

Reflexión y crítica

¿Para qué la historia de la filosofía?

Antonio Pintor-Ramos

Ante la variedad, inabarcable y algo caótica, de contenidos que hoy suelen cobijarse bajo la rúbrica de “historia de la filosofía”, se presenta una somera reflexión sobre las exigencias que debería colmar cualquier historia de la filosofía que, siendo historia, pueda mantener el esencial interés filosófico.

El conocido tópico postmoderno del “final de la historia” admite interpretaciones muy distintas; una de las posibles anuncia el final de cualquier intento por encontrar en la historia un camino irremplazable para el acceso al conocimiento de lo real o de alguna de sus zonas. En el mejor de los casos, la historia se disolvería en relatos minimalistas, cuyo interés pertenece al orden retórico de la narratividad, pero habría que olvidarse definitivamente de cualquier proyecto de una “ciencia” histórica. Entonces, ¿para qué una historia de la filosofía?

En contraposición, dentro de la docencia y de la investigación filosófica, las prácticas históricas gozan de general respetabilidad y, si hacemos caso de las catalogaciones habituales, revisten carácter mayoritario. La ausencia en este tiempo de una filosofía claramente dominante ha llevado incluso a que muchas de las materias filosóficas, tradicionalmente sistemáticas, se resuelvan en una exposición histórica (o pseudo-histórica) de sus problemas clásicos, casi siempre bajo la metodología –altamente discutible– propia de la “historia de problemas” y también bajo el supuesto implícito –no menos discutible– de la permanencia inalterada de los problemas frente a la “historicidad” cambiante de las soluciones. Al límite, si toda la filosofía se disolviese en su historia, de nuevo: ¿para qué una historia de la filosofía?

La enorme complejidad teórica que se necesita poner en juego para esbozar una respuesta a este interrogante procede del hecho de que lo que

hoy tenemos como “historia de la filosofía” es el precipitado de una amalgama de supuestos teóricos, de discusiones metodológicas y de prácticas históricas que resultan notablemente heterogéneas. Desde la segunda mitad del siglo XIX quedó fijado el *canon* básico de la historia de la filosofía, algo que de modo implícito pone en juego criterios de valoración hartamente discutibles desde interpretaciones y concepciones filosóficas hoy totalmente obsoletas. El propio término “filosofía” sigue generando discusiones sin fin en cuanto se intenta precisar sus contenidos y fijar sus límites, lo cual significa, cuando menos, que jamás se hace historia de la filosofía desde una total neutralidad filosófica porque esa supuesta “objetividad” no es posible, ni siquiera, a poco que se medite, deseable. De hecho, a lo largo de la historia “filosofía” significó cosas hartamente distintas y por eso la historia de la filosofía tiene unos límites muy borrosos que interfieren constantemente con prácticas históricas que tienen otros objetivos, como pueden ser la historia de las ideas, la historia de las mentalidades o la historia de las ideologías.

El camino más despejado para afrontar el problema no parece admitir muchas dudas, pero es también el más superficial: hay una historia de la filosofía porque la filosofía *tiene* una historia. Lo mismo que sucede en otras muchas actividades humanas, historia significaría aquí las variaciones en el tiempo mientras no se alcanza una verdad definitiva, la cual, por definición, sería ya invariable. Si esos cambios son susceptibles de integrarse en un relato continuado e inteligible (dejemos ahora de lado si ese relato lo construye el propio historiador o se limita a reflejar lo sucedido), habría una historia de la filosofía (genitivo objetivo) que, como tal, es extrínseca a los ideales cognoscitivos de la filosofía misma. Pero esa historia sólo puede tener un interés pragmático: mantener presentes los errores cometidos durante el proceso de búsqueda de una solución satisfactoria, al menos para aleccionarnos y no tropezar en la misma piedra. Tal historia sería siempre o historia de los errores o historia de la preparación de la verdad; de esa verdad en su plenitud no cabría ninguna historia. Por sorprendente que hoy nos pueda parecer, una actitud semejante domina de modo mayoritario en toda la filosofía occidental hasta el propio Hegel; todavía hoy poderosas corrientes filosóficas mantienen ante la historia una actitud básicamente semejante.

