde la constitución moderna del marco disciplinar de la «historia de la filosofía» (Vid., M. Longo, *Historia philosophiae philosophica. Teorie e metodi della storia della filosofia tra Seicento e Settecento*, Milano, Instituto de Propaganda Libreria, 1986). En este sentido, la historia de la historiografía filosófica quería ser un instrumento válido para abrir nuevos rumbos a los esfuerzos teóricos que, hasta los años sesenta, se habían venido ocupando de los entresijos de la «filosofía de la historia de la filosofía», en paralelo con el análisis de los aspectos metodológicos de la disciplina: cf. una relación de algunos de los trabajos más destacados de este campo, aparecidos a mitad de siglo y en los primeros años de la década de los sesenta, en M. Dal Pra, 'Storia della filosofia e storia della storiografia filosofica', en *La storiografia filosofica e la sua storia*, o. c., p. 37.

su *actualidad* pero su conocimiento sigue siendo indispensable a las sucesivas generaciones de filósofos en la medida en que toda nueva lectura de un texto filosófico del pasado se determina y se caracteriza por relación a las *otras lecturas*, a las cuales busca sobrepasar<sup>83</sup>. Si tenemos, por lo demás, en cuenta que aquellas lecturas se realizan en y por las diferentes presenciaciones historiográficas de la filosofía, resulta fácil concluir cuán poderosamente la historia de la historiografía filosófica puede convertirse en un más que apropiado instrumento para la revisión teórica que está necesitando el concepto de «historia de la filosofía».

De la urgencia de esta revisión ha dicho Lucien Braun<sup>84</sup> que puede ser sintomático el hecho de que estemos hoy padeciendo una alarmante ausencia de estudios concernientes a la historia general de la filosofía. No se trata de una ausencia fortuita ni transitoria sino de la consecuencia lógica de la contradictoria situación que se ve obligado a afrontar el actual historiador de la filosofía, sujeto, por un lado, a las exigencias de un discurso historiográfico atenazado por categorías múltiples, dispares y sin suficiente consistencia teórica (las categorías desarrolladas por la historiografía contemporánea acerca de las ideas de influencia, causalidad, consecuencia, crisis, toma de conciencia, reacción, período transitorio, etc...) y obligado, por otro lado, a no poder prescindir de los filósofos del pasado, a seguir atado «a la relectura de las filosofías pasadas, como a una aventura que todavía nos concierne»<sup>85</sup>.

83 Cf. L. Braun, 'Exigences théoriques en histoire de la philosophie', en *La storiografia filosofica e la sua storia*, o. c., pp. 59-60. Vid. acerca de las cuestiones tan sólo apuntadas aquí, D. Pätzold - H. J. Sandkühler, comps., *Philosophie als Geschichte. Probleme der Historiographie* (Köln, Pahl-Rugenstein, 1989); G. Semerari, *Dentro la storiografia filosofica. Questioni di teoria e didattica* (Bari, Dedalo, 1983); A. Giordano, *Momenti di storiografia filosofica* (Salerno, Grafiche Jannone, 1980).

84 Cf. *Exigences théoriques...*, o. c., p. 66. Para Braun, las historias de la filosofía escritas en colaboración «numerosas hoy día y casi las únicas que hay, ocultan este estado de cosas pero no lo desmienten». Vid., también de Braun, en esta dirección: 'Théorie et histoire de la philosophie', en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 10, 1979, pp. 235-243.

85 Cf. *Exigences théoriques...*, o. c., p. 53.

Es justamente la historia de la historiografía filosófica la que puede ayudarnos muy positivamente a comprender en qué consiste la crisis de la actual historiación filosófica a la que se refería Braun. La historia de la disciplina «historia de la filosofía» nos muestra, en efecto, que si «la producción deliberada de reglas organizadoras abre la era de las historias de la filosofía propiamente dichas»<sup>86</sup>, a lo que en nuestro días estamos asistiendo es precisamente a una saturación de reglas y prescripciones que ha conducido a una profunda falta de acuerdo entre los historiadores de la filosofía. Ello ha propiciado que «la investigación teórica (haya) tomado conciencia de ella misma en cuanto tal investigación. Esta situación nueva hace que las cosas no puedan ser ya las que eran en las épocas en que el rigor conducía simplemente, de manera un poco *primaria*, a definir reglas y procedimientos. La reduplicación de la exigencia, es decir, la exigencia teórica hecha consciente de sí misma, reivindica una nueva elucidación en un grado que la historia nunca hasta ahora había conocido»<sup>87</sup>.

