

POR QUÉ LA FILOSOFÍA NECESITA DE LA HISTORIA

Bernard Williams¹

Traducido por Pablo Drews
Universidad de la República, Uruguay

Recibido: 11/09/2025

Aceptado: 17/11/2025

La falta de sentido histórico es el defecto hereditario de los filósofos... De ahora en adelante, lo que se necesita es un filosofar histórico y, con él, la virtud de la modestia». Nietzsche escribió esto en 1878, pero sigue siendo hoy plenamente pertinente. De hecho, una gran parte de la filosofía es actualmente más abiertamente ahistórica que nunca. En la llamada tradición analítica, en particular, esto adopta la forma de un intento por hacer que la filosofía suene como una extensión de la ciencia. La mayoría de los científicos, aunque puedan encontrar interesante la historia de la ciencia, no consideran que tenga demasiada utilidad para su disciplina, que conciben razonablemente como una actividad progresiva que ha dejado atrás sus errores pasados e incorporado sus descubrimientos en manuales y teorías vigentes. El filósofo estadounidense que colocó en la puerta de su despacho el aviso «Simplemente diga NO a la historia de la filosofía» probablemente se apoyaba en la idea de que algo semejante podría decirse también de la propia filosofía.

El hecho de que la filosofía descuide con frecuencia su propia historia no es, sin embargo, el punto más importante. Muchos filósofos sí muestran cierto respeto por la historia de la filosofía; lo que resulta más grave es su descuido de otra historia distinta: la historia de los conceptos que la filosofía misma intenta comprender.

El punto de partida de la filosofía es que no nos comprendemos lo suficientemente bien. No nos entendemos adecuadamente en el plano ético (cómo o por qué deberíamos preocuparnos, positiva o negativamente, por ciertas disposiciones y prácticas humanas y no por otras); no comprendemos del todo nuestros ideales políticos; y tampoco entendemos plenamente cómo llegamos a tener ideas y experiencias, ni cómo es que, además, parecemos saber bastante sobre el mundo. Los métodos de la filosofía para ayudarnos a comprendernos a nosotros mismos consisten en reflexionar sobre los conceptos que utilizamos y sobre las formas en que pensamos acerca de estas cuestiones; y, en ocasiones, en proponer maneras mejores de hacerlo. Hasta aquí, esto resulta (relativamente) poco controvertido.

En cualquier ámbito de la filosofía, la inquietud que pone en marcha la reflexión —la incapacidad de comprendernos adecuadamente a nosotros mismos— debe partir de donde estamos. Quiénes somos, y quiénes más forman parte de ese «nosotros», puede ser objeto de disputa, sobre todo en los casos éticos y políticos. Pero la reflexión debe comenzar con nosotros en el sentido más estricto: las personas que plantean la pregunta y aquellas a quienes se dirigen, y debe comenzar desde el presente. Los conceptos que

¹ El texto original es el siguiente:
Williams, Bernard (2002). "Why Philosophy Needs History." En: B. Williams, *Essays and Reviews*. Princeton: Princeton University Press.

dan origen a la pregunta son nuestros. Sin embargo, detrás de esos conceptos hay una historia: la historia de cómo las personas han llegado a pensar de esta manera. En el caso de ciertas ideas —como la igualdad política o la legitimidad democrática, o las virtudes de la sinceridad y la honestidad— esa historia será densa y característica de nuestra propia cultura, en contraste tanto con las culturas del pasado como, quizá, con las de otras sociedades existentes. Todo esto, nuevamente, es poco controvertido. La suposición habitual, sin embargo, es que una investigación filosófica no necesita ocuparse demasiado de esa historia: la tarea distintiva de la filosofía sería la reflexión y, en términos generales, la reflexión bastaría por sí sola. El punto fundamental de la observación de Nietzsche es que, al menos en los casos éticos y políticos, esta suposición es errónea.

