

El desarrollo de la “Intellectual History” y la problemática histórico-filosófica

JOSÉ SAZBÓN

En las últimas décadas, los contenidos, la articulación interna, el criterio de selección de sus figuras y la autonomía temática y nocional de la historia de la filosofía han sido objeto de un examen crítico que ha renovado la fisonomía de la disciplina y modificado sus nexos con otros campos de estudio. Algunos desarrollos de la filosofía analítica, la incidencia general del denominado “giro lingüístico” en las ciencias humanas, el asumido legado del post-estructuralismo francés, entre otras influencias y recursos teóricos, han recompuesto, a su vez, el perfil de la *intellectual history* norteamericana. Esta última, auxiliada y orientada por esas adquisiciones, ha propuesto diversas refiguraciones de la historia de la filosofía, tanto con el fin de encuadrar desde otra perspectiva algunos de los tópicos tradicionalmente estudiados por ella como para sustituirlos por otros, recreando su campo problemático desde una óptica instruida por los nuevos -y variados- criterios organizativos de la historia de las ideas, la “new cultural history”, los estudios literarios y el deconstruccionismo en su versión local.

Profesor de Filosofía (Universidad Nacional de La Plata, 1965), con estudios de postgrado en la Ecole Normale Supérieure y la Ecole Pratique des Hautes Etudes, París, entre 1972 y 1974. Dictó asignaturas del área de ciencias sociales en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina) y la Universidad del Zulia (Venezuela). Actualmente (y desde 1987), profesor titular en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en los Departamentos de Filosofía e Historia, e Investigador de Carrera en el CONICET. Su campo de estudios abarca distintos aspectos de la articulación de la filosofía y las ciencias humanas. Publicó trabajos sobre los modelos estructuralistas (*Mito e historia en la antropología estructural*, 1975; *Historia y estructura*, 1981, etc.); cuestiones historiográficas (“La revisión antihistoricista de la Revolución Francesa”, 1989, y otros textos), historia de las ideas (“Examen de un paradigma indiciario: De Angelis difusor de Vico”, 1993; “Anacharsis Cloots y el volterianismo revolucionario”, 1997, etc.) y teoría marxista (artículos sobre Marx, el socialismo novecentista, Mariátegui, el marxismo inglés, Walter Benjamin, etc.).

Entre las corrientes renovadoras de una antigua especialidad filosófica, la historia de las ideas, en los países anglosajones se ha expandido, con caracteres distintivos, la "intellectual history", uno de cuyos objetivos consiste en replantear los contenidos y criterios de organización de la historia de la filosofía. Multiforme en sus direcciones de análisis y plural en las premisas metodológicas que moviliza, la "intellectual history" es, a su vez, un ejemplo de la reestructuración de las ciencias humanas y de la porosidad de las fronteras que antes demarcaban los objetos regionales de esas disciplinas. El resultado visible de esta "conversación" entre estudiosos de proveniencia disímil -y, particularmente aquí, entre historiadores y filósofos- es la articulación y, a veces, fusión de las contribuciones que proveen algunas especialidades en formación y otras consolidadas y que sitúan en una nueva perspectiva los tópicos tradicionales de la historia de la filosofía: tanto sus grandes líneas de intelección de la sucesión de las escuelas y las figuras decisivas como el modo de situar -y, por lo tanto, de caracterizar- históricamente los problemas filosóficos. Desde un punto de vista sistemático, la postulación básica e inicial en cuanto al carácter del enfoque del historiador intelectual tiene que ver con su propia demarcación respecto al status específico del historiador de la filosofía. En este sentido, es pertinente recordar las hipótesis, precisiones y señalamientos efectuados por algunos autores. Y asimismo, mostrar con algunos ejemplos, las realizaciones histórico-intelectuales que introducen perspectivas renovadas sobre tramos acotados, pero significativos, de las temáticas histórico-filosóficas; por eso, es interesante ver los desplazamientos de perspectiva observables en la confrontación de las dos disciplinas a partir de las posiciones de distintos autores situados en momentos diferentes de la constitución de la "intellectual history".

La historia de la filosofía figuraba en primer lugar entre las doce disciplinas (principales) en que se distribuían los estudios históricos, en la reconstrucción que proponía Arthur Lovejoy, en un artículo de 1938, para describir los variados intereses de la *intellectual history*. Luego, cuando incluyó el artículo en los *Essays*¹ que llegarían a tener la misma reper-

