

*Fundamentos y momentos**

J. G. A. Pocock

El contexto es rey, pero este escritor, para su propia vergüenza, es incapaz de reflexionar sobre *Los fundamentos del pensamiento político moderno* despegado de un contexto formado por su propia memoria histórica, en la que juega una parte importante y autobiográfica. Me extenderé sobre estas memorias, con la esperanza de ofrecer un comentario sobre el trabajo de Quentin Skinner moldeado por las relaciones de ese trabajo con el mío.

Puedo afirmar que he estado presente en la creación, no solo de *Fundamentos*, sino de la empresa de la que Skinner se ha tornado líder. Dataré su nacimiento alrededor de 1949, cuando la edición del *Patriarca*¹ de Filmer que realizara Peter Laslett lideró el esfuerzo por investigar exactamente cómo y por qué se había a) escrito, b) publicado y c) respondido un trabajo de teoría política. Laslett separaba por casi medio siglo el momento en que el *Patriarca* se había escrito (1630s) del momento en que se había publicado; separaba radicalmente intención de efecto, y concentraba la atención sobre lo que se había pretendido y lo que efectivamente había sucedido cuando los trabajos de Filmer fueron republicados –por agentes sobre los que todavía estamos pensando– en 1679-1680. Lo que hizo entonces Laslett tuvo dos conjuntos de consecuencias. En su propio trabajo, llevó al descubrimiento revolucionario de que los *Tratados sobre el gobierno civil* fueron escritos alrededor de 1680, con intenciones y por lo tanto significados necesariamente diferentes de aquellos que tenían cuando fueron publicados en 1689.² En el mío –debo introducirme aquí a mí mismo como un actor en el relato– orientó mis investigaciones hacia el trabajo de Robert Brady para descubrir que la republicación de Filmer llevaba a dos debates concurrentes en diferentes idiomas (comencé a llamarlos “lenguajes”) de discusión política: uno que se relacionaba con los orígenes y el derecho de gobierno –el campo clásico y la definición del “pensamiento político” –, el otro con los orígenes históricos y las

* Título original: “Foundations and moments”, en *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, editado por Annabel Brett y James Tully, con Holly Hamilton-Bleakley, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 37-49. Traducción de Eugenia Gay.

¹ Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, ed. de Peter Laslett, Oxford, Basil Blackwell, 1949 [trad. esp.: R. Filmer, *Patriarca o el poder natural de los reyes*, ed. de Ángel Rivero, Madrid, Alianza, 2010].

² John Locke, *Two Treatises of Government* [1960], ed. de Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 [trad. esp.: J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Península, 2004].

vicisitudes del gobierno en Inglaterra.³ La búsqueda de contextos se tornó ahora la búsqueda de lenguajes así como de momentos. Resultó que Locke había participado en el primer debate, pero difícilmente en el segundo. Su amigo James Tyrell había intentado participar en ambos, y es una observación sobre la disciplina que practicamos, más que sobre su estatura intelectual, que hayan pasado cincuenta años desde el tiempo a que me refiero y la aparición, finalmente, de una monografía sobre Tyrell.⁴ Para mí, como para Skinner, el punto importante ha sido que el estudio de los contextos en el que se realizan los actos de habla políticos puede acarrear, e incluso convertirse en, el estudio de diversos lenguajes, maneras de pensar y perspectivas sobre el mundo en el que han sido conducidos. La cuestión es si el “pensamiento político”, la “teoría política” y la “filosofía política” pueden ser estudiados en formas que reducen la historia en la que han interactuado a una única narrativa.