Esto no es así en todos los casos. Un concepto científico —como «átomo», por ejemplo— puede decirse que tiene una historia; pero, por lo general (por la misma razón por la que la historia de la ciencia no forma parte de la ciencia), esa historia contribuye poco a lo que hoy nos puede resultar problemático de dicho concepto. Otra manera de expresarlo sería decir que la idea moderna de átomo, entendida en términos de la mecánica cuántica, no es la misma que la que ingresó en la comprensión humana —muy aproximadamente— en el siglo V a. C., aunque sea reconociblemente su descendiente. Pero este es un caso en el que importa poco —tanto para nuestra comprensión de los conceptos como de la historia— si distintas sociedades o culturas emplean el mismo concepto o uno diferente: nunca se tratará de una cuestión altamente determinable, y hay muchos casos —de los cuales «átomo» es uno— en los que insistir en ello sería una forma de escolasticismo estéril.

Hay, sin embargo, algunas ocasiones muy importantes en las que necesitamos afirmar, al mismo tiempo, que existe una variación histórica significativa entre una idea o un concepto tal como es utilizado por dos grupos distintos, y que, aun así, se trata en cierto sentido de variantes del mismo concepto. Esto resulta particularmente necesario en el caso de conceptos valorativos como la libertad o la justicia, donde pueden darse conflictos importantes entre interpretaciones del valor en distintas épocas o entre diferentes grupos: por ejemplo, entre la libertad entendida como una vida disciplinada dentro de una república independiente y la libertad en la Octava Avenida. Para comprender los problemas que tenemos con la idea de libertad, necesitamos describir y entender estas diferencias, y también reconocer que, en algún sentido, representan interpretaciones distintas de una misma cosa. Limitarse a asignar nombres diferentes a estos valores en conflicto perdería de manera significativa el sentido mismo del conflicto.

En casos como estos, resulta útil pensar en términos de un núcleo común compartido por valores en conflicto, que se desarrolla o se expresa de distintas maneras. Este tipo de estructura —un núcleo central acompañado de variaciones históricas— es lo que intento explicar en *Verdad y veracidad* en el caso de lo que denomino las «virtudes de la verdad»: fundamentalmente, la *precisión*, es decir, las cualidades implicadas en acertar en nuestras creencias, y la *sinceridad*, que consiste en expresarlas honestamente ante los demás. En nuestra cultura actual tenemos diversos problemas con estas nociones. ¿Por qué nos importa la verdad? Sin duda, en parte, porque tener creencias verdaderas resulta útil. Pero también tener creencias falsas puede serlo: desde el punto de vista de la utilidad, el valor de la verdad, si es positivo, solo lo será en términos globales. Sin embargo, la mayoría de nosotros reconoce, al menos en ciertas ocasiones, un valor de la verdad que no se reduce a eso; por ejemplo, cuando advertimos que el autoengaño no es, en sí mismo, un buen estado en el que estar.

Una vez más, nuestras ideas de veracidad se encuentran hoy sometidas a una fuerte tensión. Por un lado, tendemos a ser ampliamente suspicaces: estamos ansiosos por no ser engañados y deseosos de atravesar las apariencias para descubrir los motivos y las

estructuras reales que las sustentan. Por otro lado, existe una sospecha igualmente poderosa dirigida contra la verdad misma: acerca de si existe realmente y, en caso afirmativo, de si puede ser algo distinto de lo relativo, lo subjetivo o algo semejante. Algunos autores, como Richard Rorty, sostienen que la «verdad» no es en absoluto el objeto de nuestras investigaciones ni de nuestras preocupaciones; lo que deberíamos buscar, más bien, es algo como la solidaridad.

El primero de estos impulsos, desde luego, alimenta al segundo: la exigencia de honestidad y veracidad termina volviéndose contra la verdad misma. Pero ambos impulsos están claramente en tensión. Si no se cree en la existencia o en la relevancia de la verdad, ¿cuál es la pasión por la veracidad? Al buscar la veracidad, ¿a qué se es fiel? Esta segunda pregunta aparece también en relación con la autenticidad, que es en sí misma una variante de la veracidad y un ideal característicamente moderno. Si se tiene una concepción de un modo de vida, de un conjunto de ambiciones o de una lealtad que habría de ser fiel al «yo verdadero» o expresarlo, ¿a qué realidad debe responder esa fidelidad, y de qué manera?

