



PRECISIONES FILOSÓFICAS ACERCA DEL CONCEPTO DE "POSTMODERNIDAD"

Edgardo Castro

"La historia de la filosofía muestra cómo las filosofías, que parecen diferentes, son una misma filosofía en diverso grado de desarrollo... La última filosofía en el tiempo es el resultado de todas las precedentes...; por ello, es la más desarrollada, rica y concreta." 1

G.W.F. Hegel

"La historia es el objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquél que está lleno del tiempo de ahora." 2

W. Benjamin

Introducción

"Está perfectamente claro, en efecto, -y yo era consciente desde el momento en que lo tomé- que el tema de lo postmoderno se presta maravillosamente a la activación de la imbecilidad." 3

J-F. Lyotard

El objetivo del presente trabajo es proponer una lectura filosófica de las categorías de modernidad y de postmodernidad a partir de la relación entre el ser y el devenir de la filosofía, entre su verdad y su historia. Somos conscientes de que, en la persecución de este objetivo, no todas las cuestiones que planteamos recibirán una respuesta plenamente exhaustiva; numerosos problemas quedarán abiertos. La reflexión, sobre todo filosófica, es en este sentido una reflexión inacabada.

En estos últimos años, el término "*postmodernidad*" se ha convertido en una de esas palabras que utilizamos, más que para expresar un contenido conceptual preciso, para hablar de algo que percibimos pero que no podemos definir con exactitud. Esta *imprecisión* no ha sido, sin embargo, causa de abandono o de indiferencia; prueba de ello es la diversidad de contextos en que se utilizan el substantivo "*postmodernidad*" y sus derivados: en el campo de la filosofía, de la historia, de las artes plásticas, de la literatura, de la sociología, etc.; y las diferentes connotaciones axiológicas que ha adquirido:

para algunos es la nueva bandera de la crítica cultural, para otros casi una mala palabra.

Ha sido a través de la obra de Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (Paris, 1979), donde se tratan de describir los nuevos paradigmas de la comunicación social en un mundo cada vez más informatizado, que se introdujo definitivamente el término "postmodernidad" en el vocabulario filosófico-sociológico. Más allá de la obra de Lyotard, podemos considerar este momento de la historia cultural, los años que siguieron a la *Revolución del 68*, como el momento en que se generaliza y explicita en las múltiples regiones del universo intelectual la conciencia de estar viviendo el fin de una época: *fin del humanismo, fin de la historia, fin de la metafísica hegeliana, fin del marxismo, fin del racionalismo*, en una palabra, *fin de la modernidad*. Como contrapartida aparecen también diversas caracterizaciones positivas de esta nueva situación cultural: *época de la técnica, época de la informática, sociedad opulenta, sociedad tecnocrática, pensamiento débil*, etc. En ningún otro pensador aparece con mayor claridad y precisión el diagnóstico filosófico de este cambio epocal como en Martin Heidegger y Augusto del Noce.⁴ Dos textos, uno de *Was ist die-das Philosophie?* y otro de *Il problema dell'ateismo*, pueden introducirnos en la problemática que queremos abordar:

“¿Pero en qué reside el *τέλος*, el acabamiento de la filosofía moderna, en el caso que podamos hablar de él? ¿Este término está determinado por otra disposición? ¿Dónde debemos buscar el punto terminal de la filosofía moderna? ¿En Hegel o más bien en la última filosofía a Schelling? ¿Y qué sucede con Marx y con Nietzsche? ¿Se han desviado de la filosofía moderna? Si no, ¿cómo situarlos? Aparentemente no planteamos aquí otra cosa que cuestiones de carácter histórico; pero, en realidad, lo que planteamos es el ser del devenir de la filosofía.”⁵

“La problematización del fenómeno del ateísmo, como dato primero de la realidad histórica, problematización que se hace necesaria tanto a causa de la forma problemática (postulatoria), bajo la cual el ateísmo actual debe presentarse, como de la clara conciencia, adquirida en los últimos decenios, de ser éste el momento último de aquella dirección filosófica que definió como racionalismo, reclama como cuestión primaria la de la visión ordinaria de la historia de la filosofía.”⁶

Con modalidades expresivas ciertamente diversas, ambos textos plantean una idéntica cuestión: *la historia de la filosofía o, mejor, el modo en que la concebimos constituye el problema teórico primario del quehacer filosófico contemporáneo*.

La reflexión de Heidegger, en la conferencia a que nos hemos referido, parte de la pregunta *¿qué es la filosofía?* Su respuesta no quiere ser ni exterior ni duplicativa. No se trata, en efecto, de determinar desde afuera de la filosofía *lo que ella es* ni tampoco de elaborar una *filosofía de la filosofía*, sino, más bien, de responder desde la filosofía misma, es decir, filosofando. Por ello, para Heidegger, tanto la interrogación sobre el ser de la filosofía como la respuesta acerca de él sólo son posibles situándose en el *camino* de la filosofía. Este camino es la tradición filosófica:

“La tradición que nombra, para nosotros, el término griego φιλοσοφία, aquella que nombra la palabra histórica φιλοσοφία nos indica la dirección de un camino, aquél en el cual planteamos la cuestión: ¿qué es la filosofía?”⁷

Situarse en la tradición de la filosofía, una tradición que es, para Heidegger, esencialmente occidental, que tiene su αρχή -su comienzo y su principio- en Grecia, es reconocer ante todo que tanto el objeto (la filosofía) como la modalidad de la pregunta (nos interrogamos acerca de su esencia -*quidditas, Washeit*-) son griegos.

Ahora bien, situarse en la tradición de la filosofía para responder desde ella la pregunta acerca de su esencia, reconocer el carácter griego del objeto y de la modalidad de esta interrogación no implica reducir la cuestión a un problema meramente histórico en el sentido heideggeriano de *historisch*, esto es, de lo histórico visto desde un punto meramente empírico.⁸ El nacimiento de la filosofía no puede explicarse simplemente como una consecuencia de la concomitancia de determinadas circunstancias o eventos exteriores a la razón humana (tal historia sería la historia de la no-filosofía). En efecto, no se trata de establecer cómo surgió y cómo evolucionó a través de los siglos esta rama del conocimiento que llamamos filosofía basándonos en nuestro conocimiento de la civilización y de la cultura griegas. Situarse en la tradición de la filosofía para responder a la cuestión acerca de su esencia es reconocer el carácter histórico, en el sentido de *geschichtlich*, del objeto y de la modalidad de la interrogación. Lo histórico-*geschichtlich*, en contraposición a lo histórico-*historisch*, define aquello que posibilita lo empírico y le confiere dirección y sentido. Se trata, por ello, de responder a la cuestión acerca del ser y del devenir de la filosofía a partir de aquello que hace posible este ser y este devenir, de aquello que determina su principio (αρχή) y su finalidad (τελος). La filosofía como tradición, como ser y como devenir nace precisamente en Grecia en el momento en que la razón humana se interroga acerca de la esencia (*quidditas, Washeit*) de las cosas y, preguntando por la esencia, se interroga acerca del ser del ente. Aquello a partir de lo cual la filosofía es posi-

ble, aquello que funda su ser y su devenir, su quididad y su historia, para Heidegger, es esta apertura del hombre al ser del ente. La filosofía no es otra cosa que la *correspondencia* del *Dasein* al ser del ente.⁹

Ahora bien, teniendo en cuenta cuanto hemos dicho, Heidegger interpreta la célebre expresión de la metafísica aristotélica, *το ον λεγεται πολλοιχως* (el ser es dicho de maneras diversas), traduciéndola en estos términos: *el ente-ser se manifiesta de múltiples maneras* (“Das seiend-Sein Kommt vielfältig zum Scheinen”).¹⁰ La tradición filosófica es la tradición del modo en que el hombre entra en correspondencia con los diversos modos en que se manifiesta el ser del ente y que constituyen las *épocas del ser*.

Evidentemente, no podemos adentrarnos en los pormenores del pensamiento heideggeriano ni mucho menos esclarecer las fórmulas, frecuentemente crípticas, en que éste se expresa. De cuanto brevemente hemos dicho y en razón del tema que nos ocupa, nos basta con subrayar cómo para Heidegger la pregunta acerca del ser de la filosofía es esencialmente una pregunta *histórica*, a la cual sólo se puede responder situándose en el camino de la filosofía, es decir, dialogando con lo que la tradición filosófica nos indica como respuesta a la interrogación acerca del ser del ente. Ahora bien, la tradición filosófica de la modernidad nos ha mostrado el ser del ente, según Heidegger, concebido como *certitudo* (certeza).

“Para él [para Descartes], la duda se convierte en esta disposición en la que vibra la vocación determinante al *ens certum*, a lo que es totalmente cierto. La *certitudo* deviene esta fijación del *ens qua ens* que se produce a partir de la indubitable del *cogito(ergo) sum* para el *ego* del hombre. De este modo, el *ego* se convierte en el *sub-jectum* por excelencia, y así la esencia del hombre entra por primera vez en el dominio de la subjetividad entendida como egoidad.”¹¹

Con otros términos, lo que define la disposición fundamental de filosofía moderna, su principio y su finalidad, es la reducción del ser del ente a la certeza subjetiva, al *clare et distincte percipere*. Ahora bien, en esta disposición ¿cómo situar a Marx o a Nietzsche? ¿están más allá de la filosofía moderna o es necesario redefinirla en modo que los incluya? En otras palabras, ¿cómo pensar las relaciones entre lo que se ha denominado racionalismo moderno y el irracionalismo contemporáneo? y, lo que es más importante todavía, ¿por qué al final de la vía racionalista nos encontramos con el irracionalismo? En estas cuestiones, aparentemente sólo *históricas*, está en juego el ser mismo de la filosofía, la posibilidad de responder o, mejor, de respondernos qué es la filosofía. La irrupción de Marx y de Nietzsche, leyendo ambos autores en

una perspectiva filosófica (Heidegger diría ontológica), nos plantea la cuestión: "¿a qué disposición [de la filosofía] nos conduce el pensamiento actual?"¹²

La reflexión de Del Noce¹³ se desarrolla en una perspectiva en apariencia absolutamente diversa de la heideggeriana; las razones por las cuales es necesario cuestionar la visión ordinaria de la historia de la filosofía son el carácter postulatorio del ateísmo contemporáneo y el hecho de que éste se presente como el punto terminal de la línea de pensamiento denominada *racionalismo moderno*. Para Del Noce el carácter *postulatorio* es lo que diferencia el ateísmo contemporáneo de sus formas decimonónicas. El ateísmo contemporáneo, en efecto, puede definirse como postulatorio en cuanto, contrariamente al ateísmo del siglo XIX, no se funda en razones positivas, el cientificismo por ejemplo, sino que parte de la afirmación de la irrelevancia vital del problema de Dios. Permítasenos una larga cita, no sólo para explicitar lo que Del Noce entiende por ateísmo postulatorio, sino también para mostrar cómo se refiere a los mismos autores citados por Heidegger, Marx y Nietzsche, y a través de ellos a la misma problemática.