Esto propiamente no es historia de la filosofía; es nada más que *doxografía*: recuento de opiniones más o menos extravagantes mantenidas en el pasado por nombres prestigiosos, aunque con estas pautas resulte muy difícil explicar tal prestigio. La historia de la filosofía tendría de esta manera la apariencia de un zoológico de animales monstruosos, cuyo cuidador sería el historiador. Convenientemente adecuada, una perspectiva equivalente no ha desaparecido hoy ni mucho menos. Apreciada o devaluada, la filosofía forma parte de nuestra cultura desde los griegos. Por ello, los grandes nombres de la filosofía gozan de prestigio cultural y se busca alguna información que aporte el bagaje mínimo para considerarse insertado dentro de esa cultura; en definitiva, se trata de una capa de lustre externo, que puede ser

¿Para qué la historia de la filosofía?

totalmente ajena a los problemas que están en juego, del mismo modo que se debe tener alguna noticia sobre Rembrandt o Picasso, sobre Beethoven o Stravinski, aunque uno carezca del mínimo interés artístico. No se trata de que la historia de la filosofía con ciertas cautelas no pueda desempeñar *también* esa función; pero ¿es eso la historia de la filosofía?

Si lo fuese, no se me alcanza qué *interés filosófico* podría tener; más bien parece que estaríamos frente a una forma de anti-filosofía para poner de relieve la insuperable torre de Babel de las posturas de los filósofos como muestra palmaria de una perversidad de la inteligencia, empeñada en quimeras inalcanzables. La historia de la filosofía no puede tener interés filosófico si ella misma no es una manera de filosofar, no por cierto la única posible. Pero me parece que esto tampoco se puede mantener con coherencia hasta el final si no se acepta que la filosofía *es* un saber histórico y sólo por eso “tiene” intrínsecamente una historia; exige mucho esfuerzo poder fundamentar que exista “una” sola historia de la filosofía y que esa unidad esté configurada por una multiplicidad irreductible de filosofías. Es la propia historicidad de la filosofía la que ofrece una apertura interna a las ciencias históricas, pero bien entendido que la historia de la filosofía (como toda ciencia) es sólo una aproximación que no puede agotar la historicidad constitutiva de la filosofía. La historicidad es un problema de la filosofía, no de la historia y, como es fácil entender, un problema muy complejo porque pone en juego alguna de las cuestiones más sutiles y abstrusas de la filosofía; por eso, la historia de la filosofía (genitivo objetivo y subjetivo al mismo tiempo) puede y *debe* ser filosofía, pero no puede ni debe ser “la” filosofía sin más.

Sin embargo, estos escuetos enunciados resultan muy arriesgados y su explicitación adecuada consumiría muchas páginas. Digamos ahora tan sólo que la aceptación de la historia de la filosofía como genuina actividad filosófica debería significar en buena lógica el desahucio definitivo de todos aquellos conceptos de filosofía incapaces de asumir positivamente su historicidad. Pero eso está muy lejos de ser realidad y, mientras tanto, la filosofía y su historia seguirán caminos independientes, aunque a veces se entrecruzan en algunos tramos de sus respectivas trayectorias. Hegel es el caso excepcional de un gran filósofo que es por ello mismo un gran historiador, pero es más frecuente el caso de grandes historiadores de la filosofía que, como filósofos, no rebasan la mediocridad y, por otro lado, grandes e indiscutibles filósofos no pasan de historiadores de segunda mano, totalmente prescindibles en este aspecto. Aún no hemos reflexionado suficientemente sobre las grandes implicaciones de esta discordancia, nunca resuelta del todo.