Estas cuestiones surgen de nuestras concepciones actuales de cualidades o ideales como la honestidad, la veracidad, la sinceridad y el realismo. Son propias de la reflexión filosófica en la medida en que implican el reconocimiento de que no nos comprendemos adecuadamente a nosotros mismos. Es evidente que nuestras maneras de concebir estas cualidades no han sido las de todo el mundo, y que hay una historia que contar acerca de cómo han llegado a ser nuestras. ¿Podemos comprender estos conceptos y afrontar los problemas que nos plantean sin comprender algo de esa historia? Creo que la filosofía solo puede hacerse verdaderamente cargo de su tarea con la ayuda de la historia; o, como dijo Nietzsche, que en un caso así el filosofar debe ser, él mismo, histórico.

La filosofía puede comenzar su tarea sin recurrir a la historia. La mera reflexión sobre las condiciones y exigencias de la comunicación entre los seres humanos puede decirnos algo, en el nivel más básico, acerca de las «virtudes de la verdad». Toda sociedad implica una división del trabajo en la averiguación de los hechos, aunque sea en el sentido mínimo de que algunas personas observan lo que ocurre en un lugar o en un momento determinados y otras lo hacen en otro, y necesitan informarse mutuamente. A partir de esta reflexión, puede advertirse que deben existir, de algún modo, cualidades de precisión y de sinceridad: las personas tienen que ser observadores fiables, y otras deben poder confiar en lo que dicen.

Estas necesidades básicas, junto con algunas de sus consecuencias, pueden exponerse mediante un relato depurado y explícitamente ficticio de una sociedad elemental que, en la expresión tradicional de la filosofía política, denomino el «estado de naturaleza». Pero el propio relato del estado de naturaleza ya implica que debe contarse una historia ulterior, real y densamente histórica. Ninguna sociedad podría funcionar simplemente sobre la base de que sus miembros comprendieran que decir la verdad la mayor parte del tiempo resulta útil. Los individuos y los grupos familiares tienen muchas razones para no decir la verdad a los demás (como sugiere la observación de Voltaire de que los seres humanos poseen el lenguaje para ocultar sus pensamientos). Por ello, las instituciones de confianza —que toda sociedad necesita de alguna forma— exigen que existan disposiciones para considerar que decir la verdad (a las personas adecuadas y en las circunstancias adecuadas) es, en sí mismo, algo valioso. Las formas que adoptan tales disposiciones en distintas sociedades y en distintos momentos son una cuestión de historia efectiva.

En este sentido, la historia efectiva completa el esquema meramente abstracto que ofrece el relato del estado de naturaleza. Si uno se detiene en ese esquema, puede quedar con la idea de que la veracidad es una cualidad meramente funcional, y luego verse

desconcertado por el hecho de que manifiestamente no lo es. Tal vez se pase entonces a la idea más general de que se trata de una cualidad funcional que, sin embargo, debe entenderse como algo más que meramente funcional. La filosofía sin historia no permite avanzar mucho más allá de ese punto: ofrece escasa comprensión de cómo esto podría ser posible, y ninguna de los diversos conflictos que rodean a la virtud de la veracidad —por ejemplo, si hay algo especialmente reprochable en mentir, en contraste con otras formas de discurso engañoso—. Una mayor comprensión surgirá al advertir algo de cómo hemos llegado a estar donde estamos.