"Lo que caracteriza nuestro siglo es el ateísmo, mientras en la conciencia cultural del Ochocientos la desiderabilidad de la existencia de Dios era un presupuesto más allá de toda discusión. Lo que equivale a decir que el Ochocientos era el siglo de Rousseau ("mantened vuestra alma en estado de desear que exista un dios y no dudaréis jamás") y de Kant (la esperanza de un acuerdo, en una realidad suprasensible, entre virtud y felicidad es un aspecto fundamental y legítimo de la condición humana) y que nuestro siglo viene después de Nietzsche... Hoy, en cambio, se dice: la negación de Dios es necesaria para la existencia de una moral, de una ciencia y de una política verdaderamente rigurosas. Como negación del fundamento teológico de la ciencia, de la moral y de la política, el ateísmo de hoy niega sobre todo lo que para la cultura filosófica del Ochocientos era indiscutible (que Dios sea un valor) e inhibe con ello el proceso del valor de Dios a su existencia; proceso típico, bajo diversas formas, del pensamiento del Ochocientos. Podemos decir que el paso del punto de vista científico al punto de vista opcional caracteriza el ateísmo de los últimos decenios y también, como se verá más adelante, el ateísmo marxista. Esto se debe, en gran parte, a la influencia de Nietzsche y al planteo de las cuestiones filosóficas en términos de valor."¹⁴

La necesidad de revisar o, mejor, de cuestionar la visión ordinaria de la historia de la filosofía se funda en el nexo entre la forma postulatoria del ateísmo contemporáneo, planteando las cuestiones filosóficas en términos de valor, en el sentido nietzscheano del término, se presente como la forma terminal del racionalismo moderno,¹⁵ es decir, como prueba histórica del ca-

rácter opcional del racionalismo (en un lenguaje racionalista más que de carácter opcional deberíamos hablar de carácter irracional). En efecto, para Del Noce el ateísmo postulitorio en cuanto consecuencia "histórica" del racionalismo moderno revela la esencia de éste. Si es así, es necesario entonces, a fin de comprender la historia de la filosofía, revisar la historia de la filosofía que se formó a partir de la filosofía racionalista de la historia. Y esto, no porque se trate simplemente de precisar o corregir la reconstrucción histórica del pensamiento moderno, sino porque esta reconstrucción histórica se ha convertido en uno de los más importantes argumentos teóricos, quizá el único, sobre el cual se funda el valor axiológico de la categoría historiográfica de *modernidad*. Expresándolo con el lenguaje de Del Noce, el único argumento del ateísmo postulitorio es la historiografía de la modernidad.¹⁶

Circunscribiendo la tesis por la cual nos hemos referido ampliamente a M. Heidegger y Augusto Del Noce, *la historia de la filosofía o, mejor, el modo en que la pensamos constituye el problema teórico primario del quehacer filosófico contemporáneo*, no porque hayamos descubierto el nexo estrecho que existe entre filosofía e historia, de lo cual se había tomado explícita conciencia filosófica a partir del iluminismo y sobre todo durante el romanticismo, sino porque, con el advenimiento de Marx y de Nietzsche, con la forma postulatoria del ateísmo contemporáneo (y debemos subrayar en este sentido que si queremos interpretar filosóficamente estos dos autores, para el primero debemos servirnos de la obra de Del Noce y para el segundo de la obra de Heidegger),¹⁷ ha entrado en crisis precisamente la manera historicista de concebir las relaciones entre la filosofía y su historia. Con otras palabras, la *necesidad* contemporánea de repensar la relación entre historia y filosofía se funda en la crisis de las filosofías de la historia decimonónicas.

Extendiendo la tesis que acabamos de presentar y como nos proponemos mostrar a lo largo de nuestro artículo, tanto la modernidad como la postmodernidad sólo pueden ser definidas rigurosamente, desde un punto de vista especulativo, a partir de esa relación específica entre historia y filosofía que dio origen a las *filosofías de la historia* y a las *historiografías de la filosofía* y que ha entrado en crisis principalmente (aunque no sólo) con el advenimiento de Marx y de Nietzsche, leyendo ambos autores, insistimos, en una perspectiva filosófica y no meramente política o sociológica.¹⁸

Aclaremos que, estrictamente hablando, sólo a partir de la modernidad podemos hablar de una historiografía filosófica de la filosofía; más precisamente, sólo con la reivindicación leibniziana del conocimiento histórico (contra el rechazo cartesiano) la filosofía se encuentra ante la necesidad de justificar la metodología del conocimiento de su propia historia.¹⁹ La obra de C.A. Heumann, *Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus*

der historia philosophica (Halle, 1715-1726), marca el umbral de esta nueva configuración epistémica y la obra de J.J. Brucker, *Historia critica philosophiae* (la primera edición en cinco volúmenes apareció entre los años 1742 y 1744, la segunda en seis volúmenes entre 1766 y 1767), debe ser considerada, por la influencia que ejerció en los últimos años del siglo XVIII y durante la primera mitad del siglo XIX, como la obra fundacional de la historiografía moderna de la filosofía (V. Cousin lo ha denominado *el padre de la historia moderna de la filosofía*).²⁰ Es cierto que las obras de Thomas Stanley (*History of Philosophy*, London, 1655) y de Georg Horn (*Historia philosophica*, Leida, 1655) ejercían desde hacía casi un siglo una importante influencia. También es cierto que desde cuando se puso en duda la tesis que sostenía el origen romántico de la historiografía moderna de la filosofía, y que hacia de las *Vorlesungen* hegelianas su primera manifestación, se ha procedido a una datación cada vez más temprana de este origen, hasta explicitar sus raíces renacentistas.²¹ Sin embargo, lo que define la historiografía moderna de la filosofía es el carácter *crítico* que ésta adquiere claramente sólo a partir del iluminismo; más exactamente, a partir de la obra de Leibniz y especialmente en su discípulo Brucker. Desde este momento, el filósofo que se ocupa de la historia de su disciplina debe ejercer, en primer lugar, una *crítica de las fuentes* de la historia de la filosofía, estableciendo el valor y la autenticidad de éstas. En segundo lugar, debe ejercer una *crítica de la reconstrucción histórica*, no se trata simplemente de narrar el pasado de la filosofía, sus momentos cruciales y sus diferentes épocas; se trata sobre todo de determinar los límites especulativos de cada época, de establecer las distancias respecto al momento presente; en una palabra, la historia crítica de la filosofía debe reconstruir el pasado en términos de *progreso* y como una unidad.

Luego de cuanto hemos dicho, la sucesión lógica del presente artículo consistiría en exponer cómo se han constituido las filosofías decimonónicas de la historia, de las cuales la hegeliana es sólo aquella que más atención ha recibido pero no la única, y sus correspondientes historiografías. Es precisamente esto lo que no haremos. Por un lado, el espacio de un artículo es claramente insuficiente y, por otro, existe ya una importante bibliografía al respecto. En cambio, nos hemos propuesto tratar dos cuestiones: en primer lugar, queremos concentrar nuestra atención en ese momento central del pensamiento moderno, la obra de Kant, a partir de la cual y, también, contra la cual se han formado las filosofías decimonónicas de la historia. En segundo lugar, nos ocuparemos de un pensador considerado *postmoderno*, Michel Foucault, en la medida en que representa una ruptura en el modo de concebir la historia y su filosofía, con las filosofías de la historia del siglo XIX y en la medida, también, en que esta ruptura se relaciona con la problemática kantia-

na; porque, como afirma Melchiorre, Kant está más cerca que Hegel de nuestra actualidad y propiamente por el esfuerzo de establecer, no una deducción, sino un método de lectura de la historia.²²

Modernidad e iluminismo (*Aufklärung*)

“El kantismo marca un momento decisivo en la aproximación que se realiza de ahora en más, en esta época, entre la metafísica y la historia de la filosofía. El tiende, en efecto, a relacionar las diversas doctrinas filosóficas con manifestaciones de la razón de esencia intemporal.

En un primer período, Kant separa radicalmente toda la historia de la filosofía no sólo de la temporalidad, sino también de la noción de un progreso concebido como una especie de dialéctica inmanente de la razón (punto de vista de la *Crítica de la razón pura*). Más tarde, hacia el final de su vida, atribuye expresamente un significado al devenir temporal de la historia de las ideas, haciendo de él la expresión fenomenal de un desarrollo lógico interno a la razón.”²³

M. Gueroult

I. Referirse a la obra de Kant para afrontar un problema de historiografía filosófica implica distanciarse del modo usual en que hemos abordado el pensamiento del filósofo de Königsberg, sobre todo del paradigma interpretativo impuesto por el neokantismo de Marburg. Reduciendo el kantismo a una filosofía de la ciencia (acentuando así la influencia de Newton y de Hume) se ha considerado la problemática de la historia de la filosofía como un tema secundario o marginal tanto en la formación como en el desarrollo del pensamiento de Kant (por ejemplo: Fischer, Windelband, Überweg, Collingwood, Langrebe). Ahora bien, por un lado, un número considerable de trabajos más o menos recientes, revalorizando las categorías de *teleología* y de *analogía*, por ejemplo, o la reflexión ética de Kant, han puesto en evidencia los límites de este paradigma de lectura.²⁴ Por otro lado, los autores llamados postmodernos, entre otros M. Foucault o J. Habermas, han mostrado la importancia, para entender la obra crítica, de textos considerados hasta ahora como obras menores, *Was ist Aufklärung?* o *Der Streit der Fakultäten* por ejemplo.²⁵ Podemos resumir en tres grupos los argumentos en favor de una relectura de la obra de Kant en la cual ocupe un puesto central la problemática de la historia de la filosofía:

En primer lugar, es necesario considerar la totalidad de las interrogaciones en que Kant sintetiza las motivaciones de su actividad intelectual: “¿Qué puedo saber, qué debo hacer, qué puedo esperar?”²⁶ La primera de estas preguntas constituye el objeto de la primera *Crítica* (1781), la segunda el de la *Crítica de la razón práctica* (1788); ahora bien, la tercera cuestión, que plan-

tea el problema de la esperanza, constituye el objeto de los escritos -acerca de la historia- que ocupan un puesto considerable en la bibliografía kantiana, sobre todo, a partir de 1784: *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), *Respuesta a la cuestión ¿qué es el iluminismo?* (1784), *Recensión de la obra de Herder: Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* (1785), *Conjeturas acerca del comienzo de la historia humana* (escritas durante el año 1785), *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786). Leyendo estas obras nos damos cuenta de que en el dominio de la historia debemos hablar, como ocurre a propósito de la *Crítica de la razón pura*, de una *revolución copernicana*. Kant no pretende, en efecto, establecer una *doctrina* en base a la cual se podrían deducir los contenidos de la historia futura, sino, más bien, encontrar un *criterio* de legibilidad del curso de la historia. En esta revolución copernicana corresponde a Rousseau el mérito de haberlo despertado del sueño dogmático.²⁷ Es cierto que en estos textos la reflexión de Kant se concentra en la historia de la humanidad en cuanto tal y no en la historia de la filosofía específicamente; pero, como veremos más adelante a propósito de la polivalencia hermenéutica de la categoría de *Aufklärung*, ambas temáticas se entrecruzan. En esta intersección, adquirirá un nuevo significado la doctrina del *esquematismo*.²⁸

En segundo lugar, es necesario tener en cuenta que lo que podríamos llamar las *aporías de la historia de la filosofía* juegan un rol central en cada una de las tres *Críticas*. La necesidad de una crítica de la razón pura nace del convencimiento de que los productos de la razón se presentan y son un "edificio en ruinas"²⁹; por otro lado, el capítulo consagrado a las *Antinomias de la razón pura* resume de modo sistemático los modelos de las metafísicas antiguas y modernas proponiendo un modelo racional de lectura de su desarrollo histórico.³⁰ Análogo rol juegan, en la dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* o en las *Vorlesungen* de ética, las oposiciones entre los diversos sistemas morales, entre la ética epicúrea y la estoica por ejemplo³¹, o la descripción de los diferentes sistemas de finalidad en la *Dialéctica del juicio teológico* en la *Crítica del juicio*.³² En conclusión, como el mismo Kant declara en las páginas finales de la *Crítica de la razón pura*: sin una exposición sistemática de la historia trascendental de la razón, la obra crítica quedaría incompleta.³³ Además, en cada uno de estos tres escenarios, Kant acuñará definiciones historiográficas, como la de *dogmatismo* y *escepticismo*, que serán clásicas durante el siglo XIX, al igual que la interpretación de filósofos como Platón, Epicuro o Descartes. Por ejemplo, sin la influencia historiográfica de la obra de Kant es inexplicable el renacimiento del interés por los escritos platónicos a fines del siglo XVIII en Alemania.³⁴ Por otro lado, la denominada *Querella del método* (*Methodenstreit*) en el campo de la historia



de la filosofía se iniciará con la obra del kantiano Heydenreich (Leipzig, 1791) titulada: *Einige Ideen über die Revolution in der Philosophie, bewirk durch Immanuel Kant, und besonders über den Einfluß derselben auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie* (*Consideraciones acerca de la revolución en filosofía provocada por Immanuel Kant y en particular acerca de la influencia de ésta sobre el modo de tratar la historia de la filosofía*).³⁵

En tercer lugar, es necesario considerar el puesto que ocupan la historia y la historiografía de la filosofía en la actividad universitaria de Kant, teniendo presente la importancia para la difusión de su filosofía de los cursos universitarios de Kant y de los apuntes correspondientes. Durante cuarenta años, del semestre de invierno 1755-1756 al semestre estivo 1796, Kant ha dedicado la introducción de sus cursos de lógica y de metafísica a la historia de la filosofía. No podemos, evidentemente, detenernos ni en la exposición detallada del contenido histórico de las *Vorlesungen* ni en los problemas interpretativos que presentan,³⁶ conviene, sin embargo, mencionar algunos aspectos para darse cuenta de ellos.