El momento laslettiano, como lo llamaré, perduró a través de los tardíos 1950s, cuando *Filosofía, política y sociedad* –una serie iniciada y editada por Laslett cuyos contenidos eran tan rigurosamente analíticos que dejaban poco espacio para la reconstrucción histórica– despertaron en mí la idea de que si había tantas maneras de validar una afirmación, cada una de estas maneras debía tener una historia propia y existir en la historia. Realicé mi primera tentativa de elaborar una metodología laslettiana para la historia del pensamiento político en 1962,⁵ cuando el trabajo de Laslett sobre Locke estaba mayoritariamente terminado y sus intereses estaban a punto de tomar una nueva dirección. Publiqué más ensayos metodológicos entre 1968 y 1987;⁶ estos no provocan la misma intensidad de atención analítica que se le ha dedicado a los escritos de Skinner con temáticas similares, aunque me atrevo a decir que la comparación revelaría tanto semejanzas como desemejanzas entre las maneras en las que intentamos reconstruir la ejecución de actos de habla que constituyen el discurso político en la historia. Estoy más interesado en comparar las narrativas históricas que hemos construido que en comparar sus estructuras metodológicas. Para 1964 los ensayos de Skinner, tanto metahistóricos

³ J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

⁴ Julia Rudolph, *Revolution by Degrees: James Tyrrell and Whig Political Thought in the Late Seventeenth Century*, Nueva York, Palgrave, Macmillan, 2002.

⁵ J. G. A. Pocock, “The History of Political Thought: a Methodological Enquiry”, en Peter Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 2ª Serie, Oxford, Basil Blackwell, 1962.

⁶ J. G. A. Pocock, “Time, Institutions and Action: an Essay on Traditions and their Understanding”, en Preston King y B. C. Parekh (eds.), *Politics and Experience: Essays Presented to Michael Oakeshott*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 209-238; J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays in Political Thought and History*, Nueva York, Atheneum, 1971 (ahora publicados por University of Chicago Press); J. G. A. Pocock, “Verbalising a Political Act: towards a Politics of Language”, *Political Theory*, N° 1, 1973, pp. 3-17; J. G. A. Pocock, “Political Ideas as Historical Events: Political Philosophers as Historical Actors”, en Melvin Richter (ed.), *Political Theory and Political Education*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 139-158; J. G. A. Pocock, “The Reconstruction of Discourse: towards the Historiography of Political Thought”, *Modern Language Notes*, N° 96, 1981, pp. 959-980; J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; J. G. A. Pocock, “The Concept of a Language and the *métier d'historien*: Some Considerations on Practice”, en Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 19-40; J. G. A. Pocock, “Texts as Events: Reflections on the History of Political Thought”, en Kevin Sharpe y Steven N. Zwicker (eds.), *Politics of Discourse: the Literature and History of Seventeenth-Century England*, Los Angeles, University of California Press, 1987, pp. 21-34. [Títulos disponibles en español: *Historia e ilustración. Doce estudios*, Ed. Marcial Pons, 2002; *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Akal, 2012; *La “Ancient constitution” y el derecho feudal*, Madrid, Tecnos, 2011.]

como históricos, habían comenzado a aparecer y habían establecido los fundamentos de una alianza entre nosotros y con otros, que nada parece poder socavar.

Un momento de creación secundaria; los lectores de Tolkien sabrán que este es el verdadero lugar de peligro. *Los fundamentos del pensamiento político moderno* apareció en 1978, y la circunstancia que no puedo dejar de mencionar es que *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* había aparecido por Princeton tres años antes. Para mayor contextualización y complicación, en 2003, el año en el que fue celebrado el jubileo de plata de *Fundamentos* en la conferencia que dio origen al presente volumen, *El momento maquiavélico* fue republicado con un epílogo que trataba de su recepción y su sobrevivencia,⁷ y el mismo año publiqué *The First Decline and Fall*,⁸ una indagación a través de los siglos sobre la idea de que el imperio romano y su decadencia eran ambos consecuencia de la caída de la república, que bien podría haberse subtítuloado “el momento maquiavélico de Gibbon”. Tres volúmenes, a su vez, aparecieron muy pronto tras los tres volúmenes de *Visions of politics* de Skinner, y hay un complejo de bailes circulares, aunque elefantino, que me alienta a comentar sobre lo que Skinner ha estado haciendo a la luz de lo que yo mismo he estado haciendo.

