

OBJETO TEÓRICO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

CARLOS PEREYRA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

I. ¿Cuál es el objeto teórico de la historia de la filosofía? La pregunta parece a primera vista superflua pues podría decirse que la respuesta es evidente de suyo: esta disciplina investiga la sucesión de teorías consideradas *filosóficas* con base en criterios comúnmente aceptados. Si acaso, desde la perspectiva de semejante respuesta, se admitiría que hay dificultades para decidir qué tipo de discurso ha de ser reconocido como filosófico, por cuanto tales criterios han experimentado variaciones más o menos sensibles a lo largo del tiempo. La respuesta admitiría discusión, pues, en referencia a qué debe ser incluido en el cajón de la filosofía, pero no vería problema alguno en relación con la tarea historiográfica una vez que se hubiera logrado acuerdo convencional acerca de cómo aplicar el concepto *filosofía*. No hay duda de que, en efecto, la forma de recortar el ámbito filosófico decide de manera profunda el derrotero de los estudios sobre historia de la filosofía. Como ha sido señalado, “la cuestión primera y tal vez crucial que todo historiador de la filosofía debe enfrentar es la de qué debe ser denominado ‘filosofía’. El problema no es por supuesto desdeñable, si se considera la diversidad de tópicos discutidos por aquellos comúnmente reconocidos como filósofos. Esta diversidad es tan grande que uno podría estar tentado a sostener que todas las historias de la filosofía constituyen delimitaciones más o menos arbitrarias de una materia esencialmente heterogénea y que no hay una tradición única identificable como *la tradición filosófica*”.¹

Sin embargo, aquí no se trata de examinar los aspectos involucrados en la pregunta ¿qué es filosofía?, sino de abordar algunas dificultades suscitadas en la determinación de la tarea historiográfica, es decir, se trata de esclarecer cuál es el cometido de investigaciones que se proponen como tema de análisis el desenvolvimiento histórico de la filosofía. Se parte aquí del supuesto de que una labor historiográfica propiamente tal no puede consistir en la mera descripción resumida de doctrinas filosóficas, pre-

¹ Maurice Mandelbaum, “History of ideas, intellectual history, history of philosophy”, en *History and Theory*, Beiheft no. 5, 1965.

sentadas con arreglo a un orden cronológico y simplificadas por motivos de exposición. La idea de que el objeto teórico de la historia de la filosofía es el pensamiento filosófico acumulado en siglos de desarrollo no pasa de ser una tautología que nada dice sobre el sentido de esa disciplina y, lo que es más grave, conduce a disolverla en un puro trabajo de recensión. Sin embargo, dicha tautología aparece a veces en los manuales historiográficos aunque las más de las veces figura como supuesto implícito. Así, por ejemplo, en uno de los manuales se lee: "el objeto de la historia de la filosofía en tanto ciencia es la historia del pensamiento filosófico de la humanidad" (M. T. Iovchuk *et al*, *Breve esbozo de la historia de la filosofía*, Moscú, 1960). Formulaciones de este tipo se apoyan en la idea falsa de que el objeto teórico de la historiografía, en cualquiera de sus ramas diferenciales, es algo dado a la mirada del historiador. Aquí, por el contrario, asumiremos la idea de que la labor historiográfica supone la tarea de construir el objeto teórico o, lo que es igual, de insertar la información sobre el asunto cuya historia se pretende explicar en un marco conceptual y teórico que no forma parte de la cosa misma y es producido por la historiografía.