Comparando el esquema expositivo de la historia de la filosofía de la *Reflexion zur Logik* 1635 (1752-1755/1756), el primer texto en que Kant se ocupa de la historia de la filosofía, con el de la *Logik Herder* (1762-1763), vemos como Kant abandona el esquema que había tomado de la obra de F. Gentzken (*Historia philosophiae, in qua philosophorum celebrium vitae eorumque hypotheses notabiliores, ac sectarum fata a longa memoria ad nostra usque tempora succincte et ordine sistuntur. In usum lectionum academiarum*, Hamburg, 1724)³⁷: desaparece la mención a la denominada filosofía oriental, la filosofía comienza con los griegos, se plantea el problema de su origen, es decir, de las causas del filosofar, cambia la valoración de algunos pensadores clásicos. Podemos ver en estos cambios, por un lado, el interés por la historia de la filosofía; Kant no se conforma con repetir un esquema ajeno. Por otro lado, al mismo tiempo que aparecen problemas nuevos, como el origen de la filosofía, que ocuparán el espíritu del filósofo de Königsberg hasta sus últimos días, se puede apreciar cómo la evolución del juicio historiográfico va de la mano con la evolución de sus preocupaciones teóricas, por ejemplo a propósito de Aristóteles.³⁸

De la *Logik Herder* a la *Nachricht de 1765-1766* y a la *Logik Philippi*, *Logik Wiener* y *Logik Jäsche* pasamos del problema del origen de la filosofía a la cuestión de la diversidad de las filosofías. Aparece otro de los grandes problemas que debe abordar toda reflexión filosófica acerca de la historia de la filosofía y uno de los elementos claves del edificio crítico: la pluralidad de las metafísicas. En la *Nachricht 1765-1766* aparece por primera vez la distinción entre *aprender la filosofía* y *aprender a filosofar*; no se trata simple-

mente de una distinción entre métodos pedagógicos, sino, más bien, de definir la naturaleza del conocimiento filosófico. El método pedagógico para enseñar la filosofía no puede ser otro que el método filosófico, esto es, el modo propio del filosofar que Kant denomina, siguiendo a los filósofos de la antigüedad, método *zettelético*, método de investigación. En los tres textos de las lecciones de lógica que hemos mencionado, a propósito del modo de proceder en el conocimiento filosófico y del problema de la pluralidad de las filosofías, Kant introducirá la distinción entre *filodoxía*, *misología* y *filosofía* (distinción a tener en cuenta a propósito de la problemática planteada por la postmodernidad). Misiología y filodoxía definen dos formas de decadencia de la filosofía ante la multiplicidad de las opiniones. Se trata de dos actitudes filosóficas ya descritas por Platón, en el *Fedón* (88c) y en la *República* (V 476b) respectivamente, y que serán reelaboradas por Kant. La actitud del misólogo es la de aquél que habiendo creído en determinados argumentos (Platón se refiere a los argumentos en favor de la inmortalidad del alma) y habiendo experimentado la aporía de éstos, desespera de la posibilidad de conocer la verdad sirviéndose de la razón humana y se convierte en uno que odia y maldice los razonamientos. El filodoxo, en cambio, ama todo aquello que está compuesto de elementos bellos (sonidos, colores, figuras), pero es incapaz de amar la belleza en sí; en otras palabras, se limita a la afirmación de la multiplicidad. Negando la validez del raciocinio, el misólogo afirma la presencia o la ausencia en su simple inmediatez (expresándolo en un vocabulario más moderno, se limita a la mera experiencia), niega la posibilidad de la contradicción y se convierte así en un *dogmático*. El filodoxo, en cambio, aceptando la multiplicidad y la contradicción como un hecho, privando así la contradicción de su auténtico valor, se convierte en un *escéptico*. Como hemos dicho, Kant reelaborará estas nociones en el camino que lo lleva a la *Crítica de la razón pura*. La raíz de la actitud misológica radica en la imposibilidad de alcanzar la felicidad a través del ejercicio de la racionalidad o, mejor, en la insatisfacción que produce una filosofía concebida simplemente como un saber técnico. La reducción de la filosofía al saber técnico es también la raíz de la filodoxía; el filodoxo se limita a una razón utilizada técnicamente (*Vernunftkünstler*), es decir, en orden a la producción de habilidades. La verdadera filosofía, en cambio, será el saber de la subordinación de todo conocimiento a los fines últimos de la razón.³⁹

Una última referencia a las *Vorlesungen* a fin de comprender la importancia de éstas y el rol de la reflexión kantiana acerca de la historia de la filosofía. Sobre todo a partir de los trabajos de H. Heimsoeth y de G. Martin,⁴⁰ sin desconocer el aporte de M. Heidegger, se ha procedido a una interpretación ontológica de la analítica trascendental, esto es, a concebir el problema de la

definición de la ciencia como un problema metafísico. Las *Vorlesungen*, en la exposición de la historia de la metafísica, confirman esta línea interpretativa. En efecto, en la *Logik Philippi*, el problema de los filósofos metafísicos es la definición del concepto de ciencia a partir de la distinción entre el *ser del fenómeno* y el *ser del noumeno* y de la distinción, paralela a la precedente, entre *sensibilia e intelligibilia*. Ahora bien, a propósito de la terminología latina en la cual está expresada esta distinción y de la cual se sirve en la *dissertatio de 1770* y a propósito de la distinción en cuanto tal, las *Vorlesungen* nos permiten identificar la fuente en la *Historia critica philosophiae* de Brucker, el cual, precisamente, ofrece una interpretación ontológica de estas distinciones en su exposición de Platón.

Resumiendo, los tres grupos de argumentos que hemos presentado (la necesidad de considerar la totalidad de la interrogación kantiana, el rol de la historia de la filosofía en la estructura de las tres críticas, la importancia de la reflexión histórica contenida en las *Vorlesungen*) muestran claramente cómo, en ningún modo, puede considerarse la reflexión acerca de la historia y la historiografía de la filosofía como un elemento secundario o marginal en la filosofía de Kant.

II. Evidentemente, no pretendemos exponer en modo exhaustivo la reflexión kantiana acerca de la historia de la filosofía ni tampoco acerca de la filosofía de la historia. Nos concentraremos solamente en un único punto: en explicar el sentido de lo que Kant denomina *historia a priori de la filosofía*.

Respecto a la concepción kantiana de la historia de la filosofía, es necesario subrayar dos constantes: en primer lugar, el *parallelismo* entre filosofía e historia de la filosofía, entre teoría e interpretación, entre filosofía y hermenéutica. El interés de Kant es demostrar *historiográficamente* la necesidad y la validez del criticismo, esto es, justificar desde el punto de vista del desarrollo histórico de la filosofía la *revolución copernicana*. En segundo lugar, para Kant la historia de la filosofía prepara, hace necesario el criticismo, pero no lo produce. Entre filosofía e historia de la filosofía existe sólo un *parallelismo*; la historia de la filosofía no es el desarrollo fácticamente necesario de una necesidad racional, como en Hegel; la historia fáctica es sólo una *manifestación* de una necesidad racional pero que, en cuanto tal, no procede de modo racionalmente necesario. En otros términos, ella sólo puede ser interpretada, pero no explicada. Por ello, uno de los mejores comentaristas de la obra kantiana, Alexis Philonenko, dice con razón: "De hecho la historia de la filosofía [deberíamos decir la historia a priori de la filosofía] es una geografía y la *ciencia trascendental* puede muy bien, como lo dice Fichte, indicar a cada uno el lugar donde se encuentra."⁴¹ Ahora bien, acerca del modo en

que debe ser entendido este *parallelismo* entre filosofía e historia se ocupó Kant en varios *apuntes* compuestos entre los años 1791 y 1795⁴² y en los cuales se plantea la cuestión de la posibilidad de una historia *a priori* de la filosofía a partir de las cuestiones que plantean la distinción entre *conocimiento histórico* y *conocimiento racional*.

Esta distinción entre conocimiento histórico, *ex datis*, y conocimiento racional, *ex principiis*, se encuentra presente en numerosos escritos kantianos tanto del período precrítico como crítico. Considerando el conocimiento desde el punto de vista de la manera en que se lo adquiere, independientemente del contenido, éste puede ser histórico, si nos es dado desde el exterior, o racional, si lo adquirimos solamente a partir de los principios de la razón. Un conocimiento necesariamente racional desde el punto de vista del contenido, como lo es la filosofía, puede sin embargo ser adquirido sólo de modo histórico.⁴³ Por ello, Kant distingue claramente, como hemos dicho, entre aprender *filosofía* y aprender a *filosofar*. Ahora bien, en esta perspectiva, parecería que el conocimiento de la historia de la filosofía poseería al máximo un valor pedagógico. En realidad, lo que falta a esta dicotomía entre conocimiento histórico y conocimiento racional es la distinción entre histórico en el sentido de fáctico (*faktisch*, *enpirisch*, *historisch*) e histórico en el sentido de *geschichtlich*. Es a partir de esta distinción, desarrollada en los apuntes a que nos referíamos anteriormente, que se abre la posibilidad de una historia *a priori de la filosofía*, posibilidad de pensar en términos filosóficos el paralelismo entre la filosofía y su historia. Por ello, Kant distinguirá claramente entre una representación histórica de la filosofía y una historia filosófica de la filosofía.⁴⁴ Una representación histórica de la filosofía es la narración del cómo y del modo en que se ha filosofado. Ahora bien, dado que el filosofar es un desarrollo gradual de la razón humana que no puede ser explicado mediante razones meramente empíricas, la representación histórica, en el sentido de *historisch*, es, en cuanto tal, inadecuada. La historia filosófica de la filosofía “aunque no presente otra cosa que hechos de la razón, no los deduce de la narración histórica, sino que los extrae de la *naturaleza de la razón humana* mediante una especie de *arqueología filosófica*” (la cursiva es nuestra).⁴⁵

Una historia filosófica de la filosofía no puede, entonces, limitarse a ofrecernos simplemente los *hechos* de la historia de la filosofía, debe explicarnos el porqué y el significado unitario del acontecer filosófico. Una vez descartada la posibilidad de una historia matemática de la filosofía,⁴⁶ Kant define la posibilidad de la historia filosófica de la filosofía respondiendo afirmativamente a la siguiente pregunta:

“Si se puede esbozar *a priori* para la historia de la filosofía un esquema, con el cual las épocas y las opiniones de los filósofos, recogidas en las noticias existentes, se acuerden entre sí, como si éstos hubiesen tenido este esquema delante de sus ojos y, en base a él, hubiesen hecho sus progresos en el conocimiento. Sí, a condición, claro está, que la idea de una metafísica se proponga inevitablemente a la razón humana y que ésta sienta la necesidad de desarrollarla, bien que esta ciencia resida toda entera en el alma sólo como esbozada en forma embrionaria.”⁴⁷

La historia filosófica de la filosofía es posible, entonces, a partir de la relación entre la *idea* de la filosofía (de la unidad sistemática de todo el conocimiento humano en orden al fin último de la razón) y la historia empírica de la filosofía (las diversas filosofías). Esta relación entre la *filosofía-Idea* y las *filosofías-históricas*, tal como la definen los *Lose Blätter F3* y *F5*, es una relación *esquemática*. Debemos precisar por tanto, a fin de comprender la concepción kantiana de la historia filosófica de la filosofía, lo que Kant entiende por filosofía como unidad sistemática de todo el conocimiento humano y por qué Kant define como *esquemática* la relación entre la filosofía-idea y las filosofías históricas.

