

HISTORIOGRAFÍA DE LA FILOSOFÍA Y NEOHISTORICISMO

Ángel Prior Olmos

Abstract: Article redefines the classic question of the history of Philosophy, its forms, meaning and justification, for this it incorporates the basic positions held on the subject by Fernando Montero and considers its connection with other contemporary approaches such as those of R. Rorty, with his distinction between historical reconstruction, rational reconstruction and *Geistesgeschichte* approach, as three valid forms for the history of philosophy, that may also connect with the intellectual history, which takes us to the major historiographical transformations occurring along the last five decades associated with the names of Foucault, Koselleck, Blumenberg, Skinner and Pocock. Throughout this development what is in it of neohistoricism should be raised, i.e. a historiography that distances from the present, as claimed by Skinner, Blumenberg and Montero itself. The question then leads to the evaluation of meaning of this neohistoricism.

Keywords: History of Philosophy, Montero, historiographical transformations, Rorty, Skinner, neohistoricism, life-world.

La amable invitación recibida de la SFPV para participar en su XIX Congreso nos ha ofrecido la oportunidad de replantear la vieja cuestión de la historia de la filosofía, sus formas, sentido y justificación, respecto a la cual un claro antecedente lo constituye el trabajo de Fernando Montero, «La historicidad de la filosofía», publicado inicialmente en la revista *Saitabi* en 1970 y posteriormente en 1976 como introducción al primer volumen, *La filosofía presocrática*, de una historia de la filosofía entonces en curso, que tras los volúmenes dedicados a *Sócrates y sofistas*, *Socráticos menores (Cínicos, Cirenaicos y Megáricos)*, conoció otros sobre Hume, Kant, Marx, Husserl, etc., algunos a cargo del propio Montero; otros, procedentes de tesis doctorales presentadas bajo su dirección en el Departamento de Historia de la filosofía de la Universidad de Valencia.

Ya en aquella Introducción, Montero iniciaba su reflexión reconociendo una situación paradójica, la representada por un lado por el recelo ante la historia que él creía advertir como rasgo compartido, por filosofías tan diferentes como el neopositivismo, la fenomenología, el marxismo y la filosofía analítica, y por otro, el hecho de que buena parte de los pensadores del siglo xx (incluidos algunos muy representativos de esas filosofías o corrientes filosóficas) hayan consagrado estudios a autores del pasado, citando los realizados por B. Russell sobre Leibniz, por Heidegger y Strawson sobre Kant, por Husserl, Ryle y Chomsky sobre Descartes, o genéricamente por el marxismo sobre autores del pasado, entendiéndoles como ideología.¹

En otro y más reciente contexto filosófico, el de la edición conjunta en 1986 por R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, de un volumen colectivo, *La filosofía y su historia. Ensayos*

¹ F. Montero, «La historicidad de la filosofía», en F. Montero, dir., *La filosofía presocrática*, Valencia, Universidad de Valencia, 1976, pp. 5-32, aquí, p. 7. Sobre el tipo de enfoque fenomenológico de la historia de la filosofía característico de Montero, pero deteniéndose también en ese trabajo, puede verse de C. Mínguez, «Fernando Montero: Fenomenología e historia», *Investigaciones fenomenológicas*, nº 2, 1998 (SEFE-UNED).

de *historiografía de la filosofía*,² en el capítulo que corresponde a L. Krüger, «¿Por qué estudiamos la historia de la filosofía?», el autor recoge la también paradójica circunstancia, según la cual, la mayoría de filósofos (y a diferencia de lo que ocurre en otras disciplinas) se dedican en la práctica al menos en parte a la historia de la filosofía y a menudo justifican estos estudios indicando que en ellos se adopta una perspectiva o finalidad sistemática, pero por otro lado, muestran una escasa justificación teórica de esa praxis. Es decir, Krüger indica una divergencia entre el trabajo concreto de la investigación y la autoevaluación teórica del mismo.

Con la intención de marcar un cierto estado de la cuestión y clarificar de qué hablamos cuando nos referimos a esta materia, querríamos acercarnos a dos cuestiones: en primer lugar, cuáles podrían ser hoy los tipos o géneros de la historia de la filosofía; y en segundo lugar, cuáles han sido las principales transformaciones que podemos encontrar en recientes propuestas historiográficas, varias de ellas coincidentes en resaltar el aspecto contextual, y en consecuencia el rasgo o peligro, según cada uno, de historicismo que puede advertirse en esas variaciones. Intentaremos en ese sentido si es posible matizar ese historicismo y bajo qué presupuestos.

1. TIPOLOGÍAS DE LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA

Diversas clasificaciones han sido realizadas intentando abarcar los tipos de historia de la filosofía posibles, así en el texto de Montero considerado se recoge la distinción de E. Bréhier entre *historia interna*, *historia crítica* e *historia externa* de la filosofía, según atiendan específicamente a la «coherencia doctrinal» del pensamiento filosófico, a las «fuentes doctrinales» que operan en él o a la relación de la filosofía con las otras actividades culturales, artísticas, religiosas, científicas, económicas, políticas, etc.³

Por su parte, J. Passmore, en su clásico «The Idea of History of Philosophy», distingue tres enfoques básicos, el *doxográfico* (Diógenes Laercio, W. Burleigh, T. Stanley, J. Brucker, es decir, la historia de la filosofía anterior a Hegel y contra la que éste reacciona en su famosa Introducción a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*), el *retrospectivo* (representado por el propio Hegel) y el *problemático* (defendido por el propio Passmore, pero incluyendo en él a R. G. Collingwood e incluso con alguna reticencia a W. Windelband y a W. Bréhier), que adoptarían respectivamente los papeles de historiador, filósofo e historiador-filósofo.⁴ Pero nos vamos a concentrar, como propuesta más amplia y actualizada, en la sugerida por Richard Rorty en su ensayo «Historiografía de la filosofía: cuatro géneros».

Para Rorty podemos distinguir entre reconstrucción histórica y reconstrucción racional como dos formas iniciales posibles de historia de la filosofía. La reconstrucción racional, que trata a los filósofos anteriores como contemporáneos, es la práctica habitual en la filosofía analítica, y ejemplo de ella sería el estudio de Kant por Strawson, *Los límites del sentido*, de 1966. A juicio de Rorty historias semejantes serían necesarias para que los filósofos actuales pensemos nuestros problemas íntegramente. Por el contrario, la reconstrucción histórica es aquel género historiográfico que recurre a describir a los filósofos muertos en sus propios términos, para que de esta forma sus errores parezcan menos errores, colocándolos en el contexto de los oscuros tiempos en que fueron escritos. La búsqueda de tal conocimiento, como indica el autor apoyándose en Q. Skinner, nos ayuda a reconocer que tales filósofos han tenido formas de vida intelectual distintas a las nuestras. Ejemplo de este género sería la reconstrucción de Locke hecha por J. Dunn en *Political obligation in its historical context*,

² R. Rorty, J. B. Schneewind, y Q. Skinner, eds., *La filosofía y su historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Madrid, Paidós, 1990.