Permítaseme, pasando por encima de todo ello, un paso más para intentar sacar a la luz unas condiciones mínimas que debería cumplir una historia de la filosofía, que de manera razonable quiera reivindicarse como tarea filosófica.

En primer lugar, debería ser evidente hoy que tiene que ser *historia*. Na-

die puede pretender hacer historia de la filosofía (o del arte o de la astronomía) si no utiliza las técnicas y recursos del historiador, que son las que ofrecen seguridad al trabajo, las que permiten un control objetivo de los resultados obtenidos y las que marcan sus límites. Con la obra de los filósofos que vivieron en el pasado cabe hacer muchas cosas, incluso de interés filosófico, que nada tienen que ver con la historia. Ciertamente existe un recorrido subterfugio para esquivar el rigor de esas exigencias: el carácter “científico” de la historia (como el de otros muchos saberes) no es un código monolítico, sino que su ejercicio concreto está sometido a cambios y discusiones. Pero esto no puede significar patente de corso para instaurar el reino de la arbitrariedad; esas lícitas discusiones vienen después, están ya “dentro” de la historia y son fecundas a la hora de poner a punto los métodos adecuados para alcanzar una meta cognoscitiva. La historia sólo puede contruirse a partir de hechos documentables; sin ellos es imposible que exista la historia y es la propia ciencia histórica la que va poniendo a punto sus instrumentos para el tratamiento documental, instrumentos que por cierto han alcanzado un rigor y una perfección que algunos parecen ignorar. Igualmente cierto es que esto no pasa de ser una condición negativa para la historia de la filosofía; un historiador no es alguien que se limita a transcribir con mayor seguridad crítica los documentos del pasado.

Los problemas del historiador de la filosofía comienzan ahora. Tendrá que sacar a la luz el modo en que una corriente, una época, un filósofo se han enfrentado a los problemas que le lanza la realidad, los caminos que recorren para resolverlos y los vacíos o los límites de su recorrido. Pero el historiador de la filosofía no puede jugar a pasar por un doble del filósofo estudiado; la consigna romántica de “re-vivir” la experiencia intelectual que está detrás de cada filósofo es un imposible y, en el límite, haría inútil la tarea del historiador pues no se ve la necesidad de un doble (casi siempre sin talento) pudiendo tener el original en su plenitud. Los filósofos son tratados por el historiador desde la mentalidad filosófica de éste; por eso sabemos que a un filósofo sólo se le puede entender en su tiempo que casi nunca es el nuestro; sin embargo, si un filósofo del pasado nos interesa, es porque no es simple pasado sino que alberga alguna posibilidad para el presente, posibilidad que sólo sale a flote insertando a cada filósofo en las limitaciones de su contexto histórico y no desarraigándolo hasta elevarlo a un empireo ininteligible.

No resulta nada fácil en la práctica integrar ese interés histórico con el interés filosófico; a lo largo de la mayor parte de nuestra cultura ambos intereses han marchado por caminos, no ya independientes, sino contrapuestos y, sin embargo, los dos resultan igualmente imprescindibles. Esto explica que la práctica de la historia de la filosofía como actividad filosófica se consolide tan tardíamente; la mayoría de las corrientes que han dominado a lo largo del pensamiento occidental son incompatibles con cualquier idea que dimane de una historicidad constitutiva de la filosofía y, por tanto, la historia de la filosofía sería la no-filosofía. Una historia de la filosofía al mar-

¿Para qué la historia de la filosofía?

gen del interés filosófico quizá podría ser “historia”, pero no lo sería “de la filosofía”; por el contrario, un interés filosófico que pase por encima de los controles históricos puede ser “filosofía”, pero no sería “historia”. Como es fácil entender, esos intereses, estando ambos presentes, pueden mezclarse de manera lícita en proporciones infinitas.

