

CAPÍTULO 3

LA HISTORIOGRAFÍA DE LA FILOSOFÍA:
CUATRO GÉNEROS

Richard Rorty

I. *Reconstrucciones racionales e históricas*

Los filósofos analíticos que han emprendido «reconstrucciones racionales» de los argumentos de grandes filósofos ya muertos lo han hecho con la esperanza de tratar a estos filósofos como contemporáneos, como colegas con los cuales pueden intercambiar puntos de vista. Han argumentado que, a no ser que se proceda así, se podría poner a la historia de la filosofía en manos de los historiadores, a quienes presentan como simples doxógrafos antes que como buscadores de la verdad filosófica. No obstante, tales reconstrucciones han dado lugar a reproches de anacronismo. A menudo se acusa a los historiadores analíticos de la filosofía de alterar los textos dándoles la forma de proposiciones como las que comúnmente se discuten en las revistas de filosofía. Se sostiene que no habría que obligar a Aristóteles o a Kant a tomar partido en las discusiones actuales de la filosofía del lenguaje o de la meta ética. Parece darse un dilema: o bien imponemos al filósofo muerto nuestros problemas y nuestro léxico lo bastante para hacer de él un interlocutor, o bien limitamos nuestra actividad interpretativa a hacer que sus errores parezcan menos ingeniosos colocándolos en el contexto de los oscuros tiempos en que fueron escritos.

Sin embargo, esas alternativas no constituyen un dilema. Debíamos hacer ambas cosas, pero por separado. Debíamos tratar la historia de la filosofía como tratamos la historia de la ciencia. En este último terreno no nos rehusamos a decir que conocemos mejor que nuestros antepasados aquello de lo cual éstos hablaban. No pensamos que se incurra en un anacronismo al decir que Aristóteles sostenía un modelo falso de los cielos, o que Galeno no entendía el modo en que funciona el sistema circulatorio. Damos por sentada la perdonable ignorancia de los grandes científicos muertos. Debíamos estar igualmente dispuestos a decir que Aristóteles desdichadamente

ignoraba que no existen cosas tales como las esencias reales, o Leibniz que Dios no existe, o Descartes que la mente no es sino el sistema nervioso central en una descripción alternativa. Vacilamos sólo porque tenemos colegas que también ignoran esos hechos, y a quienes cortésmente no caracterizamos como «ignorantes» sino como personas «que sustentan concepciones filosóficas diferentes». Los historiadores de la ciencia no tienen colegas que crean en las esferas cristalinas o que duden de la explicación de la circulación sanguínea dada por Harvey, y se hallan por tanto libres de tales restricciones.

No hay nada erróneo en la actitud de dejar deliberadamente que nuestras propias opiniones filosóficas determinen los términos en que se describan las ideas del filósofo que ha muerto. Pero existen razones para describirlos *también* en otros términos, en sus propios términos. Es provechoso recrear el escenario intelectual en el que los muertos vivieron sus vidas, en particular las conversaciones, reales o imaginarias, que pudieron haber mantenido con sus contemporáneos (o casi contemporáneos). Para ciertos propósitos es provechoso conocer cómo hablaban hombres que no sabían tanto como nosotros sabemos, y conocerlo con bastante detalle, de manera que podamos imaginarnos a nosotros mismos hablando la misma lengua anticuada. El antropólogo desea saber cómo hablaban los primitivos entre sí y, asimismo, cómo reaccionan a la educación que reciben de los misioneros. Con ese propósito intenta meterse en sus cabezas y pensar en términos que jamás soñaría emplear en su país. De igual modo, el historiador de la ciencia que puede imaginar lo que Aristóteles podría haber dicho en un diálogo acerca del cielo con Aristarco y Ptolomeo, conoce algo de interés que permanece oculto para el astrofísico «progresista» que sólo ve cómo los argumentos de Galileo habrían anonadado a Aristóteles. Hay un conocimiento — un conocimiento histórico —, al cual puede llegarse sólo si uno pone entre paréntesis el conocimiento, más adecuado, que posee, por ejemplo, acerca del movimiento de los cielos o la existencia de Dios.

La búsqueda de tal conocimiento histórico debe obedecer a la regla formulada por Quentin Skinner:

De ningún agente puede decirse finalmente que haya dicho o hecho algo de lo que nunca se lo pueda inducir a aceptar que es una descripción correcta de lo que ha dicho o ha hecho. (Skinner, 1960: 28.)

Skinner dice que esta máxima excluye «la posibilidad de que una explicación aceptable de la conducta de un agente pueda jamás subsistir tras la demostración de que esa explicación dependía de criterios de descripción y de clasificación de los que el propio agente no disponía». Hay un sentido fundamental de «lo que el agente dijo o hizo», así como de «explicación de la conducta del agente», para el cual ésta es una restricción ineludible. Si deseamos una explicación

de la conducta de Aristóteles o de Locke que se ajuste a esa restricción, tendremos que limitarnos, no obstante, a una que, en su límite ideal, nos diga qué podrían haber dicho en respuesta a todas las críticas o a las preguntas que podrían haberles dirigido sus contemporáneos (o, más precisamente, el sector determinado de sus contemporáneos o casi contemporáneos cuyas críticas y cuyas preguntas ellos podrían haber comprendido en seguida de manera correcta, esto es, todos los hombres que, para decirlo en términos generales, «hablaban la misma lengua», entre otras cosas porque eran tan ignorantes de lo que ahora nosotros sabemos como lo era el gran filósofo mismo). Podemos desear seguir adelante y formular preguntas como: «¿Qué habría dicho Aristóteles de las lunas de Júpiter (o del antisencialismo de Quine)?», o: «¿Qué habría dicho Locke de los sindicatos (o acerca de Rawls)?», o: «¿Qué habría dicho Berkeley del intento de Ayer o de Bennett de "lingüistificar" sus opiniones acerca de la percepción sensible y de la materia?». Pero no definiremos las respuestas que nos imaginamos que ellos darían a tales preguntas como descripciones de lo que «dijeron o hicieron» en el sentido que Skinner da a esta expresión.

La principal razón por la que procuramos un conocimiento histórico de lo que primitivos no reeducados o filósofos o científicos muertos se habrían dicho los unos a los otros, reside en que ello nos ayuda a reconocer que han tenido formas de vida intelectual distintas de las nuestras. Como correctamente dice Skinner (1969: 52-53), «el valor indispensable del estudio de la historia de las ideas es aprender «la distinción entre lo que es necesario y lo que meramente es producto de nuestras propias y contingentes convenciones». Lo último es, según continúa diciendo, «la clave de la conciencia misma». Pero también deseamos imaginarnos conversaciones entre nosotros mismos (cuyas contingentes convenciones incluyen el acuerdo general en cuanto a que, por ejemplo, no hay esencias reales, no existe Dios, etc.) y los poderosos muertos. Lo deseamos no sólo porque es agradable estar a la altura de nuestros superiores; sino porque quisieráramos ser capaces de ver la historia de nuestra especie como un prolongado diálogo. Queremos ser capaces de verla de esa manera a fin de asegurarnos de que en el curso de la historia de la que tenemos constancia ha habido un progreso racional, y que nos distinguiéramos de nuestros antepasados por razones que ellos podrían haber llevado a aceptar. La necesidad de restablecer la confianza en este punto es tan grande como la necesidad de conciencia. Necesitamos imaginar a Aristóteles estudiando a Galileo o a Quine y cambiando de opinión, a Santo Tomás leyendo a Newton o a Hume y cambiando la suya, etcétera. Necesitamos pensar que, en la filosofía como en la ciencia, los poderosos muertos equivocados contemplaban desde el cielo nuestros recientes aciertos y se sienten dichosos al ver que sus errores han sido corregidos.

Ello quiere decir que no estamos interesados solamente en lo que Aristóteles que caminaba las calles de Atenas «pudo ser inducido a aceptar como una descripción correcta de lo que dijo o hizo», sino en lo que un Aristóteles idealmente razonable y educable puede ser inducido a aceptar como una descripción así. El aborigen ideal puede eventualmente ser inducido a aceptar como una descripción de él la de quien ha cooperado en la continuación de un sistema monárquico destinado a facilitar los injustos arreglos económicos de su tribu. Un guardián ideal del Gulag puede eventualmente ser llevado a verse a sí mismo como quien ha traicionado la lealtad que debía a sus compatriotas rusos. Un Aristóteles ideal puede ser inducido a describirse a sí mismo como quien erróneamente ha considerado los estadios taxonómicos preparatorios de la investigación biológica como la esencia de toda investigación científica. En el momento en que es llevada a aceptar una nueva descripción como ésa de lo que dijo o hizo, cada una de esas personas imaginarias se ha transformado en «uno de nosotros». Es nuestro contemporáneo o nuestro concludadano o un miembro más de la misma matriz disciplinaria a la que pertenecemos.