³ F. Montero, op. cit., pp. 20-24.

⁴ J. Passmore, «The Idea of History of Philosophy», *History and Theory*, 1965, p. 18, ss.

Cambridge, 1990. Este segundo tipo historiográfico también sería necesario porque nos advierte que tales problemas son productos históricos.⁵

Con la diferenciación entre reconstrucción racional y reconstrucción histórica, Rorty está identificando dos potentes y clásicos modos de entender la historia de la filosofía, el que se basa en el estudio contextual de los textos y teorías de los antepasados y el que privilegia lo que esos antepasados pueden decirnos en este caso a un contexto contemporáneo de un determinado tema o problema. Lo sugerente de esta distinción es que con ella muestra que la práctica de la historia de la filosofía es común tanto al planteamiento de la materia que no presupone un concepto sistemático o actual de filosofía, es decir, una historia simplemente tal y no también filosófica de la filosofía, como al que sí lo supone, como es el caso de las diversas formas de entender el análisis filosófico. Rorty, que procede de la corriente analítica, y superada aquella fase inicial en que ésta se consideraba a sí misma como decididamente ahistórica,⁶ tiene bien cuidado en indicar que la práctica del análisis a menudo se realiza desde un diálogo con determinados textos del pasado, elegidos según un canon consagrado apenas discutido, y que no deja de ser una determinada forma de ejercer la historia de la filosofía.⁷

Por lo demás, a juicio de Rorty, estos dos enfoques no presentan un conflicto necesario entre ellos y su diferencia puede entenderse por ejemplo desde la distinción de E. D. Hirsch entre *meaning* y *significance*, es decir entre «significado» y «significación», restringiendo «el primer término a lo que está de acuerdo con las intenciones del autor en la época de la composición del texto, y emplear «significación» para el caso en que se lo inserta en algún otro contexto».⁸

⁵ R. Rorty, «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, comps., *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 69-98, aquí p. 90. Aunque Rorty ha creado este tipo ideal de reconstrucción racional para acoger en él la práctica más habitual en el análisis filosófico, habría que decir que tampoco cabe descartar que con planteamientos próximos puedan encontrarse historiografías de reconstrucción racional en prácticas realizadas desde planteamientos y métodos diferentes (fenomenológicos, hermenéuticos, etc.). Un caso peculiar sería el uso habermasiano de la reconstrucción racional como propio en este caso de las ciencias reconstructivas, lo que remitiría a comentarios más específicos.

⁶ S. Vegas, citando a A. MacIntyre, recoge en un artículo sobre estos temas la ocurrencia de Quine de que hay dos clases de sujetos relacionados con el mundillo filosófico, la clase de los que se ocupan de la filosofía y la de quienes se ocupan de la historia de la filosofía (S. Vegas, «El neohistoricismo y la historia de la filosofía», *Estudios filosóficos*, nº 120, 1993, 263-304, p. 266). De este mismo estudioso puede verse su trabajo «Filosofía e historia de la filosofía en el pensamiento de Rorty», *Pensamiento*, nº 182, vol. 46, 1990, pp. 149-178. También se ocupa de R. Rorty, junto a Gadamer y MacIntyre, O. L. González-Castán, en «Reflexión historiográfica y tradiciones filosóficas: un conflicto sin resolver», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 16, 1999, pp. 35-56.

⁷ En la Introducción al volumen colectivo, que aparece sin firma concreta, por lo que cabe atribuir a los tres autores, Rorty, Schneewind y Skinner, todos muy familiarizados con la filosofía analítica, pero en lo que cabe ver probablemente la mano de Rorty, se dice lo siguiente: «Podríamos sostener que en Gran Bretaña y en los Estados Unidos la historiografía de la filosofía ha sido en los últimos tiempos menos autoconsciente de lo que debiera. En particular la filosofía analítica ha obrado en contra de la autoconsciencia de la especie deseada. Los filósofos analíticos no han experimentado necesidad alguna de situarse dentro de «la conversación que somos», señalada por Gadamer, porque se consideran los primeros en haber comprendido qué es la filosofía y cuáles son las cuestiones auténticamente filosóficas. El resultado de tener tal imagen de sí mismo ha sido un intento de entresacar los «elementos auténticamente filosóficos», presentes en la obra de figuras del pasado, apartando como irrelevantes sus intereses «religiosos», «científicos», «literarios», «políticos» o «ideológicos» (R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, Introducción a *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, ed. cit., p. 26).

⁸ R. Rorty, «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», ed. cit., p. 75. Sobre la reconstrucción racional, puede verse M. Oniscik, «Rational Reconstruction: an Approach to a History of Philosophy», *Soter*, nº 16 (44), 2005, 243-250.

Pero más allá de estos dos tipos, identifica Rorty un tercero, el denominado enfoque *Geistgeschichte*, género cuyo paradigma es Hegel y en nuestro tiempo representantes como M. Heidegger, H. Reichenbach, M. Foucault, H. Blumenberg y A. MacIntyre. En este caso, la finalidad no es simplemente la reconstrucción histórica o conceptual sino la «autojustificación», en lo que puede apreciarse algún punto de contacto con las reconstrucciones racionales, pero mientras éstas se concentran en el aspecto de la solución de algún problema ya dado y constituido como cuerpo canónico de discusión, la *Geistgeschichte* actúa en el nivel de las problemáticas. Por ello mientras las primeras suelen operar desde una sección relativamente pequeña de la obra del filósofo en cuestión, las *Geistgeschichte* exponen al filósofo en términos de toda su obra, antes que en los de sus argumentos más célebres.⁹

Estas *Geistgeschichte* se ocupan de temas como cuáles son las cuestiones filosóficas, los «problemas de la filosofía». Ello es así porque la disciplina «filosofía» se ocupa no de sólo de respuestas distintas a las cuestiones filosóficas sino también de la discusión de cuáles son dichas cuestiones. Las diversas reconstrucciones racionales se distinguen en cuanto a cuáles son las soluciones de los problemas, mientras que las varias *Geistgeschichte* lo hacen acerca de cuáles son los problemas mismos que requieren discusión. Con esta tarea, las *Geistgeschichte* tienen la importante función de la creación de canon, lo que a Rorty le parece fundamental dado que la filosofía no sólo tiene un uso descriptivo, como aquello que los filósofos hacen, sino también un uso honorífico, en el sentido de aquello que deberían hacer.¹⁰