Esto se aprecia de inmediato en el mundo inabarcable de la investigación especializada y monográfica, donde las variaciones concretas son incontables. Pero el interés filosófico de una investigación monográfica no se reduce de ninguna manera a su perfección interna; directa o indirectamente, se inserta en un contexto más abarcador que viene dado, como unidad más amplia, por la historia general de la filosofía, el apoyo del que parte y sobre el cual terminará revertiendo hasta lograr modificarla en los casos más logrados. Por tanto, para el tema sobre el que ahora reflexiono se puede tomar como unidad de referencia la historia general de la filosofía, o al menos la de un período o corriente suficientemente significativos. Vista así, una historia de la filosofía sólo merecerá tal nombre si responde con mayor o menos atención, de forma más completa o menos, de modo directo o indirecto, a tres grandes grupos de problemas.

El primero de estos grupos puede denominarse *contextualización* de un filósofo y abarca todo aquello que no es contenido explícito de la obra filosófica, sino que está supuesto en ella. La profunda justificación de esta exigencia dimana de la propia inserción de la filosofía en la vida y la cultura de la humanidad, pues al final también la historia de la filosofía es una rama especializada de la historia general de la humanidad. Toda obra filosófica está apoyada en una determinada tradición cultural y filosófica, surge en un determinado momento, en un específico medio social y responde a problemas suscitados de una determinada manera en una circunstancia. Los contenidos concretos que pueden tener cabida aquí son muy heterogéneos y es frecuente recurrir a la biografía del filósofo como hilo narrativo y unificador de elementos dispersos, aunque no hay ninguna razón definitiva para excluir tajantemente factores que desbordan la biografía del filósofo. Tampoco existe ninguna razón para pensar que esos factores tengan que ser en todos los casos del mismo orden ni tampoco para mantener que factores de idéntico orden tengan el mismo peso en filosofías distintas o en épocas diversas. La contextualización de una filosofía es tarea que siempre queda abierta, que siempre es susceptible de perfeccionamientos y rectificaciones porque es esencialmente inacabable. Como estamos hablando de elementos que no son componentes explícitos de la obra filosófica, la potenciación desmesurada de este punto corre el riesgo de acabar en una historia *externa*; en filosofía las historias extrínsecas sufren hoy de un merecido descrédito por el arbitrario abuso de tanto ingenuo reduccionismo, al olvidar que una filosofía digna de consideración no es nunca el registro pasivo de circunstancias externas, sino que lo decisivo es lo que un filósofo hizo creadoramente con las circunstancias en que se encontró. Para acabar con los riesgos de esos extrinsicismos, basta recordar una obviedad: las únicas

verdaderas fuentes de la historia de la filosofía son las obras de los filósofos (por supuesto, con los muy diversos problemas críticos que presentan en distintos casos) y en torno a ella tendrán que girar todos los demás factores. No es extraño que muchos filósofos en nuestro siglo hayan renegado acremente de cualquier historia externa, exponiéndose así a otros peligros no menos insidiosos. Entiendo que el camino para evitar ambos extremos consiste en colocar la labor de contextualización, no fuera, sino dentro de una primera comprensión de la filosofía contextualizada, de tal modo que es ésta la que da valor filosófico a los factores contextuales, y no al revés.

