

Reflexión historiográfica y tradiciones filosóficas: un conflicto sin resolver

Oscar L. GONZÁLEZ-CASTÁN
(Universidad de Alcalá)

Resumen: La existencia de tradiciones filosóficas inconmensurables plantea dificultades serias para algunas de las teorías más importantes que se han propuesto en este siglo sobre la historiografía filosófica. Las teorías historiográficas pretenden ofrecer un marco general unitario válido para dar sentido a la labor de cualquier historiador de la filosofía cuando, en realidad, ese marco no resiste la confrontación con las distintas tradiciones de pensamiento en las que se han formado los diversos historiadores de la filosofía. Desde esta perspectiva, se analizan las propuestas de Gadamer, MacIntyre y Rorty.

Palabras-clave: Hermenéutica, tradición, inconmensurabilidad, narración, pragmatismo, método.

Abstract: The fact that there are inconmensurable philosophical traditions raises difficult questions for some of the most important theories that have been proposed about the philosophical historiography in this century. Historiographical theories try to offer a general and unitarian framework within which we can make sense of the task of the historian of philosophy. However, such frameworks are not strong enough when we confront them with the multiple traditions of thought that have shaped the minds of the historians. From this perspective, the paper analyzes the proposals of Gadamer, MacIntyre and Rorty.

Key-words: Hermeneutics, tradition, inconmensurability, narration, pragmatism, method.

1. Introducción

Desde que en el siglo XIX comenzaron las discusiones historicistas en torno a la distinción entre explicación y comprensión hasta los intentos actuales de disolución de esta dicotomía en autores como Rorty, las metateorías sobre la labor historiográfica han pretendido jugar un papel decisivo a la hora de orientar, justificar y delimitar el trabajo del historiador. El historiador de la filosofía no ha permanecido ajeno a este influjo. Estas metateorías, con su énfasis en el qué, cómo y por qué de la escritura y la reflexión histórica han ido ocupando un lugar fundamental, a veces incluso privilegiado, en el horizonte de la vida cultural académica. Junto con los historiadores de los más diversos objetos y épocas cohabitan los teóricos que meditan sobre el quehacer histórico y los supuestos que lo hacen posible, aunque un mismo individuo pueda ejercer ambas funciones. Las distintas metateorías que se han ido generando a lo largo del tiempo han contribuido no sólo a hacer explícito lo que el historiador da por sentado en todo momento de una forma implícita, sino que también han dado voz y estructura a distintas actitudes que pueden adoptarse sobre el conjunto del trabajo historiográfico. El historicismo, el positivismo, los diversos renacimientos de uno y otro, la fenomenología, la hermenéutica, el postmodernismo, etcétera, alimentan y articulan actitudes muy básicas que los distintos historiadores pueden adoptar hacia lo que están haciendo, su alcance y su valoración. Son, en definitiva, intentos de proporcionar un vocabulario para que el historiador se comprenda a sí mismo y comprenda lo que hace en el marco general de la cultura.

Tradicionalmente, las metateorías historiográficas han encontrado su nicho "natural" en las facultades de filosofía, aunque no todas esas metateorías, ni mucho menos, han sido creadas por individuos que pertenecieran formalmente a un departamento de filosofía. Sin embargo, la historia de la propia estructura universitaria ha hecho que, tarde o temprano, se consideren como filósofos, en un sentido amplio, a quienes han formulado metateorías sobre la historiografía. Este hecho ha ocasionado un estado de complejidad creciente en la vida filosófica en la que se inscribe necesariamente el historiador de la filosofía actual. Esta complejidad tiene, al menos, dos orígenes reconocibles. Por una parte, el historiador de la filosofía es consciente de que existe una multiplicidad de metateorías historiográficas que pugnan por conquistar su reconocimiento, es decir, que luchan por alcanzar la hegemonía en la autocomprensión que tiene de sí mismo, de sus propósitos y de sus posibles tareas. Por otra parte, el mismo individuo reconocerá que su forma de

considerar la filosofía y su pasado no puede ser enteramente aporética en cuanto reconozca la existencia de diversas tradiciones filosóficas que quieren hacer valer determinadas visiones del pasado incompatibles entre sí.

La complejidad mencionada hace que surja la necesidad de valorar las diversas metateorías propuestas desde la perspectiva que proporciona el reconocimiento de una multiplicidad de tradiciones de pensamiento heterogéneas y, en muchas ocasiones, rivales. Cualquier valoración que hagamos de las reflexiones metateóricas sobre la labor historiográfica en filosofía tiene que ser el resultado de la confrontación de las tesis metateóricas propuestas con el estado de la filosofía en el momento actual en tanto que resultado complejo del pasado de la propia tradición filosófica. Cuando abordamos de esta manera crítica el estudio de la metateoría historiográfica en filosofía nos damos cuenta de que muchas ideas pujantes en este ámbito de investigación no son suficientemente aporéticas debido, precisamente, a la enorme variedad que presenta hoy día la vida filosófica en general y, en particular, la que se manifiesta en el entorno académico.

La multiplicidad de tradiciones tiene tal fuerza y vitalidad que hace altamente dificultosa la defensa de determinadas actitudes y pautas genéricas metateóricas gracias a las cuales el historiador de la filosofía pueda contemplar y acercarse al pasado de su disciplina de una forma confiada. Esta dificultad tiene su razón de ser en el hecho de que muchas metateorías propuestas no consiguen inmunizarse eficazmente contra de los efectos desastrosos que tiene la existencia de tradiciones rivales de pensamiento sobre el historiador de la filosofía que haya aceptado aquellas metateorías como guías genéricas de su trabajo. Como trataré de mostrar, esto es lo que sucede con las tres teorías que analizaré con detenimiento, las de Gadamer, MacIntyre y Rorty. Su elección como referente polémico responde a la idea de que son teorías enteramente representativas de hasta dónde puede llegar hoy la reflexión metateórica en su intento de ofrecer al historiador de la filosofía un marco de referencia que le ayude en sus consideraciones acerca de cómo enfrentarse al pasado de la filosofía. Cuando sometemos estas metateorías sobre la historiografía filosófica al "tribunal de la experiencia", encontramos que ninguna de ellas puede ejercer real y eficazmente su función de orientación. La crítica a las metateorías que analizaré se basa, precisamente, en que ninguna de ellas es capaz de liberar al historiador de la filosofía de las confusiones y tensiones que ha producido en su quehacer la coagulación en el momento actual de tradiciones de pensamiento múltiples y, en muchas ocasiones, opuestas entre las que se encuentra situado. Este diagnóstico hará que

tengamos que plantearnos de nuevo los fines y la utilidad de las metateorías historiográficas.