Puede hallarse un ejemplo de un diálogo semejante con un muerto «reducido» en la obra de Strawson (1966) acerca de Kant. *The Bounds of Sense* está inspirado en los mismos motivos que *Individuals*: la convicción de que la psicología atomista de Hume está completamente errada y es artificial, y que los intentos de reemplazar la estructura «aristotélica» de las cosas, reconocida por el sentido común, por «hechos» o por «estímulos» (a la manera de Whitehead y Quine) están totalmente desencaminados. Puesto que Kant coincide con esta línea de pensamiento y gran parte de la «Análítica trascendental» está dedicada a la formulación de observaciones similares, es natural que alguien con los intereses de Strawson se proponga mostrar a Kant que puede hacer esas observaciones sin decir otras cosas, menos plausibles, que él dice. Estas últimas son cosas que el progreso de la filosofía desde los días de Kant nos ha librado de la tentación de afirmar. Strawson puede mostrar a Kant, por ejemplo, cómo prescindir de nociones como «en la mente» o «creado por la mente», nociones de las cuales Wittgenstein y Ryle nos han liberado. El diálogo de Strawson con Kant es como el que uno puede mantener con alguien que está brillante y originalmente en lo cierto acerca de algo que es muy querido para uno, pero que de manera exasperante mezcla ese tema con gran cantidad de tonterías obsoletas. Otros ejemplos de tales diálogos son los de Ayer (1936) y Bennett (1971) con los empiristas ingleses acerca del fenomenalismo, diálogos en los que se intenta extraer la esencia pura del fenomenalismo separándola de cuestiones referentes a la fisiología de la percepción y a la existencia de Dios (temas acerca de los cuales estamos ahora mejor informados y podemos por tanto advertir su irrelevancia). Se cum-

ple aquí una vez más el deseo natural de hablar con hombres cuyas ideas son en parte muy semejantes a las nuestras, con la esperanza de inducirlos a aceptar que tenemos esas ideas más claras, o con la esperanza de tenerlas más claras en el curso del diálogo.¹

Tales intentos de conmensuración son, por cierto, anacronísticos. Pero si se los lleva a cabo con pleno conocimiento de que tienen

1. Por tanto, no puedo estar de acuerdo con las severas críticas que Michael Ayers dirige a tales intentos, ni con su afirmación de que es una «ilusión» el creer que las ideas de la metafísica, de la lógica y de la epistemología comienzan con las ideas matemáticas de Euclides «una independencia respecto de los accidentales de la historia» (Ayers, 1978: 40). Estoy de acuerdo con la afirmación de Bennett, citada por Ayers en la página 54 de ese ensayo, según la cual «comprendemos a Kant sólo en la medida en que podemos decir, claramente y en términos contemporáneos, cuáles eran los problemas que trataba, cuáles de ellos son aún problemas y cuál es la contribución de Kant a su solución». La réplica de Ayers es que «de acuerdo con su interpretación natural, esa afirmación [la de Bennett] implica que no es posible una cosa tal como la comprensión de un filósofo en sus propios términos en tanto algo distinto de la difícil proeza de poner en relación su pensamiento con lo que nosotros mismos quisiéramos decir, y anterior, a ella». Yo añadiría, en apoyo de Bennett, que en cierto sentido podemos en efecto comprender en sus propios términos lo que un filósofo dice antes de poner en relación su pensamiento con el nuestro, pero que se trata de una forma mínima de comprensión comparable con la capacidad de intercambiar cortésias en una lengua distinta de la nuestra sin ser capaz de traducir a ésta lo que se está diciendo. De manera semejante es posible aprender a demostrar los teoremas matemáticos de Euclides en griego antes de aprender a traducirlos a la terminología especial de las matemáticas contemporáneas. La traducción es necesaria si «comprender» significa algo más que tomar parte en rituales cuyo sentido se nos escapa, y si traducir una expresión equivale a ponerla en armonía con *nuestras* prácticas. (Véase la nota 3 más abajo.) Sólo puede llevarse a cabo con éxito una reconstrucción histórica si se tiene una idea de lo que uno mismo piensa acerca de las cuestiones en discusión, aunque ello sólo sea que éstas sean falsos problemas. Los intentos de una reconstrucción histórica que no se vincule con los intereses del autor en este sentido (por ejemplo, la obra de Wolfson acerca de Espinoza) no son tanto reconstrucciones históricas cuanto recopilaciones de material en bruto para tales reconstrucciones. Así, ante la afirmación de Ayers (pág. 61), de que «en lugar de sostener la terminología de Locke en contra de la de nuestras propias teorías, debiéramos intentar comprender sus propósitos poniendo en relación pensamiento y sensación tal como él lo hace», yo subrayaría que no podemos hacer mucho de esto último mientras no hayamos hecho bastante de lo primero. Si uno no cree que existen facultades mentales tales como «pensamiento» y «sensación» (como es el caso de muchos de nosotros, filósofos de la mente posteriores a Wittgenstein), uno deberá dedicar cierto tiempo a imaginarse los equivalentes aceptables de los términos de Locke antes de seguir leyendo para ver cómo los emplea; lo mismo que los ateos hacemos al leer obras de teología moral. En general creo que Ayers se excede en la oposición entre «nuestros términos» y «sus términos» al decir que es posible hacer primero una reconstrucción histórica y dejar la reconstrucción racional para después. Ambos géneros no pueden ser *tan* independientes, porque no podremos saber mucho acerca de lo que un filósofo muerto ha dicho antes de figurarnos qué sabía de cierto. Estos dos temas deben ser vistos como dos momentos de un movimiento continuo en torno del círculo hermenéutico, un círculo en el cual es necesario girar muchas veces antes de emprender *cualquiera* de los dos tipos de reconstrucción.

ese carácter, son inobjetable. Los únicos problemas que suscitan son el problema verbal de si debe considerarse que las reconstrucciones racionales «aclaran lo que los filósofos muertos realmente han dicho», y el problema, asimismo verbal, de si quienes llevan a cabo las reconstrucciones racionales están «realmente» haciendo *historia*. Nada depende de la respuesta a una u otra de estas preguntas. Es natural describir a Colón como el descubridor de América y no de Catay, no sabiendo que lo hacía. Casi tan natural como eso es caracterizar a Aristóteles como quien, ignorándolo, describía los efectos de la gravedad más bien que el movimiento natural hacia abajo. Es algo apenas más forzado —pero con ello sólo se da un paso más adelante en la misma línea— describir a Platón como quien inconscientemente creía que todas las palabras eran nombres (o cualquier otra premisa que los comentaristas modernos de orientación semántica hallen a mano al reconstruir sus argumentos). Es muy claro que en el sentido que Skinner da a «decir» Platón no dijo nada semejante. Cuando en forma anacrónica decimos que «realmente» sostuvo tales doctrinas, queremos dar a entender que, en una discusión imaginaria con filósofos de la actualidad acerca de si él habría sostenido alguna otra concepción, se vería llevado a una premisa que nunca formuló y que se refiere a un tema que nunca consideró: una premisa que acaso debe ser sugerida por un benévolo representante de las reconstrucciones racionales.

Las reconstrucciones históricas de lo que pensadores muertos «no reducidos» habrían dicho a sus contemporáneos —reconstrucciones que se atienen a la regla de Skinner— son, idealmente, reconstrucciones con las que todos los historiadores pueden estar de acuerdo. Si la cuestión es la de lo que Locke probablemente habría dicho a un Hobbes que hubiese vivido y conservado sus facultades algunas décadas más, no hay razón por la que los historiadores no lleguen a un acuerdo, acuerdo que podría ser confirmado por el descubrimiento de un manuscrito de Locke en el que éste imaginase una conversación entre él y Hobbes. Las reconstrucciones racionales, por otra parte, no tienden a coincidir, y no hay motivo por el que debiesen hacerlo. Una persona que piensa que la cuestión de si todas las palabras son nombres, o cualquier otra tesis semántica, es una de las cuestiones decisivas para su propia concepción acerca de muchos otros temas, mantendrá con Platón un diálogo imaginario muy distinto del que sostendrá con Platón que piensa que la filosofía del lenguaje es una moda pasajera, irrelevante para las verdaderas discrepancias que separan a Platón de sus grandes antagonistas modernos (Whitehead, Heidegger o Popper, por ejemplo). El partidario de Frege, el de Kripke, el de Popper, el de Whitehead y el de Heidegger desean, cada uno de ellos, «reeducar» a Platón de una manera en cada caso distinta antes de empezar a discutir con él.

Si nos representamos la discusión entre los grandes filósofos

muertos como alternando entre la reconstrucción histórica, que depende de la obediencia a la regla de Skinner, y la reconstrucción racional, que depende de que se la ignora, no habrá necesariamente un conflicto entre ambas. Cuando respetemos la regla de Skinner, damos del pensador muerto una explicación «en sus propios términos», haciendo caso omiso del hecho de que pensaríamos mal de quien aún hoy emplease esos términos. Cuando ignoramos la regla de Skinner, damos una explicación en nuestros propios términos, haciendo caso omiso del hecho de que el pensador muerto, dados los hábitos lingüísticos en los que vivió, rechazaría esos términos como extraños a sus intereses y a sus intenciones. Empero, el contraste entre esas dos tareas no debe ser entendido como el que existe entre la tarea de descubrir lo que el pensador del pasado pensó y la de descubrir si lo que dijo era verdad. Descubrir lo que una persona dice equivale a descubrir de qué manera su expresión se acomoda a sus pautas generales de conducta lingüística y de otro orden; esto es, equivale más o menos a descubrir lo que habría dicho al responder a preguntas acerca de lo que dijo anteriormente. Así, «lo que dice» varía según quién formule esas preguntas. Dicho en términos más generales: «lo dicho» varía según la amplitud de la gama de conductas reales o posibles que uno tiene en cuenta. [Suele decirse, con mucha razonabilidad, que uno descubre lo que dijo atendiendo a lo que, después agrega, cuando se ~~se~~ reacciona a las consecuencias de su expresión original.] Es perfectamente razonable describir a Locke descubriendo lo que él realmente decía, lo que realmente estaba estableciendo en el *Segundo Tratado*, sólo después de haber conversado en el cielo sucesivamente con Jefferson, Marx y Rawls. También es perfectamente razonable hacer a un lado la cuestión de lo que un Locke ideal e inmortal habría decidido que decía. Hacemos esto último si estamos interesados en las diferencias entre lo que era ser pensador político en la Inglaterra de Locke y en nuestra cultura del siglo XX de este lado del Atlántico.

Podemos, por cierto, limitar el término «significado» a lo que nos proponemos hallar en la segunda empresa, esto es, en la skinneriana, en lugar de emplearlo en forma tal que permita que un texto tenga tantos significados cuantos contextos dialécticos haya en los que pueda ser situado. Si deseamos limitarlo de ese modo, podemos adoptar la distinción entre «significado» (*meaning*) y «significación» (*significance*) establecida por E. D. Hirsch, y restringir 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 el que se lo inserta en algún otro contexto. Pero nada depende de

2. A propósito de esta distinción, véase Hirsch (1976: 2 y sigs.). Debo decir que no estoy de acuerdo con la afirmación de Hirsch, semejante a la de Ayers, de que no podemos descubrir la significación sin haber descubierto antes el

eso, salvo que optemos por insistir en que la tarea del «historiador» es la de descubrir el «significado» y (en el caso de los textos filosóficos) la del «filósofo» indagar la «significación» y eventualmente la verdad. Lo que importa es aclarar que la captación del significado de una afirmación depende de que se sitúe a ésta en un contexto, y no es cuestión de escarbar en la cabeza de quien la formula para sacar una pepita de sentido. Que privilegiemos el contexto constituido por lo que el que la formuló pensaba al respecto en la época en que lo hizo, depende de lo que nos proponemos alcanzar pensando acerca de la afirmación. Si lo que nos proponemos es, como dice Skinner, «consciencia», entonces debemos evitar el anacronismo tanto cuanto sea posible. Si nos proponemos una autojustificación por medio de un diálogo con los pensadores muertos acerca de nuestros problemas actuales, entonces somos libres de entregarnos a ello tanto cuanto queramos mientras nos demos cuenta de que estamos procediendo así.