Bajo esta formulación, se entenderá el importante papel de las *Geistgeschichte*, ya que tienen la tarea de identificar cuáles son los temas dignos de la filosofía y los autores verdaderamente canónicos sobre los mismos, hasta el punto que a juicio de Rorty se ha producido un verdadero desplazamiento desde la figura del filósofo a la de historiador *Geistgeschichte*.¹¹ Por lo demás, esta forma de historiografía no puede prescindir de las reconstrucciones racionales y las reconstrucciones históricas. El autor aboga por un pluralismo historiográfico en filosofía, cada una de sus formas necesarias y complementarias con las otras, de manera que puede concebirse algo así como una relación dialéctica entre reconstrucción histórica, reconstrucciones racionales y *Geistgeschichte*. Desde luego, estas últimas necesitan concretamente de las reconstrucciones históricas, porque previenen de incurrir en anacronismos, aunque frente a ellas la *Geistgeschichte* no puede «quedarse con el vocabulario empleado por una figura del pasado» sino que «debe ‘situar’ ese vocabulario en una serie de vocabularios y estimar su importancia insertándolo en una narración que sigue el hilo de los cambios de vocabulario». En este sentido, la *Geistgeschichte* se justifica a sí misma, como lo hace

⁹ «Dedica mayor parte del tiempo a preguntar: ‘¿Por qué la cuestión de... fue una cuestión central para el pensamiento de este filósofo?’ o ‘¿Por qué alguien consideró seriamente el problema de...?’». Procuran otorgar plausibilidad a una determinada imagen de la filosofía, antes que otorgar plausibilidad a determinada solución a un problema filosófico» (Rorty, «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», ed. cit., pp. 78-9).

¹⁰ «Empleada descriptivamente, la expresión ‘cuestión filosófica’ puede designar a una cuestión comúnmente debatida por alguna «escuela» contemporánea, o puede designar a una cuestión debatida por todas o por muchas de las figuras históricas habitualmente catalogadas como «filósofos». Empleada honoríficamente, sin embargo, designa a cuestiones que *deben* ser debatidas: que son tan generales y tan importantes que *debieran* haber estado en la mente de los pensadores de todos los tiempos y de todos los lugares, ya sea que esos pensadores hayan procurado formularlas explícitamente o no» (Rorty, «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», ed. cit., p. 80).

¹¹ «La percepción de que la elección del vocabulario es por menos tan importante como las respuestas a las preguntas planteadas con un vocabulario determinado, ha hecho que el *Geisthistoriker* desplazase al filósofo (o, como en el caso de Hegel, Nietzsche y Heidegger, ha hecho que el término «filosofía» se emplee como designación de cierta especie, particularmente abstracta y de juego libre, de la historia intelectual)» (Rorty, op. cit., p. 82).

la reconstrucción racional, aunque frente a ésta mantiene el anhelo de «mayor consciencia que lleva a los hombres a emprender reconstrucciones históricas». De aquí deriva una tarea también para el futuro, nos recuerda que es necesario ser conscientes del hecho que «aún estamos en camino, y de que el dramático relato que nos ofrece ha de ser continuado por nuestros descendientes».¹²

Pero una vez planteada esta taxonomía a título de una verdadera tipología en el sentido de tipos ideales weberianos, Rorty dirige su crítica sobre otro enfoque de la historia de la filosofía, que podemos considerar más conocido, el de la que abarca desde los primeros filósofos griegos a los últimos autores de la filosofía contemporánea, desde Tales de Mileto a J. Derrida, por ejemplo. Sería entonces el género que provoca aburrimiento y desesperación, recogiendo los abruptos de G. Ryle, según el cual la «existencia de nuestras clásicas historias de la filosofía era una calamidad, y no el mero riesgo de una calamidad».¹³ Este tipo de enfoque operaría con el presupuesto de la permanencia de los llamados problemas y cuestiones de la filosofía. Es denominado por Rorty el enfoque doxográfico, común a historias como las de W. Windelband o B. Russell, que siguen el canon de nociones neokantianas propias del siglo XIX, entendidas como los problemas permanentes de la filosofía.¹⁴

En su justificación del rechazo de la doxografía, el filósofo neo-pragmatista critica la idea de filosofía como una especie natural, cuestionando que sean los mismos temas los que permanecen a lo largo del tiempo, en lo que viene a coincidir con Q. Skinner. La historia de los problemas así considerada reposa en la tentativa de constituir a la filosofía en una disciplina independiente y hostil a la verdadera historicidad, intento que fracasó. El supuesto de ese planteamiento sería una idea de una razón humana o de una naturaleza humana intemporal, que no dejaría de ser finalmente un intento de escapar de la historia.¹⁵

A los cuatro géneros propios de la historia de la filosofía, Rorty añade otro específico, la Historia intelectual, como tipo más rico y digno que se ocupa de lo que los intelectuales estaban haciendo en una época, es decir, aquellos hombres que ejercieron una extraordinaria influencia y no forman parte del canon de grandes filósofos del pasado. Dadas las afinidades de Rorty con la equiparación de la filosofía a ámbitos culturales como la literatura o la política, parece claro que su preferencia estaría en este enfoque de historia intelectual que en cierta forma dejaría atrás las diversas formas de la historia de la filosofía, incluida la forma peculiar de Historia de las ideas que constituye el enfoque *Geistesgeschichte*. En ese caso, como es propio de la historia intelectual, la diferencia entre grandes filósofos y filósofos

¹² Rorty, op. cit., p. 83. «Cuando es plenamente consciente, se pregunta si acaso *todas* las cuestiones discutidas hasta ahora no han sido parte de ‘convenciones contingentes’ de épocas pasadas. Insiste en el hecho de que aun cuando algunas de ellas *hayan* sido necesarias e ineludibles, no sabemos con certeza cuáles lo fueron» (Rorty, op. cit., p. 83). Sobre la interpretación del enfoque de Rorty como equilibrado entre una historiografía objetivista y otra interesada, véase J. Jakobsson, «Prolegomena to the Historiography of Philosophy», en M. Sá Cavalcante Schuback y H. Ruin, eds., *The Past's Present. Essays on the Historicity of Philosophical Thinking*, Södertörn, Södertörn Academic Studies, 2006, pp. 69-71. También Q. Skinner ha sido visto por Jakobsson como una combinación de una historiografía neutralista y otra de evaluación positiva, (Jakobsson, «Prolegomena to the Historiography of Philosophy», ed. cit., p. 71).

¹³ Rorty, «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», ed. cit., p. 83.

¹⁴ Rorty, op. cit., p. 84, véase también las pp. 85 y 88. Con esta identificación entre doxografía e historiografía de la permanencia de los problemas, Rorty estaría modificando la descripción habitual de la doxografía desde que Hegel puso esta tendencia como la necesitada de crítica en su introducción a las *Lecciones de historia de la filosofía*. S. Vegas, en su artículo antes citado, «Filosofía e historia de la filosofía en el pensamiento de Rorty», cuestiona esa identificación, véanse pp. 164-165.

¹⁵ L. Krüger, «¿Por qué estudiamos la Historia de la Filosofía?», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, comps., *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 106-7.

menores, entre casos claros y casos fronterizos de filosofía, y entre filosofía, literatura, política, religión y ciencias sociales, serían cada vez menos importante. Por otro lado, aunque la historia intelectual es diferente de la historia de la filosofía, no deja de aportar a ésta una especie de material en bruto o suelo a partir del cual pueden crecer las historias de la filosofía. La tríada hegeliana esbozada por Rorty sólo es posible una vez que «teniendo en cuenta tanto las necesidades contemporáneas como las obras recientes de los historiadores intelectuales revisionistas, hemos formulado un canon filosófico».¹⁶ La *Geistesgeschichte* debe reconocer el material proporcionado por la historia intelectual, pues le transmite un rasgo de honestidad al confirmar que los diálogos con nuestros antepasados no sean diálogos con personajes o cuestiones imaginarias.