Fue por supuesto Skinner quien sugirió la primera parte de mi título de 1975 –nadie más que yo debería cargar con la responsabilidad por la segunda– pero el significado del “momento maquiavélico” se ha desarrollado más allá de lo que entonces podría haber tenido en mente. No significa solamente “el momento en el que Maquiavelo ejecutó sus actos de habla y provocó sus consecuencias (incluso aquellas que no podría haber pretendido)”, o “el momento en el que se puede decir que las intenciones de Maquiavelo asumieron su forma” (hay por supuesto dos momentos implícitos en la segunda formulación). Estos son momentos skinnerianos y yo ciertamente había pretendido aislarlos y describirlos; pero hay un nivel más profundo de significado para “el momento maquiavélico”, que puede ser menos plausible atribuir a la sugerencia de Skinner. La frase pasó a denotar –en el transcurso de la escritura del libro del cual es el título– dos momentos de transitoriedad que Maquiavelo percibió, vivió y exploró en sus escritos: el momento en el que alguna forma de gobierno –por ejemplo el régimen establecido por Cosme de Medici a inicios del siglo xv– se percibía frágil, mientras que la república se percibía tanto posible como necesaria; y el momento en que la república, a su vez, encontraba problemas dentro o fuera de su propia naturaleza, con los que no podía lidiar. A falta de algún futuro milenario, pasé a argumentar, la república intentó un equilibrio tan perfecto entre los componentes de una naturaleza humana necesariamente imperfecta que debe interpretarse que incurrió deliberadamente en su propia mortalidad. El cristiano Agustín sabía esto, y también lo sabía el pagano Maquiavelo.

Hay, por consiguiente, un elemento de historicismo en mi trabajo de 1975 –por más escasamente simpática que esa palabra pueda ser para alguien como yo, cuyo pensamiento fue modelado en la era de Karl Popper–: la república, y por extensión la sociedad, se percibe en su

⁷ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition: with a New Afterword by the Author*, Princeton, Princeton University Press, 2003 [trad. esp.: *El momento maquiavélico*, trad. de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, Madrid, Tecnos, 2002].

⁸ J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. III: *The First Decline and Fall*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003).

historicidad. Es posible, aunque solo debería intentarse con cautela, relacionar esto con la propuesta de que la idea central de la estrategia de contextualización de Skinner es la de devolver el texto y los actos de habla implícitos en su escritura al contexto lingüístico existente en un momento determinado, y construir las intenciones del autor según la forma que tenían en ese momento; mientras que *El momento maquiavélico* y los trabajos que surgieron de él han abordado directamente la cuestión de qué sucede cuando un lenguaje o discurso persiste y es reasignado en una situación histórica, o contexto, diferente de aquel en que fuera desplegado anteriormente. Mi libro intenta narrar de qué manera los textos de Maquiavelo, y las implicaciones de su lenguaje, fueron empleados por algunos y atacados por otros, primero en la Inglaterra del siglo XVII y luego en la Inglaterra y la América del siglo XVIII. Eso no se intenta en, y puede que sea impedido por, la estructura de *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, aunque nos acercamos a ello a medida que pasamos del primero al segundo volumen de *Visions of Politics*, casi un cuarto de siglo más tarde. *Fundamentos* se compone de dos volúmenes, titulados *El Renacimiento* y *La era de la reforma*. El primero se concentra en la política del humanismo italiano y de las ciudades-estado italianas, se ocupa del principio de que la vida de un ciudadano en la república es natural y necesaria para los hombres (no para las mujeres), de la recensión de esta idea por parte de Maquiavelo y de las consecuencias de la caída de las repúblicas del *cinquecento*. El segundo no es una continuidad del primero, preocupado principalmente por un problema que las repúblicas nunca enfrentaron: el de las circunstancias, si es que las hay, en las que el súbdito tiene derecho a resistir al gobernante en nombre de la verdad religiosa. No hay necesidad de una narrativa que muestre cómo los problemas del primer volumen fueron reemplazados por los del segundo, pues es dudoso que tal proceso pueda ser localizado alguna vez. *Fundamentos* concluye, sin embargo, con una afirmación⁹ que parece implicar un futuro desarrollo y una narrativa: que “los fundamentos del pensamiento político moderno” fueron establecidos cuando a) el sujeto del pensamiento político pasó a ser predominantemente “el Estado”, y b) “el Estado” pasó a ser el sujeto de una especie de pensamiento denominado “filosofía”. Podría debatirse hasta qué punto estas proposiciones han determinado el curso del trabajo de Skinner desde 1978. Sin embargo, es seguro que no son abordadas –y no veo ninguna razón por las que deberían haberlo sido– en *El momento maquiavélico* o en ninguno de mis trabajos desde 1975.