¿Y qué, pues, en cuanto a establecer si lo que el pensador muerto dice es verdad? Así como la determinación del significado es cuestión de colocar una afirmación en el contexto de una conducta real o posible, de igual modo, la determinación de la verdad es cuestión de colocarla en el contexto de las afirmaciones que nosotros mismos estaríamos dispuestos a formular. Puesto que lo que consideremos para inteligible de conducta está en función de lo que creemos que es verdad, no es posible establecer la verdad y el significado como cosas independientes que pretendan descubrir verdades significativas, o fecundas e importantes falsedades, en las obras de los grandes filósofos muertos, cuantos contextos significativamente distintos haya, en los cuales puedan insertarse esas obras. Para repetir mi observación inicial: la aparente diferencia que existe entre la historia de la ciencia y la historia de la filosofía es poco más que un reflejo del significado, y ello por las mismas razones, de inspiración davidsoniana, por las que me he manifestado en desacuerdo con Ayers en la nota precedente.

3. En los artículos de Donald Davidson reunidos en su *Inquiries Into Interpretation and Truth*, que aparecerá próximamente, se hallarán razones en favor de la afirmación que he consignado en las notas precedentes, de acuerdo con la cual no podemos descubrir lo que alguien dice sin descubrir antes en qué sentido sus prácticas, tanto lingüísticas como de otro carácter, se asemejan a las nuestras y difieren de ellas, ni podemos hacerlo tampoco al margen de la generosa suposición de que la mayoría de sus convicciones son correctas. Tanto la suposición de Ayers, de que las reconstrucciones históricas preceden naturalmente a las racionales, como la de Hirsch, de que el descubrimiento del significado precede naturalmente al descubrimiento de la significación, descansan, a mi modo de ver, en una teoría insuficientemente holística de la interpretación, teoría que he defendido en otro lugar (por ejemplo, en «Pragmatism, Davidson and Truth», que aparecerá en un volumen de ensayos acerca de Davidson compilados por Ernest Lepore).

hecho, carente de interés, de que algunos de esos distintos contextos representan las diferentes opiniones de miembros de la misma profesión. Por eso, acerca de cuántas verdades pueden descubrirse en los escritos de Aristóteles, hallamos mayor desacuerdo entre los historiadores de la filosofía que entre los historiadores de la biología. La resolución de esas discrepancias es una cuestión más «filosófica» que «histórica». Si entre los historiadores de la biología se arribara a un desacuerdo semejante, su resolución sería un tema «biológico» antes que «histórico».

II. La Geistesgeschichte como formación del canon

Hasta ahora he sugerido que la historia de la filosofía difiere de la historia de una ciencia natural sólo incidentalmente. En ambas encontramos un contraste entre explicaciones contextualistas que citan el paso a desarrollos ulteriores, y explicaciones «progresistas» que recurren a nuestro mejor conocimiento. La única diferencia que he mencionado es la de que, como la filosofía es una disciplina más polémica que la biología, las reconstrucciones anacrónicas de los grandes filósofos del pasado son más variadas que las de los grandes biólogos del pasado. Pero hasta ahora he omitido en mi discusión el problema de cómo distinguir a quien cuenta como un gran filósofo del pasado, en tanto opuesto a un gran hombre del pasado que no lo sea. He pasado por alto, pues, el problema de cómo distinguir la historia de la filosofía de la historia del «pensamiento» o de la «cultura». En la historia de la biología no se suscitan problemas de este último tipo porque la historia de la biología es coextensiva con la historia de los escritos acerca de plantas y animales. El problema surge sólo en la historia de la química, pero de manera relativamente trivial, porque nadie se preocupa demasiado de si llamamos a Paracelso «químico», «alquimista» o ambas cosas. Cuestiones como la de si Plinio era biólogo en el mismo sentido en que lo era Mendel, o si el *De generatione et corruptione* de Aristóteles debe considerarse una obra de química, no inspiran profundas pasiones. Ello se debe a que en esas áreas claramente podemos narrar la historia de un progreso. No tiene mayor importancia en qué momento se inicia esa historia, esto es, en qué momento vemos que de un caos de especulación surge una «disciplina».

Ello es importante, en cambio, si pasamos a la historia de la filosofía. Ello se debe a que «historia de la filosofía» abarca un tercer género, aparte de los dos que he discutido hasta ahora. Al lado de las reconstrucciones históricas de carácter skinneriano, como la de Locke hecha por John Dunn o la de Sidgwick hecha por J. B. Schneewind, y al lado de las reconstrucciones racionales como la de los empiristas ingleses escrita por Bennett o la de Kant, de Strawson,

se hallan las grandes y vastas narraciones *geistesgeschichtlich*, género cuyo paradigma es Hegel. En nuestro tiempo este género está representado, entre otros, por Heidegger, Reichenbach, Foucault, Blumenberg y MacIntyre.⁴ Apunta a la autojustificación, lo mismo que la reconstrucción racional, pero en una escala diferente. Es típico de filósofos muertos han tenido algunas ideas excelentes, pero que lamentablemente no eran correctas debido a «las limitaciones de su época». Regularmente se limitan a una sección relativamente pequeña de la obra del filósofo; por ejemplo, la relación entre apariencia y realidad en Kant, o la modalidad en Leibniz, o las nociones de esencia, existencia y predicación en Aristóteles. Se las escribe a la luz de algunas obras filosóficas recientes de las que puede decirse razonablemente que tratan «acerca de las mismas cuestiones» que el gran filósofo muerto discutiría. Están destinadas a mostrar que la respuesta que éste dio a esas cuestiones, aunque plausibles y atractivas, requieren una reformulación o una depuración, o, acaso, una precisa refutación como la que recientemente otra obra de la especialidad ha hecho posible. En cambio, la *Geistesgeschichte* actúa en el nivel de las problemáticas antes que en el de las soluciones de los problemas. Dedicar 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...?», que a preguntarse en qué sentido la respuesta o la solución propuesta por un gran filósofo del pasado concuerda con la de filósofos contemporáneos. Es típico que exponga al filósofo en términos de toda su obra antes que en los términos de sus argumentos más célebres (por ejemplo, a Kant como el autor de las tres *Críticas*, partidario apasionado de la Revolución Francesa, precursor de la teología de Schleiermacher, etcétera, antes que a Kant como autor de la «Análisis trascendental»). Procura justificar que el historiador y sus amigos tengan el tipo de intereses filosóficos que tienen —que con-

4. Pienso en Heidegger (1973) y en el modo en que, en sus obras posteriores concretó esos esbozos. He discutido el libro de Reichenbach *The Rise of Scientific Philosophy* (la versión más amplia de la historia, positivista de cómo la filosofía emergió gradualmente del prejuicio y la confusión) en mi trabajo de 1982 (págs. 211 y sigs.). *The Order of Things*, de Foucault, es discutido como ejemplo de *Geistesgeschichte* en la última sección del presente trabajo. Mis referencias a Blumenberg y a MacIntyre lo son respectivamente a sus obras *The Legitimacy of the Modern Age* y a *After Virtue*. Al afirmar que esas son obras de autojustificación no quiero dar a entender, por cierto, que justifican el actual estado de cosas, sino más bien que justifican la actitud del autor respecto ese estado de cosas. Las melancólicas historias de Heidegger, Foucault y MacIntyre condenan las prácticas presentes pero justifican los pareceres que sus autores adoptan respecto de esas prácticas y, con ello, justifican la selección que ellos hacen de lo que debe considerarse como una discusión filosófica apremiante. La misma función cumplen las historias optimistas de Hegel, Reichenbach y Blumenberg.

sideren que la filosofía es lo que ellos consideraran que es—, antes que el que den a los problemas filosóficos las soluciones particulares que ellos dan. Procuran otorgar plausibilidad a una determinada imagen de la filosofía, antes que otorgar plausibilidad a determinada solución a un problema filosófico destacando cómo un gran filósofo del pasado anticipó esa solución o, curiosamente, que no lo haya hecho.

La existencia de esta tercera, *geistesgeschichtlich*, forma de historia de la filosofía es una razón complementaria de la diferencia que *prima facie* se registra entre la historia de la ciencia y la historia de la filosofía. Los historiadores de las ciencias no experimentan la menor necesidad de justificar que, como físicos, estemos interesados en las particularidades elementales o, como biólogos, en el ADN. Si uno puede sintetizar esteroides, no necesita de una legitimación histórica. Pero los filósofos sí necesitan justificar su interés por la semántica, por la percepción o por la unidad de sujeto y objeto o por el ensanchamiento de la libertad humana o por aquello en lo que esté de hecho interesado el filósofo que nos esté narrando la enorme y vasta historia. Las cuestiones a las que las historias *geistesgeschichtlich* de la filosofía están principalmente consagradas son la de cuáles problemas son «los problemas de la filosofía», la de cuáles cuestiones son las cuestiones *filosóficas*. En cambio, las historias de la biología o de la química pueden descartar esas cuestiones: por ser sólo verbales. Pueden tomar simplemente los sectores generalmente no polémicos de la disciplina en cuestión como aquello a lo cual la historia conduce. El *terminus ad quem* de la historia-de-la-ciencia-como-historia-de-progreso, no está en disputa.