cusión que su *The Great Chain of Being*,² una proporción considerable de los trabajos reunidos tomaba como temas problemas histórico-filosóficos; por lo demás, el conjunto de esos trabajos estaba más próximo a esta perspectiva que a cualquiera de las otras enumeradas en el artículo liminar (es decir: historia de la ciencia, folclore, historia de las religiones, de las literaturas nacionales, de las artes y el gusto, sociología, etc.). Por otro lado, en *La gran cadena del ser* el capítulo inicial entraba de inmediato en diálogo con la historia de la filosofía para marcar los límites móviles que -de acuerdo a la perspectiva adoptada- podían circunscribir los rasgos específicos de la historia de las ideas: el carácter de esta última, decía Lovejoy, era "a la vez más específico y menos restrictivo" que el de aquélla. Por un lado, se desentendía de los aspectos sistemáticos de una filosofía particular para retener de ésta sólo determinados componentes unitarios, que debían ser luego objeto de escrutinio; por otro, las unidades así aisladas no quedaban confinadas al pensamiento filosófico, sino que atravesaban otros campos reflexivos (la ciencia, el arte, la religión, etc.). Si el postulado que sostenía este último procedimiento afirmaba que en las zonas más diversas del "mundo intelectual" solía presentarse una misma idea -aunque a veces tan travestida que había que descubrirla más allá de su apariencia ocasional-, el ejemplo que ilustraba esa trashumancia encontraba su validación en el modo en que un elemento, ajeno en principio a la conceptualización filosófica (p. ej.: la reorientación del gusto y la fijación de la moda en el siglo XVIII en torno al modelo del *englischer Garten*), a partir de cierto momento llegaba a inscribirse en un apartado de "la historia verdaderamente filosófica del pensamiento moderno".³

En sus artículos programáticos, Lovejoy proponía un método de descomposición y reordenamiento hipotético que hacía de la historia de la filosofía un sector centralmente significativo pero no único en el discurrir de esas unidades de sentido a las que llamaba "ideas" y que podían incidir "en los sectores más variados de la historia del pensamiento y del sentimiento humano". Podían ser pensamientos que remitían a "aspectos particulares de la experiencia común", o "teoremas filosóficos es-

pecíficos" o "planteos metodológicos de diversas ciencias", pero el rasgo decisivo de su acceso a ellas era que las consideraba en tanto ideas unitarias o individuales. Eran estas últimas las que estaban dotadas de historia, más que las doctrinas o sistemas filosóficos. Él mismo definió su principal obra, **La gran cadena del ser**, como "un intento de esclarecer el estudio de la idea singular en su acción recíproca con otras ideas".⁴ La acción ejercida, el movimiento que atravesaba las épocas, el efecto producido en uno u otro corpus o conjunto constituido, tenían como sujeto activo a las ideas en su individualidad. Así, no debe asombrar que le atribuya los rasgos de un personaje del que se reconstruye la existencia histórica, cuando, en el primer capítulo del libro en cuestión, afirma que busca "narrar...la biografía de una idea" y, en el último, se refiere a su exposición como "nuestra historia de las aventuras de una idea".⁵ Así pues, esta convergencia o especificación de la historia de la filosofía como dimensión asociada a un proyecto más amplio de recuperación del pasado cultural en sus distintas articulaciones estaba firmemente asociado, en el creador de esta disciplina, la "intellectual history", a postulaciones singularizantes sobre el desarrollo de las ideas, campo potencialmente conflictivo en el que esas unidades afirmaban su imperio o eran desafiadas, desplazadas y sustituidas en distintos momentos y fases históricas.

Algunas décadas después de **La gran cadena del ser** y de los **Ensayos sobre historia de las ideas**, se había modificado considerablemente la percepción de las relaciones entre la historia de la filosofía y la *intellectual history*. En primer lugar, por la percepción de los inconvenientes metodológicos y la restricción conceptual que suponía el mantenimiento de aquello que sostenía su tejido conjuntivo: las ideas unitarias como vectores de la dinámica del pensamiento; en segundo lugar, por una conciencia más crítica de las limitaciones recíprocas que caracterizaban a ambos tipos de historia. Esa doble asunción figura claramente expuesta en un texto de 1965, aparecido en una publicación atenta a los planteos y reflexiones sobre "historia y teoría" (articulación que da nombre al título de la revista) y cuyo autor es Maurice Mandelbaum. (Se puede agregar que

se trata de un número monográfico de *History and Theory* dedicado a "la historiografía de la historia de la filosofía", con artículos asimismo de John Passmore, W.H. Walsh y Eugene Kamenka). A tres años de la muerte de Lovejoy, el artículo de Mandelbaum abarca, en gran parte, un examen de sus ejecutorias y, sobre todo, de aquella que el comentarista indica como un motivo dominante en la obra del maestro: su concepción de las ideas unitarias, considerada ahora como "la más original y la más problemática" de sus propuestas. La dificultad de la opción metodológica de Lovejoy reside, para Mandelbaum, en que ésta margina aquellos accesos interpretativos que trascienden el marco de una articulación de elementos simples resurgentes en diferentes combinatorias: la incidencia global de una filosofía dominante sobre un determinado pensador -tal como la expone un Cassirer en **Filosofía de la Ilustración**, por ejemplo- queda excluida de su programa de investigación, atento a las continuidades de los elementos e indiferente a las constelaciones que fijan las pautas organizativas de tales elementos. Esa limitación también es responsable de la indistinción de dos tipos de ideas consignables en la historia de la filosofía: aquellas que claramente se mantienen como tales en virtud de la influencia formativa de sus apariciones anteriores y otras que, en cambio, deberían ser entendidas como ideas recurrentes, pues su emergencia está vinculada a una propensión humana y social y no a la transmisión de su continuidad. Es, pues, el contexto de un examen de la obra de Lovejoy en el que la reticencia en la valoración de los planteos metodológicos no cancela en ningún momento la admiración por el significado del impulso que esa obra confirió a la historia de las ideas, el que sirve a Mandelbaum para replantear la cuestión de la conexión problemática de la historia de la filosofía con la *intellectual history*.⁶