El concepto *historia de la filosofía* se ha utilizado en un sentido demasiado laxo para referir tanto a textos en los que se intenta el examen crítico de la obra de un autor como, sobre todo, a trabajos en los que se presenta la sucesión de formas que adquirió el discurso filosófico. Como indicó Hegel, la idea más corriente de la historia de la filosofía "ve en ella, simplemente, un acervo de opiniones filosóficas, que van desfilando por esa historia tal y como surgieron y fueron expuestas a lo largo del tiempo". Sin embargo, uno puede sumarse sin titubeos a la conclusión hegeliana según la cual "si la historia de la filosofía no fuese nada más que galería de opiniones... sería, en verdad, una ciencia hartamente superflua y aburrida".² En efecto, aun si esas cronologías cumplen obvias funciones pedagógicas y poseen virtudes como compiladoras y organizadoras de material informativo básico, lo cierto es que contribuyen poco a dejar claro por qué el discurso filosófico adoptó las formas que ellas reseñan. Si la exposición descriptiva agotara los alcances del estudio historiográfico, habría que coincidir con la burlona sentencia kantiana de que "la tarea del historiador es, pues, contarle al mundo lo que se ha hecho" (*Prolegómenos a toda metafísica futura*, Introducción). Sin embargo, el sentido profundo del trabajo historiográfico es otro: la construcción del objeto teórico de la historia de la filosofía está encaminada, precisamente, a crear las condiciones para que el historiador pueda proponerse, más bien, explicarle al mundo por qué se hizo lo que está hecho.

Así pues, a pesar de la difusión alcanzada por el sentido laxo del con-

² G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, FCE, 1955.

cepto *historia de la filosofía*, el cual permite aplicar esta noción a trabajos de análisis crítico del pensamiento de algún autor con tal que éste haya escrito en un pasado más o menos lejano, o aplicarle (más a menudo) a investigaciones puramente doxográficas que se limitan a contar de manera sumaria lo que han dicho los filósofos, aquí utilizaremos ese concepto en un sentido restringido en virtud del cual sólo puede referir a un discurso explicativo de la aparición y transformación de problemas filosóficos, así como de la elaboración y modificación de argumentos introducidos para tratar tales problemas y de los cambios observables en supuestos y criterios a partir de los cuales se evalúa la corrección de dichos argumentos. Así considerada, "la historia de la filosofía no ha sido de ningún modo parte largamente establecida de la filosofía como la lógica o la ética. Salvo ciertos intentos rudimentarios en la antigüedad, las historias de la filosofía no tuvieron existencia sino hasta hace trescientos años y desde hace solamente ciento cincuenta años los filósofos empezaron a discutir el lugar de tales estudios históricos en relación con otros temas, y aun entonces no frecuentemente".³ Hay todavía, pues, intenso trabajo por realizar para establecer con alguna firmeza el aparato conceptual requerido para cumplir la función explicativa de la historia de la filosofía, donde lo que está en juego es la posibilidad de comprender por qué los filósofos se plantearon ciertos problemas y no otros, echaron mano de argumentos específicos en vez de considerar otras opciones, asumieron tácita o explícitamente determinados supuestos y criterios fundamentales en lugar de otros y recurrieron a tales o cuales formas discursivas de manera preferente.

II. Tal vez el primer problema que le brota al historiador de la filosofía es decidir si, en verdad, posee un campo propio de estudio. Como bien lo vio Émile Bréhier, la idea misma de emprender una historia de la filosofía supone que ha sido planteado y resuelto, al menos de modo provisional, el problema de "¿hasta qué punto y en qué medida tiene el pensamiento filosófico un desenvolvimiento suficientemente autónomo para constituir el tema de una historia distinta de la de las otras disciplinas intelectuales? ¿No está demasiado íntimamente unido a las ciencias, al arte, a la religión, a la vida política, para que se pueda hacer de las doctrinas filosóficas el objeto de una investigación aparte?"⁴ El problema no se suscita sólo por el íntimo entrelazamiento del discurso filosófico y otras formas de discurso teórico, sino que surge también de la hipótesis según la cual no hay una *dinámica interna* del desarrollo fi-

³ W. von Leyden, "Philosophy and its history" en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LIV, 1954.

