

Revista de Filosofía, N° 32, 1999-2, pp. 97-125

Teoría y práctica de la historia de la filosofía

The Theory and Practice of the History of Philosophy

Francisco Castilla Urbano
Universidad de Alcalá de Henares
Madrid - España

Resumen

Este artículo mantiene que la historia de la filosofía debe alejarse de la dependencia de concepciones filosóficas que impiden su correcto desarrollo, y realizarse asumiendo las técnicas historiográficas actuales. Sin embargo, este compromiso no debe implicar la pérdida de la identidad del objeto de estudio. Para alcanzar este objetivo, se propone adoptar una visión contextualista del análisis de textos, siguiendo las ideas de autores como Skinner, aunque debidamente modificadas por las propuestas de la hermenéutica de Gadamer.

Palabras clave: Historia de la filosofía, interpretación, contextualismo (historicismo).

Abstract

This article affirms that the history of philosophy should be separated from its dependence on philosophical conceptions which impede its correct development, and based on present day historiographic techniques. However, this commitment should not imply the loss of identity as to the object of study. In order to reach this objective, the adoption of a contextualist vision of text analysis is proposed, following authors such as Skinner, with the required modifications found in the proposals of Gadamerian hermeneutics.

Key words: History of philosophy, interpretation, contextualism (historicism).

1. Dos formas de aproximación a los textos filosóficos

Todo estudioso puede aproximarse a las filosofías del pasado para investigar el significado último de sus contenidos o también para encontrar en las mismas su fuente de inspiración. Esto significa que, generalizando, se pueden englobar en dos las formas de tratar con los textos filosóficos. La primera de ellas intenta explicar la obra del autor; la segunda la utiliza en su provecho. En mayor o menor medida, todo análisis filosófico se aproxima a uno de estos modelos, que podemos considerar como tipos ideales weberianos.

La tarea explicativa es desempeñada por el historiador de la filosofía. Su análisis será tanto más valioso si, ciñéndose al texto del que parte, consigue desentrañar significados que en apariencia no estaban en él, pero que ocultamente transmitía. En este caso, su interpretación gozará de general aprecio. Para ello no sólo ha de recurrir a la obra en cuestión, sino que también se sirve de los datos históricos, políticos, filológicos, económicos, religiosos y, en definitiva, de todo cuanto pueda contribuir a la mejor comprensión de ese pensamiento. El descubrimiento y la explicación de lo que el texto dice a través de sus palabras, pero que no siempre es manifiesto en la primera imagen de las mismas, es el objetivo que dirige todo estudio de estas características.

La segunda forma de tratar con los textos filosóficos se caracteriza por utilizarlos en su provecho; es necesario, no obstante, no entender esta afirmación en su sentido estrictamente pragmático y negativo. No se quiere indicar con ello que se trate de una manipulación que tendría por finalidad justificar cualquier afirmación, ajena por completo a la obra original. Lo que se quiere decir es que quien se aproxima con ese espíritu a un texto, no pretende dar a conocer el significado exacto de cada una de sus partes, sino, más bien, expresar el sentido de esa obra reanudando una intención y un esfuerzo similares a los que en su momento llevaron a su creación. Con ello se advierte que esta misión pertenece al filósofo en sentido estricto. El creador de una nueva doctrina estudia la obra de sus antecesores en tanto le es útil para exponer su propio pensamiento. Aunque sus comentarios no carecen de interés, es muy posible que sean más importantes desde el punto de vista de lo que revelan de su propia teoría, que por la interpretación que hacen de las ajenas¹.

1 Esta es la diferencia entre la traducción de un fragmento de Heráclito por G. S. Kirk y por Heidegger a la que se ha referido E. LLEDO en *Lenguaje e historia*, Taurus, Madrid, 1996 (1978), pp. 193-194. Mientras que el primero analiza el texto "en función del mundo dentro del que el fragmento habla y en ningún momento se pretende dar una interpretación que sobrepase el límite marcado por fuentes y testimonios"; por el contrario, "la traducción de Heidegger no lo es del fragmento de Heráclito sino del propio pensamiento del filósofo alemán".

De lo dicho parece deducirse que hay que otorgar mayor credibilidad a lo que dice el historiador de la filosofía que al filósofo; hay, sin embargo, un elemento en el análisis de las filosofías precedentes en el que el trabajo del creador sobrepasa en profundidad al del historiador, a saber, al reproducir el empeño originario de la filosofía. La tarea de aquél reproduce la de los filósofos que desde Grecia hasta hoy han intentado decirnos algo. Pero, además, al utilizar como estímulo las doctrinas anteriores, prolonga sus pensamientos más allá de lo que es capaz de hacerlo ningún estudio erudito. El historiador de la filosofía no puede evitar afrontar su cometido con el espíritu del arqueólogo; el filósofo, en cambio, es el milagrero que vuelve a la vida las reflexiones del pasado.

A pesar de estas diferencias iniciales, no se puede negar que, tanto el historiador de la filosofía como el filósofo, están empeñados en la búsqueda de la verdad, pero uno y otro la interpretan de una forma muy diferente. El historiador busca una verdad empírica, que intenta alcanzar al reconstruir el proceso que dio origen a las ideas; el filósofo maneja una verdad *a priori*. De esta forma, el trabajo del historiador será tanto más valioso cuanto mayor sea su correspondencia con el pensamiento del autor estudiado, un ideal al que se tiende; en cambio, el del filósofo en sentido estricto deberá ser evaluado desde la coherencia de las interpretaciones que lleve a cabo con su propio pensamiento. Esto significa que el valor más característico del historiador de la filosofía será la fidelidad a un pensamiento; por el contrario, en el filósofo que habla de otras filosofías deberemos apreciar la originalidad de su aproximación.

De lo anterior se deduce que el historiador de la filosofía no debe tener dificultad alguna para encontrar la verdad en Platón y Aristóteles, en Locke y Leibniz, en Hegel y Marx. Los textos y posturas dispares no son un obstáculo para la búsqueda de la verdad que efectúa el historiador de la filosofía; su tarea es confrontar sus hipótesis con los textos que maneja, y esto le permite encontrar tantas verdades como obras y autores pueda estudiar. El filósofo, por el contrario, busca una verdad absoluta que pretende ser un desvelamiento de la realidad; nada en su manera de hacer le guía a la tolerancia para con otras interpretaciones, que tiende a ver como descripciones erróneas o insuficientes.

Lejos de interesarse por la totalidad del pensamiento que comenta, el filósofo profundiza en el sentido que tienen sus manifestaciones a propósito de un determinado problema. Para el historiador, incluso cuando está exclusivamente interesado en un tema concreto (el contrato social, el historicismo, etc.), una subdisciplina (la antropología filosófica, la ética, etc.) o una escuela (el utilitarismo, el marxismo, etc.), resulta fundamental dirigir su esfuerzo a mostrar la globalidad del pensamiento analizado, esto es, el sentido que adquiere todo texto en función de las coordenadas dentro de las cuales fue pensado.

Llevadas a su máxima expresión, ambas lecturas de filosofías pasadas pierden interés. El historiador de la filosofía caería en la obviedad si se conformara con expresar lo que dicen los textos; entregar una segunda copia de la obra, realizada con el método de “tijeras y engrudo” al que aludió con espíritu crítico Collingwood, no ayuda a una mejor comprensión². En sentido estricto, esto no lo hacen ni los practicantes de esa labor historiográfica que se ha denominado con cierto desdén doxografía³. El trabajo del historiador de la filosofía es imposible sin una selección de los textos originales, y esa selección requiere tanto un criterio desde el que abordar la obra, como justificar su trabajo mostrando también lo que sólo aparece oscuramente expresado en el texto o, incluso, lo que precisamente por no aparecer no deja de ser manifestación de una intención⁴. El historiador no puede renunciar a explicar la presencia, ausencia o retorcimiento de un vocabulario característico de la época, o el tratamiento específico de ese problema en una obra, como no puede dejar de lado la inexistencia de referencias directas a una obra que es consciente que se está discutiendo en ese texto (pensemos en la sombra de Maquiavelo en tantos textos renacentistas). Por tanto, además del pensamiento expresado en la obra, el historiador debe aclarar de dónde surge ese pensamiento, cómo es influido e influye en otros, qué problemas intenta resolver, qué tradiciones intelectuales critica y asume, etc.; esto se puede resumir genéricamente en la fórmula según la cual su trabajo consiste en “el respeto a la realidad (el texto) y al horizonte que la define

- 2 COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la historia*, F.C.E., México, 1984², p. 249: “A la historia que se construye entresacando y combinando los testimonios de autoridades diferentes la denomino historia de ‘tijeras-y-engrudo’. Repito que realmente no es historia porque no satisface las condiciones necesarias de la ciencia; pero hasta hace poco fue la única historia que existía, y buena parte de la historia que se lee aún hoy día, e incluso una buena porción de la que se escribe, pertenece a este tipo”.
- 3 RORTY, R., “The historiography of philosophy: four genres”, en RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B. y SKINNER, Q., eds., *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, C.U.P., Cambridge, 1984, p. 62: “la doxografía es el intento de imponer una problemática sobre un canon formado al margen de esa problemática, o, a la inversa, de imponer un canon sobre una problemática construida al margen de ese canon”. La doxografía antigua ha sido defendida relativizando su supuesta falta de sentido histórico por SANCHEZ MECA, D., *La historia de la Filosofía como Hermenéutica*, U.N.E.D., Madrid, 1996, pp. 265-266. Una reivindicación del género frente a “la concepción pragmática de la Historia de la Filosofía”, en GARCIA DIAZ, A., “La Historia de la Filosofía en la antigüedad y Diógenes Laercio”, *Revista de Filosofía* (Maracaibo, Venezuela), 28, 1998, pp. 139-145.
- 4 SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, F.C.E., México, 1985 (1978), p. 12: “comprender qué cuestiones está enfocando un escritor, y qué está haciendo con los conceptos de que dispone es equivalente a comprender algunas de sus intenciones al escribir y, así, elucidar exactamente lo que pudo pensar por lo que dijo... o dejó de decir”.