En primer lugar, aclarar la conexión supone identificar el carácter respectivo de las disciplinas conectadas: así, mientras a la historia de la filosofía le adjudica, como propia, una serie discontinua de hechos relacionados, el objeto de la historia intelectual estaría "continuamente presente en el lapso temporal considerado". Si esto es así, la filosofía (como por lo demás, la ciencia o el arte) no quedaría nun-

ca sumergida en la historia intelectual por poseer "su propia historia *interna*" y por estar, entonces, adscripta a una "tradicición" que, si bien puede quedar momentáneamente interrumpida, subsiste como una virtualidad apta para ser actualizada en un momento posterior. Esto no significa que el medio intelectual o el social no suscite efectos en la reflexión del filósofo, sino que -señala entonces Mandelbaum- es preciso considerar al pensamiento filosófico como inscripto tanto en el interior de su propia tradición como en el terreno de las influencias ejercidas por las circunstancias de época y, entre éstas, las que provienen de los motivos exhumados por la historia intelectual. El único modo de negar esta doble determinación -de un lado, la historia interna; del otro, la global y exterior- sería aceptar alguna forma de monismo que cancelase la legitimidad de los desarrollos específicos de la filosofía, del arte, etc. Mandelbaum, al respecto, aún defendiendo la opuesta hipótesis pluralista, concluía su artículo con una cauta aceptación de las influencias no filosóficas en el desarrollo filosófico; ellas, sin embargo, en su opinión, dejaban en pie la necesidad de mantener, como tarea propia del historiador de la filosofía, la reconstitución de una tradición específica más allá de los rasgos cambiantes que la filosofía asumiría por su incorporación de influencias indirectas y cambiantes.⁷

La complejidad de las relaciones entre una y otra disciplina recibirá un tratamiento aún más detallado y problematizador en la introducción a **Philosophy in History**, una compilación que los editores -Rorty, Schneewind y Skinner- dedicaron precisamente a Mandelbaum veinte años después del artículo comentado.⁸ Por entonces, la *intellectual history* abarcaba ya, con un nombre genérico, una serie de direcciones de trabajo diferentemente centradas en múltiples áreas: hacia 1980, ella aparecía, en el balance de un analista, como "probablemente el campo más interdisciplinario de los estudios históricos".⁹ La eventual cristalización de esos intercambios parece reflejarse en el espesor tácitamente adjudicado por los editores **Philosophy in history** a una historia intelectual apta para englobar en una trama continua las producciones filosóficas, científicas, teológicas, morales, etc. del

pasado.¹⁰ El problema sería ahora delimitar el espacio propio de la historia de la filosofía y comprender el modo en que ésta constituye el campo de sus intereses con los materiales elaborados por aquella otra historia más abarcativa. Una serie de iniciales aproximaciones hipotéticas a esa cuestión (la diferencia entre el simple rescate de significaciones de otras épocas por un lado y, por otro, el examen circunstanciado de tales significaciones a partir de los criterios de verdad y relevancia; la atención a los desplazamientos del sentido y la referencia a través del tiempo; la distinción entre una propensión de anticuario en el historiador intelectual y una vocación presentista en el de la filosofía, etc.) preparan el terreno para una respuesta más fundamentada.

Ésta esboza sus términos en una aproximación/distinción entre ambas disciplinas a partir del eje común de la selectividad de sus operaciones y la finalidad diferente de sus búsquedas: en un caso, el ánimo generalizante del registro de fuentes intelectuales, en otro la orientación restrictiva de una investigación sectorial. Pero el énfasis está puesto en la inevitable acotación de un corpus y en la ilusoriedad de supuestas historias totales que se integrarían por la simple adición de lo producido en un área, sea ésta amplia o restringida. A su vez, el principio de selectividad resulta operativo en virtud de su firme arraigo en una conciencia actual de los criterios de pertinencia y conexidad que se pondrán en juego para reconstruir secuencias temáticas y establecer descripciones históricas; existiría, además, una mutua receptividad en determinados planos de la labor de uno y de otro tipo de historiador. En el caso del practicante de la historia intelectual, su prescindencia de los contenidos sustantivos de aquellos focos de interés que ocupan al historiador de la filosofía (lo que los autores designan como su "poner entre paréntesis las cuestiones de verdad y referencia") no lo exime de la necesidad de advertir su emergencia en un momento dado: puede desentenderse de su validez, no de su existencia. Simétricamente, el historiador de la filosofía que presuma de censor de los planteos de un filósofo del pasado sin recuperar previamente los significados de época que otorgan un espesor preciso a esos planteos, se condena a ignorar plenamente

aquello de lo que está hablando, ya que su lectura, en ese caso, sería textualmente irrelevante. El imperativo que debería regir su exégesis es la apropiación y utilización de los diversos recursos "hermenéuticos y reconstructivos que son característicos de los historiadores intelectuales".