Por todo ello, si disponemos de historias intelectuales interesantes, ¿acaso no tenemos bastante?, como seguramente de Foucault pudiera deducirse. Pero aunque previsiblemente Rorty apuntara también a esa respuesta según la imagen más extendida que tenemos de él, sin embargo, en una defensa sorprendente del uso honorífico de la filosofía, sostiene que tenemos necesidad de la *Geistesgeschichte*.¹⁷ La justificación viene dada por la idea de pertenencia a una comunidad con los intelectuales de épocas anteriores de la historia europea. «Si hemos de persistir en esta imagen de nosotros mismos, tenemos que sostener conversaciones imaginarias con los muertos, y, asimismo, la convicción de que hemos visto más que ellos. Ello quiere decir que precisamos de la *Geistesgeschichte*, de conversaciones autojustificadoras». Por ello, frente a la solución de Foucault de «trascender la comunidad de los intelectuales europeos fingiendo una anonimidad sin contexto», Rorty sostiene que necesitamos «ver la historia de la filosofía como la historia de los hombres que han hecho intentos espléndidos, pero muy fallidos de formular las preguntas que nosotros debemos formular. Esos serán los candidatos para un canon, esto es, para una lista de los autores que uno debería saber muy bien, que debe leer antes de intentar imaginarse cuáles son las cuestiones filosóficas en el sentido honorífico de ‘filosofía’».¹⁸

2. TRANSFORMACIONES EN HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y LA CUESTIÓN DEL HISTORICISMO

Si desde un punto de vista tipológico, la clasificación de Rorty nos permite atender a una consideración pluralista y rica de la historia de la filosofía, al margen de la justificación en el propio cuerpo teórico del autor norteamericano, como diversidad de enfoques y formas de considerar y practicar la materia, conviene ahora acercarnos a cuáles pueden haber sido las transformaciones operadas en los últimos cuarenta o cincuenta años en la disciplina, en lo que consideramos como un segundo *factum* necesario a tener en cuenta para planteamientos ulteriores en términos de justificación o de validez.

A finales de la década de los cincuenta y principios de los sesenta del siglo pasado, puede localizarse en los principales ámbitos lingüísticos filosóficos europeos (inglés, francés y

¹⁶ Rorty, op. cit., p. 93; véase también pp. 90-91.

¹⁷ Encontramos como un dualismo formal en Rorty, por un lado, como simpatizante de las *Geistesgeschichte* y por otro como consecuente con su opción naturalista y nominalista. Algo similar encuentra Habermas en el uso de dos géneros de argumentación, respecto a colegas como él: buenos argumentos; respecto al gran público: propuestas más destructivas.

¹⁸ Rorty, op. cit., pp. 96-97. Como muestra de la alta valoración de Rorty de la historia de la filosofía, puede verse lo siguiente: «Como ustedes saben, Napoleón dijo que no le importaba quién redactara las leyes de una nación si podía escribir sus canciones. A mí me parece que no hay que preocuparse por quién redacta los sistemas filosóficos si uno puede escribir la historia de esos sistemas. El relato de la historia de la filosofía es una de las herramientas más poderosas de persuasión con que contamos los filósofos» (R. Rorty, «La emancipación de nuestra cultura», en J. Niznik y J. T. Sanders, eds., *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 42).

alemán especialmente), la aparición de nuevas perspectivas metodológicas, coincidentes y vinculadas a una revaloración de la dimensión lingüística de las prácticas historiográficas, como puede ponerse de manifiesto en los trabajos de Q. Skinner sobre las intenciones de los autores y su vinculación con los actos de habla, de M. Foucault sobre las relaciones entre discurso y poder, la semántica de los tiempos históricos de R. Koselleck o la metaforología de H. Blumenberg. Lógicamente no puede desconocerse que 1960 es el año de la publicación de la magna obra de H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, que de otra manera tan gran influencia va a ejercer en la reconsideración de la índole hermenéutica de las ciencias humanas y por supuesto de la historia. Recordemos en todo caso que para Gadamer, «forma parte de la más elemental experiencia del trabajo filosófico, el que cuando se intenta comprender a los clásicos de la filosofía, éstos plantean por sí mismo una pretensión de verdad que la conciencia contemporánea no puede rechazar ni pasar por alto».¹⁹

Las transformaciones devenidas en historiografía de las ideas pueden resumirse bajo rótulos distintos, así cabe hablar de paso de la historia de las ideas a la historia intelectual,²⁰ también de cambio de ideas a conceptos y de conceptos a metáforas.²¹ Es notorio el empleo cada vez menor de categorías como «ideas», «ideologías» o «mentalidades» y su reemplazo por términos como «discursos», «lenguajes y/o conceptos», lo que remite a nuevas tendencias en historia intelectual, diferentes de la tradicional historia de las ideas. La variación puede indicarse que lo sería desde una historia de las ideas con abordaje de los contenidos intelectuales, hacia una nueva historia intelectual «que prioriza las formas en las cuales los pensamientos se inscriben y se reproducen socialmente en un determinado espacio y tiempo».²²

La crítica a la noción tradicional de «ideas» es un aspecto común a Foucault, Koselleck y Blumenberg. En el caso de Foucault, su distancia de la historia tradicional de las ideas, a través de la influencia de historiadores de la ciencia como J. Cavaillés, G. Bachelard y G. Canguilhem, se concreta en cuatro aspectos de ésta: significación, originalidad, unidad y creación, a los que opone las nociones de acontecimiento, serie, regularidad y condición de posibilidad.²³ Como es sabido, el desarrollo de estas nociones, a las que ahora no podemos sino aludir, dará lugar a un replanteamiento epistemológico espectacular de ámbitos como la historia de la locura, de las prácticas coercitivas, del saber, de la clínica, las ciencias humanas, la sexualidad, etc., de gran impacto filosófico, político y cultural.

También en la crítica de Koselleck, las ideas no pueden servir de unidad analítica de ninguna comprensión histórica, pues carecen de un principio inherente de historicidad. Sólo cuando un término incorpora una diversidad de connotaciones particulares, entonces deviene un «concepto». Un referente crítico claro de Koselleck (desde luego también el historicismo de F. Meinecke, como han mostrado J. L. Villacañas y F. Oncina),²⁴ es *The Myth of the State* (1946), de E. Cassirer, como expresión clara de esa historia de las ideas que quiere modificar. Cassirer define su metodología histórica en base a una discusión de la naturaleza de los mitos y de la posibilidad de comprenderlos desde una perspectiva racional.²⁵ Aclarando su

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 24.

²⁰ M. Di Pasquale, «De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: Retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión», *Universum*, n° 26, vol. I, 2011.