Además, la historia efectiva hace algo más que completar un relato esquemático. En la dimensión de la precisión, los desarrollos culturales pueden elevar las exigencias de lo que significa decir ciertos tipos de verdad. La invención de la escritura hizo inevitable que las personas distinguieran, entre los relatos acerca del pasado más remoto, aquellos que pretendían ser verdaderos —aunque no se supiera si lo eran— y aquellos que eran mitos o leyendas. Con esta distinción surgió una nueva noción de verdad histórica y, de hecho, un concepto nuevo y determinado del tiempo histórico. El análisis filosófico sin historia nos induce a pensar que estos conceptos, tan centrales para nuestro pensamiento, debieron haber existido siempre, y que, en la medida en que los miembros de culturas orales no reconocían tales distinciones, se encontraban confundidos. No lo estaban. La invención del tiempo histórico fue un avance intelectual, pero no consistió en refutar un error: como muchas otras invenciones, permitió a las personas hacer cosas que antes no podían siquiera concebir. Al mismo tiempo, debemos mantener que se trató efectivamente de un avance —lo que naturalmente llamamos un descubrimiento—.

Algunos críticos modernos, desde un espíritu deconstructivo o relativista, han intentado deshacer este avance, sosteniendo que la idea misma de un tiempo histórico secuencial constituye una imposición hegemónica de Occidente. Como era de esperar, han fracasado tanto en su intento de revertir ese avance como en el de dar coherencia a su propia empresa. Como ha señalado el historiador Richard J. Evans, el crítico que escribió que «el tiempo histórico es cosa del pasado» debería reflexionar sobre su propia posición.

Existen otras dimensiones en las que la historia efectiva ha ido aún más lejos que las meras necesidades estructurales abstractas del relato del estado de naturaleza. Los valores de la sinceridad y la precisión —por ejemplo, la exigencia de la verdad por sí misma— han adquirido una vida cultural propia y han dado lugar a ideales explícitos y autorreflexivos como la honestidad intelectual. Al igual que la autenticidad personal, que emergió como ideal hacia finales del siglo XVIII, estos valores son el resultado de una historia compleja que involucró contingencias tan vastas como el cristianismo. Nada de esto podría haberse previsto a partir de las exigencias estructurales de la comunicación humana, que es lo que la filosofía en sentido estricto podría elaborar; sin embargo, ha configurado nuestro mundo y nuestros problemas, y debe ser tenido en cuenta por nuestra filosofía. Sin una comprensión de la historia, las conexiones de algunos de estos valores con la veracidad pueden pasar inadvertidas, y nuestro concepto efectivo de veracidad parecerá, en el mejor de los casos, un agregado arbitrario de ideas.

Llamo «genealogía» a un método que combina la representación de exigencias universales mediante la ficción del estado de naturaleza con un relato del desarrollo histórico efectivo. Se trata de un término de Nietzsche, y una investigación de este tipo pretende satisfacer algunas de las demandas que él asoció con dicho enfoque. En lo que respecta a la genealogía de la veracidad, fue el propio Nietzsche quien identificó por primera vez, con claridad, las tensiones de nuestra cultura que este tipo de investigación busca afrontar. Sin embargo, en el uso que Nietzsche hace del término —y también, en gran medida, en Foucault— la genealogía implica además algo más: una actitud

desmitificadora, que descubre orígenes vergonzosos y presenta bajo una luz desfavorable el fenómeno así explicado. Esto último no es una consecuencia necesaria del método.

En algunos casos, esa dimensión desmitificadora sí se da, incluido el ejemplo principal del propio Nietzsche, a saber, la moralidad entendida en un sentido estrecho, puro y regido por la ley; pero no tiene por qué darse siempre. Puede haber, en cambio, una genealogía «vindicativa», como la que Hume ofreció de la justicia. Uno puede no aceptar el relato de Hume acerca del «origen» de la justicia, pero, si lo acepta, ello no tiene por qué disminuir el respeto que se le tenga a la justicia; al contrario, puede incluso aumentarlo, al permitir verla por primera vez como algo inteligiblemente vinculado a necesidades y sentimientos humanos, en lugar de como una revelación moral o metafísica. Creo que puede ofrecerse, en este sentido, una genealogía vindicativa de las virtudes de la verdad en algunas de las formas que hoy nos conciernen.