No es necesario subrayar la importancia en toda historia de la filosofía del concepto presupuesto de filosofía. En efecto, si pretendemos superar el simple estadio de la repetición de lo que los filósofos han dicho o escrito a través de los siglos, si queremos, por lo tanto y tal como lo hemos definido más arriba, exponer una historia *crítica* de la filosofía, la idea de la filosofía suministra el criterio de la reconstrucción histórica. En el *eclecticismo* de Brucker, por ejemplo, tal parámetro de reconstrucción, al menos para el período posterior a Descartes, es la filosofía de Leibniz.⁴⁸ A través de ella, Brucker determina la distancia entre el pasado y el presente de la filosofía, expone esta distancia en términos de progreso y confiere unidad a la exposición de la reconstrucción histórica de los sistemas filosóficos. En otros términos, la historia de Brucker puede ser considerada una historia crítica en tanto y en cuanto se compara el sistema de Leibniz con el sistema de sus predecesores. En este contexto, por sistema filosófico debemos entender la exposición del pensamiento de un filósofo mediante tesis organizadas en tal modo que unas se deduzcan de otras. Ahora bien, para Kant, la filosofía como sistema no tiene nada que ver con este concepto racionalista de sistema filosófico. El carácter sistemático del pensamiento filosófico no es la relación deductiva de las múltiples partes de un pensamiento, sino una relación entre las partes y el todo, en la cual el todo precede las partes y, en cuanto todo, no es una parte del sistema. Por otro lado, puesto que la *Idea de la filosofía* no es algo dado *in concreto* (un determinado sistema o una determinada posición filosófica),

no se puede concebir el sistema filosófico de manera mecanicista, es decir, como un agregado de partes. Por ello, para Kant, teniendo en cuenta que el carácter sistemático propio de la filosofía es lo que la distingue tanto del conocimiento vulgar como del conocimiento de las otras ciencias,⁴⁹ debemos distinguir entre: *unidad sistemática*, *unidad técnica* y *agregado*. El conocimiento vulgar se presenta sólo como una acumulación de conocimientos; como diría Aristóteles, se compone simplemente de *experiencias*; la unidad técnica es sólo el resultado de la subordinación del conocimiento a la prosecución de fines arbitrarios o accidentales.

“El todo es, pues, [en la filosofía] un sistema articulado (*articulatio*) y no solamente una acumulación (*coacervatio*); él puede crecer desde el interior (*per intussusceptionem*) pero no desde afuera (*per appositionem*), como el cuerpo de un animal al cual el crecimiento no añade ningún miembro, sino que, sin cambiar la proporción, hace cada miembro más fuerte y más apropiado a sus fines.”⁵⁰

La unidad sistemática es la que procede de la Idea del todo, la cual confiere a las partes, precediéndolas, la *forma* y la *finalidad*. Esta unidad debe ser entendida en analogía con el crecimiento de los seres vivientes, esto es, con una imagen de tipo organicista.

Ahora bien, si el sistema no puede ser concebido en términos mecanicistas, dado que el *todo* no es una parte del sistema (un principio o un axioma), si la idea de filosofía no es algo dado en concreto (un determinado sistema histórico) es necesario determinar cuál es el estatuto de la *Idea de filosofía* o, en otros términos de la *Idea de todo*.

“La Idea, para ser realizada, tiene necesidad de un *esquema*, es decir de una diversidad y de un ordenamiento de las partes que sean esenciales y determinadas *a priori* según el principio de la finalidad.”⁵¹

Sabemos la importancia del concepto de *esquema* (*Schema*) y del método del “*como si*” (*als ob*) en la epistemología kantiana. Varios pasajes mayores de la primera y de la tercera crítica se ocupan específicamente de esta cuestión.⁵² La metodología del “*como si*” es una respuesta al problema del valor cognitivo de las *ideas de la razón*; más precisamente, las ideas de la razón poseen y cumplen un papel que Kant califica de regulativo y heurístico, es decir, posibilitan la sistematicidad de todo el campo del conocimiento y sirven como *guías* para la investigación científica. Ahora bien, por un lado, esta función reguladora-heurística no las hace constitutivas de la experiencia, pero, por otro lado, no son meros *entes de razón* o reglas simplemente lógico

formales; expresándolo positivamente, las ideas de la razón deben poseer un cierto valor trascendental, *un cierto valor objetivo*;⁵³ el cual es definido como el valor de *un objeto en la idea*, y no como un objeto absolutamente. Mientras que, para un objeto dado absolutamente, los conceptos determinan el conocimiento de éste, en el objeto dado en la idea lo que se posee es un *esquema* al cual no corresponde directamente ningún objeto, pero en base al cual, o mejor, en razón de la relación de esta idea con la unidad sistemática del conocimiento pueden ser representados indirectamente otros objetos, es decir, *pensados*.⁵⁴

Aplicando estos principios generales de la epistemología kantiana al problema específico que nos ocupa (el problema de la historia de la filosofía) tal como Kant lo hace en los *Lose Blätter* citados, el pasaje del conocimiento simplemente *empírico* de la historia de la filosofía, del conocimiento de la filosofía tal como *dé hecho* se ha dado, al conocimiento *racional* de la historia de la filosofía, al conocimiento del porqué de esta historia, sólo es posible a partir de la filosofía como sistema de todos los conocimientos filosóficos. Ahora bien, como hemos dicho, la filosofía como *sistema de todo conocimiento filosófico* no está dada objetivamente *in concreto*, sino sólo como un *objeto en la idea*, como un *esquema*. La filosofía como sistema de todos los conocimientos filosóficos, tal como se da en la idea, es sólo un ideal al cual el filósofo puede acercarse asintóticamente sin jamás realizarla *in concreto* de manera exhaustiva; ella desempeñará, por lo tanto, un rol *teleológico*. La posibilidad de una historia filosófica de la filosofía se funda, entonces, en la posibilidad de leer el desarrollo empírico de las filosofías a la luz de los fines esenciales de la razón o, mejor, la historia filosófica de la filosofía no es otra cosa que la lectura del desarrollo histórico del pensamiento filosófico en cuanto proceso que encuentra en la naturaleza de la razón humana la causa de su multiplicidad y de su unidad. Con otras palabras, la historia filosófica de la filosofía se funda en la subordinación de la dimensión temporal-empírica de la filosofía a la subjetividad trascendental.⁵⁵ La historia de la filosofía es, en este sentido, la *manifestación* de la naturaleza de la razón, el *camino* de la razón hacia sí misma.

Más arriba hemos hablado de la polivalencia hermenéutica de la categoría de *Aufklärung*; una primera significación de esta categoría es la que acabamos de indicar: la historia de la filosofía es la progresiva iluminación (*Aufklärung*) de la razón, un proceso que Kant denomina *arqueológico*.⁵⁶ Junto a este sentido interpretativo de la categoría de *Aufklärung*, podemos distinguir, al menos, otros dos: uno moral, entendiendo la *Aufklärung* como superación de las pasiones individuales, otro histórico, entendiendo la *Aufklärung* como el progreso de la especie humana. Ahora bien, en tanto que el índice del pro-

greso, en la vida del individuo como en el desarrollo de la especie, es la subordinación a los fines esenciales de la razón, la historia de la filosofía se entrecruza con la historia de la humanidad.

Postmodernidad: de la arqueología trascendental a la arqueología nietzscheana

Como hemos procedido respecto a la concepción kantiana de la historia de la filosofía, de igual modo procederemos respecto a la concepción foucauldiana de la historia del saber. No pudiendo desarrollar *in extenso* ni la evolución del pensamiento de Foucault ni tampoco todas las tesis de un determinado período de su vida intelectual, nos limitaremos a un sólo punto: *la oposición a todo análisis de la historia del saber entendido en términos trascendentales*. Y esto por dos razones: en primer lugar, porque en este punto podemos percibir con claridad las diferencias entre la historia de la filosofía concebida iluminista o románticamente, es decir, la historia moderna de la filosofía, y la historia entendida en términos postmodernos; en segundo lugar, porque es éste, a nuestro modo de ver, uno de los elementos cardinales del pensamiento de Foucault y de la postmodernidad. Con otras palabras, el modo de entender la historia de la filosofía o del saber en general define la oposición entre la *arqueología trascendental* (Kant) y la *arqueología nietzscheana* (Foucault), entre el iluminismo y la postmodernidad.⁵⁷

Como en Kant, también en el pensamiento de Foucault, en su formación y en su desarrollo, juega un rol fundamental la relación entre la filosofía y su historia. Pero aquí ya no se trata de un *paralelismo*, sino de una *circularidad*. Como veremos, esta circularidad no denuncia un error de método o una viciosa petición de principio, ella es una consecuencia de la *deconstrucción*⁵⁸ de la subjetividad y de la razón. El pensamiento arqueológico de Foucault, de *Histoire de la folie* (1961) a *L'ordre du discours* (1971), se desarrolla siguiendo una circularidad que va del análisis histórico a la metodología de este análisis y de ésta a aquél. El método expuesto en *L'archéologie du savoir* no sólo funda los resultados de las obras precedentes, sino que, al mismo tiempo, los supone y se basa en ellos. Las conclusiones de la arqueología de las ciencias humanas, expuestas en *Les mots et les choses*, (la prioridad de la interrogación contemporánea acerca del lenguaje⁵⁹ y la oposición entre el estructuralismo y la fenomenología, entre la interpretación y la formalización, entre el sentido y la estructura,⁶⁰ entre el sujeto y el objeto) abren la vía a la *arqueología del saber*, es decir, a un análisis histórico del lenguaje que pretende substraerse a las alternativas antes mencionadas; y *L'archéologie du savoir*, por su parte, desarrollando metodológicamente esta vía, ofrece un

fundamento a las investigaciones históricas de *Les mots et les choses*. Historia y método se implican mutuamente:

“...en la medida en que se trata de definir un método de análisis histórico que esté liberado del tema antropológico, se ve que la teoría que se esbozará ahora [en *L'Archéologie du savoir*] mantiene con las investigaciones ya realizadas una doble relación. Ella trata de formular en términos generales (y no sin muchas rectificaciones, no sin muchas elaboraciones) los instrumentos que estas investigaciones han utilizado durante el camino o construidos según las necesidades de la causa. Pero, por otra parte, ella se nutre de los resultados para definir un método de análisis puro de todo antropologismo. El suelo en que reposa es aquél que ha descubierto.”⁶¹

Esta circularidad, esta recíproca dependencia entre método e historia, afecta particularmente a aquélla que puede considerarse, en relación de prosecución y de ruptura con la reflexión epistemológica desarrollada por G. Bachelard, G. Canguilhem y M. Guérout,⁶² como la categoría fundamental de la historia y del método arqueológicos, la categoría de *discontinuidad*.