En esta visión no conflictiva de las relaciones entre uno y otro tipo de historia, lo que se acentúa es el hecho de que la propia índole de los respectivos accesos al pasado supone una complementariedad de perspectivas. Esto es así porque, en tanto el historiador de la filosofía requiere un conocimiento acabado del medio intelectual de un filósofo para penetrar en el sentido de un lenguaje fechado, por su parte el historiador intelectual debe conocer las actuales corrientes filosóficas para evaluar la pertinencia y significación de la filosofía de otra época. El resultado de esa complementación es que, lejos de existir una línea divisoria nítida entre las funciones de uno y de otro, "cada género debe estar continuamente corrigiendo y actualizando al otro". Todo esto no pasaría de ser un descansado comentario marginal sobre la práctica de distintos tipos de historia si no existiera, en opinión de los autores, una activa distorsión de la historiografía de la filosofía que debe ser neutralizada. Pues la filosofía analítica -creen- ha suprimido la dimensión histórica de los problemas filosóficos y ha reducido el interés de estos últimos a su sola consonancia con los que a ella misma la ocupan. Por un lado han excluido, no sin anacronismo, las cuestiones religiosas, sociológicas y literarias que en otro tiempo eran consideradas filosóficas; por otro, han sustituido la narrativa continua de la historia de la filosofía por una colección de anécdotas sobre los momentos puntuales en que los filósofos del pasado detectaron (aunque no las comprendiesen como tales) las *verdaderas* cuestiones filosóficas para el canon de la filosofía analítica. Se trataría, entonces, de una concepción "prekuhniiana" de la historia de la ciencia que ignora las condiciones del surgimiento y de la modificación de las cuestiones, en este caso filosóficas. Con la exhortación final al abandono de esos prejuicios que ocluyen un necesario sentido de contingencia histórica, los autores remarcan la objetiva interdependencia de la filosofía y la historia intelectual.¹¹

La conexión recíproca así delineada figurará también en la argumentación rortyana de un cuarto género historiográfico que, añadido a la triada constituida por la reconstrucción histórica, la reconstrucción racional y la *Geistesgeschichte*, suministraría una frondosa base documental y narrativa para renovar una y otra vez el diseño de la historia de la filosofía. De acuerdo a esta nueva especificación, la misma matriz aditiva de la *intellectual history*, que la capacita para registrar las producciones intelectuales más variadas absteniéndose de adjudicarles un índice de pertinencia según los cánones disciplinarios existentes, haría de ella una reserva permanente de materiales potencialmente asimilables a nuevas versiones de uno de esos cánones, el histórico-filosófico. En palabras de Rorty, "nuevos panoramas de la historia intelectual interactúan con los desarrollos contemporáneos para reajustar continuamente la lista de 'filósofos' y eventualmente estos reajuste producen nuevos cánones de grandes filósofos del pasado".¹²

II

Algunos de los planteos reseñados suponen una distribución dicotómica de posiciones en torno al tratamiento de las cuestiones propias de la historia de la filosofía. La referida compilación **Philosophy in History**, por ejemplo, integra una serie editorial que, a cargo de los mismos autores de la introducción a ese volumen, lleva un nombre definitorio de su polémica y conspicua orientación metodológica: "Ideas in context". En este caso, se trata de una tendencia, ampliamente productiva en las obras de Skinner, Pocock y Dunn, cuyas premisas de trabajo se oponen, críticamente, a una firme tradición alternativa de análisis de los textos filosóficos que ve en éstos un tipo de desarrollo discursivo autosuficiente y disponible como tal, en esa autonomía, al acceso de lectores de otra época con la suficiente versación filosófica. Se plantea así un nudo problemático que reaparecerá más adelante, en un período de debatida asignación de un consistente perfil teórico a la *intellectual history*: el concerniente al estatus del texto y, en el área que nos interesa, al estatus del texto filosófico. Se puede esquematizar el