He dicho anteriormente que una razón de la aparente diferencia existente entre la historia de la ciencia y la historia de la filosofía derivaba del hecho de que los filósofos que discrepan, por ejemplo, acerca de la existencia de Dios son, no obstante, colegas profesionales. La segunda razón de la aparente diferencia estriba en que quienes discrepan acerca de si la existencia de Dios es una cuestión importante, interesante o «real», son asimismo colegas profesionales. La disciplina académica llamada «filosofía» engloba no sólo respuestas distintas a las cuestiones filosóficas, sino también un total desacuerdo acerca de qué cuestiones son *filosóficas*. Desde este punto de vista, las reconstrucciones racionales y las reinterpretaciones *geistesgeschichtlich* difieren sólo en grado: en el grado de desacuerdo con los grandes filósofos muertos que son objeto de reconstrucción o de reinterpretación. Si uno está en desacuerdo con el principalmente en las soluciones de los problemas, antes que en cuáles son los problemas que requieren discusión, uno pensará que lo está reconstruyendo (como, por ejemplo, Ayer reconstruyó a Berkeley). Si uno piensa que está mostrando lo que no se debe pensar acerca de lo que él intentó pensar (como, por ejemplo, en la recusatoria interpretación

que Ayer hace de Heidegger o en la recusatoria descripción que Heidegger hace de Kierkegaard como «escritor religioso» antes que como «pensador»), entonces uno pensará que está explicando por qué no debiera considerarse como un colega filósofo. Uno redimirá «filosofía» en forma tal de leerlo a partir del canon.

La formación del canon no es un problema para la historia de la ciencia. No hay necesidad de asociar la propia actividad científica con la de algún gran científico muerto a fin de que parezca más digna de respeto, ni de desacreditar a algún predecesor presuntamente distinguido presentándolo como pseudocientífico a fin de legitimar los propios intereses. La formación de un canon es importante en la historia de la filosofía porque «filosofía», además de sus empleos descriptivos, tiene un importante empleo honorífico. 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 *deberían* 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.⁵

Este empleo honorífico de la expresión «cuestión filosófica» es, en teoría, irrelevante para las reconstrucciones racionales. Un filósofo contemporáneo que se propone discutir con Descartes acerca del dualismo del alma y el cuerpo, o con Kant acerca de la distinción entre apariencia y realidad, o con Aristoteles acerca de la significación y la referencia, no necesita afirmar —y habitualmente no afirma— que esos temas son ineludibles toda vez que un ser humano reflexiona acerca de su condición y de su destino. Lo típico es que el que lleva a cabo una reconstrucción racional se limite a decir que éstos son temas que han hecho una interesante carrera, y que acerca de ellos siguen escribiéndose obras interesantes, tal como un historiador de la ciencia podría decir lo mismo acerca de la taxonomía

5. La necesidad de un empleo honorífico de «filosofía», de un canon, y de una autojustificación, me parece que explica lo que John Dunn llama «la misteriosa tendencia, que se observa especialmente en la historia del pensamiento político, a hacer que los textos consistan en la indicación de a qué proposiciones de qué obra importante remite el autor de qué proposición, en qué otra obra importante» (1980: 15). Esa tendencia es la nota característica de la mayoría de las *Geistesgeschichte*, y no me parece que sea misteriosa. Es la tendencia a la que tanto los historiadores como los filósofos dan rienda suelta cuando se quitan la toga y conversan acerca de lo que han encontrado de útil en sus grandes libros favoritos. A mi modo de ver, lo bueno de la *Geistesgeschichte* —lo que la hace indispensable— es que satisface necesidades que ni la historia ni la filosofía ni la filosofía no histórica pueden colmar. (En la última sección del presente ensayo puede hallarse una discusión de la posibilidad de que reprimamos esas necesidades.)

de las aves o de las variedades de la locura. Para los fines de la reconstrucción racional y de la consiguiente discusión no es necesario inquietarse por saber si un tema es «ineludible». Para la *Geistesgeschichte*, esto es, para la historia intelectual con moraleja, existe en cambio tal necesidad. Porque la moraleja por extraer es la de que hemos mantenido —o no hemos mantenido— el rumbo correcto al plantear las cuestiones filosóficas que últimamente hemos planteado, y que el *Geisteshistoriker* está justificado al adoptar determinada problemática. Mientras que el que cultiva la reconstrucción racional siere tan poco la necesidad de preguntarse si la filosofía anda en el rumbo correcto, como el historiador de la ciencia la de preguntarse si la condición de la biogénetica contemporánea es buena.

El empleo honorífico de «filosofía» es también irrelevante, en teoría, para la reconstrucción histórica. Si la *Geistesgeschichte* lee a Locke o a Kierkegaard a partir del canon filosófico, los historiadores contextualistas pueden continuar describiendo, imperturbables, como era ser Locke o Kierkegaard. Desde el punto de vista de la historia contextualista no hay necesidad de enormes historias que abarquen varios siglos para insertar en ellas una explicación de lo que significaba ocuparse de la política en la Inglaterra del siglo XVII o de la religión en la Dinamarca del siglo XIX. Para tales historiadores, la cuestión de si las figuras que ellos escogen «realmente» eran un filósofo fundamental o un filósofo secundario, un político, un teólogo o un literato, es tan irrelevante como lo son las actividades taxonómicas de la Sociedad Ornitológica Americana para el naturalista de campo que toma notas acerca de la conducta de apareamiento de un pájaro carpintero que aquella sociedad acaba de reclasificar a sus espaldas. Uno podría, según la propia capacidad filosófica, compartir la convicción anglosajona de que ningún progreso filosófico se produjo en lo que va de Kant a Frege, y, como historiador, complacerse de todos modos en revivir las preocupaciones de Schiller y Schelling.

Pero esa independencia teórica, común a las reconstrucciones históricas y a las racionales, respecto de la formación de un canon, raramente es llevada a la práctica. Los que cultivan la reconstrucción racional en realidad no se molestan en reconstruir filósofos menores y en discutir con ellos. Los que cultivan la reconstrucción histórica desean reconstruir figuras que fueron «significativas» en el desarrollo de algo: si no de la filosofía, acaso del «pensamiento europeo» o del «pensamiento moderno». En ambos géneros reconstruivos se trabaja siempre buscando la obra más reciente referida a la formación del canon, y éste es el privilegio del *Geisteshistoriker*, porque él es quien maneja expresiones como «filosofía» o «cuestión filosófica» en su sentido honorífico. Es él por tanto el que decide cuáles son los temas (dignos de ser objeto del pensamiento, esto es, el que establece cuáles cuestiones son las que pertenecen a las «convenciones contingentes» de la actualidad y cuáles las que nos vinculan

con nuestros predecesores). Como persona que decide quién «describe» lo que realmente era importante y quién meramente se distraía con los epifenómenos de su época, desempeña el papel que en el mundo antiguo desempeñaba el sabio. Una diferencia que separa a ese mundo del nuestro estriba en el hecho de que la elevada cultura de los tiempos modernos ha llegado a tomar conciencia de que las cuestiones que los hombres pensaban que eran ineludibles, han cambiado en el transcurso de los siglos. Hemos llegado a tomar conciencia —cosa que el mundo antiguo no logró— de que podemos no saber cuáles son las cuestiones realmente importantes. Tememos que acaso estemos trabajando aún con vocabularios filosóficos cuya relación con «los verdaderos» problemas sea la misma que, por ejemplo, el vocabulario de Aristóteles guarda con «el verdadero» objeto de la astrofísica. 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 *Geisteshistoriker* 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).

Este último punto puede ser expresado de manera más simple diciendo que en la actualidad nadie está seguro de que el sentido descriptivo de «cuestión filosófica» tenga mucho que ver con su sentido honorífico. Nadie está demasiado seguro de si las cuestiones discutidas por los profesores de filosofía (de una escuela) contienen «necesariamente» o meramente forman parte de nuestras «convenciones contingentes». Por otra parte, nadie está seguro de si las cuestiones discutidas por todo o por la mayor parte del canon de grandes filósofos muertos que nos ofrecen libros denominados *Historia de la filosofía occidental* —cuestiones como: los universales, el alma y el cuerpo, el libre arbitrio, apariencia y realidad, hecho y valor, etcétera— son cuestiones importantes. A veces, tanto dentro como fuera de la filosofía, se escucha formular la sospecha de que algunas de ellas, o todas, son «meramente filosóficas»: expresión empleada con el mismo sentido peyorativo con que un químico dice «alquímico», un marxista «superestructural» o un aristócrata «clase media». La conciencia que nos dan las reconstrucciones históricas es la conciencia de que hombres que fueron nuestros pares intelectuales y morales, no estaban interesados en cuestiones que nos parecen inevitables y profundas. Como tales reconstrucciones históricas son una fuente de duda en cuanto a si la filosofía (en cualquiera de sus sentidos descriptivos) es importante, es el *Geisteshistoriker* el que asigna su lugar al filósofo, más bien que a la inversa. Y lo hace elaborando un elenco de personajes históricos, y un dramático relato, que muestra en qué forma hemos llegado a plantearnos preguntas que hoy creemos ineludibles y profundas. Cuando esos personajes

dejan escritos, éstos pasan a formar un canon, un catálogo de lecturas que uno debe haber examinado cuidadosamente para justificar lo que se es.

Puedo resumir lo que he estado diciendo acerca del tercer género de la historiografía de la filosofía, señalando que es el género que se hace responsable de identificar qué escritores son «los grandes filósofos del pasado». En ese papel se halla en una relación parasitaria con los otros dos géneros —las reconstrucciones históricas y las reconstrucciones racionales, y también a diferencia de la historia de la ciencia, debe precaverse de incurrir en anacronismos, porque no puede encarar la cuestión de quién debe ser considerado como filósofo como una cuestión ya resuelta por la práctica de quienes más tarde fueron caracterizados así. No obstante, a diferencia de las reconstrucciones históricas, no puede quedarse con el vocabulario empleado por una figura del pasado. 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. Se justifica a sí misma, de manera similar a como lo hace la reconstrucción racional, pero la empuja el mismo anhelo de mayor conciencia que lleva a los hombres a emprender reconstrucciones históricas. Pues la *Geistesgeschichte* se propone mantenernos conscientes del hecho de que aún estamos en camino, y de que el dramático relato que nos ofrece ha de ser continuado por nuestros descendientes. 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.