(el contexto)⁵, si bien, como veremos, cabe entender de formas muy diversas ese contexto. En definitiva, sólo aceptando que debe esforzarse por sacar a luz lo que contribuya a mostrar el sentido de la obra, que el resto de sus lectores no son capaces de desentrañar con facilidad, justifica su tarea.

Tampoco el filósofo está libre de caer en el exceso. La utilización de otros pensadores en beneficio propio no puede sobrepasar una línea imaginaria en la que se tornara irreconocible cuanto se afirma de otras filosofías. La credibilidad de lo que se afirma pone límites a la originalidad de lo afirmado. No sería difícil recordar algunas interpretaciones filosóficas que han pasado a la historia como paradigmas de injusta apreciación (Carnap sobre el lenguaje heideggeriano de la nada, Popper sobre la teoría política de Platón, etc.). Tales exageraciones sirven para descalificar más el comentario de quien las enuncia que al que ha sido objeto de las mismas.

Entre el miedo a reproducir lo obvio por parte del historiador de la filosofía, y el temor a caer en lo inaceptable del lado del filósofo, queda un terreno en el que ambos pueden cultivar el conocimiento de otras filosofías con provecho propio y en beneficio de todos. La profundidad que aporta el filósofo no puede ser despreciada por el historiador de la filosofía, más circunscrito a las visiones tradicionales; pero el filósofo no puede dejar de lado la ocasión que le ofrece la historia de la filosofía para ejercer la reflexión, ni puede ignorar que el conocimiento que aquella proporciona pone a su servicio nuevos y útiles elementos.

2. Historias de la filosofía filosóficas e historiográficas: sus problemas

La historia de la filosofía no debería prescindir ni de la fidelidad historiográfica ni de la originalidad filosófica. Pero este ideal es más fácil de postular que de realizar. A lo largo del tiempo, han predominado los trabajos realizados desde una u otra perspectiva, sin que haya sido posible conseguir historias generales de la filosofía capaces de aunar la labor recolectora y la amplificadora.

Así, a pesar de las diferencias que guardan entre sí sus distintas aproximaciones, las visiones de la historia de la filosofía de autores como Aristóteles⁶, Kant⁷ o Hegel, están unidas por la elaboración de una historia en la que es la relación de utilidad y coherencia con su propio sistema la que sirve de índice para otorgar validez a las aportaciones de sus predecesores. De acuerdo con esta concepción, la historia de la filosofía mostraría los esfuerzos de los distintos filósofos en pro de una verdad que sólo se vuelve inteligible en los textos de quien hace esa historia. Estas interpretaciones de la historia de la filosofía no sólo son censurables en lo que tienen de falsificadoras de la historia del pensamiento, sino, especialmente, por la su-

- 6 Aunque su concepción histórica no se puede considerar unitaria, pues, como ha señalado P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Quadrige/P.U.F., París, 1994, pp. 92-93, desde el *De philosophia* y el libro A de la *Metafísica* hasta los libros Γ o Z, "se aprecia una evolución que conduce a Aristóteles de una concepción finalista y optimista de la historia de la filosofía a una concepción dialéctica y relativamente pesimista, de la idea de un progreso *necesario* a la de una progresión incierta, de la esperanza en un próximo acabamiento a la aceptación de una búsqueda indefinida. Las causas de esta evolución, entre las cuales se deja adivinar la experiencia de un fracaso, hay que buscarlas en otra parte que en la consideración de la historia, puesto que comprometen menos una concepción de la historia que de la filosofía: lo que está en juego, es la posibilidad de completar la filosofía, es decir de hacerla pasar del estado de *búsqueda* al de *sistema*". También E. LLEDO, o. cit., pp. 226-235, reproduce (especialmente, pp. 229-231) la dicotomía señalada por Aubenque. Asimismo, GONZALEZ LOPEZ, J. L., "Aristóteles como historiador de la filosofía (Análisis de un proyecto historiográfico)", en ALVAREZ GOMEZ, A. y MARTINEZ CASTRO, R., coords., *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor P. Aubenque*, Univ. de Santiago de Compostela, 1998, pp. 285-313, insiste en el valor de la aportación aristotélica a la historiografía filosófica, aunque no deja de señalar repetidas veces "la utilización que Aristóteles hizo del pensamiento anterior al ponerlo al servicio de sus propios intereses filosóficos" (p. 293).
- 7 BRAUN, L., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, E. Ophrys, París, 1973, p. 224: "Así, a partir de la teoría que la razón se da a sí misma en la filosofía crítica, se esboza una comprensión nueva de todas las teorías pasadas, en tanto que productos de la razón. Estos productos son pensados como etapas a través de las cuales la razón se pensaba siempre así, pero torpemente, fuera del saber que tiene de sí misma, sobre el modo de su no-poseción. De manera que al final de este movimiento aparece como el producto de este progreso en la radicalidad, e instituye, de una sola vez, una luz infranqueable. Esta situación única es la que la conduce a repensar el pasado (por consiguiente, sus propios productos teóricos), según la necesidad y la universalidad, en las cuales se reconoce ahora, para conocerse mejor a sí misma. Entonces, según el deseo de Kant, la historia se transforma en sistema. La razón y la historia se reconcilian: la historia comprendida según su necesidad se ve recuperada en su totalidad en la teoría, como teoría de las teorías pasadas, y como la dimensión específica a través de la cual la razón ha devenido lo que es". También LAFUENTE, M. I., *Teoría y metodología de la historia de la filosofía*, Centro de Estudios Metodológicos e Interdisciplinarios, U. de León, 1986, pp. 101 y ss.; SANCHEZ MECA, D., o. cit., pp. 35 y ss.

bordinación que establecen a una forma específica de reflexión. La reducción de la historia de la filosofía a momentos progresivos encaminados hacia un bien último y absoluto tiene en su favor la coherencia racional y la necesidad lógica de la que parece dotarse el proceso histórico. Pero los peligros que para la historiografía de la filosofía supone tal concepción son numerosos e importantes; aludiré brevemente a cuatro de ellos en relación con la obra de Hegel, paradigma de este modelo: a) la desvalorización de otras filosofías, b) su equiparación, c) la anulación de la temporalidad, y d) su teleologismo.

a) Al considerar que toda filosofía no es sino un momento de desarrollo o descubrimiento en el camino que lleva hacia la Idea o Espíritu, se está negando la autonomía del conocimiento del pasado en sí. Esto conduce a la depreciación de éste, tanto porque, a pesar de las manifestaciones de Hegel⁸, se deja de lado lo que no cuadra con las exigencias del Espíritu, como porque parece incapaz de mostrar lo que aporta sin su justificación. Hegel, además, concibe la historia de la filosofía como un desarrollo unilineal, que sólo reconocería la existencia de un auténtico sistema en cada época, y no un proceso multilineal en el que puede coexistir una diversidad de filosofías. Por otro lado, si la historia de la filosofía está al servicio de la Idea, las filosofías más antiguas deben ser consideradas más pobres que las posteriores para que pueda apreciarse su contribución al absoluto⁹.

b) Las filosofías anteriores son conservadas en el Espíritu si significan algo para éste; es esa significación y no su valor intrínseco lo que les permite ser e integrarse en el todo. Por tanto, todas las filosofías son equiparadas, desautorizadas en su singularidad histórica, para ser vistas exclusivamente en función de lo que de antecipo de la verdad absoluta tienen¹⁰. Mas, la historia de la filosofía no tiene como

8 HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, F.C.E., México, 3 vols.; vol. I, p. 45: “es necesario abordar el problema históricamente; es decir, atribuir a las filosofías solamente lo que sabemos que encerraban y no lo que a nosotros nos parezca obligado que contuvieran”.

9 PELIGERO ESCUDERO, F. L., “El concepto hegeliano de ‘Historia de la Filosofía’”, *Estudios del Departamento de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense, Madrid), I (1980), pp. 155-192: “puesto que la Historia de la Filosofía expone el sistema de la evolución de la idea, hay que reconocer que lo anterior en el tiempo es más abstracto y más pobre en determinaciones que lo posterior, lo cual siempre es más concreto y más rico en su contenido” (p. 177).

10 LAUER, Q., “Hegel as Historian of Philosophy”, en O’MALLEY, J. J., ALGOZIN, K. W. y WEISS, F. G., eds., *Hegel and the History of Philosophy*, M. Nijhoff, The Hague, 1974, pp. 21-46 (in pp. 45-46): “La conclusión de todo esto es la que podemos esperar: la filosofía no se muestra adecuada a su propia tarea, pensar el Absoluto, hasta que la *Lógica* de Hegel identifica el pensar absoluto del Espíritu absoluto con el objeto absoluto del pensamiento, la Idea”.

tarea integrar todos los sistemas anteriores dentro de una férrea lógica, sino reconocerlos y aceptarlos sin desconocer las diferencias existentes.

c) Ningún sistema filosófico se pierde en la historia, sino que es integrado dentro de una totalidad que sólo se expresa con plenitud en el presente. En ese sentido, Hegel no deja de reconocer la raíz histórica del presente. Pero ese presente, enriquecido con las aportaciones del pasado, adquiere tal potencialidad que anula el tiempo histórico hasta convertirlo en mero corolario de su grandiosidad¹¹. Por otra parte, a pesar de ser historia, la historia de la filosofía sólo se ocupa de las distintas filosofías por lo que tienen de productos intemporales de la razón, con lo que, en el fondo, también desde esa perspectiva se anula su temporalidad.

d) La visión teleológica de cualquier historia tiende a detenerse en aquel que lleva a cabo su exposición¹², y Hegel no es una excepción: en su historia el pasado sólo tiene derecho a existir en la medida en que admite ser sacrificado en aras de la Idea. Con ello su filosofía, punto de llegada en el que culmina la reconstrucción historiográfica, no sólo es la más moderna de cuantas existen, sino “la más desarrollada, la más rica, la más profunda”¹³.