⁴ Émile Bréhier, *Historia de la filosofía*, Sudamericana, 1942.

losófico pues éste *expresa* el movimiento y las vicisitudes que se producen en algún otro lugar de la realidad social, fuera de la filosofía misma. Si éste fuera el caso, no habría espacio para una historia propiamente tal de la filosofía, toda vez que los cambios observables en el pensamiento filosófico apenas serían *manifestaciones* de cambios ocurridos en ese otro lugar. En la tradición iniciada por Marx no siempre ha podido evitarse el riesgo de aceptar esa hipótesis.

Un conocido pasaje de *La ideología alemana* ha dado pábulo a concepciones inclinadas a negar la posibilidad misma de una historia de la filosofía. En efecto, Marx escribió en esa obra: "la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ella corresponden pierden... la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento". El texto no hace referencia explícita a la filosofía, pero el sentido del párrafo parece incluirla sin duda alguna. En cualquier caso, se niega la sustantividad de la metafísica, por ejemplo, con el argumento de que son cambios en la realidad material los que generan cambios en el pensamiento metafísico, es decir, éstos son siempre efectos de causas situadas fuera —en la producción y el intercambio materiales. "En esta perspectiva la filosofía no tiene historia de interés intrínseco; es una ilustración de la historia de algo diferente".⁵ Hay aquí una endeble concepción lineal de la causalidad que convierte a la filosofía en mero reflejo pasivo de las condiciones materiales. Bastaría mostrar en un examen detenido de la historia de la filosofía, y ello no representa mayor dificultad, que no hay correspondencia necesaria entre la dinámica de la *producción material* (en el sentido que este concepto tiene en el pasaje citado) y la del pensamiento filosófico, para que esa causalidad lineal se desplome. No se trata, por supuesto, de negar los vínculos entre ambas dimensiones, pero sí de subrayar que esos vínculos no se dejan encerrar en una visión simplista donde una dimensión es siempre causa y otra siempre efecto. La filosofía sí tiene su propia historia y su propio desarrollo, en la medida en que una y otro no son reducibles por entero a una dimensión externa. La relación entre producción material y pensamiento filosófico no es una relación de *expresividad*.

No sólo está en juego una versión lineal de la causalidad, sino una concepción rigurosa de qué es *producción material*. El reduccionismo economicista presente con demasiada frecuencia en el materialismo histórico y a cuya tentación no escapa a veces el propio Marx, entiende

⁵ Eugene Kamenka, "Marxism and the history of philosophy" en *History and Theory*, Beiheft, no. 5, 1965.

este concepto de manera hartó estrecha como si refiriera sólo a la producción realizada a través del trabajo. De ahí la insistencia en mostrar, por ejemplo, que la inteligibilidad buscada por la investigación historiográfica "es *materialista* en la medida en que la referencia última a la que conviene recurrir es la de *fuerzas productivas* y de *modos de producción*".⁶ Una historia materialista, sin embargo, no es aquella que encuentra en la estructura económica la causa de lo que observa en la pretendida superestructura, ni tampoco la que ubica en las *relaciones de producción* la clave última de la inteligibilidad de fenómenos artísticos, científicos, filosóficos, religiosos, etcétera. Si se relaciona el concepto *producción material* con el de *práctica social*, se advertirá que el primero refiere a todo lo que es constituido a través de las formas de actividad a que refiere el segundo: hay una materialidad u objetividad construida no sólo mediante el trabajo en cuanto tal sino a través de los diversos momentos de la práctica social. Una historia materialista de la filosofía se opone, pues, a la historia idealista para la cual el discurso filosófico es resultado, sin más, de la interioridad del *filósofo-sujeto*. El código que posibilita los mensajes filosóficos no es creado por la supuesta interioridad subjetiva del filósofo y, por el contrario, para la concepción materialista es un subcódigo inserto en el código general de la actividad social. En este sentido sí hay conexión necesaria entre producción material (la que se genera tanto en el trabajo, como en la ciencia, el arte, la política, etcétera) y discurso filosófico, el cual es, en definitiva, parte constituyente de esa producción material.