III. *Doxografía*

Los tres géneros que he descrito hasta aquí apenas si están relacionados con el primero que nos viene a mentes cuando se emplea la expresión «historia de la filosofía». Este género —el cuarto, para mí— es el más conocido y el más dudoso. Lo llamaré «doxografía». La ejemplifican libros que parten de Tales o de Descartes y van a parar a alguna figura más o menos contemporánea del autor, enumerando lo que diversas figuras tradicionalmente llamadas «filósofos» dijeron acerca de problemas tradicionalmente llamados «filosóficos». Es éste el género que provoca aburrimiento y desesperación. A él alude Gilbert Ryle (1971: x) al señalar abruptamente, como una excusa de su propia aventurada reconstrucción racional de Platón y de otros filósofos, que «la existencia de nuestras clásicas historias de la filosofía» era «una calamidad, y no el mero riesgo de una calamidad». Sospecho que la mayoría de sus lectores estaban sinceramente de

acuerdo con él. Aun los más honestos, escrupulosos y exhaustivos libros titulados *Historia de la filosofía*—especialmente éstos, en realidad—parecen descoartar a los pensadores que discuten. Es a esta calamidad a lo que los defensores de la reconstrucción histórica responden insistiendo en la necesidad de estudiar el contexto en que cada texto fue escrito, y al que los defensores de la reconstrucción racional responden insistiendo en que observamos a los grandes filósofos del pasado a la luz «de las mejores obras que hoy se producen acerca de los problemas que ellos discutieron». Ambos son intentos de dar nueva vida a figuras a las que sin querer se ha momificado.

La explicación de esta calamidad estriba, según pienso, en que la mayor parte de los historiadores de la filosofía que intentan narrar «la historia de la filosofía desde los presocráticos hasta nuestros días» saben de antemano cuáles han de ser los títulos de la mayoría de sus capítulos. En realidad, saben que sus editores no aceptarían sus manuscritos si se omitiera buen número de los títulos esperados. Es típico que trabajen con un canon que tenía sentido en el marco de las nociones neokantianas del siglo XIX de «los problemas centrales de la filosofía», nociones que pocos lectores actuales toman en serio. Ello ha dado lugar al desesperado intento de hacer que Leibniz y Hegel, Mill y Nietzsche, Descartes y Carnap hablen acerca de temas comunes, tengán el historiador o sus lectores algún interés por esos temas o no.

En el sentido en que emplearé aquí el término, la doxografía es el intento de imponer una problemática a un canon elaborado al margen de esa problemática, o, inversamente, de imponer un canon a una problemática establecida al margen de ese canon. Diógenes Laercio dio mala fama a la doxografía al insistir en responder a la pregunta «¿Qué pensó X que era el bien?» para todo X incluido en un canon previamente formulado. Los historiadores del siglo XIX le dieron una fama aun peor al insistir en responder a la pregunta: «¿Cuál pensó X que era la naturaleza del conocimiento?» para todo X incluido en un canon similar. Los filósofos analíticos están bien encaminados en el sentido de empeorar la situación al insistir en obtener una respuesta a la pregunta: «¿Cuál era la teoría del significado de X?», lo mismo que los heideggerianos al insistir en obtener una respuesta a la pregunta: «¿Qué pensó X que era el Ser?» Tales desmanados intentos de hacer, no obstante, que las nuevas doxografías se iniciaran habitualmente como intentos revisionistas, novedosos y decididos, de disipar la somnolencia de la tradición doxográfica precedente, intentos inspirados por la convicción de que finalmente se había descubierto la verdadera problemática de la filosofía. La dificultad de la doxografía es, pues, que ella representa un intento *tíbio* de contarnos una nueva historia del progreso intelectual describiendo todos los textos a la luz de descubrimientos recientes. Es *tíbio* porque le falta valentía para

readaptar el canon de manera que se ajuste a los nuevos descubrimientos.

La principal razón de esta reiterada tibieza es la idea de que «filosofía» es el nombre de una especie natural: el nombre de una disciplina que, en todos los tiempos y en todos los lugares, se ha propuesto ahondar en las mismas profundas y fundamentales cuestiones. Así, una vez que de alguna manera se ha identificado a alguien como un «gran filósofo» (por oposición al gran poeta, al gran científico, al gran teólogo, al gran teórico de la política, o lo que fuere), debe presentárselo como investigando aquellas cuestiones.⁶ Puesto que cada nueva generación de filósofos pretende haber descubierto cuáles son en realidad esas cuestiones profundas y fundamentales, cada una tiene que imaginar la manera de ver al gran filósofo como habiéndose ocupado con ellas. De ese modo obtenemos nuevas doxografías animosas que, pocas generaciones más tarde, se muestran tan calamitosas como sus predecesoras.

Para desembarazarnos de esa idea de que la filosofía es una especie natural hacen falta, por un lado, más y mejores reconstrucciones históricas y, por otro, más *Geistesgeschichte* segura de sí. Debemos darnos cuenta de que las cuestiones que las «contingentes convenciones» de la época presente nos hace ver como *las* cuestiones, son cuestiones que pueden ser *mejores* que las que nuestros predecesores se plantearon, pero no necesitan ser *las mismas*. No son cuestiones con las que cualquier ser humano pensante necesariamente se haya topado. Debemos vernos, no como respondiendo a los mismos estímulos a los que nuestros predecesores respondieron, sino como habiendo creado para nosotros mismos estímulos nuevos y más interesantes. Debéramos justificarnos afirmando que formulamos mejores cuestiones, no afirmando que damos mejores respuestas a las «cuestiones profundas y fundamentales» permanentes a las que nuestros antepasados respondieron mal. Podemos pensar que las cuestiones fundamentales de la filosofía son cuestiones que en realidad todos los hombres deben haberse formulado, o cuestiones que todos los hombres se habrían formulado de haber podido, pero no que las cuestiones que todos los hombres se *formularon* efectivamente, lo supiesen o no. Una cosa es decir que el gran filósofo del pasado se habría visto llevado a sostener determinada concepción acerca de cierto tema si hubiéramos tenido la posibilidad de hablar con él y po-

6. En Jonathan Rée se halla mucha información acerca del desarrollo de la idea de que existe un conjunto común ahístico de cuestiones a las que los filósofos han de responder. En su excelente ensayo «Philosophy and the history of the philosophy» Rée habla de la convicción de Renouvier de que «la llamada historia de la filosofía era en realidad sólo la historia de individuos que opriman por diferentes posiciones filosóficas; las posiciones mismas se encuentran siempre allí, eternamente disponibles e invariables» (Rée, 1978: 17). Ese es el supuesto que orienta a lo que llamo doxografía.

uerto en condiciones de ver cuáles son en realidad las cuestiones fundamentales de la filosofía. Otra cosa es decir que sostuvo acerca de ese tema una concepción «implícita» que podemos extraer de lo que escribió. A menudo lo que interesa en él es que jamás se le cruzó por la mente que debía tener una concepción acerca de ese tema. Es precisamente la información de ese tipo la información de interés que obtenemos de las reconstrucciones históricas contextualistas.

Mi afirmación de que la filosofía no es una especie natural puede ser reformulada en relación con la noción corriente según la cual la filosofía se ocupa con metaproblemas «metodológicos» o «conceptuales» desechados por las disciplinas especiales o, más generalmente, por otras áreas de la cultura. Tal afirmación es plausible si lo que con ella se da a entender es que en todas las épocas ha habido cuestiones surgidas de la colisión entre las viejas ideas y las nuevas (en las ciencias, en las artes, en la política, etc.), y que esas cuestiones constituyen el ámbito de competencia de los intelectuales más originales, diletantes e imaginativos del momento. Pero se torna inaceptable si con ella se da a entender que esas cuestiones se refieren siempre a los mismos temas, por ejemplo, la naturaleza del conocimiento, la realidad, la verdad, la significación o alguna otra abstracción lo suficientemente oscura para diluir las diferencias existentes entre las diversas épocas históricas. Puede parodiarse esa noción de filosofía imaginando que en los comienzos del estudio de los animales se hubiese establecido una distinción entre una «biología primera» y una «biología segunda», análoga a la distinción aristotélica entre una «filosofía primera» y una «física». De acuerdo con esa concepción, los animales más grandes, más notorios, más impresionantes y paradigmáticos, serían objeto de una disciplina especial. Se hubieran desarrollado así teorías acerca de los rasgos comunes a la pitón, al oso, al león, al águila, al avestruz y a la ballena. Tales teorías, formuladas con la ayuda de abstracciones adecuadamente oscuras, serían bastante ingeniosas e interesantes. Pero se hubiera continuado descubriendo cosas que podrían ajustarse al canon de «animales primeros». La rata gigante de Sumatra, las mariposas gigantes del Brasil, y (de manera más polémica) el unicornio, tendrían que haber sido tomados en consideración. Los criterios de adecuación de las teorías de la biología primera se hubieran vuelto menos claros a medida que se fuese ampliando el canon. Entonces vendrían los huesos del dinosaurio y del mamut. Las cosas se hubieran complicado aún más. Eventualmente, los especialistas en biología segunda habrían tenido tanto éxito en la producción de nuevas formas de vida en tubos de ensayo, que se divertirían haciendo crecer sus gigantes cas nuevas creaciones y exigiendo a los aturdidos especialistas en biología primera que les hiciesen un lugar. El contemplar las contorsiones de los especialistas en biología primera cuando intentasen idear teorías que admitiesen esos nuevos items canónicos habría

originado cierto desprecio por la biología primera como disciplina autónoma.