El segundo grupo de problemas viene dado por la necesidad de desentrañar la *lógica estructural* de cada filosofía. El historiador de la filosofía no puede contentarse con una simple enumeración de los problemas y soluciones que se encuentran en determinada filosofía, sino que debe sacar a la luz su estructura sistemática, determinar el lugar propio de cada contenido dentro del conjunto y poner de relieve la profunda justificación de un pensamiento. Es claro que esto presenta exigencias muy distintas en unas u otras filosofías, del mismo modo que en unas resulta un componente más visible y en otras está más soterrado; pero ninguna filosofía digna de tal nombre es una sucesión de arbitrariedades incoherentes y, por tanto, no basta decir lo que un filósofo piensa, sino que es necesario desentrañar la razón profunda por la que lo piensa. Es un error pensar que este objetivo puede colmarse desde un punto de vista externo: sucesión de distintas obras dentro del complejo mental de un filósofo, articulación externa de cada obra e índice selectivo de los contenidos fundamentales. Es preciso adentrarse en la filosofía analizada hasta el grado de "repensarla" con el filósofo, lo cual casi siempre exige volver a pensarla de otra manera. Desde un punto de vista didáctico, quizá este grupo de problemas resulta el más aleccionador para la formación de una mentalidad filosófica y quizá por ello los trabajos que sobresalen en este punto suelen gozar de gran aprecio. Pero si se exclusiviza, también presenta al menos dos riesgos importantes. El primero de ellos es que ofrece la impresión de que todas las filosofías son intercambiables y todas ellas están igualmente justificadas, de tal modo que o se debe permanecer en un estéril escepticismo que no prefiere ninguna o esa preferencia sería cuestión de gustos personales e intransferibles. Es cierto que los filósofos no son necios, pero no lo es menos que se equivocan. El segundo peligro es el de reducir la labor del historiador de la filosofía a una colección de comentarios interminables dentro de cada una de las obras consagradas por el canon filosófico; pero así sería imposible establecer el valor relativo de distintas filosofías y se cerraría la posibilidad de cualquier crítica; incluso no se podría justificar que unas obras, y no otras, se consideren más importantes o imprescindibles.

No faltaría quien pensase que estos dos grupos en toda su amplitud colman lo exigible a la historia de la filosofía. Pero en realidad con esto sólo podríamos determinar lo más rigurosamente posible lo que de hecho pensó un filósofo e incluso las razones por las que pensó de una manera y no de

otra. El interés filosófico que una filosofía contiene como posibilidad viva para seguir filosofando quedaría oscurecido por la tentación de una evasión de los problemas actuales hacia el pasado, pasado ya solidificado y que tiende a venerarse como modélico y ejemplar en proporción directa a su alejamiento en el tiempo; es el peligro denunciado ya con fuerza por Nietzsche en la 2ª de sus *Consideraciones intempestivas*: Concluiríamos así en una historia erudita de interés meramente arqueológico por el pasado en cuanto tal que, por definición, ya no existe y que paradójicamente, en vez de ofrecerse como un recurso disponible para nuestro presente, puede convertirse en una pesada carga, tan difícil de asimilar que es un obstáculo para el despliegue de la propia reflexión filosófica.

Por ello, es preciso adentrarse en un tercer grupo de problemas, que serían los de la *interpretación* filosófica. La interpretación exige *apropiarse* la filosofía interpretada y “recrearla” dentro del acto de interpretación. Es claro que no cabe interpretación en filosofía sin una actividad filosófica del intérprete y no lo es menos que esa actividad filosófica del intérprete va más allá de lo explícito en la obra interpretada; por ello caben interpretaciones muy diversas y no es infrecuente que ante la misma obra nos encontremos con interpretaciones contrapuestas. A pesar de que en un tiempo de relativismo hermenéutico como es el nuestro parece a veces sugerirse lo contrario, no todas las interpretaciones son iguales, hay interpretaciones esclarecedoras e interpretaciones falsificadoras. ¿Cómo distinguir las, o si se prefiere, cómo encontrar criterios objetivos que eviten diluir toda la filosofía en el más trivial subjetivismo? A mi entender, es imposible resolver cualquier “guerra de interpretaciones” desde el propio espacio hermenéutico, pues siempre un horizonte termina remitiendo a otro hasta concluir disuelto en una nebulosa indiferenciada. Si caben interpretaciones enriquecedoras e interpretaciones empobrecedoras, cualquier labor de interpretación en filosofía debería ser siempre *crítica*, lo cual, en la práctica, me parece que sólo se puede conseguir si se toma en consideración el apoyo sobre el que se levanta siempre una interpretación y esto se puede hacer por dos caminos.