Es preciso evitar también el reduccionismo sociologista que aparece casi siempre como contrapartida del reduccionismo economicista. Si se reducen las posiciones filosóficas a intereses de clase, terminará perdiéndose buena parte de la riqueza argumentativa de tales posiciones filosóficas. Una cosa es reconocer las articulaciones entre historia de la filosofía e historia de la lucha social y otra cosa, distinta y empobrecedora, es suponer que las posiciones filosóficas son traducción puntual de las posiciones de clase, como si fueran la imagen de éstas reflejada en un espejo conceptual. La historia de la filosofía no es otra versión del conflicto interclasista histórico, por más que se trate, en efecto, de historias entrelazadas. La historia de la filosofía no es un proceso escindido del proceso social en su conjunto y no es, en consecuencia, una dimensión autónoma respecto de la totalidad histórica. Indisociable de una historia de las ideologías, de las ciencias, de la política y de las transformaciones de la sociedad, conserva una especificidad propia, sin embargo, que impide disolverlo en cualquiera de los otros procesos concomitantes con

⁶ François Châtelet, "El problema de la historia de la filosofía hoy día", en *Políticas de la filosofía* (D. Grisoni comp.), FCE, 1982.

los cuales se vincula en una *unidad diferenciada*. No importa cuán variados sean los factores a los que haya de recurrirse para explicar la aparición de una problemática determinada o de cierta argumentación, el discurso filosófico es un hilo identificable del tejido social y la historia de la filosofía posee un campo propio de estudio.

III. Admitir la especificidad propia del discurso filosófico y, por tanto, la pertinencia de la historia de la filosofía no significa, por supuesto, desconocer que ese discurso no existe más que integrado en un campo discursivo más amplio y en un campo social de los que recibe parte de su sentido y al margen de los cuales se vuelve ininteligible. En efecto, "la filosofía no podría vivir apartada del resto de la vida espiritual, que se manifiesta, además, por las ciencias, la religión, el arte, la vida moral o social. . . será, pues, preocupación constante del historiador de la filosofía permanecer en contacto con la historia política general y la historia de todas las disciplinas del espíritu, antes bien que pretender aislar la filosofía como técnica independiente de las otras" (Bréhier). No todas las ramas de la filosofía, es obvio, se articulan con intensidad semejante a otras formas discursivas y procesos sociales, ni esa articulación se mantiene inalterada a través del tiempo. La construcción del objeto teórico de la historia de la filosofía tiene aquí uno de los problemas que debe resolver, es decir, dar razón de las variaciones históricas en los vínculos filosofía-ciencia, filosofía-religión, filosofía-política, etcétera. En cualquier caso, lo decisivo es mantener en pie la tesis de que la actividad filosófica ocurre en el interior de un sistema unitario fuera del cual se torna incomprensible.

Algunos se oponen a esta concepción monista u "holista", cuyo supuesto básico es que en la sociedad todo elemento está integrado en una estructura global de tal modo que sólo puede ser cabalmente entendido a partir de las relaciones que lo unen a la totalidad, con el argumento de que ello implicaría negar la posibilidad misma de historias diferenciales (de la filosofía, arte, ciencia, etcétera) y se desembocaría entonces en la creencia de que sólo es posible la *historia general*. Así, por ejemplo, Mandelbaum escribe: "como consecuencia de tal concepción, el intento de separar algún aspecto de la actividad humana (arte o religión, sistema político o jurídico) y trazar su historia, sería sacrificar una genuina comprensión de él". Si *separar algún aspecto* significa aislarlo de modo tal que se le atribuya autonomía absoluta, la concepción monista sostiene, en efecto, y nada insensato hay en ello, que el acceso a su comprensión quedaría cerrado. Ello no equivale, sin embargo, a rechazar la legitimidad de las historias diferenciales en favor de una pretendida historia general. Asumir la hipótesis de una totalidad articulada de historias diferen-

ciales no conduce a suponer inexistente la especificidad propia de cada historia diferencial.