Ahora bien, para Foucault, no se trata ni de escribir la historia del conocimiento desde una perspectiva exterior a la filosofía, como la crónica desinteresada de cuanto se ha dicho o pensado, ni de elaborar los instrumentos para un análisis neutro, totalmente ajeno al domino al cual se aplica; se trata más bien de determinar, partiendo de la problemática filosófica contemporánea, las condiciones y la posibilidad de la historia del saber. Así, como historia y método se implican mutuamente, de igual modo, análisis histórico y reflexión teórica están íntimamente entrelazados. Y esto, no sólo en un sentido instrumental, es decir, porque la reflexión filosófica utilice referencias históricas o porque el análisis histórico se nutra de la reflexión filosófica; sino en un sentido mucho más radical: en el sentido de que la razón es en sí misma histórica (*epochal* en el lenguaje de Heidegger) o, mejor aún, se constituye históricamente.⁶³ Para Foucault una razón metafísica (o si queremos utilizar una expresión moderna, una subjetividad trascendental) a la búsqueda de verdades eternas (*a priori*) es inconcebible; no existe otra cosa que diversas figuras históricas de la razón. En este sentido el *a priori*, para Foucault, será siempre un *a priori histórico*. Esta diversidad no sólo es *diferencia*, sino también *alteridad absoluta*; en efecto, ni la esquematicidad de la *Idea de filosofía*, como ocurre en Kant, ni la *dialéctica*, como sucede en la filosofía de Hegel, aseguran o prometen una unidad que finalmente la reduzca. A lo largo de toda su reflexión y a medida que la influencia de Nietzsche crece, la relatividad de la razón se acentúa. Así, por ejemplo, en las conferencias pronunciadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro, tituladas *A verdade e as*

formas jurídicas (1973), refiriéndose a un famoso texto de *Der Genealogie der Moral*, de Nietzsche, Foucault plantea la cuestión en estos términos:

“El conocimiento fue, por lo tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana. El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano, o en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca al conocimiento.”⁶⁴

Dado que el conocimiento es una invención, que la razón se constituye históricamente, historia y filosofía son inseparables y una reflexión filosófica acerca de la razón debe ser necesariamente, al mismo tiempo, una reflexión histórica. En la arqueología de Foucault, una y otra son las dos caras de una misma moneda; la historia del saber es la cuestión filosófica primordial.⁶⁵ Pero, como vemos, el concepto foucaldiano de historicidad de la razón es esencialmente diferente del concepto kantiano.

Por ello, a través de *Les mots et les choses*, la problemática abierta por Kant acerca de los límites, la posibilidad y la historia del conocimiento se conjuga con la reflexión de la escuela positivista francesa, de la cual proviene nuestro autor y para la cual la epistemología es fundamentalmente una historia de los conceptos y de las categorías utilizados en la distintas disciplinas⁶⁶ y con la reflexión filosófica de Nietzsche.⁶⁷ Por ello, aun cuando la obra de Foucault pueda situarse en la línea de la interrogación kantiana acerca de las condiciones de posibilidad entrelazando filosofía e historia en el modo que hemos definido anteriormente, se diferencia esencialmente de Kant y de otras reflexiones que se ubican en esta misma línea y que podríamos calificar de antropológicas. Introducir la categoría de *discontinuidad* implica renunciar al *antropologismo* de Kant.⁶⁸ La “muerte de Dios”, la disolución de los valores absolutos, no posee, para Foucault, ningún sentido re-apropiativo, es decir, la afirmación de la “muerte de Dios” no implica la recuperación de una esencia humana alienada en lo divino. No se trata, de ninguna manera, de negar lo divino para afirmar lo humano. La “muerte de Dios” y la “muerte del hombre” son contemporáneas. La arqueología foucaltiana es una filosofía carente de toda referencia absoluta sea divina o humana, metafísica o antropológica.

Foucault no niega que la tarea de la filosofía sea pensar la finitud, pero sí niega que ésta pueda ser pensada a partir de la finitud humana. Ahora bien, y ésta es quizás la cuestión filosóficamente más relevante: si no podemos pensar la finitud ni a partir de un ser infinito (Dios) ni a partir de la finitud del

hombre (a partir del *Dasein*, diría Heidegger), entonces, ¿cuál es el lugar desde dónde es posible pensar, desde donde es posible el discurso filosófico? La respuesta de Foucault es: la arqueología debe presentarse como descripción de la *épistémè*.

Así, en el prefacio a *Les mots et les choses* sirviéndose de un vocabulario estructuralista que abandonará a partir de la reedición de *La naissance de la clinique*,⁶⁹ Foucault plantea el problema arqueológico en los términos siguientes:

“Los códigos fundamentales de una cultura -los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan desde el comienzo para cada hombre los órdenes empíricos que manejará y en los cuales se encontrará. Al otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican, en general, por qué existe el orden, a qué ley general obedece, que principio puede justificarlo, por qué razón es -más bien se ha establecido- este orden y no otro. Pero entre estas dos regiones tan distantes reina un dominio fundamental: él es más confuso, más oscuro, menos fácil sin dudas de analizar.”⁷⁰

La tarea del arqueólogo del saber es *describir* esta región intermedia que determina tanto los códigos fundamentales de una cultura como las explicaciones científicas o filosóficas, los órdenes empíricos como las teorías, la percepción como el lenguaje. En *L'archéologie du savoir*, valiéndose de un vocabulario diverso y situándose en una perspectiva diferente, el problema que ocupa la reflexión de Foucault es el mismo. Abandonando, como hemos dicho, un vocabulario demasiado estructuralista (la expresión “códigos ordenadores” por ejemplo) y situándose en una perspectiva metodológica, la tarea de *L'archéologie du savoir* es definir las categorías y los conceptos apropiados para analizar esta *región intermedia* y determinar su dominio de aplicación. En *Les mots et les choses* se trataba de describir, en *L'archéologie du savoir*, en cambio, se trata de explicitar los instrumentos teóricos de la descripción.

Formulando el problema central de la arqueología del saber diversamente, podemos decir que todo el esfuerzo de nuestro autor, tanto desde el punto de vista descriptivo cuanto desde el punto de vista metodológico, consiste en tematizar el concepto de *reglas de aparición* de los enunciados que constituyen los discursos en los cuales el saber cobra forma. Foucault distingue entre las *leyes de construcción* de un *enunciado* y las *leyes de aparición* que corresponden, respectivamente, a la estructura formal y a la existencia. En tanto y en cuanto tales *reglas de aparición* son diferentes de las *reglas de construcción*, la arqueología es posible y así un estudio regular de la historia, es decir, es posible descubrir y describir la normatividad que determina la exis-

tencia o la no existencia de un enunciado. En *L'archéologie du savoir* se trata, en definitiva, de afrontar el problema de una teoría de la historia concebida según el modelo de la *teoría del discurso*.⁷¹

Ahora bien, la primera determinación de la metodología arqueológica es negativa: no reducir el análisis discursivo ni a la interpretación ni a la formalización, ni a la fenomenología (que en sus diversas figuras -Merlau-Ponty, Husserl, Heidegger- es la forma terminal del antropologismo moderno, del kantismo) ni al estructuralismo (en el cual a pesar del carácter antiantropológico, subsisten presupuestos ontológicos).⁷²

“Describir un conjunto de enunciados no como la totalidad cerrada y pletórica de una significación, sino como una figura lagunar y desgarrada, describir un conjunto de enunciado no en referencia a la interioridad o a la intención de un pensamiento o de un sujeto, sino a la dispersión de una exterioridad. Describir un conjunto de enunciados no para encontrar el momento y la huella del origen, sino las formas específicas de acumulación. Ciertamente, no se trata de sacar a la luz una interpretación, descubrir un fundamento, mostrar los actos constituyentes, no se trata tampoco de decidir la racionalidad o recorrer una teleología; se trata de establecer lo que denominaré una postividad.”⁷³

“El problema no era de ningún modo, para mí, de estructuralizar la historia [del saber] aplicando al devenir del saber o a la génesis de las ciencias las categorías probadas en el dominio de la lengua.”⁷⁴

Por un lado, es necesario evitar en la descripción de los enunciados todo recurso a la pléthora⁷⁵ del sentido, toda referencia a la *interioridad*, a la *intencionalidad* o al *pensamiento*, en una palabra, al *sujeto*. No se trata ni de establecer un origen ni de recurrir a una razón escondida en la historia ni, mucho menos, de recurrir a la *teleología*. Por otro lado, tampoco se trata de estructurar la historia del saber, de establecer un meta-código, que en nuestro caso sería la *épistémè*, el cual rige los códigos, es decir las diferentes ciencias, como si fuesen mensajes. La crítica de la subjetividad y de la interioridad, común al estructuralismo y a Foucault, no implica en éste el recurso a una *Ur*-estructura. Para la arqueología, la historicidad del discurso, la historicidad del saber es irreductible a la interioridad del sujeto y a la objetividad de la estructura, posee una realidad propia. A esta historicidad *sui generis* del discurso, en oposición a la *historicidad trascendental* del sentido o a la sincronía de la estructura, a los análisis en términos de pléthora o de interioridad, Foucault atribuye tres características: *rareza*, *exterioridad* y *acumulación*.⁷⁶

La historia del saber pensada como una *totalidad* se presenta como una pléthora de significantes respecto a un significado único y como una pléthora



de significados respecto a un significante único. En el primer caso, se trata de descubrir cómo los diferentes textos de las diferentes épocas no expresan otra cosa que un sentido único el cual permanece idéntico a través de todos ellos. La filosofía en cuanto *Idea* de la razón de Kant es, por ejemplo, la que confiere unidad de sentido a la totalidad de las manifestaciones empíricas de la filosofía, a los diferentes sistemas. En el segundo caso, dado que este sentido único e inmutable se encuentra, de alguna manera, oculto -jamás aparece total y explícitamente-, los diferentes discursos dicen algo más de lo que manifiestamente dicen, involucran una pluralidad de sentidos. Piénsese, por ejemplo, el carácter *esquemático* de la *filosofía-Idea de la razón*, en Kant. Contrariamente a la totalidad en términos de plétora de significantes o de significados, el efecto de *rareza* de los enunciados pretende determinar, dado que en una época determinada no todas las *performances* lingüísticas han sido efectivamente producidas, la ley que determina por qué determinadas *performances* han sido formuladas y otras no. Evitando la reducción a un significado matriz o a un significante matriz, Foucault quiere respetar el carácter *individual* de las *performance* lingüísticas o, utilizando el vocabulario de nuestro autor, el carácter *événentiel*. La exclusión de la explicación en términos de totalidad no sólo concierne a la totalidad estructuralista, sino también a la historia concebida en términos de totalidades culturales a la manera de Paul Hazard.⁷⁷ Si en *Les mots et les choses*, Foucault puede dar la impresión de analizar la historia del saber en términos de totalidad cultural, en *L'archéologie du savoir*, en cambio, las diferencias son claras. Contrariamente a la plétora de significantes y de significados, el efecto de rareza no aspira a descubrir lo no-dicho, a multiplicar los significados, o a descubrir lo que se encuentra debajo o detrás; el análisis enunciativo intenta determinar el espacio propio de los enunciados con sus vacíos y sus ausencias. En este sentido y a pesar de cuanto Foucault deba a la obra de G. Bachelard, *L'archéologie du savoir* se sitúa en la antípoda de un proyecto de psicoanálisis del conocimiento racional.⁷⁸ El principio descriptivo de *exterioridad* implica que los enunciados no pueden ser descritos como la traducción de operaciones o de procesos que se desarrollan en otro lugar, en la conciencia psicológica o en un dominio de constituciones trascendentales, tratando de reconstruir el proceso de expresión en sentido inverso; al contrario, debemos describirlos como un espacio anónimo cuya temporalidad es diversa de la temporalidad subjetiva psicológica o trascendental. Con el principio descriptivo de *rareza* Foucault renuncia a una explicación en términos de objetividad totalizante, con el principio de *exterioridad* a una explicación en términos de subjetividad trascendental o psicológica; no debemos recurrir ni a la estructura ni al sentido como principios explicativos o reductivos de la historicidad del sa-

ber. Una tercera alternativa sería analizar los testimonios, *documentos*, de la actividad científica (textos, discursos) a la manera de la historia empírico-positiva, como la memoria de lo que efectivamente ha ocurrido. El principio de *acumulación* elimina esta tercera alternativa; la memoria histórica no constituye una explicación de la historicidad de los discursos, éstos poseen formas de permanencia, de aditividad y recurrencia específicas.