Para argumentar esta posición es necesario caracterizar antes el estado en que se encuentra el historiador de la filosofía dentro del complejo terreno académico en el que confluyen las diversas corrientes de pensamiento. Para realizar esta labor propedéutica me serviré de la imagen que proporciona la famosa metáfora de la bola de nieve que usó William James para aclarar las relaciones que existen entre hechos y teorías desde un punto de vista pragmatista. Por una parte, las distintas formas de ver el pasado de la filosofía a lo largo de la historia han ejercido una influencia decisiva en la forma de educar a las sucesivas generaciones de filósofos y de historiadores de la filosofía. Por otra parte, las diversas generaciones de filósofos o, al menos, sus individuos más creativos, han ejercido una transformación en la forma de ver el pasado de la filosofía, sus temas fundamentales y sus personajes más sobresalientes. Cuando estas revisiones críticas de la historia de la filosofía han conseguido asentarse en el entorno académico, entonces han rivalizado en mayor o menor medida con las “escuelas” ya existentes a la hora de proporcionar una visión del pasado filosófico. Los nuevos aspirantes a filósofos y a historiadores de la filosofía crecerán en este nuevo caldo de cultivo que se ha generado con la entrada de una nueva visión del pasado y, así, sucesivamente. El crecimiento de esta bola de nieve ha propiciado, institucional e individualmente, una diversificación y separación creciente de tradiciones y *curricula* académicos formados en esas tradiciones. Así, por ejemplo, sucedió en su día con las revisiones marxistas y nietzscheanas de la historia y de los problemas de la filosofía, con la revisión fenomenológica que llevó a cabo Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, con la revisión positivista que propone Reichenbach en *Rise of Scientific Philosophy* o con la revisión feminista que está en curso.

El resultado de esta implicación mutua entre las diversas y, en muchas ocasiones, heterogéneas formas de contar la historia de la filosofía a lo largo del tiempo y la formación de nuevos filósofos e historiadores de la filosofía, hace que sea muy difícil saber si todavía es posible hablar hoy de la filosofía como un todo unitario dividido en especialidades o, por el contrario, debemos entenderla como un conjunto cuasi-atomizado de tradiciones de pensamiento sin relaciones teóricas profundas entre ellas. Como he sugerido, el presupuesto de este ensayo es que nuestra situación está mucho más próxima a este segundo caso que al primero. En cualquier caso soy consciente de que hay filósofos que podrían defender que la diafonía de las tradiciones no es tan

exagerada como la que aquí planteo. Estos filósofos no se sienten inmersos en la inconmensurabilidad de teorías filosóficas.

Contra esta última posición sólo cabe recordar el hecho de que hay otros tantos filósofos que sí se sienten presos de la inconmensurabilidad como es el caso, según veremos, de Alasdair MacIntyre. La existencia de esta disparidad de “sentimientos” es, sin duda, un índice de los efectos que la diversidad de educaciones filosóficas ha tenido en los distintos filósofos. La inconmensurabilidad se manifiesta justamente en la expresión de estas sensibilidades opuestas que se han desarrollado en unos y otros.

2. Un desplazamiento de los problemas históricos y hermenéuticos

Las relaciones dialécticas entre las múltiples maneras de contar la historia de la filosofía y la formación de los futuros filósofos e historiadores de la filosofía ponen de manifiesto la fuerza de la tesis hegeliana que asegura que todo contar e interpretar el pasado y sus textos consiste necesariamente en narrar desde un determinado prejuicio y tradición. Todo historiador de la filosofía se inserta necesariamente en el entorno de problemas, razonamientos y especulaciones creado por una o varias tradiciones dentro de las cuales afina sus instintos filosóficos y forma sus puntos de vista sobre los problemas de la filosofía y su historia. Es dentro de este entorno desde donde logrará alcanzar su visión particular de la filosofía y se inscribirá, más o menos formalmente, en el espacio de creencias sustentado por un grupo de investigadores, bien prolongándolo por pura inercia o reformándolo creativamente.

La mezcla de tradición y revolución en filosofía y el consiguiente estado de complejidad y, también, de desmembramiento académico a que ha dado lugar hace que sea necesario replantearse algunas concepciones pujantes sobre la historiografía actual de la filosofía. Comenzaré con una revisión crítica de la hermenéutica gadameriana porque esta teoría es una de las elaboraciones contemporáneas más influyentes y mejor pensadas acerca de las condiciones generales bajo las cuales se origina la comprensión del pasado. Tener en cuenta esta teoría será de la mayor importancia para todo historiador de la filosofía que tenga una actitud de responsabilidad hacia su tarea.

El proyecto fundamental de Gadamer consiste en romper, o al menos aflojar, el nudo fatal que la Ilustración había trenzado entre el prejuicio, el error, la autoridad y la falta de fundamento en el juicio. El prejuicio, para la tradición ilustrada, vendría siempre de la mano de la autoridad o de la preci-

pitación en el juicio¹. Contra este mal del intelecto, estaría la actitud protoilustrada cartesiana y la plenamente ilustrada representada por Kant: atrévete a pensar desde tu propia razón y libérate del tutelaje de la tradición. En palabras de Gadamer, “la tendencia general de la Ilustración es no dejar valer autoridad alguna y decirlo todo desde la cátedra de la razón”².

En gran medida, la razón debía plasmarse para la Ilustración en un método fiable como única guía para garantizar que el juicio estaba fundamentado y desgajado de todo vestigio de irracionalidad. Sin embargo, Gadamer recuerda que, etimológicamente, prejuicio sólo quiere decir juicio que se pronuncia previamente a la convalidación definitiva de su verdad y que, por tanto, no tiene por qué tener sólo un matiz peyorativo. El juicio previo puede resultar efectivamente falso después de realizar la investigación pertinente, pero puede ser que, por el contrario, se atestigüe su validez originaria³. En este último caso el prejuicio era ya un juicio legítimo que esperaba ser reconocido como tal. Sin embargo, para Gadamer el reconocimiento consciente por parte del individuo de la presunta verdad del prejuicio no es algo enteramente necesario para que el prejuicio opere y guíe de una forma legítima la interpretación que ese individuo hace del pasado. Pero aunque el sujeto no necesite siempre llevar a cabo esta labor de reconocimiento, si bien es inevitable en determinadas condiciones, la cuestión crítica crucial para la hermenéutica es, según Gadamer, la de saber cómo podemos distinguir los prejuicios verdaderos de los falsos, ya que todo prejuicio falso obstaculiza de raíz la comprensión del pasado.