problema indicando su núcleo vivo: ¿cuál es el método idóneo para comprender verdaderamente una obra, sea ésta literaria, filosófica, política, etc.? En el campo de los estudios literarios, a comienzos de los años cincuenta, las revistas inglesas *Essays in Criticism* y *Scrutiny* encarnaron, respectivamente, dos actitudes entre sí inconciliables. *Essays in Criticism*, en artículos de F.W. Bateson, abogaba por una "lectura contextual": la determinación, considerada "objetiva", del significado y valor de una obra era el resultado de una reconstrucción de su contexto general de aparición y en él entraban todos aquellos elementos -económicos, políticos, culturales- de la vida social que constituían el horizonte de época de su producción. La réplica de F.R. Leavis, editor de *Scrutiny*, esbozaba una argumentación en la que se impugnaba la conexión entre la obra, una entidad determinada y tangible, y su supuesto contexto, una construcción arbitraria que nunca podría ser recreada con un equivalente orden de realidad. Además, y éste es el centro de la posición, el acercamiento cognitivo y el judicativo aparecían como inseparables: la única norma segura era el juicio personal, que deriva de -y es instruido por- las propias condiciones personales y la sensibilidad presente del crítico.¹³

Aproximadamente en la misma época, un similar rechazo de la intelección contextual de una obra del pasado era defendido en el campo filosófico. Lo que se remarcaba en este caso era el carácter intemporal de las obras significativas y el lazo de contemporaneidad que ellas establecen con el lector de otra época. Es elocuente en este sentido la afirmación de un importante pensador según la cual "uno se debe acercar a los grandes filósofos en cuanto contemporáneos en el ámbito de un proceso único e ininterrumpido de tres milenios. Los comprenderemos mejor si prescindimos de la historia y del lugar que ocupan en ella". Ese era el juicio de Karl Jaspers, quien agregaba que dichos filósofos, "aunque pensaron y vivieron en el tiempo, trascendieron todo tiempo".¹⁴ El mismo eco resuena en la meditada argumentación de Leo Strauss contra el historicismo. En **Derecho natural e historia**, después de afirmar que "las cuestiones fundamentales a las que responde [Aristóteles] son idénticas a las que nos preocupan hoy en día", hace la gene-

ralización siguiente: "todo pensamiento humano, y, más aún, todo pensamiento filosófico, versa siempre sobre los mismos problemas y los mismos temas fundamentales".¹⁵ En el mismo sentido se expresa en el prólogo a su compilación de la historia de la filosofía política, donde aún habla de las "cuestiones perennes" de esta disciplina y asimismo del "tratamiento filosófico de las cuestiones eternas".¹⁶

Contra esta visión "eternitaria" de las cuestiones, los temas y aún el vocabulario filosóficos, la historia intelectual ha hecho valer la necesidad de una inspección detenida y concreta de las obras, examen que supone el estudio lógico, semántico y estilístico de los enunciados que las integran, lo cual, unido a la más amplia recuperación del contexto intelectual de su producción, sería el modo más apto para recuperar el sentido de lo que -en la fórmula usual- el autor "quiso decir". A la tradición conspicuamente textualista de la historia de la filosofía, que ve en la obra de un filósofo determinado -como se aprecia en los ejemplos de Jaspers y de Strauss- un significado autocontenido y perenne que trasciende su circunstancia histórica y tiene como receptores válidos a cualesquiera lectores de otras épocas, los historiadores intelectuales del tipo de Skinner y Pocock han opuesto un enfoque contextualista que enfatiza el imperativo de la reconstrucción epocal del significado. El escrito más polémico y asimismo programático de la corriente es el de Quentin Skinner sobre "Significado y comprensión en la historia de las ideas". De acuerdo a esta crítica, la generalidad de las historias de una u otra rama del pensamiento y en particular del pensamiento filosófico, deberían ser llamadas "más apropiadamente *mitologías*". La exposición de las sucesivas doctrinas adquiere un carácter mitológico en virtud de que su reconstrucción está "contaminada", dice el autor, por "la aplicación inconsciente de paradigmas cuya familiaridad para el historiador disimula su básica inaplicabilidad al pasado".¹⁷ Uno de los absurdos históricos así producidos es que, por ejemplo en la orientación iniciada por Lovejoy, la postulación de un tipo ideal de doctrina fuerza el carácter propio de las filosofías en las que se intenta rastrear su presencia, atribuyéndose a los filósofos que las produjeron una conciencia imperfecta, o aproximativa, o fallida de lo que no es sino una "entidad

hipostasiada". Entendiéndosela a veces con los atributos de un organismo viviente, se predica de una determinada idea -la de "progreso", por ejemplo- que su nacimiento se produce en tal momento, se desarrolla en tal otro contra los obstáculos que la estorban, gana sustento en un momento posterior y finalmente llega a su plena madurez.¹⁸