Cuanto hemos dicho explica el sentido del término “*arqueología*” tal como Foucault lo utiliza. A diferencia de lo que significa en el análisis histórico trascendental de Kant o de Husserl, no se trata de establecer un origen o determinar un principio; sino, a la manera de la ciencia arqueológica, de realizar una descripción intrínseca de los *monumentos*, en nuestro caso, de los *discursos*.

Rareza, exterioridad y acumulación definen la historicidad arqueológica en tanto y en cuanto se opone a todo análisis de la temporalidad de las ciencias o de la filosofía en la cual la empiricidad (Foucault diría el carácter *évenementiel*) de éstas está subordinada al rol de la subjetividad trascendental o a la teología de la razón. La arqueología es, así una descripción de la regularidad (*épistémè*) de la dispersión de los enunciados del saber. En otras palabras, ella pretende explicitar lo que ha hecho posible (*a priori histórico*) en una determinada época un determinado modo de pensar; pretende explicarnos por qué se ha pensado de una determinada manera y no de otra, por qué determinados enunciados fueron posibles y otros no (aun cuando éstos sean aceptables desde el punto de vista de las reglas de construcción, es decir, de la gramática o de la lógica). Esta descripción de las diversas *épistémè*s es radicalmente discontinua. La arqueología nos dice cómo era una determinada *épistémè* y cómo es la que le sigue y así sucesivamente, pero es incapaz de explicarnos por qué pasamos de una a otra. En este sentido, la historicidad de las *épistémè*s es una historicidad sincrónica.

Ahora bien, el carácter sincrónico de la descripción no es sólo un límite. No poder explicar por qué pasamos de una *épistémè* a otra; es en última instancia, no poder suministrar un fundamento a las *reglas de aparición* de los enunciados. Por ello, el mismo Foucault declarará:

“Son estos regímenes [los regímenes discursivos] que he tratado de determinar en *Las palabras y las cosas*. Teniendo presente que no trataba, por el momento, de explicarlos y que sería necesario hacerlo en un trabajo ulterior. Pero, lo que faltaba en mi trabajo era el problema del “régimen discursivo”, de los efectos de poder propios del juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica de algo que se parecía al paradigma.”⁷⁹

Foucault se verá obligado a pasár de la *arqueología* a la *genealogía*, el

fundamento del conocer será el poder. Así Foucault se inscribe, desde afuera, en el movimiento general de la filosofía analítica del *sistema a la práxis*.

Conclusión

Recapitulemos las líneas esenciales del camino recorrido. Decíamos al inicio de nuestro trabajo que el objetivo perseguido era una aproximación filosófica al concepto de postmodernidad, más precisamente, una determinación de éste a partir de la problemática de la relación entre la filosofía y su historia, entre su ser y su devenir. Partimos, refiriéndonos a M. Heidegger y a A. Del Noce, subrayando la importancia de las cuestiones historiográficas para la reflexión filosófica contemporánea. Se trataba de mostrar cómo el ser mismo de la filosofía está en juego en las cuestiones aparentemente sólo históricas que plantea el advenimiento del irracionalismo contemporáneo. Surgían así dos grandes tipos de interrogaciones. En primer lugar, las referidas concretamente a la reconstrucción de la historia racionalista de la filosofía, a sus límites y a sus dificultades. En segundo lugar, las referidas a la posibilidad de pensar la historia de la filosofía. Por un lado, un problema historiográfico, por otro, un problema de filosofía de la historia. Seguidamente hemos respondido desde la filosofía trascendental de Kant y desde la arqueología de Foucault la cuestión: ¿cómo es posible pensar la historia de la filosofía o del saber? En la respuesta a esta pregunta nos hemos esforzado por mostrar la oposición entre estos dos autores en los cuales podemos percibir con claridad la oposición entre el concepto moderno y el concepto postmoderno de historicidad del saber.

Como hemos dicho al comienzo de nuestro trabajo, muchas cuestiones quedan abiertas. Hubiésemos podido ocuparnos de la evolución de la historiografía filosófica posterior a Kant, de la relación entre temporalidad y subjetividad (subrayando la problemática del esquematismo trascendental), entre temporalidad y anti-subjetividad. También hubiésemos podido exponer la relación entre la arqueología foucaldiana y la filosofía analítica, entre Foucault y Wittgenstein, etc. Espero que la bibliografía citada supla esta limitación. Pero, entre las cuestiones abiertas, queda aquella en la que, a nuestro modo de ver, se concentra lo esencial de la problemática filosófica que nos plantea la postmodernidad: *¿cómo pensar la historia en general y la historia de la filosofía en particular más allá del racionalismo y más allá también del irracionalismo?* En este sentido, debemos subrayar que la fundamentación del conocimiento histórico va de la mano con la fundamentación de la razón y de la subjetividad.



NOTAS

- 1 Georg Wilhem Friedrich HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Einleitung §13, Leipzig, 1930, pág. 46: "Die Geschichte der Philosophie zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophien teils nur eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungs-Stufen auf,... Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophie...; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltete, reichste und konkreteste."
- Para facilitar la lectura del presente trabajo hemos preferido ofrecer en español el texto de todas las citas. Ahora bien, dado que no disponemos de traducciones de todas las obras a que hacemos referencia y que por lo tanto hemos debido traducirlas, ofrecemos también la versión original de éstas a pie de página.
- 2 Walter BENJAMIN, "Sur le concept d'histoire, XIV", *Fesammelte Schriften*, I-2, Frankfurt, 1980, pág. 701. "L'histoire est l'objet d'une construction dont le lieu n'est pas le temps homogène et vide, mais celui qui est rempli du temps de maintenant."
- 3 Jean-François LYOTARD, "Du bon usage du postmoderne", en *Magazine Littéraire*, nº 239-240, marzo 1987, pág. 96: "Il est bien clair en effet -et j'en ai été conscient dès le moment où je l'ai repris- que le thème du postmoderne se prête merveilleusement à l'activation de la bêtise."
- 4 Es necesario notar que al primero de éstos, a M. Heidegger, se refieren la mayoría de los autores que podemos considerar postmodernos, G. Vattimo o M. Foucault, por ejemplo. Por dos razones, principalmente; en primer lugar, porque la obra de Heidegger marca el pasaje de la fenomenología especulativa a la fenomenología hermenéutica, es decir, de la *fenomenología de la evidencia* a la *fenomenología histórica (hermenéutica)*; en este sentido, la obra de Heidegger es, al mismo tiempo, ruptura y continuación de la única filosofía que al inicio de nuestro siglo se opone al historicismo sin refugiarse en el positivismo, la filosofía de Husserl. En segundo lugar, por haber ofrecido una interpretación filosófica de la obra de Nietzsche.
- 5 Martín HEIDEGGER, *Was ist das-die Philosophie?*, Tübingen, 1956, pág. 27-28: "Worin aber beruht das $\tau\epsilon\lambda\omega\sigma$ die Vollendung der neuzeitlichen Philosophie, falls wir davon sprechen dürfen? Ist dieses Ende durch eine andere Stimmung bestimmt? Wo haben wir die Vollendung der neuzeitlichen Philosophie zu suchen? Bei Hegel oder erst in der Spätphilosophie Schelling? Und wie steht es mit Marx und Nietzsche? Treten sie schon aus der Bahn der neuzeitlichen Philosophie heraus? Wenn nicht, wie ist ihr Standort zu bestimmen?"
- 6 Augusto DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, quarta edizione, Bologna, 1990, págs. 9-10. "La problematizzazione del fenomeno dell'ateismo, come dato primo dell'attualità storica, problematizzazione resa necessaria così dalla forma problematica (postulatoria), in cui l'ateismo di oggi è costretto a presentarsi, come dalla chiara consapevolezza, raggiunta negli ultimi decenni, che esso è il momento ulti-

mo di quella direzione filosofica che definirò come razionalismo, importa, quale *questiones prima*, quella della visione ordinaria della storia della filosofia.”

- 7 M. HEIDEGGER, op. cit. pág. 8: “Die durch den griechischen Namen φιλοσοφία genannte Überlieferung, die uns das geschichtliche Wort φιλοσοφία nennt, gibt uns die Richtung eines Weges frei, auf dem wir fragen: Was ist das-die Philosophie?”
- 8 cf. M. HEIDEGGER, op. cit., pág. 9 y 10.
- 9 Cf. M. HEIDEGGER, op. cit., págs. 20-21.
- 10 M. HEIDEGGER, op. cit., pág. 31.
- 11 M. HEIDEGGER, op. cit., pág. 27: “Ihm wird der Zweifel zu derjenigen Stimmung, in der Gestimmtheit auf das *ens certum*, das in Gewißheit Seiende schwingt. Die Certitudo wird zu jener Festmachung des *ens qua ens*, die sich aus der Unbezweifelbarkeit des *cogito* (ergo) sum für das *ego* des Menschen ergibt. Dadurch wird das *ego* zum ausgezeichneten *subiectum*, und so tritt das Wesen des Menschen zum ersten Male in den Bereich der Subjektivität im Sinne Egoität.”
- 12 M. HEIDEGGER, op. cit., pág. 28: “In welche Stimmung bringt sie das heutige Denken?”
- 13 Podría parecer desproporcionado situar a un mismo nivel, citándolos como apoyo de una determinada tesis, un pensador universalmente conocido en el mundo filosófico, Heidegger, con otro prácticamente desconocido fuera de la tradición cultural italiana. Sin embargo, si dejamos de lado criterios que tienen poco de filosófico, la moda o la popularidad y si tomamos en consideración la substancia del pensamiento de Del Noce, sin pretender equipararlo con la obra y la influencia de Heidegger, respecto a la cuestión que nos ocupa, la historiografía de la filosofía, el pensamiento de Augusto del Noce reviste una importancia capital y esto por varias razones. En primer lugar, por la tradición en la cual se sitúa nuestro autor, el ontologismo italiano que, por un lado, es heredero de la obra de Vico y, por otro lado, debe dialogar con dos de los más importantes filósofos que, en cuanto tales, se han ocupado de la historia de la filosofía, Benedetto Croce y Giovanni Gentile. En segundo lugar, porque debemos acreditar en el haber de Augusto Del Noce trabajos de primer orden en la reelaboración de la historiografía canónica de la filosofía como *Riforma cattolica e filosofia moderna* (Bologna, 1965), *Da Cartesio a Rosmini* (Milano, 1992), “Problemi di periodizzazione storico: l’inizio della filosofia moderna” en *Archivio di filosofia* (1954, págs. 187-210), “La idea di modernità” en AA.VV., *Modernità Storia e valore di un’idea* (Brescia, 1981), etc. Por otro lado, un paralelo de las relaciones entre Heidegger y el historicismo hegeliano con las relaciones entre Del Noce y el actualismo gentiliano mostraría claramente la densidad de la reflexión delnocheana.
- 14 Quel che caratterizza il nostro secolo è l’ateismo “postulatorio”, mentre nella comune coscienza culturale dell’Ottocento la desiderabilità dell’esistenza di Dio era un presupposto al di là di ogni discussione. Ciò equivale a dire che l’Ottocento era il secolo di Rousseau (“mantenete sempre la vostra anima in stato di desiderare che ci sia un dio e non ne dubiterete mai”) e di Kant (la speranza di un ac-

cordo, in una realtà ultrasensibile, tra virtù e felicità è un aspetto fondamentale e legittimo della condizione umana) e che il nostro secolo viene dopo Nietzsche... Oggi invece si dice: la negazione di Dio è necessaria per la possibilità di una morale, di una scienza e di una politica veramente rigorose. Come negazione del fondamento teologico della scienza, della morale e della politica, l'ateismo di oggi nega anzitutto ciò che per la cultura filosofica dell'ottocento era indiscusso (che Dio sia un valore) e inibisce perciò quel processo dal valore di Dio alla sua esistenza, tipico, in diverse forme, del pensiero ottocentesco. Possiamo dire che il passaggio dal punto di vista scientifico al punto di vista opzionale caratterizzi l'ateismo degli ultimi decenni: anche, meglio lo si vedrà più oltre, dell'ateismo marxista. Ciò consegue, in notevole parte, all'influenza di Nietzsche e della posizione delle questioni filosofiche in termini di valore." (Augusto DEL NOCE, op. cit., págs. 344-346)

15 A pesar de la frecuente y hasta abusiva utilización de las etiquetas filosóficas (racionalismo, empirismo, idealismo, etc.), no es siempre fácil determinar el contenido preciso de cada una de ellas. Respecto a lo que Del Noce entiende por *racionalismo*, es necesario referirse a la introducción de la obra de Jean LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, París, 1945, donde el racionalismo está definido como la exclusión de lo sobrenatural.