La tesis de partida es que la distinción entre prejuicios verdaderos y falsos no es algo que pueda hacer un individuo solo. Muy atrás ha quedado, por tanto, la concepción husserliana de una conciencia, la del filósofo principiante, que vuelca enteramente sobre sí la responsabilidad de no dar cabida a ningún juicio, sea implícito o explícito, que no se muestre con la luz diamantina de la evidencia absoluta. Por el contrario, para Gadamer, los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete, sean verdaderos o falsos, no están a su entera disposición⁴. Pero es que, además, esta debilidad individual tampoco puede subsanarse con el recuso a un método

¹ GADAMER, H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972, p. 256.

² *Ibid.*, p. 257.

³ *Ibid.*, p. 255.

⁴ *Ibid.*, p. 279.

pues, para Gadamer la historia se impone “incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad”⁵. No hay, por tanto, ningún punto arquimédico, consolidado en un método, que nos permita catapultarnos fuera del devenir de la historia, de una historia que, a través de sus efectos –lo que Gadamer llama la “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*)–, siempre se extiende hasta la propia constitución inadvertida de nuestros prejuicios en el momento presente. Como consecuencia, dado que la discriminación de los prejuicios verdaderos de los falsos no es una tarea que pueda realizar el individuo aisladamente, ni siquiera con ayuda de un método, entonces, según Gadamer, sólo queda el recurso a la tradición para cumplir con esta tarea.

Esta tradición hay que entenderla en un doble sentido. Por una parte, es la tradición en la que se encuentra inscrito el individuo en el momento presente, lo quiera o no. Por otra parte, es la tradición del pasado que sale al encuentro de este sujeto en forma de texto o de cualquier otra forma de monumento. La distancia en el tiempo entre una y otra tradición es lo que permite precisamente la comprensión hermenéutica. Para Gadamer, no nos hacemos conscientes de nuestros prejuicios si simplemente vivimos en el horizonte que proporciona nuestra tradición, sino, más bien, cuando esa tradición ha sido estimulada, en la forma del sentimiento de extrañeza, por una tradición ajena y/o pretérita con su propio horizonte de creencias. En cualquier caso hay que tener en cuenta que ni un horizonte ni otro forman núcleos aislados sin comunicación, pues el pasado siempre arriba en el presente y lo dota de ciertas posibilidades interpretativas. A su vez, el horizonte presente, a medida que lo vamos revisando por su contacto con el pasado, ofrecerá nuevos esquemas interpretativos de ese mismo pasado. El proceso de fusión dinámica de estos dos horizontes es el motor del proceso hermenéutico. Es así como para Gadamer los dos elementos fundamentales para dirimir la cuestión acerca de qué prejuicios son verdaderos y cuáles no, son, por una parte, la distancia en el tiempo y, por otra, el complejo proceso, no guiado metodológicamente, de ajustes mutuos entre el horizonte presente y el pasado ⁶.

Para Gadamer, estos ajustes delicados, orientados por una especie de tacto o sensibilidad del intérprete, son potencialmente ilimitados como lo son también las sucesivas revisiones de los prejuicios que vamos realizando a la luz de aquellos ajustes. Este carácter ilimitado tiene su origen en el hecho de que siempre nos encontramos, por mucho que avancemos en la depuración de

⁵ *Ibid.*, p. 285.

⁶ *Ibid.*, p. 283.

los prejuicios nocivos, en una situación que nunca es transparente para sí misma. Por consiguiente, el corolario de esta tesis parecería ser que nunca podemos estar plenamente seguros de haber eliminado el rastrojo de los prejuicios falsos en nuestra interpretación del pasado. Sin embargo, Gadamer sostiene que el reconocimiento de un determinado tipo de autoridad, de la que él llama “la verdadera autoridad” o la autoridad “que no necesita mostrarse autoritaria”, podría evitar, al menos parcialmente, esta consecuencia escéptica radical⁷. El prejuicio verdadero y justificado sería, entonces, el juicio que se hereda de aquella autoridad que el individuo “haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro por considerar que tiene una perspectiva más acertada”⁸. Por consiguiente, es la virtud de la humildad frente a esta clase peculiar de autoridad la que podría sustraernos de nuestras limitaciones individuales para reconocer el prejuicio verdadero.

Desde mi punto de vista, estas ideas centrales de la hermenéutica gadameriana plantean un problema fundamental, a pesar de su innegable valor para profundizar en la comprensión del modo de proceder efectivo del historiador. Con relación a esta última cuestión, creo que podemos entender la reflexión hermenéutica de Gadamer respecto de la labor del historiador de la misma manera que podemos entender la reflexión literaria y estilística respecto de nuestras formas de hablar. En este último caso, es un descubrimiento reconocer que normalmente hablamos en prosa y no en verso, aunque este descubrimiento no afecte en absoluto a nuestra forma de hablar ni la mejore en ningún sentido efectivo. Con la hermenéutica y la labor del historiador pasa lo mismo. Supone un esfuerzo intelectual serio el hacer explícito, gracias a una retórica y un vocabulario específicos, el modo en que nos hallamos insertados en tradiciones y cómo esas tradiciones nos condicionan en la interpretación del pasado. De la teoría que de esta reflexión surge, sin embargo, el historiador no extrae ninguna capacidad nueva para enfrentarse de una forma más eficiente al estudio e interpretación de los monumentos del pasado. Sus dificultades son las mismas que tenía antes. Con esta afirmación no quiero dar a entender, claro está, que la hermenéutica no proporcione actitudes importantes muy básicas y genéricas que afectan al modo en que el historiador toma conciencia de su tarea. No es lo mismo concebir que los resultados de su investigación siempre estarán abiertos a nuevas reescrituras en virtud de los procesos de fusión dinámica entre el presente y el pasado, que pen-

⁷ *Ibid.*, p. 264.