Se ha dicho que después de Hegel no ha existido un consenso en torno a la historia de la filosofía¹⁴; en realidad, lo que no ha existido es una concepción *fuerte* en torno a la cual se articularan los debates historiográficos. Sin embargo, al igual que tras la muerte de Hegel su filosofía se dividió entre una derecha y una izquierda, ninguna de las cuales puede ser considerada heredera de la totalidad de su obra, también en historia de la filosofía se produce después de Hegel una reacción que se manifiesta en diferentes tendencias. Todas ellas acentúan lo que parecía más deficiente en la construcción hegeliana: la reflexión metodológica sobre la historia de la filosofía. Tal vez esto no sea suficiente para llamar historiográficas a estas aproximaciones¹⁵, pero si se tiene en cuenta la clara subordinación de la historia de la

11 CAPONIGRI, R. A., “The Pilgrimage of Truth through Time: The Conception of the History of Philosophy in G. W. F. Hegel”, en O’MALLEY, J. J., ALGOZIN, K. W. y WEISS, F. G., eds., *Hegel and the History of Philosophy*, o. cit., pp. 1-20, ha aludido (in p. 16) a cómo la “historicidad es, en su esencia, no temporalidad, sino *contratiempo*, es decir, el movimiento de la idea hacia su unidad, en y a través de ella, pero contra el movimiento de su dispersión o autodirección en el tiempo”.

12 CASTILLA URBANO, F., “La historia de la antropología como excusa: la influencia de la metodología en la disparidad historiográfica”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLV (1990), pp. 21-41.

13 HEGEL, G. W. F., ed. cit., vol. I, p. 44.

14 LAFUENTE, M. I., o. cit., p. 51.

15 SANCHEZ MECA, D., dedica el cap. III de su obra ya citada a las “Formas de historia historiográfica de la filosofía”, incluyendo dentro del mismo referencias a Dilthey, Delbos, Lovejoy, etc.

filosofía a la filosofía que se produce en Hegel, sin duda cabe ver en su empeño una búsqueda de mayor autonomía para la primera. Las aportaciones más interesantes en esta línea, tal vez pueden ejemplificarse en dos países: Alemania y Francia. En Alemania, Dilthey y los neokantianos (Windelband, Rickert, etc.) proponen una distinción entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu o idiográficas, que tiende a acentuar la importancia de la historia; en Francia, el éxito del positivismo tendrá efectos miméticos en la historia de la filosofía con las propuestas de Delbos.

Dado el carácter de este escrito, prescindiremos del análisis de las propuestas neokantianas y haremos una breve consideración de la obra de Dilthey, admitiendo el juicio de Collingwood, según el cual “la mejor obra sobre la cuestión [de la historia] escrita durante este período fue la del solitario y olvidado genio de Dilthey”¹⁶. Cualquier aproximación a Dilthey debe tener en cuenta que en su formación fueron tan decisivas las enseñanzas de los grandes historiadores alemanes como la conciencia de la importancia de la filosofía de Fichte, Schelling, Hegel y Schleiermacher; como, por otra parte, ya desde su lección inaugural en la Universidad de Basilea (1867) reivindica la “vuelta a Kant”, hay que aceptar que Dilthey “vivía entre tres concepciones filosóficas antagónicas, dos que representaban el pasado alemán todavía vivo, el kantismo y el hegelianismo, y una concepción nueva que amenazaba con destronar para siempre la filosofía: el positivismo”¹⁷. Estas influencias no dejarán de manifestarse desde el principio de sus trabajos: convencido de la insuficiencia de las ciencias naturales para dar cuenta del mundo moral, Dilthey utilizará su filosofía, impregnada de idealismo, para elaborar una epistemología de las ciencias históricas en la forma más amplia de ciencias del espíritu. Aunque éstas no sean tan claramente definibles en sus primeros principios como las ciencias de la naturaleza, no resultan menos fundamentales, comprensivas y objetivas en sus resultados¹⁸. Para obtener éstos es necesario sustituir la explicación propia de las ciencias de la naturaleza, por la comprensión, que dista de ser un procedimiento simple¹⁹. De esta forma, Dilthey quiere superar los excesos de la metafísica hegeliana y el carácter meramente hipotético de su concepción, corrigiendo a la vez

16 COLLINGWOOD, R. G., o. cit., p. 170.

17 IMAZ, E., *El pensamiento de Dilthey*, F.C.E., México, 1979, p. 290. Véase también pp. 58-61.

18 MAKKREEL, R. A., *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1992, p. 38.

19 LOPEZ MORENO, A., “*Comprensión*” e “*interpretación*” en las ciencias del espíritu: *W. Dilthey*, Universidad de Murcia, Murcia, 1990, p. 101 y ss., distingue hasta seis modos de comprensión en Dilthey, según el tipo y el grado de complejidad de la expresión.

la tendencia mimética de los historiadores alemanes hacia el positivismo. Este es el camino de la hermenéutica que le ofrece Schleiermacher, y sobre el que cabe discutir la justicia de la crítica que Gadamer le ha dedicado en su obra fundamental²⁰.

Cuando esta metodología se aplica a la historia de la filosofía, Dilthey se esfuerza por superar “un relativismo contra el que va enderezado todo el trabajo de su vida en su raíz profunda”²¹. Su oposición al relativismo se funda en la consideración absoluta de cada concepción del mundo en su época²²; no en vano, toda filosofía pretende tener validez universal. Es la combinación entre la diversidad de sistemas filosóficos que nos muestra la historia y su pretensión de validez universal, lo que lleva a Dilthey a buscar una solución objetiva en lo que denomina “ley formadora” y que no es otra cosa que la vida²³. Los distintos sistemas que constituyen la historia de la filosofía se objetivan cuando se someten al análisis histórico-psicológico y se muestra cómo han surgido en cada pensador. Si toda vida posee una concepción del mundo, sólo algunas logran ser lo suficientemente coherentes y conceptualmente válidas como para alcanzar carácter filosófico. Los sistemas filosóficos se explican y expresan a partir de la vida, “como desarrollos de actitudes fundamentales ante el enigma del mundo”²⁴. Así pues, para Dilthey, la vida del pensador y su filosofía son lo mismo, pues “la historia evolutiva de un sistema nos lleva siempre a algo personal unitario, a un género de vivir y de ver peculiar del genio en cuestión”²⁵. Es la vida, en definitiva, la raíz última de cada concepción del mundo; por tanto, todo conflicto entre sistemas, así como la razón de su diversidad, remite a distintas manifestaciones vitales. La filosofía, en consecuencia, es la pretensión de

20 GADAMER, H.-G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1997⁷, pp. 277 y ss. Véase S. TRIAS, “Gadamer y Dilthey: ¿dos concepciones de la comprensión?”, *Revista de Filosofía* (Maracaibo, Venezuela), 16-17, 1993, pp. 109-124.

21 IMAZ, E., o. cit., p. 272.

22 DILTHEY, W., “Esencia de la filosofía”, en *Obras de Wilhelm Dilthey. Teoría de la concepción del mundo*, vol. VIII, F.C.E., México, 1978, pp. 206-207: “la última palabra del espíritu no es la relatividad de toda concepción del mundo sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo. Es misión de la teoría de la concepción del mundo exponer metódicamente, mediante el análisis del curso histórico de la religiosidad, de la poesía y de la metafísica, la relación del espíritu humano con el enigma del mundo y de la vida, en oposición al relativismo”.

23 DILTHEY, W., “Filosofía de la filosofía”, en o. cit., p. 94: “sólo de la fuerza interna, del poder vital del hombre, de los movimientos vitales en él, nace el arte del historiador; porque toda fantasía recibe su fuerza de estos movimientos de vida, de este poder del ánimo”.

24 IMAZ, E., o. cit., p. 298.

25 DILTHEY, W., “La filosofía y el enigma de la vida”, en o. cit., p. 91.

la vida de tomar conciencia de lo que hace en relación con la sociedad²⁶; al expresarlo en cada momento histórico aparece la historia de la filosofía.

La respuesta a la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía adoptó en Francia características similares a las seguidas por los historiadores generales en sus investigaciones. Frente a lo que se consideraba una historiografía especulativa en exceso, se optó por el positivismo como método objetivo y fiel a los hechos mismos. El paradigma de esta concepción es la *Introducción a los estudios históricos*, de Charles Victor Langlois y Charles Seignobos (1897). En su propuesta, los documentos adquieren una importancia fundamental, pero esta conquista definitiva de la historiografía adolece en la mayor parte de los positivistas de una alergia interpretativa que reduce sus logros más a una tarea recolectora que a una labor auténticamente historiográfica²⁷.

Un representante del positivismo en lo que guarda relación con la historia de la filosofía fue Victor Delbos. Su punto de partida para adaptar la filosofía al estudio histórico es que aquella presenta caracteres diferentes a otras formas de producción intelectual, lo cual le otorga un sentido específico a la tarea de hacer historia de la filosofía²⁸. Para Delbos, la creación filosófica tiene por objeto proporcionar una explicación de la realidad, así como dar una noción del destino del hombre. Estos dos objetivos convierten cada propuesta filosófica en un absoluto que entra en conflicto con una investigación histórica caracterizada por el relativismo que impo-

26 *Ibidem*, “Esencia de la filosofía”, en o. cit., p. 213: “la filosofía resulta de una actividad que procede de la necesidad que el espíritu individual siente de percatarse de su hacer, de consolidar y plasmar internamente su acción, de obtener una forma firme de sus relaciones con el todo de la sociedad humana, y es, al mismo tiempo, una función que se basa en la estructura de la sociedad y que es necesaria para la perfección de la vida de ésta”.