²¹ E. Palti, «From Ideas to concepts to metaphors: the German Tradition of Intellectual History and the complex Fabric of Language», *History and Theory*, 49, May 2010.

²² M. Di Pasquale, op. cit., pp. 79-92.

²³ M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 45.

²⁴ J. L. Villacañas, F. Oncina, «Introducción», a R. Koselleck, H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 24.

²⁵ E. J. Palti, «From Ideas to concepts to metaphors: the German Tradition of Intellectual History and the complex Fabric of Language», *History and Theory*, 49, May 2010, pp. 194-211, concretamente, p. 195.

programa metodológico, en la Introducción al *Diccionario*, Koselleck plantea que el método histórico conceptual no tiene como objetivo una historia de las palabras, ni una historia de los acontecimientos o factual, tampoco una historia de las ideas o problemas, «simplemente se sirve de su ayuda», presentándolo como un método histórico-crítico, que introduce un principio diacrónico, aunque al tiempo «la cuestión relativa a estratos temporales y estructuras sociales no se responde sólo diacrónicamente» y combina la perspectiva semasiológica con la onomasiológica.²⁶

Por su parte H. Blumenberg, en este panorama de transformaciones, habría propuesto un desplazamiento desde los conceptos (su referente crítico no sería tanto su uso por R. Koselleck cuanto planteamientos de E. Rothacker y de J. Ritter) a las metáforas. A su juicio, la metáfora, frente al concepto, no tiene una función referencial sino pragmática. Su contenido determina una conducta, estructura el mundo, representa lo que no puede ser experimentado, lo incomprendible, la totalidad de la realidad.²⁷ Puede decirse entonces que Blumenberg desde la metaforología, de la que hace una exposición en términos de legitimidad, ha modificado el modo tradicional de entender la historia de la filosofía.²⁸

El cambio que encontramos en estas propuestas proviene pues desde las clásicas «historias del pensamiento» y las «historias de la filosofía». En el primer caso, se trataba de establecer una «relación entre los pensadores «clásicos» y sus producciones textuales más representativas»; en el segundo de acceder al estudio de las ideas a través de los sistemas, escuelas o movimientos, considerados como entidades cerradas.²⁹ Las transformaciones sucedidas han afectado a diversos ámbitos temáticos, entre ellos, por supuesto, la historia de la filosofía misma, también a las historias de la ciencia, de la política y la historia cultural, sin ánimo de ser exhaustivos. Por otro lado, esos cambios pueden cifrarse tanto a nivel metodológico como temático-conceptual.

Un caso sugerente que puede requerir algo de atención, lo constituye la historiografía de la escuela de Cambridge, con Q. Skinner y J. Pocock, como miembros más destacados. Que haya sido el ámbito de la historia de las ideas y de los acontecimientos políticos (Foucault, Koselleck y estos autores coinciden en ello) uno de los que ha tenido especial importancia en estos movimientos de transformación, puede deberse al menos en parte a que, seguramente el escenario de Europa y el mundo tras la II Guerra Mundial y los grandes cambios sociales y culturales devenidos en las décadas posteriores, impulsaron un interés hacia la reconstrucción de las historias políticas tanto nacionales como de Europa y de las prácticas sociales y culturales en que se manifestaban.

El referente concreto más acusado de la escuela de Cambridge sería la *History of ideas* de A. Lovejoy, desarrollada en su obra clásica de 1936, *The Great chain of Being: Being a Study of the History of Ideas*, en la que proponía que esa historia debía tener su centro en el tratamiento de *ideas-elementos* o *ideas-unidad*. Las características básicas del planteamiento

²⁶ R. Koselleck, «Introducción al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*», *Revista Anthropos. Huellas del pensamiento*, n° 223, 2009, Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político, pp. 100-101.

²⁷ E. J. Palti, «From ideas to concepts to metaphors:...», pp. 196, 205.

²⁸ Su pregunta inicial es: «¿Bajo qué presupuestos pueden tener legitimidad las metáforas en el lenguaje filosófico? Por de pronto, las metáforas pueden ser restos, rudimentos en el camino *del mito al logos*; en cuanto tales, son índices de la provisionalidad cartesiana de la situación, siempre y cada vez histórica de la filosofía, que tiene que medirse con la idealidad regulativa del puro *logos*» (H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003, p. 44). Para un acercamiento de Rorty a Blumenberg, véase su recensión de la edición inglesa, *The Legitimacy of the Modern Age*, en *London Review of Books*, vol. 5, n° 12, 07-07-1983.

²⁹ Di Pasquale, «De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: Retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión», pp. 81-82.

de Lovejoy, la capacidad de las ideas de migrar de una época a otra, de una disciplina a otra, cobrando sentidos diversos; la consideración de las ideas no como resultados de proyectos conscientemente asumidos sino de impulsos subjetivos o determinaciones objetivas cuya racionalidad se dirime, habían recibido una severa oposición de parte de L. Namier en «Human Nature in Politics», de 1955.³⁰ Precisamente es en la respuesta a esta crítica donde Skinner presenta su programa metodológico y detalla sus propias reticencias a una versión anterior de la historia de las ideas, en parte bastante representada por la obra de L. Strauss. En este sentido, su artículo de 1969, «Significado y comprensión en historia de las ideas» marca uno de los hitos necesarios a considerar en una revisión de la historia de la filosofía. El autor quiere cuestionar el modelo de historia de la filosofía y de historia de las ideas según el cual el canon de textos clásicos «morales, políticos, religiosos, o de cualquier otra clase de pensamiento, contiene una ‘sabiduría’ inmemorial’ en la forma de ‘ideas universales’» y como consecuencia «una relevancia perenne». La atención habría que ponerla en lo que tales escritos dicen, sobre los ‘conceptos fundamentales’ y los ‘perdurables problemas’ de la moral, política, etc. Por lo tanto, debemos leerlos como si hubieran sido escritos por un contemporáneo.³¹

Skinner se propone desacreditar ese modelo, que siguiendo a M. Jay podemos designar como «textualismo integral», es decir, el que se sostiene sobre el supuesto de un «tipo de texto autónomo, encerrado en sí mismo y autenticado por la firma de su creador».³² Referentes concretos de ese modelo serían como venimos diciendo L. Strauss y A. Lovejoy, y los absurdos históricos o anacronismos en que éstos y otros historiadores incurrirían los identifica como ‘mitologías’, concretamente la mitología de las doctrinas, la mitología de la coherencia y la mitología de la prolepsis.³³

En los tres casos, la búsqueda de los autores del canon como constituyendo posiciones doctrinales características sobre los perennes problemas, conduce a adelantar esas doctrinas, se encuentren más o menos detalladamente presentes en ellos. Es un paradigma de la anticipación el que opera aquí. Además de la posibilidad de atribuirle a un autor un significado que no tenía la intención de expresar, conlleva convertir observaciones sueltas o casuales en doctrinas, encontrar demasiado fácilmente las esperadas doctrinas en los textos clásicos.³⁴

³⁰ E. J. Palti, «De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano», *Anales Nueva Época*, 2004, nº 7, p. 65, p. 70.