⁸ *Ibid.*, p. 264.

sar que descansan en el suelo duro de unos hechos históricos inamovibles que ha conseguido captar en lo fundamental. Pero estas actitudes son inertes a la hora de ayudarle en el trabajo concreto de selección, interpretación y escritura de lo que es importante del pasado historiado. No es de extrañar, por tanto, que haya habido una reacción generalizada de los historiadores en contra de las reflexiones filosóficas sobre la historia y su interpretación⁹. De hecho, se han sentido demasiado desasistidos e inseguros en esas aguas. Mi intención, sin embargo, no es volcar estos tintes relativamente pesimistas respecto de los efectos positivos que pueda tener la hermenéutica en la labor del historiador. Como he señalado, me interesa más profundizar en un problema previo a éste y que tiene que ver con el enfrentamiento directo del historiador actual con la hermenéutica gadameriana cuando se la quiere adoptar como guía de trabajo.

Si, por principio, no es posible acceder a la historia y a la interpretación de sus textos de una manera desprejuiciada al margen de toda tradición, entonces deberíamos estar preocupados por identificar, si fuera posible, los prejuicios de la verdadera autoridad, de aquella que se nos impone como racional y fundada desde la conciencia de nuestra limitación intelectual a la hora de interpretar “adecuadamente” el pasado. Sin embargo, sobre esta cuestión la hermenéutica de Gadamer permanece, en general, muda, al menos cuando se le pide un nivel de especificidad y claridad suficientes para resolver el problema planteado. Como hemos visto, Gadamer sólo habla de una relación dialéctica, que se irá corrigiendo a lo largo del tiempo a base de ajustes delicados, entre la interpretación del pasado y lo que el pasado nos dice. No obstante, el problema de la identificación de la autoridad que no necesita mostrarse autoritaria gracias a la cual podemos distinguir los prejuicios verdaderos de los falsos, es totalmente decisivo hoy, dado que nuestro horizonte cultural está formado por la conciencia de que existen tradiciones de pensamiento heterogéneas y rivales. En el complejo panorama filosófico actual, cada historiador de la filosofía reconocerá, por motivos complejos, una tradición que, para él, legitimará su visión del pasado. Vivirá dentro de los prejuicios que proporciona esta tradición y los considerará, al menos temporalmente, como acertados, como si fueran su segunda naturaleza. Sin embargo, de lo que no puede haber ninguna garantía desde el principio es de que esta tradición sea la autoridad no autoritaria en lugar de serlo alguna otra tradición

⁹ YTURBE, C. El conocimiento histórico. En *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Vol. 5. Reyes Mate (ed.). Madrid: Trotta, CSIC, 1993, p. 218.

rival con sus propios presupuestos. Así, sin entablar antes una discusión con el resto de tradiciones que cohabitan con la que el historiador ha aceptado como punto de partida, no puede escribirse hoy una historia de la filosofía que, metodológicamente, aceptara la visión gadameriana sobre las relaciones del presente con los textos del pasado. Ahora se entiende mejor la afirmación con la que abría este ensayo según la cual nuestras valoraciones de las meta-teóricas historiográficas en filosofía tienen que ser el producto de la confrontación de las tesis metateóricas propuestas con el estado de la filosofía en el momento actual en tanto que resultado complejo del pasado de la propia tradición filosófica. Lo que no es totalmente claro en el caso de Gadamer es el criterio último que nos permita ponernos en contacto con la autoridad no autoritaria.

3. MacIntyre y la tradición

Creo que el núcleo fundamental de todos estos problemas puede ser retomado con especial nitidez en la corriente neohistoricista representada por la obra de Alasdair MacIntyre, tan ampliamente discutida en los últimos años.

El punto de partida de MacIntyre consiste en señalar que muchas veces existe una diferencia gigantesca en los presupuestos filosóficos de dos periodos históricos que hace que el posterior sea incapaz de comprender adecuadamente el periodo pasado. Según MacIntyre, una muestra de este estado de cosas podría ser la incapacidad de la ilustración francesa para comprender el pensamiento medieval¹⁰. Sin embargo, dado que, según MacIntyre, nosotros somos al menos capaces hoy de identificar esta limitación interpretativa de los ilustrados, podemos pensar que seremos igualmente capaces de superar tales limitaciones hermenéuticas si prestamos suficiente atención y ponemos el debido cuidado. Con todo un nuevo problema se abre ante nosotros.

“Nuestro mismo éxito a la hora de interpretar social, cultural e intelectualmente periodos ajenos en la historia de la filosofía nos puede hacer conscientes de modos de pensamiento e investigación filosóficos cuyas formas y presuposiciones son tan diferentes de las nuestras que seamos incapaces, sin una petición de principio, de descubrir un acuerdo suficiente en los conceptos y baremos que nos

¹⁰ MACINTYRE, A. The relationship of philosophy to its past. En *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*. R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 34.

permita decidir entre las afirmaciones rivales e incompatibles que están encarnadas en tales modos.”¹¹

Por consiguiente, si esto llegara a ocurrir —y MacIntyre piensa incluso que esto es casi la norma en la historia del pensamiento—, entonces “la racionalidad de nuestros propios modos de pensamiento e investigación filosóficos serían puestos en cuestión”¹². En una situación semejante sería imposible decidir racionalmente quién tiene razón, si el pasado investigado o nosotros, pues decidirlo racionalmente implicaría aceptar la validez de un argumento relevante para la discusión. Por desgracia, esta validez presupone haber decidido ya previamente quién tiene la hegemonía racional, es decir, qué conjunto rival de creencias filosóficas, actitudes y formas de investigación son válidas, pues solamente dentro de ellas tiene sentido hablar de la validez de un argumento y de su relevancia para el tema en cuestión. Este problema también se plantea cuando se trata de discutir la relación de nuestras formas de discusión filosófica con las formas propias de otras culturas, o la relación entre formas de expresión y argumentación filosóficas muy dispares dentro de nuestra propia cultura.

Una forma aparentemente simple de escapar a estos dilemas tan embarazosos sería sostener que el pasado sólo es el dominio de lo *de facto*, mientras que el presente es el dominio de lo *de jure*¹³. Esta tesis, en la práctica historiográfica, quiere decir que cuando estudiamos el pasado debemos excluir por sistema toda consideración acerca de si lo que se contiene en los textos que hemos heredado es verdad, está racionalmente garantizado o dice algo sensato acerca de lo que es bueno y justo. Debemos, por tanto, escapar al embrujo de considerar a nuestros ancestros filosóficos como contemporáneos nuestros. Más bien, debemos pensar que “las investigaciones sobre lo que es de hecho verdad, bueno y racional, están reservadas al presente”¹⁴.