27 Sobre la obra de Langlois y Seignobos es significativo el juicio de F. BRAUDEL, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Ed., Madrid, 1982⁶, pp. 22-23: “De este libro lejano, henchido de principios y de pequeñas recomendaciones, se puede inferir, sin demasiado esfuerzo, un retrato del historiador de principios de siglo. Imagínese un pintor, un paisajista. Ante él, árboles, casas, colinas, caminos, todo un paisaje apacible. De la misma manera se presentaba ante el historiador la realidad del pasado: una realidad verificada, desempolvada, reconstruida. De ese paisaje, nada debía escapar al pintor: ni esos matorrales, ni ese humo. No omitir nada; pero sí, algo: el pintor olvidará su propia persona porque el ideal sería suprimir al observador, como si hubiera que sorprender a la realidad sin asustarla, como si la historia tuviera que ser captada, fuera de nuestras reconstrucciones, en su estado naciente, por tanto, en bruto, como hechos puros. El observador es fuente de errores; contra él la crítica debe permanecer vigilante”. Véase, asimismo, BERMEJO BARRERA, J. C., *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*, Akal, Madrid, 1987, pp. 28 y ss.

28 DELBOS, V., “Les conceptions de l’Histoire de la Philosophie”, *Revue de Métaphysique et de Moral*, XXIV (1917), pp. 135-147 (in p. 135).

ne el tiempo. Esto lleva a Delbos a analizar distintas historias de la filosofía (Bayle, Stanley, Brucker, Tiedemann, Buhle, Tennemann, Degérando, Ritter y Hegel), para ver cómo han intentado superar este conflicto; su conclusión es que, por una u otra causa, ninguna está libre de problemas. En relación a Hegel, que expresa el intento más ambicioso de cuantos le han precedido por compatibilizar la filosofía con su historia, Delbos no duda en afirmar que “el método de construcción *a priori* en la historia de la filosofía debe ser desechado, al menos desde el punto de vista histórico”²⁹. Tampoco considera válidos los métodos que trazan el plan de la historia de la filosofía o que distribuyen las distintas doctrinas sin mayor justificación, como hace su compatriota Victor Cousin, al simplificar arbitrariamente el desarrollo histórico de la filosofía en sensualismo, idealismo, escepticismo y misticismo; rechaza, asimismo, la explicación de Ch. Renouvier, que presenta la historia de la filosofía en forma de dilema (incondicionado-condicionado, sustancia-ley, infinito-finito, determinismo-libertad o cosa-persona), porque no representa la verdad³⁰. Se hace necesario, por tanto, intentar alcanzar una historia de la filosofía que sea a la vez exacta y positiva.

Si las reconstrucciones *a priori* de la historia de la filosofía no son válidas, la alternativa será recurrir a un método que parta de las propias doctrinas. Pero antes de analizar éstas, Delbos muestra su positivismo al establecer como requisito previo la revisión filológica de los textos³¹. Con ello se trata de dejar establecida sin lugar a dudas, tanto en los escritos antiguos como en los modernos que así lo exijan, su autenticidad. Una vez establecida ésta, hay que tener presentes las diferencias entre los escritos del autor. No tiene la misma importancia a la hora de fijar el pensamiento verdadero y completo de un filósofo, un escrito en el que el autor presenta su pensamiento de forma ordenada, completa y con carácter demostrativo, que una obra marcada por circunstancias muy concretas (divulgación, exposición a un lector concreto, correspondencia privada, etc.)³². También es importante fijar la fecha en la que la obra fue publicada y el lugar que ocupa en los escritos del autor. Con estas precauciones considera Delbos que el historiador de la filosofía está en condiciones de reconstruir el sentido de la doctrina estudiada.

29 *Ibidem*, p. 145.

30 *Ibidem*, p. 147.

31 DELBOS, V., “De la Méthode en Histoire de la Philosophie. I. Les matériaux de la reconstitution historique des doctrines”, *Revue de Métaphysique et de Moral*, XXIV (1917), pp. 279-289 (in p. 279).

32 *Ibidem*, pp. 286-287.

El método para hacer historia de la filosofía propiamente dicho, comienza por comprender el sentido de las palabras³³. Para ello, Delbos considera que lo mejor sería utilizar un diccionario histórico de términos filosóficos, pero, desgraciadamente, éste no existía de forma general en su época. Sólo existían algunas aportaciones concretas o centradas en algún autor, que eran insuficientes. La tarea, por tanto, estaba por hacer en la mayor parte de los casos. Delbos proponía llevarla a cabo reuniendo de forma tan completa como fuera posible los textos del autor en los que apareciesen los términos fundamentales, y comparando los diversos sentidos en que son utilizados. Una vez fijados esos sentidos se estará en condiciones de reproducir la doctrina del filósofo tal y como la concibió él mismo. Para ello se distinguirá entre sus ideas fundamentales y las que dependen de éstas, estructurándolas en un conjunto organizado. Sin embargo, Delbos va más allá de la mera exposición de la doctrina del autor y considera necesario explicar también cómo se ha formado ese pensamiento. Esta preocupación le lleva a entender toda obra como producto de una serie de circunstancias que el historiador de la filosofía debe desvelar:

“La forma de un sistema es el desarrollo frágil de un conjunto de tendencias intelectuales cuya existencia y coordinación son anteriores al pensamiento del filósofo que las piensa o refleja. Explicar un sistema es descomponerlo en sus factores que no son específicamente filosóficos; es aislar, más o menos, los diversos elementos de los que resulta; tarea indispensable desde el momento en que explicar un objeto no es otra cosa que tratar de rehacerlo o reproducirlo en resumen”³⁴.

En cualquier caso, el análisis y la descomposición del pensamiento del autor propuesto por Delbos no es un fin en sí mismo, sino un medio para la mejor reconstrucción y explicación de las doctrinas. Esto mismo se puede aplicar a las influencias recibidas de otras filosofías; no sólo es importante asegurarse de la realidad de éstas, sino que, además, es preciso tener presente que ninguna filosofía se asimila sin seleccionar sus contenidos. Por tanto, hay que medir y tener muy claras las afirmaciones que se puedan hacer en este sentido. La tarea del historiador es reproducir, por una especie de simpatía, el pensamiento del autor, por lo que se debe comprobar y reflexionar profundamente sobre sus supuestas omisiones, lagunas o incoherencias, no vayan a ser fruto de la propia insuficiencia del trabajo del historiador³⁵.

Como hemos dicho, las propuestas posthegelianas a favor de una historia de la filosofía con más conciencia metodológica no se agotan en Dilthey y el positivis-

33 DELBOS, V., “De la Méthode en Histoire de la Philosophie. II. Analyse et reconstitution des doctrines”, *Revue de Métaphysique et de Moral*, XXIV (1917), pp. 369-382 (in p. 369).

34 *Ibíd.*, p. 375.

35 *Ibíd.*, p. 380.

mo, pero lo dicho acerca de éstos es suficiente para mostrar los límites de tales posiciones. La reducción de cada sistema filosófico a la vida por parte de Dilthey, reduce su comprensión a una cuestión de psicología³⁶, con la consiguiente desnaturalización de la especificidad de la historia de la filosofía. Pero, además, la historia de la filosofía es algo más que la sucesión de individuos o, como pretende el positivismo, textos; tan reales como puedan serlo éstos, lo son los movimientos (racionalismo, empirismo, idealismo, materialismo, utilitarismo, etc.) que se constituyen por encima de los mismos. En este sentido, ni la concepción vitalista ni el positivismo parecen capaces de dar una explicación histórica que sobrepase las realidades empíricas de las que se ocupan.

El positivismo, por otra parte, supone que la historia se da objetivamente en los textos, convirtiendo la historia de la filosofía en una tarea descriptiva. De esta forma, no sólo da por válida una muy discutible y arcaica teoría cognoscitiva basada en la contemplación del sujeto, mero receptor pasivo de lo que hay, sino que acepta la imparcialidad del historiador. Pero esta imparcialidad, que supone capaz de superar, además de las emociones, fobias o predilecciones al presentar los acontecimientos históricos, el condicionamiento social del historiador en su percepción de tales acontecimientos³⁷, anula la tarea interpretativa del historiador, que debe sacar de los textos mucho más de lo que éstos parecen afirmar en una lectura superficial. En realidad, el ideal positivista, enunciado por Ranke, de mostrar los hechos tal y como sucedieron, adolece de ingenuidad, pues los hechos no están a nuestra disposición, sino que se construyen, de manera que la relación cognoscitiva nunca es pasiva, sino activa. Por otra parte, los hechos no pueden ser mostrados al margen del presente desde el que se contemplan, lo cual implica que es inevitable que su conocimiento esté condicionado: la reconstrucción historiográfica exige tanto el compromiso entre el pasado que se investiga y el presente del historiador, como la conciencia de que entre ambos se ha producido toda una serie de aportaciones cuya influencia a la hora de interpretar los textos no puede ser ignorada. Asimismo, el texto no habla al historiador, sino que contesta a sus requerimientos, con lo que cualquier pretensión de dejar de lado el compromiso del historiador equivale a adoptar una ignorancia no por voluntaria, menos errónea.