El diagnóstico de Braun relativo a la necesaria renovación teórica del concepto de «historia de la filosofía» adquiere una significatividad especial al haber sido efectuado desde el observatorio de la propia historiografía filosófica y de su historia. Con toda razón, sin embargo, el propio Braun ha manifestado su temor de que una inflación de las investigaciones concernientes a la historia de la historiografía filosófica pueda acabar prolongando la atrofia que actualmente sufren los estudios de historia de la filosofía. Este pesimismo brauniano quizá pueda ser considerado excesivo si no obviamos el

86 Cf. *ibid.*, p. 65. Se hace aquí referencia al proyecto de Heumann, las *Acta Philosophorum* y su aparición en 1715, año que, para Braun, significa el momento en el que la historia de la filosofía deja de ser una práctica sin conciencia de sí misma para pasar a ser una disciplina y un discurso detalladamente reglados: *vid.*, acerca de ello, Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, o. c., pp. 100 ss.; G. Santinello, dir., *Storia delle storie generali della filosofia. Dall'età cartesiana a Brucker* (Brescia, La Scuola, 1979) pp. 437 ss.; E. Garin, 'Questioni di storiografia filosofica', en *Rivista critica di storia della filosofia*, 29, 1974, pp. 450 ss.

87 Cf. *Exigences théoriques...*, o. c., p. 64.

hecho de que en los medios filosóficos de nuestros días donde mayor atención se viene prestando a la historiografía de la historia de la filosofía, se ha producido un correlativo incremento de los estudios e investigaciones relacionados con la historia de la filosofía<sup>88</sup>. Entre ambos espacios parece, pues, que se da una beneficiosa y mutua relación, cuyas consecuencias últimas están todavía por verse. En este sentido, se ha llegado incluso a afirmar que la historia de la historiografía filosófica es capaz de «aclarar algunos problemas teóricos de la filosofía con más facilidad que pueda hacerlo el ejercicio mismo de la propia *historiografía filosófica*»<sup>89</sup>.

Entusiasmos de este tipo aparte, sí se puede decir que cada día que pasa da la impresión de confirmarse que, si bien la historia de la historiografía filosófica no está llamada a resolver, por sí misma, la renovación de los fundamentos teóricos que está hoy necesitando el ámbito de la historiación de lo filosófico, resultaría, sin embargo, insensato abordar aquella renovación haciendo oídos sordos a los resultados aportados por las investigaciones en torno a la historiografía de la filosofía. Sería despreciar los no poco sustanciosos beneficios que tales investigaciones han venido últimamente aportando en relación con lo que pueda llegar a representar la historia de la filosofía en el futuro, vista precisamente a la luz de lo que en el pasado ha sido el ejercicio de esta historia y atendiendo a los textos que nos ha dejado —ya sea en relación con la historia de la filosofía en general, ya sea con los autores y doctrinas más sobresalientes de aquella historia— el ejercicio de la historiografía filosófica. Con ello, no estamos proponiendo un proyecto de historia de la filosofía que acabe siendo una exclusiva práctica historiográfica. Nos limitamos aquí a destacar, eso sí, que la «historia de la filosofía» no dé la espalda a las peculiares exigencias historiográficas que la *historia* de la

<sup>88</sup> Es lo que defiende M. Dal Pra, *Storia della filosofia e storia della storiografia filosofica*, o. c., pp. 13-37.

<sup>89</sup> Cf. G. Santinello, *Note sulla storiografia filosofica...*, o. c., p. 113. Vid., A. M. Torre, *Il dibattito sulla historiografia filosofica...*, o. c., pp. 702-703.

filosofía impone, sin que por ello hagamos de esta historia un espacio alejado y ajeno a la *filosofía*, volviendo a caer, en este caso, en los laberínticos planteamientos historicistas que no conducen sino a un callejón sin salida.

SERAFÍN VEGAS GONZÁLEZ  
Universidad de Alcalá de Henares