El argumento utilizado por Mandelbaum en su crítica al monismo consiste en atribuir no sólo el compromiso de apoyarse en la hipótesis de la totalidad sino, además, el compromiso adicional de suponer una totalidad homogénea o indiferenciada. Parece claro, sin embargo, que el monista puede comprometerse con lo primero y rechazar lo segundo. En efecto, Mandelbaum afirma: desde la perspectiva del monismo el historiador "no podría escribir una historia satisfactoria si intentara separar un aspecto cultural particular de lo que se considera constituye una totalidad unitaria orgánica: tales totalidades, tomadas como totalidades, son consideradas por el monista cultural como el objeto apropiado de estudio". Sin embargo, la idea de totalidad no obliga a postular la imposibilidad de examinar en forma desagregada sus momentos constitutivos; la tesis de que son momentos orgánicamente entrelazados no exime de la necesidad de analizar el desenvolvimiento propio de cada uno de esos momentos. El monismo afirma la inseparabilidad de los diferentes aspectos, pero no recomienda confundirlos en una unidad homogénea indiferenciada.

Mandelbaum formula su crítica al monismo desde la perspectiva del pluralismo, el cual "niega el supuesto de que siempre hay conexiones internas entre los diversos aspectos de la historia intelectual y cultural, en virtud de las cuales inclusive en aquellos casos en los que no se puede establecer influencia directa, los cambios en uno de estos aspectos no pueden entenderse independientemente de cambios que también ocurrieron en los otros". Este argumento, si bien es válido para oponerse a la idea de *totalidad expresiva*, según la cual lo que ocurre en un momento del proceso global no es sino *expresión* de lo que sucede en otro lugar de la totalidad, carece de fuerza para rechazar una concepción monista que no implique esa noción de *totalidad expresiva*. En efecto, la aceptación de que hay conexión orgánica en los componentes de la totalidad no conduce, sin más, a suponer que en esa totalidad ciertos momentos son *expresión* de otro. En la argumentación de Mandelbaum todo ocurre como si el problema de fondo, donde se juega la cuestión central de la disputa entre monismo y pluralismo, fuera si la filosofía (o, en su caso, el arte, la ciencia, etcétera) posee o no realidad intrínseca con autonomía relativa tal que su proceso interno, aunque articulado con otros procesos, presenta modalidades propias. Sin embargo, no hace falta recurrir al pluralismo para dar respuesta afirmativa a esta cuestión.

Si la oposición de monismo y pluralismo no consiste en el reconocimiento de la autonomía relativa (aunque a veces los pluralistas tienden a absolutizar tal autonomía y los monistas a negarla) y lo que podría

denominarse *identidad* propia de cada historia diferencial, ¿dónde radica su oposición? El pluralismo “buscaría comprender las diversas actividades intelectuales de los hombres en términos de las tradiciones y problemas no resueltos de las disciplinas particulares y mediante la investigación de las influencias específicas que pudieran haber afectado de modo distinto a las diferentes disciplinas. La unidad así localizada en las diversas actividades intelectuales de la época sería explicada por medio de influencias específicas que pasan de una disciplina a otra” (Mandelbaum). Como se advierte, *influencia* es la categoría básica del pluralismo para pensar los vínculos entre los varios aspectos del proceso global. Vale la pena recordar un pasaje de Hegel cuya pertinencia al respecto es obvia: “suele decirse que, en la historia de la filosofía, deben ser tomadas en cuenta las circunstancias políticas, la religión, etcétera, porque ejercen gran influencia sobre la filosofía de cada época, como ésta sobre ellas. Pero, cuando se parte de categorías como las de ‘gran influencia’, contentándose con esto, lo que se hace es enfocar ambos factores en una conexión externa y situarse en el punto de vista de que cada uno de estos dos lados tienen existencia propia y sustantiva. Aquí nos proponemos, sin embargo, enfocar esta relación con arreglo a otra categoría, no según la de la influencia que cada uno de los dos factores ejerce sobre el otro. La categoría esencial es la de la unidad de todas estas diversas formas, ya que es un espíritu y solamente uno el que se manifiesta y se plasma a través de estos diversos momentos”.