Algunos filósofos niegan que cualquier relato histórico pueda vindicar —o dejar de vindicar— nuestros valores. Consideran que toda idea de este tipo incurre en la llamada *falacia genética*: lo que cuenta son las razones o las justificaciones, no los orígenes. Sin embargo, esta objeción pasa por alto la posibilidad de que el valor en cuestión se comprenda, se presente y reclame autoridad a sí mismo en términos que un relato genealógico puede precisamente socavar. La «moralidad» que la genealogía de Nietzsche puso en cuestión pretendía ser la expresión de un espíritu más elevado y más puro, estrechamente vinculado a la razón y, además, trascendente de pasiones negativas como el resentimiento. Si el relato de Nietzsche, tanto en sus aspectos funcionales como históricos, fuera correcto, esa moralidad aparecería como autoengañada en ese respecto.

De modo similar, cuando se sostiene que los valores del liberalismo contemporáneo no pueden ser criticados en función de su historia, esto solo será cierto en la medida en que dichos valores puedan separarse de la afirmación —frecuentemente formulada en su favor— de que han surgido de la expansión de la razón y representan un logro cognitivo. Aquí hay una cuestión genuina: si los valores liberales expresan el verdadero orden moral del mundo, ¿por qué habrían de haberse revelado únicamente en ciertos lugares y solo en los últimos tres siglos aproximadamente? Una pregunta semejante puede plantearse, por supuesto, acerca de teorías físicas o de la biología molecular, pero en esos casos se dispone de una respuesta. ¿Comparte la historia del liberalismo suficientes rasgos con esos ejemplos como para que las pretensiones que se formulan a su respecto sean plausibles? Esta es una cuestión de interpretación histórica.

En la medida en que esa pregunta reciba una respuesta negativa, no habrá una genealogía vindicativa del liberalismo en esa forma. Pero, una vez despojado de su falsa autocomprensión, partes importantes de lo que permanece pueden, en efecto, contar con una genealogía vindicativa, en el sentido de que podemos comprenderlas y, al mismo tiempo, respetarlas, sostenerlas y vivir dentro de ellas. Asimismo, podemos oponerlas a credos alternativos cuyas propias autocomprensiones —por ejemplo, como revelaciones divinas— no sobrevivirían a una investigación genealógica.

En *Verdad y veracidad*, mi propio relato genealógico de las virtudes de la verdad, argumento de manera sistemática contra lo que llamo los «negadores»: aquellos que sostienen que el concepto de verdad no desempeña ningún papel en nuestras investigaciones ni en nuestras concepciones de la libertad y de otros valores, y que concluyen, en consecuencia, que la veracidad no debería ser uno de nuestros valores o que, en cualquier caso, no tiene nada que ver con la verdad. Estos escépticos, que han ejercido una influencia considerable en las humanidades, aciertan en uno o varios puntos relativos al estatuto de la historia y a las formas de comprensión psicológica y narrativa. Sin embargo, los filósofos y otros autores que —con razón— han argumentado contra ellos han supuesto con demasiada frecuencia que, una vez despejadas sus confusiones

acerca de la verdad y del lenguaje, todo puede continuar como antes: una empresa que a veces parece identificarse con un positivismo ingenuo, con una fe en la capacidad de la verdad, por sí sola y sin ayuda, para dar sentido a las cosas.

La veracidad es una virtud vital y está esencialmente vinculada con la verdad, pero tiene tareas mucho más exigentes que la mera acumulación de verdades. Algunos piensan que lo que se necesita para complementar la reflexión filosófica abstracta y mostrarnos por qué tenemos las ideas que tenemos no es la historia, sino la ciencia. En la actualidad existe una corriente de opinión particularmente estridente según la cual cuestiones como estas pueden responderse mediante la psicología evolutiva.