Las analogías que he intentado establecer relacionan a la «biología primera» con la «historia de la filosofía» y a la «biología segunda» con la «historia intelectual». Desconectada de la historia, más amplia, de los intelectuales, la historia de la filosofía cobra cierto sentido si abarca sólo uno o dos siglos; si es, por ejemplo, una historia de los pasos que condujeron de Descartes a Kant. La historia del desarrollo que lleva de la subjetividad cartesiana hasta la filosofía trascendental, elaborada por Hegel, o la historia, debida a Gilson, de la *reductio ad absurdum* de las teorías representacionistas del conocimiento, son ejemplos de interesantes narraciones que pueden ser elaboradas ignorando contextos más amplios. Esas son precisamente dos de las muchas formas aceptables e interesantes de registrar similitudes y diferencias en un conjunto de figuras notorias e impresionantes que abarcan alrededor de ciento setenta y cinco años (Descartes, Hobbes, Malebranche, Locke, Condillac, Leibniz, Wolf, Berkeley, Hume y Kant, añadiendo o quitando algunos nombres a discreción del historiador de la filosofía). Pero si se intenta enlazar en Hegel mismo uno de los extremos de esa historia, o en Bacon y Ramus el otro, entonces las cosas se tornan más bien tendenciosas. Cuando uno se propone poner en relación a Platón y Aristóteles, parece haber tantas formas distintas de hacerlo —dependiendo ello del filósofo platónico o del tratado aristotélico que uno considere «fundamental»—, que las historias alternativas comienzan a proliferar desenfrenadamente. Además, Platón y Aristóteles son tan enormes e impresionantes, que describirlos mediante términos originariamente elaborados para su empleo a propósito de hombres como Hobbes y Berkeley comienza a parecer un poco extraño. Después está el problema de si debe tratarse a San Agustín o a Santo Tomás y a Occam como filósofos o como teólogos, para no mencionar los problemas provocados por Lao Tsé, Shankara y especímenes exóticos parecidos. Para empeorar las cosas, mientras los historiadores de la filosofía se preguntan cómo meter a toda esa gente bajo los antiguos rubros, malignos intelectuales continúan urdiendo nuevos compuestos intelectuales y desafiando a los historiadores de la filosofía a que se miren una historia que conecte a todos los nombres mencionados, o a la mayoría de ellos, con G. E. Moore, Saul Kripke y Gilles Deleuze, los historiadores de la filosofía ya están casi dispuestos a renunciar. *Deberían renunciar*. Deberían dejar de intentar escribir libros con el título de *Historia de la filosofía* que empleen con Tales y concluyan, por ejemplo, con Wittgenstein. En tales libros se hallan a cada paso excusas desesperadamente artificiosas por no discutir, por ejemplo, a Plotino, Comte o Kierkegaard. Valerosamente intentan encontrar algunas «preocupaciones» que se extiendan a lo largo de

los grandes filósofos incluidos. Pero continuamente se ven embarrados por el hecho de que aun las figuras más prominentes e insoslayables no discuten algunos de esos temas, o por la existencia de esos prolongados lapsos estériles en los que esta o aquella preocupación parece haber desaparecido de la mente de todos. (Tienen que inquietarse, por ejemplo, por la ausencia o la escasez de capítulos titulados «La epistemología en el siglo XVI» o «La filosofía moral en el siglo XII» o «La lógica en el siglo XVIII».) No es llamativo que los historiadores intelectuales *geistesgeschichtlich* —los que escribieron las vastas historias autojustificatorias— a menudo desdenen la doxografía del tipo que es común a Windelband y Russell. Ni lo es tampoco el hecho de que los filósofos analíticos y los heideggerianos intenten —cada uno de los dos grupos a su manera— descubrir algo nuevo para que la historia de la filosofía exista. El intento de desnatar la historia intelectual escribiendo una historia «de la filosofía» está tan condenado de antemano como el intento de mis imaginarios especialistas en «biología primera» de desnatar el reino animal. Ambos intentos suponen que determinados componentes elementales de una materia heteroclitica que se agita en el fondo naturalmente han de emerger a la superficie.

La anterior imagen del desnataamiento supone un contraste entre la historia, más pura y elevada, de una cosa llamada «filosofía» —la búsqueda de un conocimiento acerca de temas permanentes y permanentes por parte de hombres especializados en tal cosa— y la «historia intelectual» como crónica de extravagantes tergiversaciones de opinión entre hombres que eran, en el mejor de los casos, literatos, activistas políticos o clérigos. Cuando se ponen en tela de juicio esa imagen y el contraste implícito en ella, suele experimentarse como un agravio la sugerencia de que la filosofía no es la búsqueda de un conocimiento, sino (como suelen decir los estudiantes de primer año) «sólo una cuestión de opiniones». O bien se expresa la misma ofensa diciendo que si eliminásemos el tradicional contraste, reduciríamos la filosofía a «retórica» (como opuesta a «lógica») o «persuasión» (como opuesta a «argumentación») o a alguna otra cosa baja y literaria antes que elevada y científica. Puesto que la imagen que la filosofía tiene de sí misma como disciplina profesional depende aún de su carácter cuasi científico, la crítica dirigida al supuesto que se halla tras la metáfora del desnataamiento es considerada como un cuestionamiento dirigido a la filosofía misma como actividad profesional, y no meramente a una rama de ella llamada «historia de la filosofía».

Es posible mitigar la ofensa, y evitar, a la vez la metáfora del desnataamiento, adoptando una visión sociológica de la distinción entre conocimiento, o saber, y opinión. De acuerdo con esa visión, decir que algo es cuestión de opinión equivale a decir que el hecho de apartarse del consenso habitual acerca de ese tema es compatible con la pertenencia a una comunidad relevante. Decir que es conocimiento

equivale a decir que el desacuerdo es incompatible con esa pertenencia. Por ejemplo, en los Estados Unidos la elección de la persona por quien ha de votarse es «una cuestión de opinión», pero *sabemos* que la prensa debe estar libre de censura oficial. Rusos bienpensantes saben que tal censura es necesaria, pero ven como una cuestión de opinión la de si ha de enviarse a los disidentes a campos de trabajo o a asilos. Esas dos comunidades no concipian como miembros de ellas a aquellos que no afirman que sea conocimiento lo que generalmente es considerado como tal. De manera análoga, decir que la existencia de las ciencias reales o la de Dios es, en los Institutos de filosofía, una «cuestión de opinión» es decir que personas que disienten en ese punto pueden no obstante obtener subvenciones o empleos en las mismas instituciones, otorgar títulos a los mismos estudiantes, etcétera. En cambio, las que sustentan las ideas de Ptolomeo acerca de los planetas o las de William Jennings Bryan acerca del origen de las especies, son excluidos de todo Instituto de astronomía y de biología que se precie, porque la pertenencia a ellos requiere que uno sepa que esas opiniones son falsas. De esa manera, alguien puede legitimar el empleo que hace de la expresión «conocimiento filosófico» con sólo remitir a una comunidad de filósofos consciente de sí, la admisión a la cual exija un acuerdo acerca de ciertos puntos (por ejemplo, que existen, o que no existen, esencias reales, o derechos humanos inalienables, o Dios). Dentro de esa comunidad habrá acuerdo acerca de premisas conocidas, y búsqueda de más conocimiento, exactamente en el sentido en que hallamos tales premisas y tal búsqueda en los Institutos de biología y de astronomía.

No obstante, la existencia de una comunidad así es completamente irrelevante para la cuestión de si algo la vincula con Aristóteles, Plotino, Descartes, Kant, Moore, Kripke o Deleuze. Tales comunidades serían libres de establecer sus propios antecesores intelectuales sin referirse a un canon, previamente fijado, de grandes filósofos del pasado. También podrían sustentar no tener absolutamente ningún antecesor. Podrían sentirse en libertad de extraer del pasado los segmentos que a ellas les gusten y llamarlas «la historia de la filosofía» sin remitirse a nada que alguien previamente haya denominado «filosofía», o también de ignorar enteramente el pasado. Quien esté dispuesto a renunciar al intento de hallar intereses comunes que lo unan a la American Philosophical Association o a la Mind Association o a la Deutsche Philosophische Gesellschaft (y uno tendría que estar un poco loco para no estar dispuesto a renunciar a ese intento), es libre entonces de renunciar al intento de escribir una *Historia de la filosofía* con los acostumbrados títulos de capítulo. Esa persona tiene la libertad de crear un nuevo canon en la medida en que respete el derecho de los otros para crear cánones alternativos. Debéramos saludar la aparición de hombres que, como Reichenbach, desechan a Hegel. Debéramos alentar a los que sienten

la tentación de deshacerse de Aristóteles como de un biólogo que se meritó en honduras o de Berkeley como de un obispo excéntrico, o de Frege como de un lógico original con injustificadas pretensiones epistemológicas, o de Moore como de un encantador aficionado que nunca entendió muy bien lo que hacían los profesionales. Debíamos urgirlos a que lo intenten, y ver qué tipo de historia pueden contarlos cuando se deja afuera a aquellas figuras y se incluyen otras menos conocidas. Sólo con la ayuda de tales alteraciones experimentales del canon puede eludirse la doxografía. Son precisamente tales alteraciones las que hacen posible la *Geistesgeschichte* y desalientan la doxografía.

IV. *Historia intelectual*

Hasta ahora he distinguido cuatro géneros y he sugerido que podemos dejar que uno de ellos perezca. Los tres restantes son indispensables y no se excluyen entre sí. Las reconstrucciones racionales son necesarias pues colaboran a que los filósofos actuales pensemos nuestros problemas íntegramente. Las reconstrucciones históricas son necesarias porque nos advierten que esos problemas son productos históricos, al demostrar que no eran visibles para nuestros predecesores. La *Geistesgeschichte* es necesaria para legitimar nuestra convicción de que nos hallamos en mejor situación que esos predecesores debido a que hemos llegado a reparar en esos problemas. Todo libro de historia de la filosofía consistirá, por supuesto, en una mezcla de esos tres géneros. Pero por lo común predominará uno u otro motivo, ya que hay tres tareas distintas por llevar a cabo. La distinción de esas tres tareas es importante y no debe eliminársela. Es precisamente la tensión entre el animoso «progresismo» de los partidarios de las reconstrucciones racionales y la reflexiva e irónica empatía de los contextualistas —entre la necesidad de llevarse bien con la tarea emprendida y la necesidad de ver todo, incluso esa tarea, como una convención contingente— lo que da lugar a la necesidad de una *Geistesgeschichte*, de la autojustificación que este tercer género proporciona. No obstante, cada una de tales justificaciones provoca la eventual aparición de una nueva serie de complacientes doxografías, el disgusto por las cuales inspirará nuevas reconstrucciones racionales bajo la égida de nuevas problemáticas filosóficas que habrán surgido entre tanto. Estos tres géneros constituyen por tanto un lindo ejemplo de la clásica triada dialéctica hegeliana.