36 COLLINGWOOD, R. G., o. cit., p. 171.

37 SCHAFF, A., *Historia y verdad*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994 (1971), pp. 118-119.

3. La identidad de la Historia de la Filosofía

Tanto las historias de la filosofía filosóficas como las de carácter historiográfico, presentan problemas. Como ha señalado Ricoeur³⁸, el historiador de la filosofía, en la medida en que debe considerar todas las filosofías en pie de igualdad, sin otorgar a ninguna la verdad absoluta, cae en el vértigo de la variación y desarrolla un cierto escepticismo y relativismo; el filósofo, al exaltarse con el imperialismo de la verdad, parece abocado al dogmatismo. Parece claro que la solución está en intentar conciliar ambas aproximaciones³⁹, de manera que se reconozca tanto a) la especificidad del objeto de estudio propio de la historia de la filosofía, como b) el hecho de ser una historia que necesita de las técnicas propias de los historiadores para que pueda ser abordada con garantías.

a) Respecto al objeto de estudio, es evidente que la historia de la filosofía no se hace desde cero, sino basándose en una tradición; ésta, además de decirnos qué problemas estudiar, nos transmite una serie de valoraciones sobre qué autores han dado las respuestas más originales e interesantes a estos problemas. En este sentido, como ha señalado Cassirer, “no es posible ninguna historia auténtica de la filosofía con un propósito y una orientación puramente históricos. La mirada hacia el pasado filosófico tiene que ser siempre un acto de autoconocimiento y de autocrítica filosóficos”⁴⁰. Desde éstos se da por supuesto lo específico de la filosofía frente a otros

38 RICOEUR, P., “La historia de la filosofía y la unidad de lo verdadero” (1953), en *Historia y verdad*, Edics. Encuentro, Madrid, 1990³, p. 42: “Por un lado las filosofías desfilan, se contradicen, se destruyen y hacen aparecer la verdad cambiante; la historia de la filosofía es entonces una lección de escepticismo. Por otro lado aspiramos a una verdad que tenga como signo, si no como criterio, el acuerdo entre los espíritus; si toda historia desarrolla un mínimo de escepticismo, toda pretensión por la verdad desarrolla un mínimo de dogmatismo; en definitiva la historia no sería más que historia de errores y la verdad sería tan sólo suspensión de la historia”.

39 *Ibidem*, p. 50: “De este modo el trabajo de comprensión de la historia de la filosofía y la creación filosófica original se muestran como las dos caras de una única búsqueda del ser; comunicando con la creación actual la historia inactual se libera de su vanidad, al mismo tiempo que la búsqueda personal de la verdad se libera de su estrechez y de su fanatismo”.

40 CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E., Madrid, 1993³, pp. 14-15. Tal vez se refiera a ello LAFRANCE, Y., *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie*, Les Éditions Bellarmin, Montréal, 1983, p. 27, con el nombre de “conscience philosophique”, pero parece difícil de conciliar con su propuesta (p. 25) de una historia de la filosofía sin filosofía, y de un historiador que “debe renunciar a toda filosofía personal organizada y sistematizada, para quedar disponible al diálogo con todas las filosofías” (p. 26).

ámbitos (religión, ciencia, política, etc.) que, sin serle del todo extraños, poseen su propia tradición.

Cuando esta especificidad se ha confundido con estrechez historiográfica, se ha querido solucionar mediante la inclusión de la historia de la filosofía dentro de una historia más amplia, constituida por las ideas en general. Hay que recordar que el gran promotor del estudio de la historia de las ideas fue Arthur O. Lovejoy, quien desde los años veinte, con la fundación del *History of Ideas Club* (1922) en la Univ. John Hopkins, intentó darle carácter disciplinar. En el capítulo introductorio del que tal vez sea su libro más famoso, *La gran cadena del ser*, defiende que “por historia de las ideas entiendo algo que es, a la vez, más específico y menos restrictivo que la historia de la filosofía”⁴¹. Lo que Lovejoy quiere indicar con ello es que la historia de las ideas atraviesa los sistemas individuales y los grandes movimientos y tendencias, y los descompone en ideas singulares que relaciona con otras ideas; son, por tanto, los factores dinámicos constantes los que atraen su atención. Factores entre los que cabe incluir los supuestos implícitos y los hábitos mentales más o menos inconscientes que actúan en el pensamiento de los individuos (las “creencias” en sentido orteguiano), “las frases y palabras sagradas de un período o de un movimiento”, las “proposiciones únicas y específicas o ‘principios’ expresamente enunciados por los antiguos filósofos europeos más influyentes, junto con otras nuevas proposiciones que son, o se ha supuesto que son, sus corolarios”⁴², etc. Una vez localizadas estas ideas, se buscan en cualquier campo de la historia, desde la literatura a la política o la religión, la ciencia, el arte, etc., con lo que resulta claro que el establecimiento de relaciones entre ideas filosóficas y no filosóficas es parte fundamental de la historia de las ideas⁴³. Además, la búsqueda de estas ideas no debe tener otros límites que los que establezca la propia capacidad del historiador; hay, pues, que entender la historia de las ideas como una investigación interdisciplinar, por encima de las fronteras que imponen las divisiones académicas por na-

41 LOVEJOY, A. O., *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona, 1983 (1936), p. 10.

42 *Ibíd.*, p. 22.

43 LOVEJOY (p. 23) alude a cómo “la historia de la jardinería se convierte en parte de la historia verdaderamente filosófica del pensamiento moderno”. La suposición de unidad y continuidad en el significado y uso de las palabras ha merecido una dura crítica hacia Lovejoy por parte de Q. SKINNER, “Meaning und Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, 8, 1 (1969), pp. 3-53 (in pp. 10, 35 y ss.).

cionalidades, épocas o lenguas⁴⁴. Lovejoy considera, por otra parte, que el estudio que propone no debe limitarse a las cumbres del pensamiento filosófico o literario, sino que ha de dirigir su atención sobre cómo algunas ideas han influido en una o varias generaciones enteras de personas⁴⁵. En consecuencia, tiene también interés desde el punto de vista de la historia de las ideas “comprender cómo las *nuevas* creencias y modas intelectuales se introducen y difunden, para colaborar a dilucidar el carácter psicológico de los procesos mediante los cuales cambian las modas y la influencia de las ideas”⁴⁶.

Incluso con estas breves referencias, se puede apreciar que Lovejoy no pretendía sustituir la historia de la filosofía por la historia de las ideas; simplemente, utilizaba aquélla, al igual que otras ramas de la historia, como base para sus posteriores desarrollos⁴⁷. No es ésta la opción adoptada por otros autores, de los que tenemos ejemplo paradigmático en la *Historia crítica del pensamiento español* del profesor Abellán⁴⁸. Su propuesta de sustituir la historia de la filosofía por la historia de las ideas está muy influida por la crisis de la metafísica y la filosofía, por el auge de algunas ciencias sociales y por la necesidad de fundamentar la historia del pensamiento español dando cabida dentro del mismo a aspectos sociológicos e ideológicos que habitualmente han dejado de lado las historias de la filosofía. Ante esta

44 Aspecto en el que han insistido los estudiosos de la obra de Lovejoy; véase la “Introduction” de P. KING al volumen del que es editor, *The History of Ideas. An Introduction to Method*, Barnes and Noble Books, Totowa, New Jersey, 1983, p. 9, y la colaboración en el mismo de M. MANDELBAUM, “On Lovejoy’s Historiography”, p. 198, tomada de su ensayo “The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy” (1965).

45 LOVEJOY, A.O., o. cit., p. 27: “la historia de las ideas (...) se ocupa especialmente de las manifestaciones de las concretas ideas singulares en el pensamiento colectivo de grandes grupos de personas, y no únicamente de las doctrinas y opiniones de un pequeño número de pensadores profundos y de escritores eminentes”.

46 *Ibidem*, p. 28.

47 LOVEJOY, A. O., “Reflections on the History of Ideas”, *Journal of the History of Ideas*, 1 (1940), pp. 7-8: “El estudio de la historia de las ideas no necesita justificarse a sí mismo sobre la base de sus potenciales servicios -grandes, con todo- a los estudios históricos que llevan otros nombres. Tiene su propia razón de ser. No es mero auxiliar de los otros; más bien, ellos son, en gran parte, auxiliares suyos. Conocer, hasta donde sea posible, los pensamientos que los hombres han tenido sobre temas de su interés; determinar cómo estos pensamientos han surgido, se han combinado, se han influido o contrarrestado unos con otros, y cómo se han relacionado respectivamente con la imaginación, las emociones y el comportamiento de quienes los han tenido, esto, aunque no sea, realmente, el conjunto de esa rama del conocimiento que llamamos historia, sí es una parte diferenciada y esencial de la misma, su parte central y más vital”.

48 ABELLAN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español. Vol. 1. Metodología e introducción histórica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988², pp. 76-104 (Cap. IV).

propuesta, dos consideraciones resultan fundamentales: en primer lugar, incluso admitiendo la crisis de la filosofía (¿cuándo no se ha sentido en crisis la filosofía?), o de algunas formas de realización de ésta, su realidad histórica sigue estando presente y reclamando un tratamiento específico; en segundo lugar, las peculiares necesidades de tratamiento histórico de la filosofía española o de cualquier otra, pueden resolverse también desde una historiografía de la filosofía realizada con criterios historiográficos, valga la aparente redundancia, sin necesidad de renunciar a la misma. No hay que olvidar que, de aceptarse la sustitución de la historia de la filosofía por la historia de las ideas, la primera perdería su identidad, que en absoluto viene a cubrir la historia de las ideas⁴⁹.

b) Respecto a las técnicas historiográficas que necesita la historia de la filosofía, habría que reconocer, para no ser del todo injustos, las virtudes terapéuticas de algunas aproximaciones filosóficas. Como poco, han venido a llamar la atención sobre cuestiones que, de otra forma, habrían pasado desapercibidas o habrían sido de más difícil aceptación. Así, tanto la idea misma de historicidad de lo filosófico, propia de la filosofía hegeliana, como su interrelación con otros factores de carácter económico, religioso, político, técnico, etc., que se pueden atribuir a la historiografía marxista, son logros definitivos que no se deben olvidar. Pero, precisamente para reconocer con cierta precisión cuanto de valioso hay en cada interpretación, es necesario abordar la historia de la filosofía armados con las técnicas de los historiadores y desde los presupuestos fundamentales que caracterizan al saber histórico. La tarea historiográfica se ha complicado hasta tal punto en los últimos decenios que, cualquiera que sea su objeto, ha pasado el tiempo en que era posible hacer historia al margen de ciertos requisitos metodológicos. La historia de la filosofía no es una excepción y, sea historiador o filósofo el que la realice, resulta fundamental que cumpla con las técnicas y exigencias que son comunes a la realización de cualquier historia. Esto convierte en inaceptable cualquier planteamiento que pretenda subordinar la historia de la filosofía a una filosofía determinada. En este sentido, el filósofo necesita *ser* historiador, bien adoptando directamente las técnicas de éste, bien renunciando a considerar parte de la historia de la filosofía la reflexión sobre temas o autores que no cumplan con los requisitos mínimos que impone el quehacer historiográfico⁵⁰.