16 Augusto DEL NOCE, op. cit., págs. 366-370.

17 En cuanto a Heidegger es inútil indicar la referencia a los dos volúmenes consagrados a Nietzsche, en cuanto a Del Noce cf. "La non-filosofía di Marx e il comunismo come realtà politica", en *Il problema dell'ateismo*, op. cit. págs. 213-266. En este sentido, a pesar de la derrota histórica del marxismo, una lectura filosófica de la obra de Marx, como lo muestra claramente Del Noce que era ya consciente de esta, mucho antes de la *caída del Muro de Berlín*, no carece ni de valor ni de actualidad. La interpretación filosófica que Del Noce nos ofrece del marxismo cobra particular importancia a través del nexo entre éste y la sociedad opulenta, la sociedad postmoderna.

18 Acerca de la crisis de la historiografía hegeliana cf.: Eugenio GARIN, *La filosofía come sapere storico*, Roma. Bari, 1990, cuarta edición, págs. 3-17.

19 Cf. Martial GUEROULT, op. cit., págs. 329-347.

20 Victor COUSIN, *Traduction du manuel d'histoire de la philosophie de Tenne-mann*, Paris, 1837, I, pág. 15.

21 Cf. Luciano MALUSA, "Le origine moderne della storia della filosofia", in Carlo GIACON, *Storiografia e filosofia del linguaggio*, Padova, 1975, págs.3-41.

22 Cf. Virgilio MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano, 1991, pág. 146.

23 Martial GUEROULT, op. cit., pág. 373.

24 Cf., entre otros, F. MARTY, *La naissance de la métaphysique chez Kant* (Paris, 1980); E. K. SPECHT, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel* (Köln, 1952); L.

BRUNO PUNTEL, *Analogie un Geschichtlichkeit* (Freiburg-Basel-Wien, 1969); P. FAGGIOTTO, *Introduzione alla metafisica kantiana della analogia* (Milano, 1989); G. MICHELI, *Kant storico della filosofia* (Padova, 1980); S. GIVONE, *La storia della filosofia secondo Kant* (Milano, 1972); V. MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale* (Milano, 1991).

25 "... This little text (*Was ist Aufklärung*) is located in a sense at the crossroads of critical reflection and reflection on history. It is a reflection by Kant on the contemporary status of his own enterprise. No doubt it is not the first time that a philosopher has given his reason for undertaking his work at a particular moment. But it seems to me that it is the first time that a philosopher has connected in this way, closely and from the inside, the significance of this work with respect to knowledge, a reflection on history and a particular analysis of the specific moment at which he is writing and because of which he is writing. It is in the reflection on as difference in history and as motive for a particular philosophical task that the novelty of this text appears to me to lie.", Michel FOUCAULT, "What is Enlightenment?", en Paul RABINOW (editor), *The Foucault Reader*, New York, 1984, pág. 38.

26 KrV, III, 522. Salvo indicación contraria citamos, indicando volumen y página, la edición de la Preußischen Akademie der Wissenschaften, Immanuel KANT, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1902 y siguientes. Los volúmenes I-IX: *Werke*, X-XIII: *Briefwechsel*, XIV-XXIII: *Handschriftlicher Nachlaß*, XXIV-XXIX: *Vorlesungen* (a cargo de la Academia de las Ciencias de Göttingen). Utilizamos las siguientes abreviaturas: KrV: *Kritik der reinen Vernunft*, KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, KU: *Kritik der Urteilskraft*.

27 "... Rousseau (e non si insisterà mai abbastanza che egli è l'unico vero maestro di Kant)" (Augusto DEL NOCE, op. cit, pág. 17) En cuanto a la dependencia de Kant respecto a Hume, a una conclusión semejante arriba Herman-J. DE VLEES-CHAUWER, luego de los tres voluminosos estudios sobre la deducción trascendental. "No obstante, si miramos más de cerca, vemos que un esfuerzo constructivo acompaña constantemente a esta actividad destructiva; proclamar la ruina de la metafísica equivale, en la pluma de Kant, a suspenderla temporalmente con el fin de asegurar su porvenir-gran sueño y gran proyecto nutrido por él durante cerca de cincuenta años. Los reproches los dirige a una metafísica y a un método determinados, mientras que construye, al menos esquemáticamente, otra metafísica y elabora otro método. Alcanzar, a fin de cuentas, el método filosófico y construir por medio de él la metafísica eterna: tales son las intenciones del espíritu de Kant. Sólo que Kant no buscó ni lo uno ni lo otro siguiendo una línea recta. Si la búsqueda constante del fundamento metodológico de la metafísica da a su carrera su unidad durable y su convergencia total, y muestra una constante espiritual en las vicisitudes de su vida, esta búsqueda no tenía al menos como condición previa la ruina de una metafísica dada. El drama kantiano consiste precisamente en el doloroso deber de suprimir la metafísica wolfiana por amor a la metafísica eterna y en provecho de ella; Kant no se colocó nunca bajo la tutela de Hume. Esta es la pri-

mera conclusión general que resultará de nuestro examen." (Herman-J- DE VLEESCHAUWER, *La evolución del pensamiento kantiano*, México, 1962, pág. 10).

28 Cf. Virgilio MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano, 1991, págs. 125-126.

29 Cf. *KrV*, III, 550.

30 Cf. *KrV*, III, págs. 281 y ss.

31 Cf. *KpV*, V, 110-114.

32 Cf. *KU*, V, 389 y ss.

33 Cf. *KrV*, III, A 852, B 880.

34 Cf. M. WUNDT, "Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert", en *Blätter für deutsche Philosophie*, XV, 1941, págs. 149-158. A propósito de la interpretación kantiana de Platón, es necesario tener en cuenta que éste depende (aunque a veces la ponga en discusión como sucede en la *KrV*, Cf.: III; pág. 247) de la presentación de Brucker en la *Historia critica philosophiae*, y que la influencia de Kant se ejerció a través de la obra de su discípulo Tennemann (*System der platonischen Philosophie*, Leipzig-Jena, 1792-1795). Sobre la interpretación de Tennemann y su relación con Kant a propósito de Platón, cf. J. L. VIELLARD-BARON, "Le système de la philosophie platonicienne de Tennemann", *Revue de métaphysique et de morale*, LXXVIII, 1973, págs. 513-524.

35 Cf. L. GELDSETZER, "Der Methodenstreit in der Philosophie-geschichtsschreibung (1791-1820)", *Kant-Studien*, LVI, 1966, págs. 519-527.

36 Cf. G. LEHMANN, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, 1969, págs. 67-88; E. FELDMANN, "Die Geschichte der Philosophie in Kants Vorlesungen", in *Philosophisches Jahrbuch*, XLIX, 1936, págs. 167-198; G. MICHELI, *Kant storico della filosofia*, Padova, 1980, págs. 57-214.

37 Como aparece claramente ya a partir del título, Gentzen se mueve todavía dentro de los cánones de la *historia de las sectas*, al ejemplo de Diógenes Laercio; para el período moderno Gentzen sigue la historiografía protestante de su tiempo.

38 Por ejemplo, en la *Reflexion 1635*, Kant considera la lógica como una de las partes más valiosas del cuerpo aristotélico; en la *Logik Herder*, en cambio, el juicio es negativo. Entre ambos textos se sitúa, en efecto, la obra de 1762: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*.

39 Acerca de filodoxía-misología-filosofía, Cf.: Giuseppe MICHELI, op. cit., págs. 97-111.

40 Cf. H. HEIMSOETH, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Köln, 1956; G. MARTIN, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre*, Köln, 1951.

41 Alexis PHILONENKO, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, 1986, pág. 214.

42 Se trata de una serie de reflexiones conectadas con el concurso de la Academia de

Berlín acerca de los progresos de la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff que no aparecen en la recopilación llevada a cabo por Rink (1804), y que fueron publicados posteriormente por Reicke recién en 1895 (en la edición de la Academia, XX, págs. 340-343). Acerca de la importancia de estos apuntes: cf. E. ADICKES, "Lose Blätter aus Kant Nachlass", *Kant-Studien*, I, 1987, pág. 253. No podemos determinar hasta qué punto los discípulos de Kant han conocido las ideas contenidas en estos textos. El mérito de éstos, en especial de K. H. Heydenreich, consiste en haber percibido, aun desconociendo estos escritos, las consecuencias de la aplicación de la filosofía trascendental al dominio de la historia de la filosofía y a su método. Cf. L. BRAUN, op. cit., pág. 206-207.

43 Cf. *KrV*, III, 540-541.

44 Cf. *Lose Blätter* F3 y F5, XX, 341-342.

45 *Loses Blatt* F3, XX, pág. 341: "Eine philosophische Geschichte der Philosophie ist selber nicht historisch sondern rational d.i. *a priori* möglich. Denn ob sie gleich Facta der Vernunft aufstellt so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung sondern sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie."

46 Como sabemos, Kant ha claramente separado el conocimiento filosófico del conocimiento matemático: (III, 469). Por ello, el rechazo de una historia de la filosofía concebida matemáticamente es el rechazo de una historia en la cual se pudiese deducir la contingencia a partir de principios.

47 *Loses Blatt* F5, XX, pág. 342: "Ob sich ein Schema zu der Geschichte der Philosophie *a priori* entwerfen lasse mit welchem die Epochen die Meynungen der Philosophen aus [den vorhandenen] Nachrichten so zusammentreffen als ob sie dieses Schema selbst vor Augen gehabt und danach in der Kenntnis derselben fortgeschifften wären. Ja! wenn nämlich die Idee einer Metaphysik der menschlichen Vernunft unvermeidlich aufstößt und diese ein Bedürfnis fühlt sie zu entwickeln diese Wissenschaft aber ganz in der Seele obgleich nur embryonisch vorgezeichnet liegt."

48 Cf. Martial GUEROULT, op. cit., vol. II, págs. 340 y ss.

49 Cf. *KrV*, III, 542.

50 *KrV*, III, pág. 539.

51 Ibidem.

52 *KrV*, III, págs. 426 y ss.

53 Cf. *KrV*, III, págs. 442 y ss.

54 Acerca de la distinción entre *conocer* y *pensar*, Cf.: *KrV*, III, 116-117.

55 Se abre aquí, con la subordinación de lo empírico a la subjetividad trascendental, otro gran tema de debate tanto para la modernidad como para la postmodernidad: el tema del *sujeto* y de la *finitud*.

56 Acerca de la historia de la filosofía concebida como un proceso de *Aufklärung*.

Cf. LEHMANN, op. cit., págs. 14-15.

57 En cuanto al término “arqueología”, es necesario notar que Foucault, que proviene de la escuela fenomenológica francesa, lo tomó de la obra de Husserl, específicamente de los escritos que acompañan *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die trascendentale Phenomenologie* (Haag, 1954), *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem*, por ejemplo, y en los cuales Husserl se ocupa de la historicidad de las ciencias y de la filosofía. Acerca de la oposición entre Husserl y Foucault, Cf.: Edgardo CASTRO, *Arqueología, sentido y estructura*, Fribourg, 1992, págs. 32 y ss., especialmente la nota 45. En cuanto al origen del término “arqueología”, aplicado al dominio de la historia de las ideas, el antecedente más remoto, según nuestro conocimiento, es la obra de Thomas BURNET, *Archeologia philosophiae* (London, 1692).