Sin embargo, esta forma de obviar el problema planteado más arriba siempre será víctima del paso inexorable del tiempo, pues el ahora filosófico para cada generación de investigadores se convertirá en pasado para las generaciones de dentro de cien años y, por tanto, en caldo de cultivo para los historiadores de la filosofía de ese futuro distante. Así, para MacIntyre, la broma

¹¹ Ibid., p. 34.

¹² Ibid., p. 34.

¹³ Ibid., p. 39.

¹⁴ Ibid., p. 39.

de Quine según la cual sólo hay dos tipos de personas interesadas en la filosofía, las que están interesadas en la filosofía –los filósofos de verdad– y las que están interesadas en la historia de la filosofía, se vuelve contra sí misma. “Las personas interesadas en la filosofía ahora están condenadas a ser aquellas en las que sólo se interesarán quienes se interesen en la historia de la filosofía dentro de cien años”¹⁵.

Estas dificultades nos fuerzan a encarar definitivamente el problema anterior acerca de cómo evaluar racionalmente dos teorías filosóficas suficientemente amplias, poderosas y dispares. Esta disparidad se reflejará en tres frentes relacionados. Primero, cada una de ellas contará con su propia tradición y sus propias concepciones acerca de en qué consiste la racionalidad y, por tanto, la superioridad racional de una teoría sobre otra. Estas divergencias acerca del concepto mismo de racionalidad impedirán que sea posible encontrar un concepto neutral e independiente que nos permita dirimir la discusión en un sentido u otro. Segundo, cada una de esas teorías, debido a sus desacuerdos sistemáticos y a gran escala sobre cuestiones de principio, caracterizará de una forma diferente en qué consiste realmente el desacuerdo entre ellas y cuál es la importancia que debemos dar a este desacuerdo. Finalmente, como corolario de los dos puntos anteriores, cada una de las teorías en discusión tendrá formas diversas de enfrentarse a la solución de los desacuerdos y a la evaluación de hasta qué medida se ha alcanzado esa solución y, por tanto, cuánto queda todavía por discutir. Éstas son las famosas dificultades que plantea la inconmensurabilidad entre teorías. Si Kuhn propuso la inconmensurabilidad como tema para la discusión filosófica e histórica de las ciencias naturales, ahora se trata de ver estos problemas en el contexto formado por concepciones filosóficas rivales. El problema, incluso, se agrava en este contexto porque el concepto mismo de teoría filosófica está peor definido que el correspondiente de teoría científica. Por tanto, para MacIntyre, no basta con reconocer un sentimiento de extrañeza respecto del pasado como hacía Gadamer, sino que hay que ir más allá para hablar de una diferencia real en los propios fundamentos del trabajo intelectual filosófico.

Cuando se dibuja una geografía metateórica tan accidentada como esta que presentan Kuhn y MacIntyre, es fácil dar un paso más dentro de ella según el cual el concepto de inconmensurabilidad implica de una forma casi inmediata que no puede haber fundamentos racionales para elegir una de las teorías rivales en lugar de la otra¹⁶. Sin embargo, MacIntyre piensa que de los

¹⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶ *Ibid.*, p. 41.

problemas de la inconmensurabilidad no se deriva esta posición escéptica extrema, pues, a pesar de las apariencias en contra, cabe todavía la posibilidad de establecer criterios con cuya ayuda podamos decidir cuándo una teoría es racionalmente superior a otra que se presenta como rival de aquélla en tanto que *Weltanschauung*.

Lo decisivo del criterio que ofrece MacIntyre para comparar racionalmente la superioridad de dos teorías rivales suficientemente omnicomprendibles y pujantes, es que seamos capaces de ofrecer un determinado tipo de explicación histórica de la teoría que consideramos como inferior desde el punto de vista de la que adoptamos como racionalmente superior¹⁷. Gracias a esta explicación histórica deberíamos de estar en condiciones de entender por qué los partidarios de la teoría inferior tuvieron los problemas que tuvieron, trataron de solucionarlos, infructuosamente, como lo hicieron e incurrieron en incoherencias tan pronto como quisieron hacerse cargo de los nuevos descubrimientos y datos que iban apareciendo¹⁸. En el caso de las ciencias naturales, MacIntyre considera que hay dos tipos dispares de razones para aceptar como superior una teoría científica respecto de otra. Primero, su capacidad para dar explicaciones científicas acerca de cómo es la naturaleza según los criterios de científicidad existentes en un momento determinado y, segundo, su capacidad para narrar de una forma inteligible el pasado de esa ciencia gracias a la nueva explicación propuesta. De una forma análoga, sucede prácticamente lo mismo con las *Weltanschauung* filosóficas.

“Así como los logros en las ciencias naturales, al final, deben ser juzgados en función de los logros de la historia de esas ciencias, así los logros de la filosofía, al final, deben ser juzgados en función de los logros de la historia de la filosofía. La historia de la filosofía es, según este punto de vista, soberana sobre el resto de la disciplina.”¹⁹

Sin embargo, como he señalado, la analogía entre la historia de la ciencia y de la filosofía no es del todo perfecta. Es en un pequeño matiz diferenciador donde los problemas afloran. Mientras que, según apunta MacIntyre, en la historia de la ciencia las teorías posteriores han derrotado y superado a las anteriores –y esto como cuestión de hecho aunque no necesariamente–, en

¹⁷ Ibid., p. 43.

¹⁸ Ibid., p. 43.

¹⁹ Ibid., p. 47.

la historia de la filosofía es más que discutible que las teorías filosóficas se desbanquen racionalmente según pasa el tiempo²⁰. Que haya hoy neoaristotélicos, neotomistas, fenomenólogos, utilitaristas o neocontractualistas indica por sí mismo que Aristóteles, Tomás de Aquino, Husserl, Stuart Mill o Hobbes tienen todavía mucho que decir a muchas personas y que, por tanto, aunque sólo sea por un interés informativo, merecen toda nuestro estudio, aunque con algún remozo. Pero precisamente que el desarrollo histórico lineal no se reconozca por igual en todos los mentideros filosóficos, y que haya varias tradiciones filosóficas asentadas que pugnen por hacer presente un cierto pasado filosófico con sus actitudes, problemas, incoherencias e intentos de superación, es lo que hace muy dudoso que podamos escribir una historia de la filosofía como quiere MacIntyre. Pues si esas grandes tradiciones filosóficas, muchas de ellas eternas rivales, tienen sus propios criterios de racionalidad, sus maneras de caracterizar en qué consisten sus desacuerdos filosóficos con otra teorías y sus formas diversas de hacer frente a esos desacuerdos, entonces es muy probable que cada una de ellas sea capaz de ofrecer una visión de la historia de la filosofía en la que las demás teorías rivales aparezcan como inferiores. Si los logros de la filosofía deben ser juzgados según los logros de la historia de la filosofía, y si la teoría que se considera racionalmente superior tiene capacidad para contar la historia de la filosofía de tal forma que se nos haga inteligible por qué la teoría inferior fue finalmente incapaz de solucionar sus propios problemas y hacer fructíferas sus incoherencias, entonces es de esperar que toda teoría filosófica omnicompreensiva tenga recursos suficientes como para considerarse superior a las otras en este sentido específico.