Esta "reificación" de las doctrinas produciría entonces una suerte de no-historia en la que, a partir de un tipo ideal, se trata de hallar anticipaciones de posteriores doctrinas en las obras de quienes no se propusieron construirlas, pero o bien son elogiados por su clarividencia en esbozar lo que luego surgirá en forma más acabada o, por el contrario, son censurados por no haber formulado mejor algo que -se supone, anacrónicamente- estaba presente en su elaboración filosófica. En esta forma, distintas variedades de mitología afectan a las historias y las privan de credibilidad: la mitología de la coherencia ejerce sobre el historiador una compulsión a unificar los diferentes intereses o reflexiones de un filósofo de acuerdo a una pauta teórica estable que organizaría sus búsquedas; la mitología de la prolepsis lo impulsa a efectuar amalgamas inconscientes entre las significaciones ulteriores que puede adoptar una formulación filosófica y el sentido inmanente a la propia obra, cuya intelección depende de su propio horizonte intencional (un ejemplo resonante de ese procedimiento es la aplicación de un tipo ideal de "totalitarismo" al pensamiento político de Platón -por Popper-, de Rousseau -por Talmon-, etc.): este tipo de comprensión imaginaria de una filosofía del pasado está expuesto al reproche que afecta a la explicación teleológica, es decir que "la acción debe esperar que el futuro revele su significado".¹⁹ Aún otra variedad de la inferencia mitológica es la del parroquialismo: el historiador cree encontrar referencias de un autor a otro o adjudica a una obra un sentido determinado, sin tomar, en cada una de esas situaciones, los suficientes recaudos para controlar las premisas de su interpretación; ésta, en efecto, puede utilizar impropriamente la noción de "influencia", en el primer caso, o también -en el segundo- superponer un paradigma familiar a un elemento para el cual resulta irrelevante.²⁰

El mejor reaseguro para evitar incurrir en esas pseudohistorias de la filosofía que sustituyen el verdadero conocimiento de los autores por una proyección falaz de los prejuicios del historiador era, para Skinner, la "consideración lógica" de que no se debe imputar a ningún autor una intención significativa que él mismo no pueda aceptar como una descripción correcta de esa intención precisa; lo que quedaba excluido, por tanto, era, en particular, la utilización de criterios de descripción y clasificación que no estuvieran disponibles para el autor en cuestión.²¹ De aquí se deriva que el rastreo de una determinada idea en autores diferentes de épocas diferentes supone la implausible premisa de una intención uniforme que se reitera en contextos distintos a propósito de problemas inespecificados. La naturaleza del contextualismo de Skinner, sin embargo, lo aparta de las metodologías de la causación que entienden la emergencia y el contenido de las ideas como funciones de un contexto social en sí mismo suficientemente inteligible. Si bien el estudio del contexto social puede ayudar a comprender un texto, las ideas de este texto no deberían ser entendidas en términos de su contexto social, pues lo que está en juego es, más precisamente, la naturaleza de las relaciones entre la acción -y el texto es una de sus modalidades- y la circunstancia. Más aún: no se puede afirmar que el conocimiento de las causas de una acción sea equivalente a la comprensión de la acción misma, en este caso la enunciación de ciertas proposiciones que figuran en el texto. Y tampoco sostener que "significado" y "comprensión" sean de hecho términos estrictamente correlativos. Aquí el contextualismo de Skinner se explicita como una extensión, al campo de los enunciados filosóficos, de las distinciones establecidas por Austin entre los diversos tipos de actos de habla. El sentido de una idea determinada está dado por la intención que acompañó su enunciación y ésta, a su vez, por la "fuerza ilocucionaria" que posee en un contexto dado. Mientras el estudio del contexto social puede proveer el significado de un enunciado, el mismo no es en cambio suficiente para permitir captar la intención que poseyó en virtud de su fuerza ilocucionaria y, por tanto, no permite de por sí una verdadera comprensión del enunciado.²² Las recomendaciones de conducta políti-

ca que Maquiavelo dirige al príncipe, por ejemplo, no pueden ser comprendidas sumergiéndose en el texto que las incluye, ni tampoco mediante una acabada inspección del contexto social en el que el texto fue producido: la real penetración de su sentido intencional sólo es posible una vez reconstruido el marco comunicacional dentro del cual surgió el texto en cierto momento. Este es el primer paso a seguir, dentro de la metodología de historia de las ideas, para luego apreciar las relaciones entre los enunciados en cuestión y el contexto lingüístico más amplio, como un modo de descifrar la intención real de cierto autor.

Skinner abogaba, en definitiva, por afirmar la posibilidad de un diálogo “entre la discusión filosófica y la evidencia histórica” que aclarase el análisis del significado y la comprensión así como la naturaleza de las relaciones entre creencia y acción. La enseñanza, por tanto, de la historia intelectual a la historia de la filosofía era que cualquier búsqueda de problemas perennes o verdades universales en los textos clásicos carecía de toda pertinencia real y era innecesariamente ingenua. En cada enunciado filosófico había que ver “la formulación de una intención particular, en una circunstancia particular y dirigida a la solución de un problema particular”. De allí se derivaba una postulación más amplia, a saber, que lo que demuestra la historia de las ideas (las filosóficas incluidas) es la inexistencia de una “equivalencia semántica” a partir de la cual no sólo los problemas sino sobre todo las respuestas a ellos poseerían una vigencia que trasciende los contextos respectivos en que fueron formuladas. Abandonando así la esperanza de encontrar enseñanzas en las respuestas filosóficas de otras épocas, concluía Skinner, “debemos aprender a pensar por nosotros mismos”.²³