Esto no constituye un desacuerdo entre nosotros. Yo no ofrecía una historia general del pensamiento político, y compartía lo que podrían considerarse las dudas de Skinner sobre si tal cosa podría existir. No estaba muy preocupado con el momento en el que el pensamiento político se volvió “moderno”, o con los “fundamentos” de lo que sea que permitía que se lo considerara de esa manera; y no estoy sugiriendo aquí que su trabajo debería ser tratado como si intentara resolver tales cuestiones. No me he dedicado –ni lo ha hecho él, creo– a la indagación de la “modernidad”, aunque he señalado varios momentos históricos en los cuales el término “moderno” fue utilizado con sentidos cambiantes. En el trabajo de Skinner, sin embargo, veo que el segundo y el tercer volumen de *Visions of Politics* exhiben una estructura no muy diferente de aquella de *Fundamentos*, que puede proveer tanto un proceso narrado como algunos puntos a debatir entre él y yo.

⁹ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978, vol. II, “Conclusión”, *passim*, especialmente p. 358, poniendo fin a todo el trabajo. [trad. esp.: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de cultura Económica, 1985-1986].

El segundo volumen de *Visions* se asemeja al primer volumen de *Fundamentos* en que consiste en ensayos sobre el pensamiento republicano y cívico antes y durante el tiempo de Maquiavelo. El tercero se compone de ensayos sobre Thomas Hobbes, y podría considerarse que va más allá de los temas del segundo volumen de *Fundamentos*, hasta un tiempo en que “el Estado” estaba siendo creado para disolver los problemas devastadores de la resistencia religiosa y la guerra civil. Más aun, queda claro que Hobbes conocía el lenguaje que retrataba a ciudadanos que vivían en repúblicas para afirmar su virtud civil, militar y moral, y que lo repudiaba por completo, y se puede suponer que pretendía contrarrestar la imagen y el ideal de ciudadano con la del súbdito, que había invocado al Estado para que lo protegiera, debiéndole obediencia incondicional. Podría encontrarse aquí una narrativa concebida en términos generales, en la cual un ideal confrontaba a otro y la confrontación tenía consecuencias; pero continúa siendo un interrogante si estamos siguiendo un proceso de cambio o simplemente moviéndonos hacia otra parte del bosque.

Este interrogante se enreda con otros. En el primer volumen de *Fundamentos*, Skinner propuso una importante modificación de algo que Hans Baron había dicho, y continuaba afirmando, sobre el origen y la originalidad de las ideas republicanas italianas sobre la libertad cívica. Hans Baron –un defensor tan desafiante del humanismo cívico que aún se cree que su crítica y la de todos aquellos asociados con él merece un volumen entero¹⁰ fue a su manera un contextualista laslettiano: sostuvo, con gran detalle bibliográfico, que los humanistas florentinos se transformaron desde el imperialismo medieval al republicanismo “moderno” (como lo entendía él), bajo la presión de una única experiencia histórica, la guerra de Visconti de 1400-1402. Yo no había adoptado esta tesis –recuerdo, aunque no puedo documentarlo, haber recibido una carta del profesor Baron en la que expresaba pesar porque no me había parecido adecuado aprobarla– aunque sí había aceptado el argumento de que había florentinos que llevaron la idea de la ciudadanía activa a niveles que los hacían parte del “momento maquiavélico”. Mantengo esta posición, aunque es posible que valga la pena registrar que no considero que estas afirmaciones constituyan un nacimiento de lo “moderno” basado en un renacimiento de lo “antiguo”, y la noción de “modernidad” ejerce una influencia en la mente académica que me parece poco definida y que me gustaría ver de- y reconstruida.¹¹