58 El término “deconstrucción” ha sido introducido por Jacques Derrida como traducción del uso que hace Heidegger del término “*Destruktion*”.

59 “Toute la curiosité de notre pensée se loge maintenant dans la question: Qu'est-ce que le langage, comment le contourner pour le faire apparaître en lui-même et dans sa plénitude? En un sens, cette question prend la relève de celles qui, au XIXe siècle, concernaient la vie ou le travail.” (Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pág. 317).

60 “Interpréter et formaliser sont devenus les deux grandes formes d'analyse de notre âge: à vrai dire, nous ne connaissons pas d'autres. Mais connaissons-nous les rapports de l'exegeze et de la formalisation, sommes-nous capables de les contrôler et de les maîtriser?... Le structuralisme et la phénoménologie trouvent ici, avec leurs disposition propre, l'espace général qui définit leur lieu commun.” (Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pág. 312)

61 “...dans la mesure où il s'agit de définir une méthode d'analyse historique qui soit affranchie du thème anthropologique, on voit que la théorie qui va s'esquisser maintenant [en la *Archéologie du savoir*] se trouve, avec les enquêtes déjà faites, dans un double rapport. Elle essaie de formuler, en termes généraux (et non sans beaucoup de rectifications, non sans beaucoup d'élaborations), les instruments que ces recherches ont utilisés en chemin ou ont façonnés pour les besoins de la cause. Mais d'autre part, elle se renforce des résultats alors obtenus pour définir une méthode d'analyse qui soit pure de tout anthropologisme. Le sol sur lequel elle repose, c'est celui qu'elle a découvert.” (Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pág. 26.)

62 La epistemología histórica de G. Bachelard se propone resolver los problemas de la teoría del conocimiento científico, explicitando los condicionamientos inconscientes de la objetividad y de la manera en que la ciencia se organiza. Partiendo de los principios de la antropología freudiana, de la dicotomía entre vida racional y vida onírica, entre razón y libido (Cf. G. BACHELARD, *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1953, pág. 19). Bachelard procede a un psicoanálisis del conocimiento objetivo, a fin de liberar la esfera racional de los condicionamientos inconscientes a través de una lectura psicológica de los resultados de las ciencias

físico-matemáticas, particularmente del principio de indeterminación de Heisenberg, de los análisis microfísicos de E. Schrödinger, D. Bohm, M. Dorn y de los modelos del tipo Dirac von Neuman. La conclusión epistemológica más importante de este análisis es que el objeto científico no puede ser identificado con el dato (cf. Gaston BACHELARD, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1951, pág. 16). El objeto científico es un producto, una construcción material y teórica (Cf. G. BACHELARD, *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1953, pág. 142). En consecuencia, es necesario reemplazar la perspectiva fenomenológica por la perspectiva fenomenotécnica, la descripción por la construcción. Con la categoría de fenomenotécnico, Bachelard pretende superar las oposiciones características de la teoría del conocimiento: abstracto-concreto, pensamiento-realidad, razón-experiencia, sujeto-objeto, deducción-inducción. Una segunda consecuencia esencial de la epistemología bachelariana es que se debe invertir la relación entre teoría y práctica en el desarrollo de la ciencia; los principios que regulan la ciencia derivan de las aplicaciones prácticas y no al revés. Las ideas no son arquetipos, sino programas (Cf. G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949, pág. 122). La ciencia es fundamentalmente una actividad de estructuración. Esta actividad de estructuración no se desarrolla de manera evolutiva (contra Meyerson), sino revolucionaria; no continua, sino discontinua. Lo que determina la discontinuidad es la remoción de los obstáculos epistemológicos provenientes de la esfera onírica, no-racional. Sin dudas, la epistemología de Bachelard ha ejercido una notable influencia sobre Foucault, sobre todo en cuanto respecta el estatuto de la discontinuidad; pero, a pesar de esta importante dependencia, la epistemología de Foucault se diferencia y no en pocos puntos de la epistemología de Bachelard. Debemos, al menos, señalar dos esenciales. La investigación histórica de Foucault, que se ocupa de dominios del saber, si queremos, menos científicos, como los discursos acerca de la locura o la medicina clínica pone en discusión la frontera entre verdadera ciencia y falsa ciencia. En la perspectiva arqueológica de Foucault un psicoanálisis del conocimiento objetivo permanece prisionero del sueño antropológico (Cf. Annie GUEDEZ, *Foucault*, Paris, Editions universitaires, 1972, págs. 70-72; en cuanto a la crítica de un análisis que más allá del discurso científico pretende explicitar el juego de las fuerzas inconscientes, Cf. Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pág. 39).

En cuanto a la epistemología de G. Canguilhem, "Georges Canguilhem insiste sur le fait que le repérage des discontinuités n'est pour lui ni un postulat ni un résultat; c'est plutôt une 'manière de faire', une procedure qui fait corps avec l'histoire des sciences parce qu'est appelée par l'objet même dont cell-ci doit traiter. L'histoire des sciences n'est pas l'histoire du vrai, de sa lente épiphanie; elle ne saurait prétendre raconter la découverte progressive d'une vérité inscrite toujours dans les choses ou dans l'intellect, sauf à s'imaginer que le savoir d'aujourd'hui la possède enfin de façon si complète et définitive qu'il peut prendre à partir d'elle la mesure du passé." (Michel FOUCAULT, "La vie: la science et l'expérience", en *Revue de métaphysique et de morale*, nº1, Janvier-Mars 1985, p.8). Para Canguil-

hem, la historia de la ciencia no puede ser el relato del progreso de la ciencia invertido. Ella debe ser el esfuerzo por comprender en que medida las nociones o los métodos superados han sido, en su momento, una superación y, en consecuencia, el pasado superado es el pasado de una actividad que merece la calificación de científica (Cf. G. CANGUILHEM, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, pág. 14).

63 Cf. Michel FOUCAULT, *La verdad y las formas jurídicas*, traducción española del original en portugués, Barcelona, Gedisa, 1980, págs. 13-33.

64 Michel FOUCAULT, op. cit. pág. 22.

65 "La philosophie au XIX siècle se logera dans la distance de l'histoire à l'Histoire, des événements à l'Origine, de l'évolution au premier déchirement de la source, de l'oubli au Retour. Elle ne sera donc plus Métaphysique que dans la mesure où elle sera Mémoire, et nécessairement elle reconduira la pensé à la question de savoir ce que c'est pour la pensée d'avoir une histoire. Cette question inlassablement pressera la philosophie de Hegel à Nietzsche et au-delà." (Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, págs. 231-232).

66 "Foucault vient, comme plusieurs philosophes de sa génération, de l'école positiviste française, pour laquelle la philosophie passe par l'histoire des concepts tels qu'ils sont à l'oeuvre dans les différentes spécialités savantes." (Vincent DESCOMBES, *Le même et l'autre*, Paris, Editions de Minuit, 1979, págs. 131-132).

67 Acerca de las relaciones entre el pensamiento de Nietzsche y de Foucault cf.: Luc FERRY, Alain RENAUT, *La pensé 68*, Paris, Gallimard, Collección Folio, 1988, págs. 127 y ss.

68 Acerca de la interpretación antropológica de Kant, que no significa interpretación existencialista, cf. Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1951, págs. 188 y ss. En la recepción foucaldiana de esta interpretación juega un rol fundamental la obra de Jules VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, 1954, págs. 237 y ss.

69 "La naissance de la clinique parut en 1963, deux après *L'histoire de la folie*. Les deux ouvrages se chevauchent d'ailleurs partiellement: le second s'ouvre en reprenant la fin du premier. D'une certaine façon, le plus récent est une longue postface au précédent. Georges Canguilhem avait assumé la direction, au moins nominale, de la thèse d'état de Foucault sur l'histoire de la folie. C'est encore lui qui commanda *La naissance de la clinique* pour la collection "Galen", aux PUF, consacrée à l'histoire et la philosophie de la biologie et de la médecine. Vers 1970, le livre fut épuisé et, pour la deuxième édition en 1972, Foucault effectua un certain nombre de changements dans le texte. Il ne s'agissait pas de modifier l'importance accordée à certains points et encore moins de changer la thèse du livre. Foucault se contente d'un "remaniement lexicale": "Langage" devient "discours", "analyse structurale du signifié" devient "analyse d'une type de discours". La distinction signifié/signifiant est abandonnée. En bref le vocabulaire de la linguistique structurale disparaît, remplacés par des termes "neutres"." (Alan SHE-

RIDAN, *Discours, sexualité et pouvoir*, Bruxelles, Pierre Margada, 1985, págs. 58-59).

70 "Les codes fondamentaux d'une culture -ce qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques- fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera. A l'autre extrémité de la pensée, des théories scientifiques ou des interprétations de philosophes expliquent pourquoi il y a en général un ordre, à quelle loi générale il obéit, quel principe peut en rendre compte, pour quelle raison c'est plutôt cet ordre-ci qui est établi et non pas tel autre. Mais entre ces deux régions si distantes, règne un domaine fondamental: il est plus confus, plus obscur, moins facile sans doute à analyser." (Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, págs. 11-12).

71 "Toute la discussion portant sur une théorie de l'Histoire conçue selon le modèle d'une théorie du discours peut donc être organisée autour de la question suivante: "Peut-on penser le concept général de règle d'apparition à l'intérieur d'une théorie du discours?" C'est alors que nous pourrons nous interroger sur la validité de cette proposition majeure qui découle des prémisses du système développé par M. Foucault à savoir, que l'on peut -et que l'on doit- non seulement isoler *mais aussi expliquer* l'événements énonciatif préalablement à toute recherche de son articulation sur des événements qui ne sont pas de nature discursive mais qui peuvent être d'ordre technique, pratique, économique, social, politique, etc.... Ce qui s'exprime notamment sous forme de rejet de l'extrapolation "générique" ou de "l'illusion doxologique"." (Roberto MIGUELEZ, "Théorie du discours et théorie de l'histoire", *Dialogue 13*, 1974, pág. 54)

72 Acerca de los presupuestos ontológicos del estructuralismo Cf.: Edgardo CASTRO, op. cit., págs. 135-141.

73 "Décrire un ensemble d'énoncés non pas comme la totalité close et pléthorique d'une signification, mais comme une figure lacunaire et déchiquetée; décrire un ensemble d'énoncés non pas en référence à l'intériorité d'une intention, d'une pensée ou d'un sujet, mais selon la dispersion d'une extériorité; décrire un ensemble d'énoncés non pas pour y retrouver le moment ou la trace de l'origine, mais les formes spécifiques d'un cumul, ce n'est certainement pas mettre au jour une interprétation, découvrir un fondement, libérer des actes constituants; ce n'est pas non plus décider d'une rationalité ou parcourir une téléologie. C'est établir ce que j'appellerais volontiers une *positivité*." (Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pág. 164).

74 "Le problème n'était absolument pas pour moi de la structuraliser [la historia del saber], en appliquant au devenir du savoir ou à la genèse des sciences catégories qui avaient fait leurs preuves dans le domaine de la langue." (Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pág. 264).

75 Somos conscientes que desde un punto de vista lingüístico la palabra "pléthora" no es la más adecuada, de todos modos, preferimos mantenerla a fin de respetar la

terminología de nuestro autor. La utilizamos con el sentido de sobreabundancia.

76 Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, págs. 155-165.

77 Cf. Jan MIEL, "Ideas or Epistemes: Hazard versus Foucault", *Yale French Studies* 49, 1973, págs. 231-245.

78 Cf. Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pág. 15.

79 Sono questi diversi regimi che ho cercato di reperire ne *Le parole e le cose*. Facendo presente che non cercavo, per il momento, di spiegarli e che bisognerebbe cercare di farlo in un lavoro ulteriore, ma ciò che mancava al mio lavoro, era questo problema del "regime discorsivo", degli effetti di potere propri ai giochi enunciativi. Li confondevo troppo colla sistemacità, la forma teorica di qualcosa come il *paradigma*." (Michel FOUCAULT, *Microfísica del potere*, Torino, 1977, pág. 7).