Esto es, de hecho, lo que le ha pasado a MacIntyre con su propia obra historiográfica. Él piensa que un cierto comunitarismo de cuño aristotélico y tomista puede narrar mejor por qué la filosofía moral de nuestro tiempo se encuentra con las dificultades que la caracterizan. Para MacIntyre, muchas de estas dificultades provienen de la herencia individualista kantiana y del auge del emotivismo a que dio lugar la obra ética de Moore. El liberalismo, como filosofía moral y política dominante en nuestra cultura occidental, sería el colofón de esta herencia individualista y emotivista. Sin embargo, esta historia peculiar ha sido severamente criticada por haber hecho una especie de caricatura debilitada de las doctrinas anti-aristotélicas de cuño individualista y liberal. Estas tradiciones piensan que quien ha mostrado verdaderas inca-

²⁰ *Ibid.*, p. 46.

pacidades para resolver los complejos problemas éticos de nuestras sociedades es el neotomismo que MacIntyre parece reivindicar. En cualquier caso, ésta es una discusión en marcha que no ha sido zanjada todavía y que, quizás, no se termine de zanjar nunca dada la divergencia radical de los puntos de partida de los bandos enfrentados. Por tanto, es muy problemático sostener que la narración del pasado es un argumento para justificar la teoría en la que uno se encuentra inmerso.

Esta situación nos hace comprender que el historiador de la filosofía que abraza el planteamiento general de MacIntyre sobre las relaciones de la filosofía con su pasado se encontrará de nuevo desasistido a la hora de realizar su labor concreta de escritura e interpretación de la historia de su disciplina. Simplemente será consciente de que a la complejidad propia de la tarea de historiación se le une, en el caso de la historia de la filosofía, la complejidad que surge de la cohabitación de tradiciones de pensamiento rivales que pugnan por mostrarse narrativamente más capaces que sus adversarias. Esta conciencia podría generar en el historiador de la filosofía —en contra de las inclinaciones metateóricas de MacIntyre— una actitud escéptica saludable respecto de toda pretensión por parte de una tradición de pensamiento de adquirir la hegemonía narrativa sobre las demás. Evitará, por tanto, incurrir en la tentación de establecer jerarquías entre las diversas tradiciones. Sin embargo, el problema no ha terminado aquí. Dado que no se puede narrar coherentemente el pasado desde todos los puntos de vista históricamente sedimentados, sobre todo por su visible heterogeneidad, el historiador de la filosofía deberá tomar partido por uno determinado o por un grupo homogéneo de ellos. Sería deseable, desde luego, que esta decisión fuera “racional”. Desde los presupuestos que ofrece MacIntyre, esta decisión racional debería estar basada, como mínimo, en el reconocimiento de la superioridad narrativa de una tradición sobre las demás. Sin embargo, como hemos visto, la teoría propuesta por MacIntyre no puede socorrerle con un criterio semejante porque no puede ofrecer ni un solo caso en el que se muestre fehacientemente la superioridad de una tradición sobre otra en todos los frentes de la discusión. Por lo tanto, el historiador de la filosofía sólo puede obtener más confusión que claridad del planteamiento historiográfico general de MacIntyre, aunque esta confusión haya que valorarla positivamente pues es el resultado de la confusión y complejidad del panorama filosófico actual.

Desde mi punto de vista y a luz de estas reflexiones no es de extrañar que el diagnóstico de Husserl sobre el estado de la filosofía, al que el de MacIntyre se parece tanto, siga vigente.

“La imperfección de la filosofía es muy distinta de la de todas las ciencias (...) No es que disponga de un sistema de doctrina imperfecto, incompleto en los detalles, sino que sencillamente no dispone de ninguno. En ella absolutamente todo es discutible.”²¹.

Este estado, que para Husserl era un escándalo que tenía que ser superado mediante la constitución de la filosofía como una ciencia estricta, es, sin embargo, el único deseable para un neohistoricista como Rorty quien ha dicho que “por mucho que nos quejemos del desorden y confusión del panorama filosófico actual (...), en realidad no queremos que las cosas sean de otra manera”²². En lo que sigue me propongo ofrecer una revisión de la postura metateórica de Rorty sobre las relaciones de la filosofía con su pasado y sobre las dificultades historiográficas con que se encuentra actualmente el historiador de la filosofía con el fin de hacer inteligible por qué Rorty adopta una postura tan contraria a la de Husserl. Al igual que con Gadamer y MacIntyre mi tesis será que tampoco Rorty consigue ofrecer un marco problemático en el que el historiador de la filosofía pueda confiar para realizar su tarea.

4. Rorty: reflexiones sobre la historia de la filosofía

La mejor manera de adentrarse en las opiniones de Rorty sobre los problemas de la labor historiográfica en filosofía es hacerlo al hilo de algunas tesis centrales de su teoría neopragmatista. En primer lugar, su tesis antirrepresentacionalista general respecto de cualquier discurso afecta de una forma muy directa a la posibilidad de aprehender algo así como *la verdadera realidad histórica de la filosofía*. Según el antirrepresentacionalismo, dado que ninguna narración ni ninguna teoría pueden pretender saltar fuera de sí mismas para otear cómo son las cosas en sí al margen de cualquiera de sus descripciones o de los textos en los que aparecen nombradas y juzgadas, tampoco es posible echar una mirada retrospectiva al pasado de la filosofía con el fin de establecer en qué ha consistido verdaderamente “lo filosófico” al mar-

²¹ HUSSERL, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1965, p. 9.

²² RORTY, R. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 44.

gen de cualquiera de sus descripciones. Esta afirmación no significa, por supuesto, que no haya existido la filosofía en el pasado, de la misma manera que el antirrepresentacionalismo no significa que no exista el mundo. Sólo significa que el pasado no es algo que pueda ser captado e interpretado al margen de nuestras formas de contextualizarlo ya existentes, sólo respecto de las cuales tiene sentido y a partir de las cuales, como mucho, podremos reinterpretarlo creativamente.