Hay un camino muy conocido y practicado: una interpretación filosófica está apoyada en la filosofía explícita del intérprete y, por tanto, es ésta y no la filosofía interpretada la que debe cargar con todo el peso de la interpretación; esto se presta a abusos incontrolables, pero los grandes filósofos aportan muchas interpretaciones del máximo interés, probablemente porque la fuerza de su mente penetra hasta las raíces mismas de las que se alimentan todas las filosofías diversas; pero, si falta esto, aparecen ejemplos por todos conocidos de absoluta arbitrariedad bajo el pretexto de captar directamente el “espíritu” escondido de una filosofía, saltando por encima de su “letra” muerta. Quiere esto decir que los problemas hermenéuticos en filosofía son mucho más amplios y desbordan la labor propia de una historia de la filosofía pues, si el historiador no puede renunciar al interés filosófico, tampoco puede ceder a la tentación de acabar en una subrepticia e incontrolada filosofía de la historia.

Quizá exista otro camino distinto. El historiador opta por aproximarse al campo de la interpretación filosófica con sus recursos, es decir, apoyado en los dos primeros grupos de problemas (contextualización y estructura) y renuncia a sobrepasarlos; ellos aportarán la medida objetiva de su interpretación y, al mismo tiempo, serán los armas críticas a las que se somete; es decir, la labor interpretativa se someterá completamente y se pondrá al servicio de la partitura interpretada; con frase célebre, no se buscaría “entender a Platón mejor de lo que él mismo se entendió”, sino que nos contentaríamos con la no parca tarea de entender lo que Platón pensó. Por ello, el historiador no podrá caer en la presunción de cerrar el campo de la interpretación filosófica, sino que debe abrirlo y dejarlo abierto. Si se toma en serio la esencial historicidad del ser filosófico, la pretensión de cerrar su historia no pasaría de una fatua tentación luciferina, pero la tentación de cerrar la ciencia histórica por perfección interna ya no pasa de ser una necedad.

A nadie se le oculta que estos tres grandes grupos de problemas no son independientes y, por tanto, no es cuestión de yuxtaponerlos externamente, lo cual daría por resultado un fraccionamiento interno de la filosofía, tan injustificado como imposible de asimilar. El modo de interrelacionarlos sistemáticamente y de unificarlos en cada filosofía es una tarea siempre abierta, susceptible de múltiples soluciones concretas y probablemente siempre deficientes respecto a un equilibrio ideal siempre perfeccionable.

A esta altura y contando con los esquemáticos supuestos anteriores, podría pensarse que la historia de la filosofía existe para cumplir una función *introdutoria*. Muchos grandes filósofos, con el mismísimo Aristóteles a la cabeza, así parecen usarla y en muchos planes de estudios de centros de enseñanza filosófica así parece estar concebida. En el caso concreto de la filosofía, la tarea de una auténtica “introducción” no me parece asunto simple y mucho menos despreciable. Pero si lo que se busca es llevar al lector o al oyente desde fuera hasta los umbrales de la filosofía, parece que una verdadera historia de la filosofía tendrá pocas posibilidades porque exige estar previamente dentro de la filosofía. Otra cosa sería, ya dentro del espacio filosófico, esperar de la historia una introducción “en” la filosofía, que significaría la actualización de los recursos disponibles para poder seguir filosofando; aun en este caso, no resultaría fácil determinar en qué límites es preciso detenerse pues, en última instancia, son siempre las posibilidades renovadas del presente las que aquí marcan las pautas.

Como no podía ser de otra manera y por refinado que a primera vista pareciese, la labor en la historia de la filosofía no puede por menos de ser histórica y, por ello, no existe ni existirá nunca la historia de la filosofía definitiva. Tampoco existe ni existirá porque, precisamente al tener conciencia de sus presupuestos y de sus limitaciones, el cruce de intereses intelectuales que en ella lícitamente convergen resultan tan complejos que la aspiración a una historia de la filosofía perfecta y satisfactoria en todos los ámbitos es una inconsistente utopía.

Diciembre 1996