49 KRISTELLER, P. O., "History of Philosophy and History of Ideas", *Journal of the History of Philosophy*, 2 (1964), pp. 1-14, aunque admite que "los límites entre ambas no siempre son fáciles de marcar u observar" (p. 14), señala que la historia de las ideas se interesa por ideas "menos sistemática o claramente expresadas" que las que pertenecen a la historia de la filosofía (p. 13).

50 VEGAS GONZALEZ, S., "Modos y oficio del historiador de la filosofía", *Pensamiento*, 41 (1985), pp. 281-305: "es posible -y necesario- el diálogo entre el historiador de la filosofía y el historiador profesional. Por ello, aquél no ha de reinterpretar *more philo-*

No es difícil adivinar que el presupuesto que se esconde tras una propuesta como ésta es el de la unidad de la historia. Las técnicas historiográficas son válidas para cualquier investigación porque, en el fondo, todas ellas se dirigen a lo mismo. Es el sueño de la historia total, algo que los mismos historiadores reconocen que constituye una aspiración más que una realidad⁵¹, pero a lo que no se debe renunciar. En definitiva, se trata de hacer una historia de la filosofía en la que, sin abandonar lo que es su propio objeto de estudio, no se dejen de introducir las aportaciones que la historiografía general va asumiendo. Cuando la historiografía está en plena revolución y se suceden propuestas y tendencias, la historia de la filosofía no puede pretender seguir siendo exclusivamente una historia con tintes psicológicos, ni una relación que resume con fidelidad los textos de los filósofos. Por el contrario, “hacer hoy historia de la filosofía significa plantearse, de alguna manera, ciertas cuestiones generales en torno al sentido del conocimiento histórico y de la metodología para llegar a tal conocimiento”⁵². La teoría de la historia de la filosofía, que ha dominado quizá en exceso las aproximaciones al género, no debe ni puede perderse, pero tendrá que asumir la necesidad de hacer sitio en su seno a la práctica historiográfica.

4. Las posibilidades de la interpretación

Hace mucho tiempo que la metodología historiográfica se ha desprendido del modelo positivista. Creer que los textos hablan por sí solos no basta en la actualidad; por el contrario, hacer historia de cualquier disciplina es interpretar, y la historia de la filosofía no constituye una excepción. La interpretación, no obstante, puede ser muy variada, según se opte por prestar una atención más o menos excluyente a los textos. En realidad, los estudios de historia de la filosofía, cuando van más allá de la mera recopilación de resúmenes de doctrinas tan característica de tantos manuales, no dejan de presentar una aproximación a los textos filosóficos en términos presentistas o historicistas. En historiografía, la interpretación presentista es la postura analítica que estudia el pasado en beneficio de las polémicas del presente;

sophico los avances (tanto en contenidos cuanto en la esfera de la metodología) de la moderna investigación científica de la historia; por el contrario, ha de asumirlos e incorporarlos a la labor de historiación de la filosofía. Sólo a través de esta incorporación, la historia de la filosofía puede empezar a recobrar para sí el título de investigación historiográfica” (in p. 304).

- 51 VEYNE, P., *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza Ed., Madrid, 1984, p. 29: “la idea de Historia es un límite inaccesible o más bien una idea trascendental. No se puede escribir esa Historia; las historiografías que se creen totales engañan inconscientemente al lector sobre la mercancía que ofrecen”.
- 52 LLEDO, E., *Filosofía y lenguaje*, Ariel, Barcelona, 1995, p. 73.

por el contrario, el historicismo se esfuerza por investigar el pasado en función del propio pasado⁵³. El presentismo adopta una aproximación más textualista, mientras que el historicismo es contextualista.

A pesar de la autonomía que la aproximación presentista parece dar al texto, en ambos casos es necesario que la obra se ponga en relación a algo para ser entendida satisfactoriamente. La diferencia entre ambas tendencias, por tanto, no consiste en la existencia o no de un referente, sino en los límites y características de los mismos. Las aproximaciones presentistas tienden a sustituir el contexto histórico, social, ideológico, etc., que constituye el elemento de referencia de los estudios historicistas, por los problemas que plantea la filosofía actual. No tienen inconveniente en utilizar los textos clásicos en beneficio de sus preocupaciones. Esto es lo que puede apreciarse en la distinción que establece Kuhn entre ambas formas de hacer historia de la ciencia⁵⁴. La tendencia presentista en la historiografía de cualquier disciplina, llevada a su grado extremo, tendería a dar una importancia desmedida a cierta lógica interna a las obras mismas, y a la relación de unos textos con otros; pero esto sólo tiene sentido si se utiliza como contexto más o menos implícito una tradición determinada: la que marca la filosofía actual. Por eso, el presentismo filosófico tiende a ocuparse más de los temas tradicionales o eternos de la historia de la filosofía, aunque primando su perspectiva contemporánea, que de aquellos que son característicos de la época o circunstancias particulares de cada autor o texto. El resultado es una historiografía donde la acontextualidad (en el sentido social del término), el anacronismo, la distorsión, la mala interpretación, la analogía desencaminada, etc., son habituales⁵⁵.

- 53 STOCKING, G. W. Jr., "On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences" (orig. 1965), en STOCKING, G. W. Jr., *Race, Culture and Evolution. Essays in the Historiography of Anthropology*, The Free Press, New York, 1968, p. 12.
- 54 KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., Madrid, 1975, p. 23: "Gradualmente, y a menudo sin darse cuenta cabal de que lo están haciendo así, algunos historiadores de las ciencias han comenzado a plantear nuevos tipos de preguntas y a trazar líneas diferentes de desarrollo para las ciencias que, frecuentemente, nada tienen de acumulativas. En lugar de buscar las contribuciones permanentes de una ciencia más antigua a nuestro caudal de conocimientos, tratan de poner de manifiesto la integridad histórica de esa ciencia en su propia época. Por ejemplo, no se hacen preguntas respecto a la relación de las opiniones de Galileo con las de la ciencia moderna, sino, más bien, sobre la relación existente entre sus opiniones y las de su grupo, o sea: sus maestros, contemporáneos y sucesores inmediatos en las ciencias" (la cursiva es nuestra).
- 55 RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B. y SKINNER, Q., "Introduction", en Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q., eds., *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, o. cit., pp. 1-14, han centrado su crítica en la interpretación de

La tradición contextualista, por el contrario, profundiza en la génesis del texto, investigando sus vínculos con la época en la que surgió. Su característica fundamental sería la búsqueda de los factores que explican la aparición de la obra. Pero tampoco esta tradición carece de problemas. Quizá los dos más importantes sean qué factores son realmente relevantes en el contexto de la obra, lo cual dista de tener una respuesta unívoca y, en segundo lugar, cómo poner en conexión contexto y pensamiento, si en términos de condicionamiento o de determinación. Así, si se opta por aceptar que un determinado pensamiento es influido por las circunstancias de su época (la filosofía orteguiana por la situación española de principios de siglo, la tradición intervencionista en política de los intelectuales del 98, el mito de la ciencia alemana, etc.), probablemente nadie estará en desacuerdo. Pero si se pretende demostrar, desde una óptica más dogmática, que las propuestas orteguianas son la respuesta de una clase acomodada de raíces liberales y urbanas a la crisis española de la época y que, por tanto, suponen una ideología que oculta bajo el manto de los intereses generales las soluciones que les favorecen, tal vez fuera difícil encontrar muchos seguidores para esta explicación. Entre ambos límites tienen cabida las interpretaciones más variadas.

Una variable del método contextualista es la representada por Q. Skinner que, siguiendo la tradición de R. G. Collingwood y, más modernamente, influido por las propuestas de Martin Hollis, J. G. A. Pocock y John Dunn, ha desarrollado una metodología historiográfica de gran interés. Skinner no reniega de la importancia del contexto entendido como estructuras materiales, políticas y sociales; no considera que éstas determinen las formas ideológicas resultantes, pero admite que condicionan las formas de pensamiento al presentar una serie de asuntos como cuestiones problemáticas, y derivar hacia ellas el debate⁵⁶. El conocimiento del contexto, en definitiva, ayuda a evitar las mistificaciones en las que suelen caer las interpretaciones textualistas⁵⁷.

A pesar de este reconocimiento, Skinner prefiere llamar la atención sobre la importancia del contexto intelectual en el que fueron concebidos los textos, esto es, los escritos anteriores y las suposiciones heredadas acerca de la sociedad, así como las contribuciones de otros escritores contemporáneos de menor importancia. Esto significa que el contexto por el que debería interesarse el historiador de las ideas se expresa en términos lingüísticos. Lo importante, por tanto, pasa a ser el vocabulario, el conjunto de significados existentes en el momento en que el texto fue elaborado. Frente a la pretensión de Lovejoy de buscar el significado (invariable) de una

Kant llevada a cabo por un filósofo analítico como Jonathan Bennett (*in p.* 6).

56 SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, o. cit., p. 9.

57 SKINNER, Q., "Meaning und Understanding in the History of Ideas", p. 40.

idea a lo largo del tiempo, las palabras carecen de un significado fijo; lo que hay es su uso dentro de determinadas convenciones. En la tradición del segundo Wittgenstein, que Skinner expresamente reivindica, el significado de una palabra es su uso en el lenguaje⁵⁸.