Como se hace notar en un trabajo de síntesis publicado veinte años después del artículo programático que comentamos, el de Skinner ha sido “el más influyente intento de reconstrucción de la historia intelectual”.²⁴ Esa influencia, en efecto, fue tan extendida que el mismo promotor del contextualismo pudo acreditarse el hecho de haber contribuido a establecer “una nueva ortodoxia” entre los historiadores de las ideas.²⁵ No obstante, durante el

mismo período de su encumbramiento como orientación rectora de la disciplina, se fue afirmando, en la misma escena intelectual estadounidense otro ascendente movimiento de ideas, de signo antagónico, que terminó por cuestionar la vigencia y plausibilidad de las premisas del método contextualista. Se trató -el hecho es muy conocido- de la masiva incorporación a la cultura universitaria norteamericana del pensamiento europeo contemporáneo: el llamado “post-estructuralismo” francés y, asociada a él, la gravitación de importantes filósofos alemanes como Nietzsche, Heidegger, Gadamer (también Habermas, pero éste representaba más bien un antídoto del que se echaba mano muy parsimoniosamente).

El resultado fue el creciente predominio de un nuevo textualismo, no sólo diferente de aquél contra el que había reaccionado el contextualismo, sino de opuesto carácter. Pues mientras el blanco de Skinner y Pocock había sido la concepción del texto como un objeto coherente y discreto que encerraba un significado inherente que podía ser comprendido sin vulnerar su autosuficiencia y por eso podía ser considerado un “textualismo integral”, el nuevo textualismo, inspirado en las prácticas deconstructoras y en la hermenéutica de la recepción -procedimientos de índole diferente pero que coinciden en su rechazo de la intención autoral como criterio último del desciframiento del texto-, podría ser llamado un “textualismo desintegral”. Martin Jay, a quien se deben las dos fórmulas correlativas anteriores, indica los atributos principales de este nuevo textualismo: “en vez de tratar de aislar al texto del mundo o de explicar al texto por el mundo, [el nuevo textualismo] disuelve la frontera entre ambos y entiende que lo antes concebido como extratextual es, en sí mismo, en cierto modo, textual”.²⁶ La dirección en que se entendía la causación entre texto y contexto resulta, así, obliterada y abandonado por completo el criterio de la prioridad causal.

Volviendo a Skinner, se puede ver cómo mientras éste buscaba preservar en un determinado discurso filosófico las condiciones de interlocución que lo volvían comprensible, el nuevo textualismo arruina esas expectativas por su sustitución del terreno intersubjetivo por el

campo intertextual; lejos de resultar servicial una extensión filosófica a los textos de la captación del significado de los actos de habla, lo que promueve es una inspección -mucho menos circunscripta y resolutive- de los hechos de escritura. El texto, como una autónoma entidad discreta, con un significado determinado y discernible, se disuelve irremediamente en la intertextualidad; si aún puede atribuírsele un significado, es el que deriva de haber "eclipsado y trascendido las intenciones del autor",²⁷ es decir el reducto hermenéutico último de la empresa de Skinner.

Cada una de las tendencias interpretativas e investigativas mencionadas se

encuentra en pleno desarrollo y no sería pertinente establecer un balance conclusivo. La complejidad de los debates -que sólo hemos esquematizado- y el número de los que participan en ellos -que aquí hemos reducido a unos pocos nombres- hacen de estos intercambios un tema de renovado interés cuya incidencia en la problemática que nos ocupa se puede resumir diciendo que los desarrollos de la *intellectual history* han replanteado, fructífera y perdurablemente, las condiciones pensables de una historia de la filosofía, otorgando a esta empresa imprescindibles elementos de conciencia crítica y una aguda descripción de dificultades antes insuficientemente advertidas.

Referencias

¹ "The Historiography of Ideas", en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol LXXVIII, n° 4, marzo 1938, pp. 529-543; reprod. como cap. I de *Essays in the History of Ideas* (1948). Esta recopilación no incluye, sin embargo, artículos de Lovejoy aparecidos en la publicación que él fundara, el *Journal of the History of Ideas*: v.g., las programáticas "Reflections on the History of Ideas" (vol. I, n° 1, enero 1940, pp. 3-23), su contribución a un simposio disciplinario de la American Historical Association ("The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas": vol. II, n° 3, junio 1941, pp. 257-278) o su intercambio polémico con Leo Spitzer en torno a las diferencias de método, pertinencia y alcance heurístico entre el enfoque analítico de la lovejoyana historia de las ideas y el encuadre sintético -e integrador- de la Geistesgeschichte recomendada por el estudioso alemán ("Reply to Professor Spitzer": vol. V, n° 2, abril 1944, pp. 204-219).

² *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1936, V. cast. : *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983.