El antirrepresentacionalismo de Rorty encuentra una prolongación natural en su antiesencialismo según el cual la filosofía, lo mismo que pasa con la literatura o la política, no tiene una esencia, sino una historia²³. Esta tesis, de claras resonancias orteguianas²⁴, implica que, respecto de la filosofía, no hay un “nicho en un esquema permanente ahistórico de una actividad humana posible [que está] en peligro de estar vacante o de ser usurpado” cuando nos salimos de él o cuando lo invadimos desde fuera con actividades ajenas no estrictamente filosóficas como, por ejemplo, la ciencia, la religión o la crítica literaria²⁵.

La imposibilidad de hablar de lo filosófico como si tuviera o fuera una esencia se manifiesta también en dos rasgos relacionados. Por una parte, está el hecho de que “no hay un criterio común con el cual comparar a Royce, a Dewey, a Heidegger, a Traski, a Carnap y a Derrida para decidir si todos ellos son “*realmente* filósofos””²⁶. Sólo la historia dice que todos ellos son filósofos, pero no ninguna esencia atemporal de lo filosófico que se transluzca y solidifique en un criterio de selección de filósofos respecto de otras cosas parecidas pero no idénticas. Por otra parte, si la filosofía no tiene esencia, entonces “los movimientos filosóficos no pueden ser vistos como un alejarse o un retornar a la Verdadera Filosofía”²⁷. Todos ellos son movimientos filosóficos, aunque entre ellos no haya siquiera muchas veces un aire de familia. Por este motivo, no hay nada que irrite más a Rorty que la pretensión jactanciosa de los filósofos “analíticos” de erigirse en los únicos que hacen de verdad filosofía desdeñando todas las otras formas de la filosofía dadas histó-

²³ RORTY, R. *Consequences of Pragmatism. (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 62.

²⁴ VEGAS GONZALEZ, S. La revisión neohistoricista del significado de la historia de la filosofía. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 10, 1993, p. 31.

²⁵ RORTY, R. *Consequences of Pragmatism. (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 62.

²⁶ *Ibid.*, p. 62.

²⁷ *Ibid.*, p. 62.

ricamente. Esta idea exclusivista ha sido sólo posible porque los filósofos analíticos han vivido de espaldas a la historia de la filosofía. Han creído formar un club de élite que no tiene nada que ver con el pasado de la filosofía ni con su historiación gracias a su profesionalización y a su intento de hacer de la filosofía una actividad técnica que trata de solucionar problemas bien definidos de antemano²⁸.

Junto a estas tesis, debemos también atender a la idea rortyana de que las construcciones filosóficas son siempre contingentes. La contingencia de cualquier manifestación cultural, incluida la filosofía, quiere decir que todas ellas son hijas casuales de su época. Esta afirmación significa que la filosofía y el resto de las expresiones culturales consisten en cada momento en lo que los individuos brillantes, de una manera imprevisible para el pasado, están haciendo de ellas²⁹. Con todo, este carácter contingente, casual, imprevisible de la filosofía es algo que está montado siempre sobre un subsuelo narrativo y teórico previo en el cual los individuos asientan su actividad sin que puedan, estrictamente, salirse completamente de él. Sin embargo, no es menos cierto que para dar cuenta de la existencia actual de movimientos filosóficos completamente heterogéneos, cada uno de ellos con sus propios individuos brillantes, ha tenido que irrumpir la novedad y la ruptura en algún momento de la historia y que esta novedad haya dado origen a una determinada tradición filosófica³⁰. Por tanto, la concepción de Rorty del devenir histórico de la filosofía parece asemejarse, si se me permite esta imagen, a un río principal al que le han ido naciendo afluentes nuevos gracias a la originalidad de determinados individuos. Muchos de estos afluentes habrían conseguido, de acuerdo con su tesis antiesencialista, proveerse de sus propios caudales de agua y desprenderse, por movimientos de tierra imprevistos, de su primer origen con el que ya no guardarían ninguna relación aparente. Sin embargo, todos los afluentes se llaman igual, el río "Filosofía", aunque discurren por cauces diversos en continuo movimiento y transformación.

Al historiador de la filosofía actual, ante este panorama "hidrográfico" tan complejo y con una evolución tan inusual, sólo le quedan tres estrategias relacionadas: ser coherentista, ser etnocéntrico y ser solidario. Una vez que estamos en posesión de una malla de creencias, más o menos explícita, sobre la filosofía y su historia, ser coherentistas y etnocéntricos implicará que no

²⁸ *Ibid.*, pp. 61-62.

²⁹ *Ibid.*, p. 62.

³⁰ *Ibid.*, p. 218.

podremos hacer otra cosa que intentar retejer la filosofía y su pasado dentro de esta malla con sus retículas características, su propia tradición y sus propios criterios. Lo que haremos posteriormente será justificar nuestras posiciones filosóficas ante aquellos con los que compartimos suficientes creencias como para alcanzar un clima de diálogo fructífero. Estos compañeros de diálogo "racional" son, por una parte, otros colegas vivos que tienen una malla de creencias semejante a la nuestra y actitudes filosóficas parecidas y, por otra parte, aquellos personajes del pasado filosófico con los que nos identificamos más. Habrá, por consiguiente, tantos diálogos e historias como paradigmas filosóficos.

Sin embargo, de una forma un tanto contradictoria, Rorty sostiene que la historia del pensamiento y de la cultura occidentales sólo nos permite una forma de ser antropocéntricos, a saber, la que está representada por el pragmatismo o kuhnianismo de izquierdas³¹. La posible paradoja consiste en lo siguiente. Por una parte, Rorty es consecuente con su doctrina filosófica general y dice que él es antropocéntrico, es decir, que, por una cuestión de pura contingencia, no puede dejar de mirar a la filosofía y a su pasado como un pragmatista. Como hemos visto, la concepción pragmatista de la historia de la filosofía torna imposible saber quién tiene la supremacía filosófica en nuestros días. Incluso se trataría de afirmar que nadie la tiene o, mejor aún, que la noción misma de autoridad filosófica carece de sentido. Pero esa misma historia no nos proporciona ningún otro anclaje racional que el pragmatista, ningún otro punto de vista que sea realmente habitable filosóficamente al margen de dogmatismos. Por lo tanto, para los intelectuales liberales occidentales el pragmatismo no es una tradición más, sino la única en cuya atmósfera podemos respirar filosóficamente. El pragmatismo sería, en expresión gadameriana, la autoridad no autoritaria, el prejuicio legítimo depurado por la historia desde el que debemos ver la filosofía y su pasado.