En la investigación histórica, averiguar el significado de un texto en su contexto requiere comprender, no explicar en términos causales, lo que el autor quiso comunicar, sus complejas intenciones al escribir⁵⁹. Para explicar éstas, Skinner mantiene que la investigación debe centrarse en lo que en el texto hay de concreto y dependiente de las circunstancias, mientras que deben dejarse de lado las cuestiones perennes, que estarán siempre abstractamente formuladas, y que atraen el interés de la tradición textualista. Esto significa prestar atención a los problemas particulares del momento y del lugar en que fue escrita la obra (a través de las convenciones del habla en esa época, sociedad o grupo), de forma que hagan inteligible la intención del autor.

Las intenciones no deben ser consideradas en un sentido biográfico, pues no son tanto del autor, como de la obra. Skinner distingue a este respecto entre motivos e intenciones⁶⁰. Los motivos se refieren a la intención subjetiva del autor, son las causas *a priori* del texto, y Skinner llega a afirmar, quizá exageradamente, que su reconocimiento puede llegar a ser irrelevante para el significado de la obra⁶¹. Las intenciones, por el contrario, se expresan en los rasgos de los mismos textos⁶², lo cual supone que se debe explicar tanto lo que se dice como lo que no se dice de modo explícito; e incluso, como hemos visto anteriormente, la ausencia de un determinado vocabulario en relación a lo que era normal en la época pasa a tener importancia para la interpretación. Precisamente, para aclarar los diversos usos lingüísticos que pueden darse en el texto interpretado, recurre Skinner a la teoría de los actos de habla de Austin, distinguiendo entre actos locucionarios (el acto *de* decir algo), actos o fuerzas ilocucionarias (lo que se hace *al* decir algo), y actos perlo-

58 *Ibíd.*, p. 37; WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988 (1953), párrafo 43.

59 SKINNER, Q., "Meaning and Understanding in the History of Ideas", p. 49; SKINNER, Q., "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action", *Political Theory*, 2, 3 (1974), pp. 277-303 (*in p.* 283).

60 SKINNER, Q., "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", *New Literary History*, 3, 2 (1972), pp. 393-408 (*in p.* 401).

61 *Ibíd.*, p. 402.

62 VALLESPÍN, F., "Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política", en Vallespín, F., ed., *Historia de la teoría política I*, Alianza Ed., Madrid, 1995², p. 33: al escribir *El príncipe* quería "Maquiavelo, quizá congraciarse con los Medici para que lo volvieran a tomar a su servicio", aunque la intención objetiva de su escrito y por tanto el vocabulario utilizado, rebasa con mucho aquel motivo.

cucionarios (los efectos que el acto verbal produce en los sentidos, pensamientos o acciones de quien lo escucha). Lo que, según Skinner, interesa a la investigación historiográfica no son tanto las perlocucionarias intenciones del autor o motivos (es decir, lo que éste quiso lograr con su obra), como sus ilocucionarias intenciones (esto es, lo que hizo al escribir la obra)⁶³.

A pesar de sus distinciones y del interés de sus aportaciones, el análisis de Skinner no está exento de dificultades y, de hecho, éstas reaparecen con fuerza cuando se trata de llevar a la práctica su teoría. Su apuesta por la interpretación y comprensión de textos, hace reaparecer algunos de los problemas tradicionales de toda propuesta historicista, como a) la indeterminación del contexto de las obras analizadas; y, como mínimo, a ellos hay que añadir los que se derivan: b) de la importancia otorgada al lenguaje; c) de la insistencia skinneriana en lo que ha llamado "mito de la coherencia"; y d) del nulo papel otorgado al intérprete.

a) A la hora de determinar el contexto de las obras analizadas no existe ningún criterio fijo. Para una obra puede ser fundamental contar con un contexto que sólo tome como referencia su época, mientras que en otros casos tal vez sea imprescindible contar con una tradición mucho más amplia (pensemos en el papel de Aristóteles en el Renacimiento). Por tanto, el contexto no existe, si por tal se entiende algo predeterminado que debe ser aprehendido por el historiador de la filosofía. El contexto es fruto de la convención entre los intereses del intérprete y los de lo interpretado con la finalidad de lograr la máxima luz sobre lo que se investiga; a pesar de ello, Skinner, tal vez llevado por su apego a las teorías de Collingwood, no parece prestar atención al papel del historiador y las diversas influencias a las que está sometido.

b) El énfasis en la importancia del lenguaje hace que se tienda a mostrar la historia del pensamiento como una confrontación en la que las distintas filosofías o ideologías juegan un papel esencial. Esto, por una parte, provoca la necesidad de desarrollar la relación de esas ideologías con el mundo social y las estructuras económicas y políticas, sobre lo que Skinner mantiene la postura convencional citada anteriormente; por otra parte, si el contexto lingüístico depende del contexto material para la determinación de los problemas a resolver y el establecimiento de las convenciones del lenguaje, el recurso a las intenciones que expresa la obra no deja de ser una forma indirecta de apelar al contexto, sobre lo que Skinner no proporciona mucha información a pesar de su decisiva importancia.

63 AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1998; SKINNER, Q., "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", pp. 402-403, y "Conventions and the Understanding of Speech Acts" (1970), en KING, P., ed., *The History of Ideas. An Introduction to Method*, o. cit., pp. 259-284.

c) Skinner se ha mostrado muy crítico con lo que ha denominado racionalización o “mitología de la coherencia”: el proceso por el cual toda interpretación de la obra de un autor tiende a mostrar su pensamiento como un sistema cerrado y coherente⁶⁴. Pero, como ha argumentado Preston King⁶⁵, toda interpretación es selectiva y toda selección tiene que depender de ciertas supresiones, con lo que no parece justo acusar a los demás de racionalizar el pensamiento de un autor sólo por practicar supresiones de textos que forzosamente forman parte de cualquier interpretación. Por otra parte, se puede discutir cuál es la interpretación más válida de un autor, pero ninguna aproximación a su obra puede expresarse de forma incoherente (incluso cuando pretende poner al descubierto una supuesta paradoja o contradicción); en este sentido, toda comprensión exige coherencia.

d) La definición del papel del intérprete queda sumida en cierta oscuridad dentro de este enfoque contextualista lingüístico. Skinner da por supuesto que a la hora de interpretar se puede dejar de lado la influencia del texto o lo que hoy representa para nosotros. Pero, si los textos del pasado deben ser situados dentro de las convenciones lingüísticas del habla de la época estudiada, también la reflexión actual del intérprete debería ser objeto de análisis para conocer sus prejuicios y supuestos. Por tanto, la investigación del pasado, lejos de tener que abordar un problema que afecta exclusivamente a lo que precede, debe aclarar también lo que afecta a la posición del historiador.

5. Conocimiento histórico y hermenéutica

Tal vez, una manera de perfeccionar esta nueva forma de hacer historia de la filosofía consista en asumir algunas de las aportaciones de la propia filosofía. En este sentido, al igual que Skinner pretende reconocer la importancia adquirida por el lenguaje como elemento articulador de la historia (a través del segundo Wittgenstein, pero no de Heidegger), también es necesario admitir que la tarea interpretativa de textos no puede seguir siendo entendida a la manera historicista tradicional, enfrentando un sujeto atemporal que explora el pasado sirviéndose de una cierta empatía que, supuestamente, le permite revivirlo en el presente. Este historicismo ignoraba o no prestaba la importancia suficiente a la historicidad del ser humano, algo que al menos desde Heidegger no puede ser ignorado⁶⁶.

64 “Meaning und Understanding in the History of Ideas”, pp. 16 y ss.

65 “The Theory of Context and the Case of Hobbes”, KING, P., ed., *The History of Ideas. An Introduction to Method*, o. cit., pp. 285-315 (in p. 308).

66 Sorprende la resistencia de Skinner a siquiera discutir la filosofía alemana; ni Heidegger, ni Gadamer, ni Habermas, por citar algunos de los autores más estudiados, merecen su atención. Tal vez esta ausencia deba adquirir un significado a la luz de su idea,

La tradición metafísica ha primado el estudio del ente que se encuentra en el tiempo, y ha dejado de lado el papel auténtico del tiempo. De ahí que la ontología se haya configurado como una disciplina de lo estático, en la que el tiempo, reducido a una sucesión de instantes susceptibles de ser localizados, resultaba cosificado. Con Heidegger, la temporalidad adquiere un carácter fundamental, constitutivo del hombre, que sólo gracias a ella está en condiciones de analizar sus límites y posibilidades. A su vez, la historicidad del hombre es un presupuesto de la historia⁶⁷. El ser-ahí no es un objeto más en el mundo, sino que el mundo forma parte del ser-ahí como el horizonte en el que puede revelarse. Ha sido Gadamer el que ha desarrollado a partir de Heidegger una teoría hermenéutica en la que, considerando el comprender como el modo de ser de la misma existencia humana como tal⁶⁸, se busca la comprensión e interpretación del mundo.

Gadamer toma como punto de partida el vínculo del ser humano con lo histórico: lo transmitido por la historia no es algo extraño y, en consecuencia, no puede ser tratado con la distancia con la que podemos tratar un objeto científico⁶⁹. Tratar con textos supone una estructura relacional que está implícita en la interpretación de cualquier acontecimiento, pues comprender e interpretar es lo propio del ser humano; trasciende los límites de los saberes particulares y de la división de las ciencias⁷⁰. Por eso la distinción alienante que la metodología positivista, o quienes pre-

según la cual lo que se deja de decir debe ser interpretado.