Quisiera emplear la expresión «historia intelectual» para designar un género mucho más rico y difuso: un género que cae fuera de esa triada. En mi opinión, la historia intelectual consiste en descripciones de aquello en lo que los intelectuales estaban empeñados en una época determinada, y de su interacción con el resto de la sociedad.

descripciones que, en su mayor parte, ponen entre paréntesis la cuestión de qué actividades desarrollaban qué intelectuales. La historia intelectual puede pasar por alto ciertos problemas que hace falta plantear para escribir la historia de una disciplina, a saber, problemas como el de establecer quién es un científico, quien un poeta, quien un filósofo, etcétera. Descripciones como las que tengo en mente pueden aparecer en obras con títulos como «La vida intelectual en la Bolonia del siglo XV», pero también en algunos raros capítulos o apartados de historias políticas, sociales, económicas o diplomáticas, y aun en algunos raros capítulos o apartados de las historias de la filosofía (de cualquiera de los cuatro géneros distinguidos más arriba). Cuando son leídos y ponderados por quien está interesado en determinado segmento espaciotemporal, tales obras, capítulos y apartados permiten percibir en qué consistía ser un intelectual en ese momento y en ese lugar: qué libros se leían, cuáles eran las inquietudes, cuáles eran los vocabularios, las esperanzas, los amigos, los enemigos y las carencias posibles.

Para percibir lo que era ser una persona joven e intelectualmente curiosa en determinado momento y en determinado lugar hace falta conocer mucha historia social, política y económica, y asimismo mucha historia de la disciplina. Un libro como *Making of the English Working Class* (1963), de E. P. Thompson, nos dice mucho acerca de las posibilidades y los públicos a que tenían acceso Paine y Cobbett, y asimismo, acerca de los salarios y de las condiciones de vida de los mineros y de los tejedores, y acerca de las tácticas de los políticos. Un libro como *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard* (1981), de Norman Fiering, nos dice mucho acerca del tipo de intelectual que uno podía ser en Harvard durante ese periodo. El libro de Fiering abunda en secciones referentes a las biografías de rectores de Harvard y de gobernadores de Massachusetts, lo cual permite percibir cómo han cambiado esas posibilidades. El de Thompson incluye muchas secciones referentes a las biografías de Bentham y de Melbourn que ponen de manifiesto cómo han cambiado otras posibilidades. La totalidad de esos libros y de esas secciones se reúnen en la mente de quien los lee en forma tal que puede percibir las diferencias entre las opciones que se le presentan a un intelectual en diferentes épocas y lugares.

Bajo el lema «historia intelectual» yo incluiría libros acerca de todos aquellos hombres que ejercieron una extraordinaria influencia y no forman parte del canon de los grandes filósofos del pasado, si bien suele llamárselos «filósofos», ya sea porque ocuparon cátedras de filosofía, o simplemente a falta de mejor idea: hombres como Duns Escoto, Bruno, Ramus, Merseune, Wolff, Diderot, Cousin, Schopenhauer, Hamilton, McCosh, Bergson y Austin. La discusión de estas «figuras menores» se une a menudo a una prolífica descripción de ordenamientos institucionales y de modelos disciplinarios, por que parte

del problema histórico que ellas plantean es la explicación de por qué esos filósofos que no son grandes filósofos o que son casi filósofos, debieran haber sido considerados con tanta mayor seriedad que los filósofos comprobadamente grandes de su época. Después están los libros acerca del pensamiento y la influencia de hombres que habitualmente no son llamados «filósofos», pero que son al menos casos limítrofes de la especie. Son hombres que, en realidad, hicieron los trabajos que vulgarmente se supone que los filósofos hacen: promover la reforma social, proporcionar nuevos léxicos para la reflexión moral, desviar el curso de las disciplinas científicas y literarias hacia nuevos canales. Incluyen, por ejemplo, a Paracelso, Montaigne, Grocio, Bayle, Lessing, Paine, Coleridge, Alejandro von Humboldt, Emerson, T. H. Huxley, Mahew Arnold, Weber, Freud, Franz Boas, Walter Lippman, D. H. Lawrence y T. S. Kuhn, para no mencionar a todos aquellos nombres escasamente conocidos (por ejemplo, los autores de influentes tratados acerca de los fundamentos filosóficos de la *Politikwissenschaft*) que aparecen en las notas al pie de página de los libros de Foucault. Si uno desea comprender qué era ser un erudito en la Alemania del siglo XVI, o un pensador político en los Estados Unidos del siglo XVIII, o un científico en la Francia de fines del siglo XIX o un periodista en la Inglaterra de comienzos del siglo XX —si uno desea conocer las dimensiones, las tentaciones y los dilemas con que se enfrentaba un joven que quería formar parte de la cultura superior de esos tiempos y de esos lugares—, son hombres como esos los que uno tiene que conocer. Si uno sabe bastante acerca de muchos de ellos, uno puede narrar una historia y detallada historia acerca de la conversación de Europa, una historia en la cual Descartes, Hume, Kant y Hegel son mencionados sólo de paso.

Una vez que descendemos desde el nivel del salto-de-cumbre-en-cumbre de la *Geistesgeschichte* al áspero corzón de la historia intelectual, las distinciones entre los grandes filósofos y los filósofos menores del pasado, entre los casos claros y los casos fronterizos de «filosofía», y entre filosofía, literatura, política, religión, y ciencias sociales, son cada vez menos importantes. La cuestión de si Weber fue un sociólogo o un filósofo, Arnold un crítico literario o un filósofo, Freud un psicólogo o un filósofo, Lippman un filósofo o un periodista, así como la de si podemos incluir a Francis Bacon como filósofo cuando excluimos a Robert Fludd, son obviamente cuestiones que se deben plantear después de que hayamos escrito nuestra historia intelectual, y no antes. Aparecerán, o no aparecerán, interesantes filiaciones que enlacen esos casos fronterizos con casos más claros de «filosofía», y sobre la base de esas filiaciones rectificaremos nuestra taxonomía. Además, los nuevos casos paradigmáticos de filosofía dan lugar a términos nuevos para tales filiaciones. Las nuevas posiciones de la historia intelectual interactúan con los desarrollos contemporáneos para rectificar de manera continua la lista de «filóso-

fos», y eventualmente esas rectificaciones originan nuevos cánones de grandes filósofos del pasado. Lo mismo que la historia de cualquier otra cosa, la historia de la filosofía es escrita por los vencedores. Los vencedores logran elegir a sus antepasados —en el sentido de que deciden cuáles de sus demasiado numerosos antepasados mencionar—, escriben sus biografías y las transmiten a sus descendientes.

En la medida en que el término «filosofía» tenga un empleo honorífico, importará qué figuras son consideradas como «filósofos». Así, si las cosas marchan bien, podemos esperar continuas revisiones del canon filosófico con el fin de armonizarlo con las necesidades presentes de la cultura superior. Si marchan mal, cabe esperar la obstinada perpetuación de un canon que parecerá más arcaico y ficticio a medida que pasan las décadas. En la imagen que de ella me he propuesto presentar, la historia intelectual es el material en bruto de la historiografía de la filosofía o, para variar de metáfora, el suelo a partir del cual pueden crecer las historias de la filosofía. La triada hegeliana que he esbozado se torna posible sólo una vez que, teniendo en cuenta tanto las necesidades contemporáneas como las obras recientes de los historiadores intelectuales revisionistas, hemos formulado un canon filosófico. Por otra parte, la doxografía, como género que pretende hallar una vena continua de mineral filosófico que corre a través de todos los segmentos espaciotemporales descritos por la historia intelectual, es relativamente independiente de los desarrollos actuales de la historia intelectual. Sus raíces se hallan en el pasado, en la olvidada combinación de necesidades culturales ya trascendidas y de historia intelectual obsoleta que dio lugar al canon que ella venera.

Sin embargo, la utilidad de la historia intelectual no estriba sólo en su papel de inspirar la reformulación de cánones (filosóficos o de otro carácter). Ella es útil también porque desempeña, respecto de la *Geistesgeschichte*, el mismo papel dialéctico que la reconstrucción histórica desempeña respecto de la reconstrucción racional. He señalado que las reconstrucciones históricas nos traen a la memoria todas esas curiosas discusiones menores que inquietaron a lo filósofos de gran nombre, las que los distrajeron de los problemas «reales» y «persistentes» que nosotros, los modernos, hemos logrado poner bajo una luz más clara. Al recordárnoslas, inducen un sano escepticismo acerca de si nuestros problemas no son tan etéreos y son tan reales. En forma análoga, Ong a propósito de Ramus, Yates a propósito de Lull, Fiering a propósito de Maheer, Wartofsky a propósito de Feuerbach, etcétera, nos recuerdan que los grandes filósofos del pasado a cuya reconstrucción dedicamos nuestro tiempo, tuvieron a menudo menos influencia —ocuparon un lugar menos central en la conversación de sus propias generaciones y en la de varias generaciones siguientes— que muchísimos hombres en los que jamás hemos pensado. Ellos también nos hacen ver a los hombres que figuran en

nuestro canon usual como menos originales, menos característicos de lo que nos había parecido antes. Pasamos a verlos como especímenes en los que se reitera un tipo extinguido, antes que como cumbres de montañas. Así la historia intelectual hace que la *Geistesgeschichte* se mantenga honesta, tal como las reconstrucciones históricas lo hacen con las reconstrucciones racionales.

La honestidad consiste aquí en tener presente la posibilidad de que nuestra conversación autojustificatoria sea con criaturas de nuestra propia fantasía antes que con personajes históricos, aun cuando éstos sean personajes históricos idealmente reeducados. Tal posibilidad debe ser reconocida por aquellos que declaran escribir *Geistesgeschichte*, porque deben preocuparse por ver si los títulos de sus capítulos acaso no han sido demasiado influidos por los de las doxografías. En particular, cuando un profesor de filosofía se propone emprender un proyecto autojustificatorio así, habitualmente lo hace sólo después de haber dado durante décadas cursos acerca de varios grandes filósofos del pasado: acerca de aquellos cuyos nombres aparecen en el programa de exámenes de sus estudiantes, un programa que él quizás ha heredado antes que compuesto. Es natural para él escribir *Geistesgeschichte* enhebrando unas con otras muchas de sus anotaciones, esto es, saltando de una a otra de las viejas altas cumbres y pasando en silencio las llanuras filosóficas de, por ejemplo, los siglos XIII y XV. Cosas de este tipo han llevado a casos extremos como el intento de Heidegger de escribir «la historia del Ser» comentando textos mencionados en los exámenes de doctorado en filosofía de las universidades alemanas a comienzos de este siglo. Cuando ha pasado la impresión que deja el drama puesto en escena por Heidegger, uno puede empezar a hallar sospechoso ese Ser tan estrechamente atado al programa.