El inconveniente de las concepciones pluralistas se encuentra, efectivamente, en el supuesto de que hay relación de exterioridad entre las diversas historias diferenciales, como si fueran historias separadas y ajenas que sólo ocasionalmente entran en contacto mediante *influencias* recíprocas. Las concepciones monistas y pluralistas enfrentan el problema de conciliar el hecho de que la filosofía tiene una *historia interna* propia y la circunstancia de que, a la vez, ésta forma parte de un proceso global más amplio. El pluralismo busca la conciliación por la vía de localizar *influencias* entre factores que, de antemano, son colocados en relación de exterioridad. Todo ocurre, desde esta perspectiva, como si existiera de por sí un núcleo de problemas y argumentos filosóficos que recibe aquí y allá el impacto (la influencia) de conocimientos científicos, trastornos sociales, conflictos ideológicos, etcétera. El monismo, en cambio, no supone un *coto cerrado* en el que eventualmente se infiltran influencias del exterior, sino que pregunta por las formas a través de las cuales se configura una problemática y argumentación filosóficas en el curso del proceso global. En otras palabras, para el pluralismo el discurso filosófica es algo constituido en y por sí mismo sobre el cual repercuten de modo esporádico influencias externas a ese discurso, mientras que para el

monismo la tarea es explicar la constitución del discurso filosófico en el propio movimiento de la discursividad general.

IV. Cuando se discute el trabajo propio de las historiografías diferenciales suele echarse mano de una pareja terminológica de significación incierta: *externalismo* e *internalismo*. En las polémicas sobre historia de la ciencia esta pareja ha sido utilizada con más frecuencia, pero de manera explícita o implícita aparece también en las discusiones sobre historia de la filosofía. Lo que está en disputa es si pueden explicarse los cambios en la problemática que aborda el discurso filosófico, o cambios en la argumentación con base en la cual se intenta dar solución a esos problemas, a partir de consideraciones inmanentes al discurso filosófico o apelando a circunstancias extrínsecas. Como ocurre siempre con estas bipolaridades, pronto se advierte la imposibilidad de sostener en forma unilateral alguno de los dos extremos y la confrontación termina estableciéndose en términos de prioridad. Se trata, sin embargo, de una pareja terminológica de significación incierta, porque presupone la existencia de un *dentro* y un *fuera*. En otras palabras, la contraposición externalismo/internalismo nace del supuesto de que el discurso filosófico es un conjunto cerrado respecto del cual se pueden identificar *interioridad* y *exterioridad*, de modo tal que cabe conferirle mayor fuerza a la hipótesis de que son factores internos los que deciden la aparición de cambios en ese discurso, o a la hipótesis contraria que apela a factores externos.

No hay duda de que el discurso filosófico constituye un conjunto con fronteras más o menos claramente delimitadas. Si no fuera así no habría posibilidad de distinguir esa forma discursiva de otras. Por cierto éste es el caso en algunas ocasiones, como lo muestra el hecho de que no hay aceptación unánime del estatuto filosófico de ciertos discursos. Pero la dificultad no llega al extremo de anular por completo los criterios para determinar el carácter de lo filosófico a diferencia, por ejemplo, de lo científico o de lo literario. La existencia de fronteras más o menos precisables o, lo que es igual, la presencia de notas características de la problemática filosófica, no autoriza a suponer que la dicotomía interioridad/exterioridad tiene alguna función más allá de su vaga utilidad descriptiva. En efecto, problemas y argumentos filosóficos se construyen tanto a partir del análisis crítico del pensamiento anterior, como a partir de los conocimientos producidos en las diversas ciencias positivas, transformaciones experimentadas en la estructura social o aparición de nuevas circunstancias políticas. Así como hay estudios en los que se intenta explicar el movimiento de la filosofía en ciertos periodos teniendo como hilo conductor las elaboraciones científicas, también existen estudios donde ese hilo conductor está dado por la restructuración

del orden social o por vicisitudes políticas. No es necesario admitir un esquema tan simplista como el presentado por Russell, según el cual "las concepciones de la vida y el mundo que denominamos 'filosóficas' son producto de dos factores: por una parte, concepciones éticas y religiosas heredadas; por otra parte, el tipo de investigación que puede denominarse 'científica', utilizando esta palabra en su sentido más amplio",⁷ para advertir que la construcción de lo filosófico está alimentada por factores cuya clasificación como *internos* y *externos* dice poco o nada.