³ Cf. *La gran cadena del ser*, cit., pp. 10, 23.

⁴ *Essays* cit.: reed. Nueva York, George Braziller, 1955, pp. 8-9.

⁵ *La gran cadena del ser* cit., pp. 30, 423.

⁶ Maurice Mandelbaum: "The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy", en *History and Theory*, Beiheft 5 ('The Historiography of the History of Philosophy'), 1965, pp. 35 ss.

⁷ M. Mandelbaum, art. cit., pp. 61-62, 64-66.

⁸ Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (eds.): *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. Cf. "Introduction".

⁹ William J. Bouwsma: "Intellectual History in the 1980s", en *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 12 (1981), pp. 279-291; reprod. como "From History of Ideas to History of Meaning" (cap. 15) en el libro de Bouwsma: *A usable past: essays in European cultural history*, Berkeley, University of California Press, 1990; cf. p. 336.

¹⁰ R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner: "Introduction", en *Philosophy in History* cit., pp. 2-3.

¹¹ *Ibid.*, pp. 9-14.

¹² Richard Rorty: "The historiography of philosophy four genres en el vol. colectivo *Philosophy in History* cit., p. 70.

¹³ La polémica mencionada se originó con la publicación, en *Essays in Criticism* (vol. Williams: *Culture and Society, 1780-1950* (1958), Harmondsworth, Penguin Books, 1979, pp. 246-256 y la más reciente monografía de Ann Samson: *F.R. Leavis*, Toronto-Buffalo, University of Toronto Press, 1982 (en la serie 'Modern Cultural Theorists').

¹⁴ Karl Jaspers: "Foreword for the American Reader", en *The Great Philosophers*, Nueva York, 1962, pp. XI-XIII. Cit. en John Passmore: "The Idea of

a History of Philosophy”, en *History and Theory*, Beiheft 5, 1965, pp. 4-5.

¹⁵ Leo Strauss: **Droit naturel et histoire**, París, Flammarion, 1986 [orig. **Natural Right and History**, Chicago, The University of Chicago Press, 1953], pp. 33-34.

¹⁶ Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.): **Historia de la filosofía política**, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [orig.: **History of Political Philosophy**, Chicago, University of Chicago Press, 1963, 1972, 1987]. Cf. la “Introducción” (a la 1ª ed., 1963), p. 11. Las implicaciones metodológicas de este planteo fueron desarrolladas por Strauss en diversos lugares: cf., p. ej., **La persécution et l’art d’écrire**, París, Pocket, 1989 [orig.: **Persecution and the Art of Writing**, Nueva York, The Free Press, 1952], cap. I, en lo referente a una “futura” sociología de la filosofía en cuanto subdivisión “legítima” de la sociología del conocimiento; y a propósito de un necesario deslinde entre la filosofía política y la historia de la filosofía política (con una extensa discusión de las pretensiones historicistas), el cap. II de **¿Qué es la filosofía política?**, Madrid, Guadarrama, 1970 [orig.: **What is Political Philosophy?**, Nueva York, The Free Press, 1968]. Este último libro contiene asimismo una discusión sobre cuestiones de método con George H. Sabine e Yvon Belaval (cap. IX).

¹⁷ Quentin Skinner: “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en *History and Theory*, vol. VIII, nº 1, 1969, p. 7.

¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 11-12, 22-24.

²⁰ *Ibid.*, pp. 25-28.

²¹ *Ibid.*, pp. 28-29.

²² *Ibid.*, pp. 45-46.

²³ *Ibid.*, pp. 49-52. Dos décadas después de este incisivo texto programático, Skinner se vio llevado a tomar en cuenta las diversas objeciones que suscitó en el medio académico. Lo hizo en una circunstanciada respuesta cuyo *incipit* es bien ilustrativo de la variedad de lecturas a que diera lugar su proyecto: “Al leer a mis críticos descubro con estupor que soy a la vez un idealista, un materialista, un positivista, un relativista, un anticuario, un historicista y un simple metodólogo sin nada sustantivo que ofrecer”. Cf. Quentin Skinner: “A reply to my critics”, en la compilación que recoge tanto una selección de trabajos del mismo Skinner como una serie de textos críticos sobre su obra: James Tully (ed.): **Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics**, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 231-288, 326-341.

²⁴ David Harlan: “Intellectual History and the Return of Literature”, en *The American Historical Review*, vol. 94, Nº 3, junio 1989, p. 583.

²⁵ La “ortodoxia” en cuestión, según Skinner, recusa la posición de “los formalistas, al insistir en que hay, al menos, un sentido de intencionalidad autoral que es esencial captar para poder comprender el significado de un texto”. Cf. Quentin Skinner: “Hermeneutics and the Role of History”, en *New Literary History*, vol. 7, nº 1, otoño 1975, p. 214.

²⁶ Martin Jay: **Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique**, Nueva York, Routledge, 1993, p. 160.

²⁷ D. Harlam, art. cit., p. 585.