³¹ Q. Skinner, «Significado y comprensión en la historia de las ideas», en E. Bocardo Crespo, *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007, p.63. Puede constatar la coincidencia entre Q. Skinner y R. Rorty en su crítica a la historiografía basada en esos ‘perdurables problemas’. También puede verse la posición del filósofo norteamericano sobre la contingencia de los problemas filosóficos (R. Rorty, «La contingencia de los problemas filosóficos. Ayers en torno a Locke», en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 299-318)

³² M. Jay, «El enfoque textual de la historia intelectual», en *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Bs As, Paidós, 2003, p. 296.

³³ Sobre la relación entre L. Strauss y Q. Skinner, véase R. Major, «The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and context of American Political Science», *Political Research Quarterly*, vol. 58, nº 3, sept. 2005, pp. 477-485. Un autor que ha resumido de manera muy sugerente las debilidades metodológicas de la historia tradicional de las ideas, ha sido P. Rosanvallon, para quien sintéticamente esas debilidades consistirían en las siguientes: 1) tentación del diccionario (Méssnar, Chatelet), 2) la historia de las doctrinas (rastros de precursores), 3) el comparatismo textual («calidoscopio por medio del cual se puede disponer una multitud de figuras siempre bien ordenadas», indigencia de la reflexión que se oculta tras la pseudo erudición), 4) el reconstructivismo (el Marx de Althusser como ejemplo), 5) el tipologismo (Touchard, Prélot, considerar todo en términos de escuelas, etapas, periodos, corrientes. El arte de la clasificación sustituye la reflexión y la comprensión de las obras). Frente a todas esas debilidades, Rosanvallon propone «la historia conceptual de lo político» (véase P. Rosanvallon, «Para una historia conceptual de lo político (Nota de trabajo)», *Prismas*, nº 6, 2002, pp. 126-128).

³⁴ Q. Skinner, «Significado y comprensión en la historia de las ideas», ed. cit., p. 68.

En el caso de Lovejoy, al buscar la morfología de una determinada doctrina a lo largo de la historia, el peligro es de hipóstasis.

Lo mismo puede decirse respecto a la segunda mitología, ahora se tratar de otorgar a los textos la coherencia de la que parecen carecer e interpretar las posibles contradicciones presentes en ellos como reto a solucionar. En cuanto a la prolepsis, al centrarnos en la significación particular para nosotros del texto, el peligro es no dejar cabida para lo que el autor pudo haber querido decir. Frecuentemente se acompaña de la adopción de formas teleológicas de explicación, que subyacen a la refundición de la necesaria asimetría entre ‘significación’ (*significance*) (la que un observador puede reclamar que encuentra en un episodio determinado) y el ‘significado’ (*meaning*) mismo de ese episodio.³⁵

Puede parecer sorprendente que F. Montero en «La historicidad de la filosofía» coincidiera en el fondo con algunas de estas críticas de Q. Skinner, así en su acercamiento al modelo de *historia interna* propuesto por E. Bréhier, indica el peligro de autonomizar las teorías, interpretar los sistemas como una unidades orgánicas (se refiere al propio Bréhier, pero también a M. Gueroult e incluso a Dilthey) que nos arrastrarían hacia una visión estática del fenómeno filosófico perdiéndose así la lógica de evolución de los sistemas, incluyendo el hecho de las lagunas, ambigüedades e incoherencias propios de éstos. Y respecto de la *historia crítica* de Bréhier, advierte de la tentación de hipostatizar la importancia de la historia de las fuentes e influencias. En ambos casos, el riesgo viene de la mano de olvidar la vinculación de las teorías y doctrinas filosóficas con el mundo vivido, mientras que las contradicciones, lejos de ser meramente doctrinales deben ser entendidas como las que tienen lugar entre los elementos teóricos que le llegan al autor y los estratos del mundo de la vida que llenan sus experiencias.³⁶

Skinner, por su parte, para evitar considerar los textos como ‘objetos autosuficientes’, remite a una transformación, que podemos cifrar como paso de la semántica a la pragmática en historia de las ideas, incorporando distinciones y sugerencias provenientes de la filosofía del segundo Wittgenstein y de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, lo que le conduce a subrayar el papel del agente y sus intenciones, y también los contextos lingüísticos en que se emplean los problemas concretos. No se trata de entender el texto como una «función de su contexto social original» ni como «expresión de los motivos de su autor», como a veces erróneamente se ha interpretado, «entender históricamente el texto significa tratarlo como un acto de habla con su fuerza ilocucionaria o performativa, que él llamó su intencionalidad».³⁷

Se trata de cuestionar el uso de la historia simplemente puesta al servicio del presente, con lo que conlleva de pérdida de carga histórica, por ello propone una ruptura con la historia de las ideas basada en los ‘problemas perennes’, a la que considera gratuitamente engañosa, pues problemas, intenciones y ocasiones lo son particulares.³⁸ Los textos clásicos se ocupan de sus problemas y no de los nuestros. Abordar la historia del pensamiento político (en su

³⁵ Skinner, op. cit., p. 83, véase también p. 80.

³⁶ F. Montero, «La historicidad de la filosofía», en *La filosofía presocrática*, ed. cit., pp. 22-24.

³⁷ M. Jay, «El enfoque textual de la historia intelectual», ed. cit., pp. 295-6. Un trabajo que sigue resultando muy provechoso sobre la Escuela de Cambridge es el de F. Vallespín, «Giro lingüístico e historia de las ideas. Q. Skinner y la «Escuela de Cambridge»», en R. R. Aramayo, J. Muguera, A. Valdecantos, comps., *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 287-301. Sobre el peculiar tipo de contextualismo de Skinner y sus conexiones con el de J. Pocock, véanse R. Lamb, «Quentin Skinner’s revised historical contextualism: a critique», *History of the Human Sciences*, vol. 22, n° 3, 2009, pp. 51-73, y M. Bevir, «The Role of contexts in Understanding and Explanation», *Human Studies*, vol. 23, n° 4, oct. 2000, pp. 395-411.