Los seguidores de Heidegger modificaron el programa a fin de hacer que todo condujese a Nietzsche y a Heidegger, tal como los seguidores de Russell cambiaron el suyo para hacer que todo condujese a Frege y a Russell. La *Geistesgeschichte* puede cambiar los cánones de una manera que en la doxografía no se observa. Pero tal revisión parcial del canon pone de relieve que Nietzsche sólo puede parecer tan importante a personas muy impresionadas por la ética kantiana, así como Frege sólo puede parecer tan importante a personas impresionadas por la epistemología kantiana. Con todo, nos deja cavilando en la cuestión de cómo Kant llegó a ser primeramente tan importante. Propendemos a explicar a nuestros alumnos que su pensamiento filosófico debe penetrar a Kant y no girar en torno de él. Pero no es claro que demos a entender otra cosa aparte de que no han de entender nuestros propios libros si no han leído los de Kant. Cuando nos apartamos del canon filosófico en la forma en que lo hace posible la lectura de las detalladas e intrincadas narraciones que se hallan en la historia intelectual, podemos preguntarnos si es tan

importante para los alumnos entender lo que nosotros, los filósofos contemporáneos, estamos haciendo. Es una honesta duda acerca de si mismo como esa la que da a los hombres el motivo y el valor de escribir una *Geistesgeschichte radicalmente innovadora* tal como se la halla ejemplificada en *The Order of Things*, de Foucault, con su famosa referencia a «la figura que llamamos Hume».

Los partidarios de Foucault pueden objetar mi caracterización de ese libro como *Geistesgeschichte*, pero es importante para mi argumentación agruparla junto con las historias de Hegel y de Blumenberg, por ejemplo. A pesar de la insistencia de Foucault en la materialidad y en la contingencia, y de su consciente oposición al carácter *geistlich* y dialéctico de la historia de Hegel, hay muchas semejanzas entre esta historia y la suya. Ambas ayudan a responder a la pregunta que la doxografía evade: ¿en qué sentido estamos en mejor situación y en qué sentido estamos en peor situación que este o aquel conjunto de predecesores? Ambos nos asignan un lugar en una epopeya, en la epopeya de la Europa moderna, si bien en el caso de Foucault se trata de una epopeya que ningún *Geschick* preside. La de Foucault, lo mismo que la de Hegel, es una historia con una moraleja: es verdad que tanto Foucault como sus lectores hallan dificultades para formular esa moraleja, pero debemos recordar que lo mismo fue cierto a propósito de Hegel y de sus lectores. Foucault asocia «la figura que llamamos Hume» con lo que los médicos y la policía hacían en esa época, tal como Hegel vincula a varios filósofos con lo que hacían los sacerdotes y los tiranos de su época. La subunción de lo material en lo espiritual en Hegel cumple la misma función que la explicación de la verdad en términos de poder en Foucault. Ambos intentan convencernos a nosotros, los intelectuales, de algo que urgentemente necesitamos creer: que la cultura superior de un período determinado no es algo insustancial, sino, antes bien, expresión de algo que siempre va a lo profundo.

Insisto en este punto porque el ejemplo de Foucault, unido a la sospecha que he formulado acerca de la filosofía como especie natural, y acerca del modelo del desnatamiento para la relación entre la historia intelectual y la historia de la filosofía, podría conducir a la sugerencia de que si la doxografía marcha, se lleva a la *Geistesgeschichte* consigo. Muchos admiradores de Foucault están inclinados a pensar que ya no necesitamos explicaciones acerca de cómo *die Gipfel sehen einander*. En realidad, uno podría sentir la tentación de avanzar aun más y sugerir que «la historiografía de la filosofía» es ella misma una noción que ha sobrevivido a su utilidad, porque, en general, el empleo honorífico de «filosofía» ha sobrevivido a la suya. Si disponemos de esa especie de historia intelectual compleja, densa, cautelosa con los cánones (filosóficos) literarios, científicos u otros), ¿no tenemos bastante? ¿Hay más necesidad de la historia de una cosa especial llamada «filosofía» que de ejercer una disci-

plina que ostenta ese mismo nombre? Si realmente creemos que no existe Dios ni las esencias reales ni sustituto alguno de esas cosas, si seguimos a Foucault y somos consecuentemente materialistas y nominalistas, ¿no queremos revolver las cosas al punto de que no haya forma de distinguir la nata de la leche, lo conceptual y filosófico de lo empírico e histórico?

Como buen materialista y nominalista, obviamente simpatizo con esa línea de pensamiento. Pero como aficionado a la *Geistesgeschichte* quisiera resistirme a ella. Soy enteramente partidario de desembarazarse de cánones que se han vuelto meramente anticuados, pero no creo que podamos pasarla sin cánones. Ello se debe a que no podemos pasarla sin héroes. Necesitamos de las cimas de las montañas para elevar la mirada hacia ellas. Necesitamos contarlos a nosotros mismos detalladas historias acerca de los poderosos muertos para hacer que nuestras esperanzas de sobrepasarlos se concreten. Necesitamos también la idea de que existe algo tal como «filosofía» en el sentido honorífico del término, la idea de que hoy —si tuviéramos el talento de plantearlas— ciertas cuestiones que todos los hombres deben de haberse formulado siempre. No podemos renunciar a esa idea sin renunciar a la noción de que los intelectuales de las épocas anteriores de la historia europea forman una comunidad, una comunidad de la que es bueno ser miembro. 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 necesitamos de la *Geistesgeschichte*, de conversaciones autojustificadoras. La alternativa es el intento que Foucault una vez anunció, pero al cual espero, ha renunciado: el intento de no tener rostro, de trascender la comunidad de los intelectuales europeos fingiendo una anonimidad sin contexto, como esos personajes de Beckett que han renunciado a la autojustificación, al intercambio dialógico y a la esperanza. Si uno en efecto desea emprender ese intento, entonces, por supuesto, la *Geistesgeschichte* —aun la variedad de una *Geistesgeschichte* materialista, nominalista, *entzauberte*, que estoy adjudicando a Foucault— es una de las primeras cosas de las cuales uno debe desahucarse. He escrito lo anterior en la suposición de que no queremos llevar a cabo ese intento, sino que, por el contrario, queremos hacer que nuestro diálogo con los muertos sea más rico y pleno.

7. Una expresión de esa línea escéptica de pensamiento es la polémica de Jonathan Rée contra el papel de «la idea de la Historia de la Filosofía» al presentar a «la filosofía como un sector autónomo y eterno de la producción intelectual» y como poseyendo «una historia de sí misma que se interna en el pasado como un túnel a través de los siglos» (Rée, 1978: 32). Estoy enteramente de acuerdo con Rée, pero pienso que es posible evitar ese mito, continuando los tres géneros que he encomendado, simplemente por medio del uso consciente de «filosofía» como término honorífico antes que descriptivo.

En esa suposición, lo que necesitamos es ver la historia de la filosofía como la historia de los hombres que han hecho intentos esplendidos 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 debiera saber muy bien que debe leer antes de intentar imaginarse cuáles son las cuestiones filosóficas en el sentido honorífico de «filosofía». Por supuesto, un candidato determinado puede compartir los intereses de éste o de aquel grupo de filósofos contemporáneos, o no hacerlo. Uno no estará en condiciones de saber si la falla es de él o del grupo en cuestión hasta que uno haya leído a todos los otros candidatos y establecido su propio canon, o relatado la propia *Geistesgeschichte*. Cuanto mayor sea el carácter de historia intelectual de la historia que obtenemos, y del tipo de aquellas en las que no inquieta qué cuestiones son filosóficas y quién debe ser considerado filósofo, tanto mejores serán nuestras posibilidades de disponer de una lista convenientemente amplia de candidatos para un canon. Cuanto más variados sean los cánones que adoptemos —cuanto más rivalicen con las *Geistesgeschichten* que tengamos a mano— tanto mayor será nuestra aptitud para reconstruir, primero racionalmente y después históricamente, a los pensadores de interés. A medida que ese certamen se vuelva más intenso, la tendencia a escribir doxografías será menos fuerte, y con ello tendremos de sobra. No es probable que el certamen concluya alguna vez, pero mientras persista no habremos perdido ese sentido de comunidad que únicamente el diálogo apasionado hace posible.⁸

BIBLIOGRAFÍA

- AYER, A. J.: *Language, Truth and Logic*. Londres, Gollancz, 1936.
- AYERS, MICHAEL: «Analytical philosophy and the history of philosophy», en Jonathan Rée, Michael Ayers y Adam Westoby, *Philosophy and its Past*, Brighton, Haverster Press, 1978.
- BENNETT, JONATHAN: *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- DUNN, JOHN: *Political Obligation in its Historical Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- FERING, NORMAN: *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981.
8. Agradecer a David Hollinger por sus útiles observaciones acerca de la primera versión de este trabajo, y al Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences por proporcionarme las condiciones ideales para su redacción.

- HEIDEGGER, M.: «Sketches for a history of being», en *The End of Philosophy*, Nueva York, Harper & Row, 1973.
- HIRSCH, E. D., Jr.: *The Aims of Interpretation*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.
- RÉE, JONATHAN: «Philosophy and the history of philosophy», en Jonathan Rée, Michael Avers y Adam Westoby, *Philosophy and its Past*, Brighton, Harvester Press, 1978.
- RORTY, RICHARD: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- RYLE, GILBERT: *Collected Papers*, vol. I, Londres, Hutchinson, 1971.
- SKINNER, QUENTIN: «Meaning and understanding in the history of ideas», *History and Theory*, 8: 353, 1969.
- SIRAWSON, P. F.: *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*, Londres, Methuen, 1966.
- THOMSON, E. P.: *The Making of the English Working Class*, Baltimore, Penguin Books, 1963.