La tesis de que el discurso filosófico se constituye por la vía de la conjugación de su movimiento *interno* y la integración de cierta problemática producida *fuera* de la filosofía, conduce a la revisión del antagonismo entre historiografías *verticales* y *horizontales* de la filosofía. Una sentencia de Windelband viene al caso para ilustrar el sentido de tal revisión: "La investigación histórica de la filosofía tiene que... reconstruir el proceso genético en tal forma, que en cada uno de los filósofos se haga comprensible la dependencia de sus doctrinas, ya de las de sus predecesores, ya de las ideas dominantes de la época".⁸ No se trata, como sugiere el pasaje citado, de una disyuntiva excluyente; por el contrario, todo pensamiento filosófico se vuelve inteligible mediante el examen *vertical* de los desarrollos filosóficos previos que intervienen en la formulación de ese pensamiento y el análisis *horizontal* del contexto sociocultural donde se formula. Es fácil aceptar, sin embargo, la necesidad de preocuparse por el contexto sociocultural en la explicación del discurso filosófico, pero es muy difícil localizar las mediaciones entre contexto y discurso. En efecto, como señala Walsh, "a pesar de lo que Hegel dice sobre el surgimiento de toda filosofía en un contexto histórico particular, su procedimiento general es hablarnos poco o nada de tales contextos... no obstante su insistencia en la conexión entre filosofía general y espíritu de la época, Hegel no hizo casi nada para explicar los antecedentes no filosóficos, ya sea intelectuales o sociales, de los movimientos filosóficos".⁹ Algo semejante escribe Passmore de Russell, en cuya *Historia de la filosofía occidental* se concede poca atención a todo lo que no son relaciones lógicas entre teorías, "aun cuando Russell nos dice que él trató de 'exhibir' a cada filósofo como producto y vocero de su ambiente social".¹⁰

Sí, por un lado, las relaciones contexto/discurso tienden a ser omitidas inclusive en investigaciones que proclaman de manera explícita su in-

⁷ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, 1972.

⁸ Wilhelm Windelband, *Historia general de la filosofía*, Ed. "El Ateneo", 1960.

⁹ W. H. Walsh, "Hegel on the History of Philosophy", en *History and Theory*, Beiheft, nº 5, 1965.

¹⁰ John Passmore, "Historiography of philosophy" en *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1972.

terés por tales relaciones, existe también el riesgo, por otro lado, de convertir el discurso filosófico en mera *expresión* o *reflejo* del contexto sociocultural. En el primer caso se presupone autonomía absoluta del desarrollo filosófico y el segundo enfoque disuelve por completo este desarrollo en sus determinaciones sociales o culturales. Unos no advierten la *contigüidad* de la filosofía con la ciencia y la política, a los otros se les escapa la *continuidad* de los problemas filosóficos. Todo autor trabaja con el material que hereda de la tradición filosófica y, a la vez, con el que le proporciona el saber y los conflictos de su momento histórico. La problemática de Hume no está constituida menos por Newton, Bayle y la ilustración escocesa que por Locke y Berkeley. Para explicar el sentido de un planteamiento filosófico es preciso considerar las cuestiones que el autor se formula; para ello es menester reconstruir las circunstancias de su práctica teórica, lo que implica conocer de manera detallada el carácter de su formación filosófica, pero también sus intereses extra-filosóficos, la atmósfera intelectual y política de su época, pues todos estos factores vuelven inteligible su argumentación y permiten comprender por qué fue ésa y no otra.