³⁸ Acudiendo aquí en apoyo de las tesis de Collingwood, no existen problemas perennes, sólo respuestas individuales a problemas individuales. Sobre el planteamiento del objetivismo histórico, véase J. Jakobsson, «Prolegomena to the Historiography of Philosophy», en M. Sá Cavalcante Schuback y H.

caso) como solución a nuestros problemas implica una falacia metodológica y un error moral. El valor filosófico de una historia de la filosofía así valorada reside no en buscar en los textos clásicos una ‘identidad esencial’, sino más bien buscar la variedad disponible de asunciones morales y compromisos políticos. Aprender del pasado «lo que es necesario y lo que es el producto contingente de nuestras ordenaciones locales es aprender una de las claves de la misma autoconciencia».³⁹

Esta resistencia a entender la historia de la filosofía subordinada al presente, puede encontrarse también en H. Blumenberg. En su «Rememorando a Ernst Cassirer», resume la peculiar forma de su maestro de entender la historia de la filosofía tanto en su primera etapa con *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, como en la fase que se abre con *Substanzbegriff und Funktionsbegriff (El concepto de sustancia y el concepto de función)*, de 1910, y prosigue con *La filosofía de las formas simbólicas* (primer volumen, 1923). Blumenberg afirma que lo esencial de este autor fue su empeño en no poner la historia de la filosofía o la historia de la ciencia al servicio de la autocomprensión de ningún presente.⁴⁰ Por ello considera un honor, una condecoración, el reproche de historicismo que a él mismo se le ha hecho. En su réplica a la acusación, el anti-historicismo sería el intento de olvidar la contingencia de uno mismo en el tiempo, la sustitución de la historia por una historia, la arrogancia de lo contemporáneo como derecho de primogenitura. Por el contrario, dedicarse a la historia de la filosofía, como a la historia de la ciencia, no puede ser sino la forma de hacer valer el derecho que tiene al respecto la humanidad venidera mostrándoselo a la pasada. En sus palabras, «vivir con el escándalo de la contingencia espacio-temporal no significa solamente renunciar a la normatividad de la actualidad y de su futuro más inmediato; significa también la conciencia inextinguible de su carácter insoportable».⁴¹

Así pues, en Skinner y en Blumenberg, la renuncia a poner la historia al servicio del presente se hace desde una doble consideración de la contingencia, del pasado y del presente, de los textos y autores de tiempos anteriores como de los del presente, del historiador en suma. Que el historicismo esté vinculado a una forma de tratar con las contingencias ha sido resaltado por un pensador no sospechoso de connivencia con esta posición como es J. Habermas, en un texto en el que realiza varias equiparaciones, por un lado entre historicismo clásico y neohistoricismo, así el representado por el propio Rorty; por otro lado, entre historicismo en general y contextualismo.⁴²

Atendiendo a las posiciones pragmatistas tanto de Rorty como de su admirado Dewey, Habermas juega y usa la terminología de aquéllos, así la historia de la filosofía sería una historia por un lado del platonismo, por otro del antiplatonismo, tradición con una notable lista

Ruin, ed. cit., p. 68. Para una interpretación global del pensamiento de Skinner, K. Palonen, *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*, London, Polity Press, 2003.

³⁹ Skinner, op. cit., pp. 102-104.

⁴⁰ Blumenberg, «Rememorando a Ernst Cassirer. Recepción en la Universidad de Heidelberg del Premio Kuno Fischer el año 1974», en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 170. Las huellas de Cassirer en Blumenberg han sido estimadas por O. Marquard precisamente en ese paso del pensar sustancial al pensar funcional en Historia de la filosofía, en las ciencias del espíritu y en historia de la ciencia (O. Marquard, *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 116).

⁴¹ H. Blumenberg, «Rememorando a Ernst Cassirer. Recepción en la Universidad de Heidelberg del Premio Kuno Fischer el año 1974», en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 173. Sobre el peculiar anti-historicismo de Blumenberg, puede verse O. Feron, *O intervalo de contingencia. Hans Blumenberg e outros modernos*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

⁴² J. Habermas, «El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo», presentado en un Congreso que reunía para debatir entre ellos, a Rorty y a Habermas, celebrado en Varsovia en mayo de 1995 y publicado a cargo de J. Niznik y J. T. Sanders, eds., *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000.

de defensores y que incluiría desde los sofistas, el escepticismo antiguo, el nominalismo medieval, el empirismo moderno, Nietzsche, el pragmatismo norteamericano y el historicismo alemán. El neohistoricismo de Rorty y de otros filósofos contemporáneos conectaría con ese antiplatonismo. Lo interesante para nosotros es que ambas corrientes tendrían que ver con la forma de ocuparse de las contingencias. El platonismo se enfrenta a las fuerzas de los poderes míticos, los procesos de desmitologización de la naturaleza y a los acontecimientos de una historia objetivada, sustituyendo las contingencias del destino por necesidades lógicas.⁴³ En ese sentido, la justificación del historicismo que aquí queremos enfatizar viene dada por la aparición de nuevos tipos de contingencias que obligan a dar cuenta de las mismas, sin que entonces puedan servir las necesidades lógicas. Se trata de respuestas a nuevas olas de contingencias percibidas y que proceden tanto de la naturaleza, como de la historia⁴⁴ y con las que se pretende «describir rasgos reprimidos, ocultos y olvidados de lo no idéntico».⁴⁵ Por nuestra parte, no podemos menos de interpretar en este sentido la obra de Foucault como la de aquel que ha puesto de manifiesto precisamente rasgos de ese tipo.

Con la interpretación del historicismo en tanto que forma de recibir las nuevas contingencias percibidas, que no se dejan englobar dentro de los conceptos y esquemas lógicos de comprensión disponibles en un determinado momento, y a la función práctica de esas nuevas explicaciones historicistas, Habermas se habría acercado a posiciones de la filosofía alemana como aquellas que pueden encontrarse en el propio H. Blumenberg, que siempre ha insistido en las funciones prácticas de las metáforas, o en O. Marquard. Así este último apela a la función compensadora de las ciencias del espíritu,⁴⁶ aunque en este caso con una vinculación expresa a los procesos de la modernidad.⁴⁷

Más allá de esta explicación y en cierta forma justificación de la aparición del historicismo y del neohistoricismo, el propio Habermas opta por una vía intermedia, como es la un anti-antiplatonismo que conecte con la crítica de Kant a la interpretación humeana de la causalidad y con la crítica trascendental-ontológica de Heidegger a la explicación historicista de Dilthey.⁴⁸

Por otro lado, movimientos paralelos de no aceptar simplemente la recaída de la historia de la filosofía en un mero contextualismo e historicismo, pueden encontrarse en autores

⁴³ J. Habermas, «El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo», en J. Niznik y J. T. Sanders, ed. cit., p. 16.

⁴⁴ «Ya sea que las motivaciones antiplatónicas surgieran de los procesos sociales más amplios de urbanización y comercialización y la movilización de recursos y mano de obra, ya de la modernización en general, lo cierto es que el trasfondo filosófico fue siempre la percepción de fenómenos complejos que rebasaban las fronteras de los esquemas de interpretación establecidos. Estas irregularidades, que al comienzo se canalizaban como meras anomalías, terminaron por hacer saltar los patrones conceptuales heredados, a los que se acusaba de la falacia idealista de sobregeneralización o de falsa abstracción» (J. Habermas, op. cit., pp. 18-9). «El antiplatonismo crítico procede en general en dos pasos. El primero es la deconstrucción de hipóstasis y tiene la intención de hacer justicia a contingencias previamente reprimidas; el segundo paso, menos visible, hacia un nuevo esquema de interpretación, se propone ofrecer indicaciones acerca de qué otra manera manejar este nuevo tipo de contingencia» (Habermas, «El manejo de las contingencias y el retorno del historicismo», ed. cit., p. 19).