- 67 HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., Madrid, 1984, p. 30: "La determinación 'historicidad' es anterior a lo que se llama historia (gestas de la historia mundial). Historicidad quiere decir la 'estructura del ser' del 'gestarse' del 'ser ahí' en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una 'historia mundial' y pertenecer históricamente a la historia mundial".
- 68 *Ibidem*, p. 166: "Al desarrollo del comprender lo llamamos 'interpretación'. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender".
- 69 GADAMER, H.-G., o. cit., p. 16: "La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un 'objeto' que se trata de 'establecer' igual que un dato experimental; como si la tradición fuese extraña en el mismo sentido, y humanamente hablando tan incomprensible, como lo es el objeto de la física".
- 70 GADAMER, H.-G., o. cit., pp. 650-651: "El problema de la relevancia no tiene por qué restringirse a las ciencias del espíritu. Lo que en las ciencias de la naturaleza son los hechos no es realmente cualquier magnitud medida, sino únicamente los resultados de aquellas mediciones que representan la respuesta a alguna pregunta, la confirmación o

tenden imitarla, establece entre sujeto o intérprete y objeto o texto está más fuera de lugar para fenómenos que pertenecen al mundo de la moral, el arte, la religión o la estética, que en ningún otro ámbito disciplinar. Por el contrario, sujeto y objeto están coimplicados, y de esta situación debe partir la experiencia hermenéutica si quiere captar el sentido de cualquier realidad.

Siguiendo a Heidegger, también para Gadamer toda comprensión supone una *pre-comprensión* que la posibilita. La comprensión está siempre orientada por unos determinados *pre-juicios*. El prejuicio, a diferencia de lo que creía la Ilustración, no es siempre algo que sea necesario eliminar. La Ilustración combatió los prejuicios porque los consideró contrarios a la libertad y a la razón. Pero, en realidad, era víctima de un “prejuicio contra todo prejuicio”, al suponer que todo prejuicio es falso y no simplemente una predecisión que puede ser a su vez valorada positiva o negativamente. A partir de esta consideración, Gadamer reivindica los prejuicios como elementos del proyecto previo que hace posible la experiencia de cualquier realidad. Los prejuicios son un presupuesto, el horizonte precomprensivo donde se plantean preguntas y se reciben respuestas. Por tanto, los prejuicios son, más que los juicios, la realidad histórica del individuo⁷¹. A partir de los prejuicios es posible acceder a nuevas experiencias que confirmarán o negarán la validez de aquéllos.

Para comprender algo debemos estar ya en ello con anterioridad, y eso se realiza tanto a través de nuestra situación como a través de la tradición a la que pertenecemos en virtud de nuestra historicidad. Aplicando estas ideas a la interpretación, resulta que, por una parte, nos aproximamos a cualquier texto con unas expectativas; por otra, la comprensión de cualquier obra pasa por asumir la influencia de la *tradición*, la cual tiene la autoridad que procede del reconocimiento. De ahí que la tradición, en forma de *historia efectual*, determine nuestra conciencia y nos obligue a su apropiación. La historia efectual es, pues, a la vez, la trascendencia e influjo

invalidación de alguna hipótesis. Tampoco la organización de un experimento para medir cualquier magnitud se legitima por el hecho de que la medición se realice con la mayor precisión y de acuerdo con todas las reglas del arte. Su legitimación sólo la obtiene por el contexto de la investigación. De este modo toda ciencia encierra un componente hermenéutico. Del mismo modo que no puede haber una cuestión histórica o un hecho histórico en aislamiento abstracto, tampoco puede decirse nada parecido en el ámbito de las ciencias naturales”.

71 GADAMER, H.-G., o. cit., p. 344: “En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*”.

histórico que los acontecimientos ejercen en la conciencia al aproximarse a ellos y la conciencia misma de esta determinación. Toda comprensión se realiza desde la misma historia, que es donde se sitúa el objeto a comprender, su influencia y el intérprete. La historia efectual actúa como nexo entre el acontecimiento y el intérprete. Para que no se produzca la ruptura entre el pasado y el presente, Gadamer reivindica el papel de la tradición, e incluso señala la función distinta que desempeña en las ciencias del espíritu y en las ciencias naturales: mientras que en las primeras la tradición ejerce un papel esencial, en las segundas el esfuerzo por escribir la historia desde el presente permite dar una imagen ajena a ésta⁷².

Así pues, en cualquier situación hermenéutica hay siempre una historia previa cuyos efectos e interpretaciones van a determinar tanto lo que aceptamos de la tradición como lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación. En este sentido, la búsqueda de significado en que consiste la tarea histórica no es algo que sólo se encuentre al final de la investigación historiográfica, sino que también en su comienzo considera Gadamer que aparece: “como elección del tema de investigación, como estímulo del interés investigador, como obtención de un nuevo planteamiento”⁷³. Todo presente debe ser consciente de la carga de tradición que le influye. Nadie puede renunciar totalmente a la herencia cultural a la que pertenece; siempre hay unos usos, una formación, unos valores que son transmitidos. Prejuicios o presupuestos acompañan la acción de todo sujeto. La tradición es el nexo entre presente y pasado; por eso hace imposible entender el pasado desde sí mismo, como ha pretendido el historicismo o la “nueva historia” de Skinner, o utilizarlo sin más en beneficio del presente, como han tendido a hacer las interpretaciones pre-

72 GADAMER, H.-G., o. cit., pp. 351-352: “El que en las ciencias del espíritu sea operante un momento de tradición que incluso constituye su verdadera esencia y su característica, a despecho de toda la metodología inherente a su procedimiento, es algo que se hace tanto más patente si se atiende a la historia de la investigación y a la diferencia entre la historia de la ciencia dentro de las ciencias del espíritu y en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. Por supuesto que ningún esfuerzo histórico y finito del hombre podría llegar a borrar del todo las huellas de esta finitud. También la historia de la matemática o de las ciencias naturales es una porción de historia del espíritu humano y reflejo de sus destinos. Pero por otra parte no es simple ingenuidad histórica que el investigador de la naturaleza escriba la historia de su ciencia desde el estado actual de sus conocimientos. Los errores y las vías muertas no tienen para él otro interés que el meramente histórico, pues el patrón de su consideración es evidentemente el progreso de la investigación. En consecuencia sólo existe un interés secundario en la consideración de los progresos de la ciencia natural o de la matemática como parte de un determinado momento histórico. El valor cognitivo de los conocimientos natural-científicos o matemáticos no es siquiera rozado por este otro interés”.

73 GADAMER, H.-G., o. cit., p. 351.

sentistas. Adquirir conciencia de esta situación es fundamental para la correcta realización de la tarea investigadora.

La tarea propia de la hermenéutica es el intercambio entre el *horizonte* del propio historiador y el horizonte de lo que se intenta investigar. El proceso de *fusión de horizontes* debe permitir que ambos se iluminen mutuamente: la comprensión del horizonte del presente cambia a medida que hace frente a la alteridad del pasado, y el horizonte distante, que constituye la tradición, se modifica con la progresiva comprensión de ésta. La comprensión tiene, pues, una estructura circular en la que se interpenetran el movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete, con su experiencia. De ahí la imposibilidad de concebir sujeto y objeto por separado; ambos se pertenecen, y en esa pertenencia tiene lugar el diálogo interpretativo. El círculo hermenéutico se mueve entre la totalidad del sentido que aporta la comprensión global de los hechos y la experiencia concreta e individual. Interpretar supone comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo; la totalidad determina a las partes y éstas a la totalidad. El todo impone una expectativa de sentido que se busca confirmar o no confirmar en las partes. La comprensión oscila en un movimiento circular del todo a la parte y de la parte al todo⁷⁴. De ahí la racionalización que envuelve toda interpretación.

La comprensión del texto o del acontecimiento tiene lugar al integrar lo desconocido en lo conocido, como un dato que se integra en el sistema; esta integración tiene lugar dentro del círculo hermenéutico, haciendo que texto e intérprete, como parte y todo, se esclarezcan mutuamente. El diálogo entre intérprete y texto que constituye la comprensión hermenéutica es un diálogo abierto; el círculo hermenéutico no se cierra puesto que los horizontes de pasado y presente, de objeto y sujeto, no están fijados y determinados, sino sometidos a constante revisión. Si el texto confirma la totalidad, ésta se ve reforzada; por el contrario, si el texto se contradice con la misma, se impone una revisión de la totalidad y una nueva aplicación del sentido global al texto. Todo y parte se relacionan dialécticamente; si la totalidad aporta sentido a la parte, ésta a su vez exige la revisión permanente de la totalidad. Es lo que ocurre cuando

74 GADAMER, H.-G., o. cit., pp. 360-361: "Aprendemos que es necesario 'construir' una frase antes de intentar comprender el significado lingüístico de cada parte de dicha frase. Este proceso de construcción está sin embargo ya dirigido por una expectativa de sentido procedente del contexto de lo que le precedía. Por supuesto que esta expectativa habrá de corregirse si el texto lo exige. Esto significa entonces que la expectativa cambia y que el texto se recoge en la unidad de una referencia bajo una expectativa de sentido distinta. El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. El criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia esto significa que la comprensión ha fracasado".

un dato, un texto o un fragmento no encaja en el sistema preconcebido y obliga a una revisión del mismo: la búsqueda de coherencia forma parte de la comprensión. Nuevas experiencias del pasado originan nuevos horizontes de autocomprensión de la existencia personal y desde éstos son posibles nuevas interpretaciones de textos pretéritos. Aplicado esto al saber que resulta del proceso investigador, hemos de asumir que es un saber revisable, que no puede tener fin porque es fruto de una interpretación inacabada e inacabable. La finalidad última de la comprensión no es otra que apropiarse la obra en una nueva interpretación.

La tarea hermenéutica tal y como se postula aquí siguiendo a Gadamer, va más allá que las aproximaciones positivistas, pues concede al texto una capacidad de influir al intérprete de la que carece en el análisis textual. Alejada del objetivismo, la interpretación histórica se constituye más bien como una dialéctica en la que los horizontes del intérprete y de lo interpretado se fusionan para propiciar la reconstrucción del mundo. El resultado de esa fusión en lo que se refiere a los textos filosóficos, debería ser la historia de la filosofía.