V. La construcción del objeto teórico de la historia de la filosofía, es decir, del aparato conceptual que permite emprender la tarea de explicar el curso del pensamiento filosófico, enfrenta la tarea de mostrar que problemas, argumentos y teorías no se suceden unos a otros de modo arbitrario y contingente, ni dependen —sin más— de la azarosa aparición de personalidades geniales. El propósito del historiador no es sólo registrar las idas y venidas de la filosofía sino, sobre todo, explicarlas. Si se admite que problemas y argumentos filosóficos no surgen en cualquier circunstancia ni de cualquier forma, sino que obedecen a reglas identificables de producción, entonces la tarea básica de la investigación historiográfica pasa por la formulación de tales reglas: son éstas las que llevan a la comprensión de cómo se constituyeron tales problemas y argumentos. Los trabajos más esclarecedores en este ámbito son aquellos que “tratan de ayudarnos a entender por qué los hombres llegaron a pensar como lo hicieron; por qué ni siquiera consideraron posibilidades alternativas que a nosotros nos parecen obvias; por qué cierto tipo de problemas y cierto patrón de soluciones los obsesionaron; a partir de qué situación social e intelectual surgieron sus problemas; en qué aspectos su discusión de tales problemas enriqueció la indagación” (Passmore).

Cuanto más se adentra la investigación historiográfica en el conocimiento del proceso seguido por el discurso filosófico, mejor se advierte que los nuevos problemas y argumentos tienen su punto de partida en los anteriores y se localizan vínculos y continuidades allí donde a pri-

mera vista sólo hay azarosa originalidad. Cuanto más se examinan los estímulos extra-filosóficos, provenientes de la ciencia y la política, así como de la emergencia de nuevos requerimientos sociales, con mayor facilidad se ubican motivos de las rupturas en el campo problemático de la filosofía y en sus modos de argumentar. No se trata, claro está, de atribuirle a la historia de la filosofía el carácter de proceso *predeterminado*, pero sí de preocuparse por el asunto de la *necesidad* del proceso. Hablar de necesidad acarrea dificultades en la medida en que ello se asocia a una visión teleológica. Así, por ejemplo, Hegel escribe: "la historia sólo es, a primera vista, una sucesión de acaecimientos fortuitos en la que cada hecho ocupa un lugar aislado y para sí, sin que haya entre ellos otro nexo de unión que el tiempo. Pero esta concepción no puede satisfacernos... reconocemos, o intuimos por lo menos, un entronque necesario entre los diversos acaecimientos, que hace que éstos ocupen un lugar especial, en relación con una meta o con un fin, adquiriendo con ello su verdadera significación".

Ahora bien, nada impide coincidir con la idea de que es insatisfactoria la concepción según la cual la historia de la filosofía es una sucesión de acaecimientos fortuitos y, sin embargo, rechazar que su entronque necesario deriva de una meta o fin imaginario que les confiere su significación. Tal vez la tesis del *entronque necesario* es demasiado fuerte, pero sí puede defenderse la idea de que el historiador está en condiciones de reconstruir la situación intelectual en la que se elabora el discurso filosófico y de identificar las determinaciones en virtud de las cuales se plantean ciertos problemas y se asumen con una argumentación dada. Ello supone, es obvio, renunciar a la creencia de que el filósofo es el sujeto creador del discurso. "Los acontecimientos y los actos de esta historia (de la filosofía) no son de aquellos en los que se imprimen su sello y dejan su contenido, fundamentalmente, la personalidad y el carácter individual... lejos de ello, aquí las creaciones son tanto mejores cuanto menos imputables son, por sus méritos o su responsabilidad, al individuo... cuanto más se ve tras ellas, como sujeto creador, al pensamiento mismo, que no es patrimonio exclusivo de nadie" (Hegel). La investigación historiográfica, pues, no tiene por qué limitarse al plano de la reseña descriptiva; su reto es exhibir las condiciones de posibilidad de la filosofía existente en cada periodo histórico.