Desde el trampolín que proporcionan estas afirmaciones tajantes es difícil llegar hasta la orilla de la solidaridad. La solidaridad es la virtud que nos permite evitar el atrincheramiento exclusivista en creencias y criterios grupales o culturales mediante la apertura al otro. El objetivo de la solidaridad es, para Rorty, proporcionar un sustrato de actitudes que permita alcanzar un acuerdo dialogado, no forzado, con quienes no sostienen nuestras creencias y criterios. Pero, ¿cómo habrá de ser esto posible si, desde un inicio, nuestras

³¹ RORTY, R. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers. Volume I.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 38.

credenciales de presentación con el otro muestran un aspecto tan contundente y solidificado? ¿Cómo abrirse al otro desde una atalaya tan compacta? Recordemos que los otros son tanto nuestro colegas más próximos como los poderosos muertos del pasado. Con nuestros coetáneos hay cosas que simplemente no vamos a poder aceptar como, por ejemplo, y según Rorty, la existencia de Dios o de esencias reales. Si las aceptáramos sería a costa de hacer revisiones tan profundas y drásticas en nuestras redes de creencias que simplemente no podemos permitirnos el lujo de emprender estas reformas. Con los filósofos del pasado sucede lo mismo, sólo que en este caso no tenemos que tomarlos necesariamente como interlocutores en un plano estricto de igualdad, sino que, según Rorty, podemos adoptar hacia ellos una actitud histórica, esto es, una actitud en la que ponemos entre paréntesis el conocimiento más adecuado que tenemos de muchas cuestiones filosóficas para acercarnos a sus tesis y puntos de vista con el ánimo de comprenderlos desde su propia óptica y desde los condicionamientos de todo tipo a los que estuvieron sometidos.

Esta actitud histórica valiosa que propone Rorty en la que conversamos con el pasado desde la conciencia de la superioridad cognoscitiva no implica, sin embargo, que el diálogo fructífero con el pasado esté descartado. Con todo, este diálogo peculiar no estará encaminado a argumentar con quienes comparten ampliamente nuestros presupuestos o, en un gesto de apertura, con quienes no los comparten en la misma medida, sino que estará dirigido a establecer nuestra confianza en la existencia de un progreso racional.

“Deseamos imaginarnos conversaciones entre nosotros mismos (cuyas contingentes convenciones incluyen el acuerdo general en cuanto a que, por ejemplo, no hay esencias reales, no existe Dios, etc.) y los poderosos muertos. Lo deseamos porque (...) quisiéramos ser capaces de ver la historia de nuestra especie como un prolongado diálogo. Queremos ser capaces de verla de esa manera a fin de asegurarnos de que en el curso de la historia (...) ha habido progreso racional.”³²

En resumen, Rorty quiere dos cosas difícilmente compatibles. Por una parte, quiere sostener que ha habido progreso racional real en la historia de la filosofía y, por tanto, que el diálogo con el pasado sólo puede hacerse a costa

³² RORTY, R. The historiography of philosophy: four genres. En *Philosophy in History. Essays in the historiography of philosophy*. R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 51.

de adoptar una actitud histórica condescendiente o, en todo caso, suprimiendo aquellos aspectos de los filósofos de la tradición que no pueden hacerse compatibles con los nuestros con el fin de equipararlos con nuestros contemporáneos. Por otra parte, quiere convencernos de que la filosofía no tiene esencia y, por tanto, que debemos considerar a todos los discursos “filosóficos” como semejantes en cuanto a su legitimidad. Pero si todos son igualmente legítimos, entonces es complicado hablar de un progreso racional que presupone que no todos los discursos son iguales porque algunos se han quedado desfasados.

Todas estas dificultades y carencias que he señalado en el programa de Rorty acerca de la labor del historiador de la filosofía inciden una vez más en el diagnóstico que extraía de los dos casos analizados anteriormente. Las metateorías sobre la labor historiográfica en filosofía quedan muy deslustradas cuando el historiador se acerca a ellas para buscar inspiración y guía acerca de cómo escribir el pasado de su disciplina, con qué “tono” debe hacerlo. Estas metateorías producen más bien un estado de parálisis cuando nos acercamos a ellas. Es difícil no darse cuenta de que las ideas que articulan y los proyectos que alientan son lo suficientemente problemáticos como para constituir sobre todo un tema de reflexión crítica por parte del historiador de la filosofía más que un punto de partida para su labor.

5. A modo de moraleja: historia de la filosofía y método

Las discusiones precedentes sobre las relaciones de la filosofía con su historia en algunos de los autores más comentados de los últimos tiempos han servido para enmarcar el estado actual de la historia de la filosofía en tanto que disciplina académica y género filosófico y narrativo. Como hemos visto, este estado es inseparable tanto del modo en que caractericemos la constitución global en “escuelas” de las instituciones académicas relacionadas con la filosofía, como de nuestra forma de concebir esa constitución en tanto que resultado de lo que ha sido el pasado filosófico, su desarrollo y la relación entre sus diversos momentos históricos. De todas estas reflexiones previas, sin embargo, no se desprende directamente, como un producto destilado, una metodología explícita y minuciosa sobre cómo hacer historia de la filosofía. Ninguno de los autores que hemos tratado tiene este objetivo como una de sus principales preocupaciones. A decir verdad, ningún autor que ha pensado sobre esta clase de problemas ha sugerido finalmente una metodología seme-

jante. Precisamente que no se haya propuesto un método bien articulado de la historiación filosófica dice mucho sobre el estado actual de la historia de la filosofía. En este ámbito del saber, como en muchos otros, se ha desesperado de encontrar “el” método adecuado y se ha arrojado, además, una sombra de duda sobre la utilidad de estar en su posesión. De la misma manera que se ha tirado la toalla a la hora de encontrar una formulación del método científico o del método de la filosofía, también se ha desesperado de encontrar el método de la historia de la filosofía. El intento sistemático de conseguir un método para la historia de la filosofía ha sido sustituido por la pasión hacia las narraciones. Hoy día poca gente, si alguien, está interesada en que le den normas exhaustivas sobre cómo se debe historiar, pero casi todo el mundo está interesado en que le cuenten una buena historia que puede ser o una historia interesante e iluminadora o una historia rigurosa. Ésta es, sin duda, una lección que los metateóricos han aprendido.