⁴⁵ Habermas, op. cit., p. 17.

⁴⁶ O. Marquard, *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 34-35, y *Apología de lo contingente*, Valencia, Alfons el Magnánim, 2000, pp. 113, ss.

⁴⁷ En palabras de Marquard, las ciencias del espíritu no son hostiles a la modernidad «sino que posibilitan la modernización en tanto que compensación de los daños que causa la modernización. Para ello necesitan el arte de volver a hacer familiares mundos de procedencia que se están volviendo extraños»... «Las ciencias del espíritu compensan los daños de la modernización al narrar» (Marquard, *Apología de lo contingente*, ed. cit., p. 116).

⁴⁸ Habermas, op. cit., p. 19.

diferentes, así en el propio F. Montero. Aunque su intención principal seguramente fue la de oponerse a la tendencia, que advertía fuertemente implantada en las diversas corrientes filosóficas contemporáneas, de relegar lo histórico de la filosofía, de revitalizar ésta desde un dejar atrás lo histórico, lo que le lleva a afirmar tajantemente la historicidad de la filosofía, y aún en un artículo posterior, que «la fenomenología debe desembocar en un historicismo si es consecuente con sus principios metodológicos»,⁴⁹ sin embargo, el fondo de su posición cabe entenderlo como coherente con la idea de justificar una defensa matizada de la permanencia de los problemas filosóficos, por lo menos de algunos de ellos (cita especialmente los del ser y no ser, el problema del tiempo, lo individual y lo general, la verdad, lo inteligible y lo sensible, eticidad y legalidad moral), justificada desde la referencia de los problemas a una mismidad de mundo, que se despliega en tres niveles, mundo histórico, actividades humanas persistentes y mundo vivido. El papel de la historia de la filosofía sería dar cuenta de las diversas formas en las que los filósofos han abordado los problemas que arrastran los fenómenos originarios, los cuales presentan un aspecto enigmático y otro inteligible.

Con esta interrelación entre teorías filosóficas, problemas a que responden y estructuras del mundo de la vida en que se insertan, Montero dejaba planteada una visión amplia de la historia de la filosofía justificada desde una fenomenología histórica, a la que también han recurrido en estas últimas décadas autores como H. Blumenberg, R. Koselleck y H. Arendt. En el caso de Blumenberg, la recepción de Husserl es decisiva para entender su distancia con Cassirer, como puede apreciarse en trabajos como «‘Mundo de la vida’ y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología», «Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica»,⁵⁰ *Tiempo de la vida y tiempo del mundo* o uno de sus escritos póstumos, *Descripción del ser humano*.⁵¹

También en lo que hace rereferencia a R. Koselleck y H. Arendt, podemos decir que han desarrollado sus respectivas obras historiográficas y filosófico-metodológicas desde el presupuesto compartido de la búsqueda de estructuras metahistóricas de procedencia fenomenológica. En el caso de Koselleck vendrían dadas por las distinciones, el listado concreto varía de unas obras a otras,⁵² del tipo *precurzar la muerte y poder matar, antes y después, dentro y fuera* (interior y exterior), *encima y abajo* (amo y esclavo), como base de una antropología histórica, una teoría de las condiciones de las historias posibles, es decir, de la *Historik*.⁵³ En

⁴⁹ Se trata del texto de su ponencia presentada en el séptimo congreso de la SFPV celebrado en Peñíscola en abril de 1990 (F. Montero, «El historicismo fenomenológico», *Quaderns de filosofia i ciència*, n° 19, 1991, 41-50).

⁵⁰ Ambos en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999.

⁵¹ Sería interesante, pero excede al presente trabajo, comparar las respectivas recepciones del concepto de *Mundo de la vida* tanto por Blumenberg como por Montero, cabe en todo caso indicar que la fenomenología histórica del primero no se restringe a la comprensión de lo racional que Montero enfatiza, aunque es verdad que ese elemento de lo racional lindaba con lo enigmático, de lo que se ocupó ya en un artículo de 1964, «Inteligibilidad y enigma» (*Revista de filosofía*, n° 89-90-91, 1964, 215-235) y tiene una presencia continuada en sus reflexiones posteriores. En todo caso, Blumenberg, con su giro del concepto a la metáfora, pondera no simplemente como límite sino como punto de partida, el valor de la metáfora y del mito para la comprensión del mundo y ha rastreado en la historia de la filosofía y de la ciencia las metáforas que subyacen al conocimiento y a los mecanismos de adaptación del ser humano.

⁵² Véase también G. I. García, «De la fenomenología a la Histórica (pasando por la hermenéutica): Sobre la teoría del tiempo histórico de Reinhart Koselleck», *Revista de Filosofía*, Univ. Costa Rica, vol. XLV (n°s. 115-116), mayo-diciembre 2007, p. 96. Sobre Koselleck y las diversas escuelas de historia conceptual, puede verse de F. Oncina, «Los giros de la historia conceptual», en F. Oncina, ed., *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*, Barcelona, Herder, 2010, pp. 43-85.

⁵³ Para Koselleck, «Heidegger ofreció en *Ser y tiempo* un escorzo de ontología fundamental, que aspiraba entre otras cosas a derivar, diría que casi necesariamente, la condición de posibilidad de una

cuanto a Arendt toda su obra está cimentada en la consideración de categorías que remiten a una antropología político-histórica, así *natalidad*⁵⁴ y *pluralidad, acción y habla, perdón y promesa*. Si como ha sido resaltado, las categorías de Koselleck, en oposición al planteamiento de N. Luhmann,⁵⁵ pueden ser interpretadas como auténticas categorías de acción, no lo es menos en el caso de Arendt, para quien dichas actividades (que constituyen la base de los estudios históricos realizados por ella misma), identificadas como capacidades humanas básicas y rasgos fundamentales del mundo, de las que ha explorado su interacción en experiencias humanas también básicas y la articulación de su estructura. Frente a la *epoché* trascendental de Husserl, Arendt se vuelve a la historia, lugar donde esas formas de experiencia mejor pueden ser estudiadas, especialmente en sus momentos iniciales, de ahí su constante búsqueda de los orígenes de las actividades.

Historie así como la condición de posibilidad de una *Geschichte* a partir del análisis existencial (Existentialanalyse) del *Dasein* finito» (R. Koselleck, «Histórica y hermenéutica», en R. Koselleck y H.G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, introd de J. L. Villacañas y F. Oncina, Madrid, Paidós, 1997, pp. 70-71).

⁵⁴ El propio Koselleck cita a Arendt en su «Histórica y hermenéutica», como coincidente con una teoría de las categorías históricas, a propósito de la categoría de *natalidad*, prolongación del «estar arrojado» (*Geworfenheit*) de Heidegger y de su propia propuesta de *generatividad* (R. Koselleck, «Histórica y hermenéutica», ed. cit., p. 81).

⁵⁵ J. L. Villacañas, F. Oncina, «Introducción» a R. Koselleck, H.-G. Gadamer, op. cit., pp. 34-5.