La genealogía no es, en sí misma, una aplicación de la teoría evolutiva; el estado de naturaleza no pretende representar algún entorno temprano de homínidos, y la teoría evolutiva no podría ofrecer aquello que la genealogía afirma proporcionar. El estado de naturaleza expone, de manera deliberadamente abstracta, ciertas exigencias funcionales de la comunicación humana, exigencias a las que puede llegarse mediante la reflexión. En la actualidad sabemos muy poco sobre los entornos de los primeros homínidos, y no es posible formular teorías acerca de sus efectos selectivos sobre la cognición humana sin dar por supuestas estas y otras exigencias funcionales. No hay nada objetable en ello, y los teóricos de la evolución deberán seguir procediendo así incluso si llegan a saber más de lo que hoy se sabe acerca del desarrollo temprano de los homínidos.

El relato efectivo sobre las primeras prácticas comunicativas constituirá entonces otra pieza de la genealogía, mucho menos densa y, sin duda, mucho más especulativa que la que se basa en desarrollos más recientes. Algunos teóricos de la evolución sostienen que los desarrollos culturales posteriores deben explicarse en términos de selección natural. No quieren decir con ello que los cambios culturales expresen mutaciones genéticas; más bien afirman que el cambio cultural está fuertemente influido por determinadas características psicológicas que fueron seleccionadas en *Homo sapiens* en esos entornos tempranos. Es una trivialidad señalar que los seres humanos poseen las peculiaridades psicológicas que surgieron a lo largo de su evolución; entre ellas deben encontrarse las que subyacen a la innovación, abrumadoramente significativa y exitosa, que representa esta especie: la capacidad de vivir bajo la cultura y, de ese modo, beneficiarse de una vasta elaboración de aprendizaje no genético.

Todo esto es cierto, pero nada de ello indica hasta qué punto las diferencias entre las culturas, o sus transformaciones a lo largo del tiempo, están determinadas por esas peculiaridades psicológicas. De manera manifiesta, no lo están por completo y, de forma plausible, ni siquiera en gran medida. La ciencia evolutiva puede llegar a explicar por qué los seres humanos, en todas partes, crean y disfrutan de la música, pero no va a explicar el *opus 111* de Beethoven. El punto fundamental es que solo la interpretación del registro histórico —y también del antropológico— puede responder a este tipo de cuestiones y mostrar hasta qué punto los rasgos identificados por la ciencia evolutiva explican las diferencias culturales. Esa interpretación no puede ser llevada a cabo por la propia ciencia evolutiva.

La genealogía aplicada a las virtudes de la verdad tiene motivos para ser crítica con los «negadores», pero, tanto en este caso como en general, tiene razones aún más fuertes para oponerse a las ambiciones reductivas de la psicología evolutiva. Los negadores de inspiración deconstructiva quizá no siempre lean los libros con la atención que deberían, pero al menos pueden alentar a las personas a leerlos y a comprender la historia de la que proceden. La ciencia que adopta ambiciones reductivas, en cambio, no fomenta en absoluto la comprensión histórica. Al igual que las formas de filosofía más empobrecidas desde el punto de vista histórico —y aún más, en alianza con ellas—, se interpone en el camino de nuestra comprensión de quiénes somos, cuáles son nuestros

conceptos y qué estamos haciendo, puesto que no hay modo alguno de entender estas cosas sin una apropiación de nuestra historia.

Sin una comprensión histórica, la filosofía —al igual que esas ciencias con pretensiones reductivas cuando se alían con ella— se convierte en un obstáculo para el entendimiento de nosotros mismos. No podemos comprender quiénes somos, qué conceptos manejamos ni qué estamos haciendo si no tenemos un dominio adecuado de nuestra historia. La historia no es un mero adorno ni un complemento externo de la reflexión filosófica: es una condición necesaria para que la filosofía pueda cumplir su tarea fundamental de autocomprensión.

Bibliografía²

Williams, Bernard (2002). *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.

² Esta es la bibliografía mencionada por Bernard Williams en el texto original.