También había defendido intensamente que la idea de ciudadanía activa descansaba sobre fundamentos aristotélicos. Esto ha sido bastante malinterpretado, y puedo haber confundido a mis lectores al no haberlo previsto. Claramente, un entrenamiento completamente “aristotélico” o “escolástico” no necesariamente conducía al “humanismo cívico” y podría avalar al rey tanto como a la república. Podría haber aclarado mejor que cuando escribía “aristotélico” no pensaba en la totalidad del *corpus* de su trabajo. Pero había encontrado en la *Política* la teoría más satisfactoria del ciudadano activo que había, o que había podido detectar: aquella en la que él (aún faltaba incluirla a ella) es un igual, que gobierna sobre iguales y es gobernado por ellos, tomando decisiones que se extienden a la forma y el carácter de la *polis* o *res publica*, y que encuentra en el ejercicio y goce de esta igualdad la libertad y la autoridad necesarias para la naturaleza del ser humano. Continúo empleando esta imagen del ciudadano

¹⁰ James Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

¹¹ J. G. A. Pocock, “Foundations of Modernity in Early Modern Historical Thinking”, en prensa en *Intellectual History Review*, N° 19, 2007.

en la crítica de mi propio mundo tanto como en la reconstitución de mundos pasados, y me encuentro claramente en el punto de peligro donde lo heurístico y lo prescriptivo pueden transformarse en, o confundirse con, lo histórico. Pero al haber encontrado este concepto en la *Política*, un texto tan conocido como cualquier otro para los humanistas florentinos, me sentí a salvo para utilizarlo en la interpretación de su pensamiento, y creí que tenía alguna evidencia de su presencia en sus textos.

Lo que Skinner propuso en el primer volumen de *Fundamentos* era desplazar toda la formulación –o debería decir “invención”– de la ciudadanía activa desde el *quattrocento*, donde la había localizado Baron, al *trecento*, o incluso antes, a la crisis de la desintegración Hohenstaufen y la predominancia güelfa que humanistas e historiadores pasaron a tratar como algo central. Esto implicaba llevarla desde términos aristotélicos a términos ciceronianos, de griegos a latinos y de la filosofía a la retórica, y desvelar el lenguaje de la ciudadanía empleado por los *dictatores* en general, por Brunetto Latini, Tolomeo da Lucca, posiblemente por el mismo Santo Tomás, y desarrollado en forma pictórica por Ambrogio Lorenzetti en los frescos del buen y mal gobierno en Siena, de los que Skinner ha escrito con tanto contenido. Este enorme cambio –¿es un cambio de paradigma?– desde un vocabulario griego a uno romano ha sido enormemente valioso, aclarando y enriqueciendo nuestra comprensión de la historia de lo cívico. Aun así, cuando exploramos sus intimidades en busca de lo que Baron o yo intentábamos decir, nos encontramos en un terreno en el que Skinner no es el único actor –como nunca pretendió serlo– y deben considerarse otras intenciones, además de las suyas.

III *Dos conceptos de libertad*, de Isaiah Berlin, había sido publicado en 1958. Su *Originalidad de Maquiavelo*, en 1972.¹² El primero inició el debate sobre los conceptos “positivo” y “negativo” de libertad, que aún posee vigencia, y mereció la atención de Skinner en la intervención inaugural sobre *La libertad antes del liberalismo*,* en su conferencia Isaiah Berlin de 2001. Este ha sido un debate analítico y normativo –¿qué concepto tiene más sentido lingüístico?, ¿qué concepto en general es preferible?– y aunque tanto Skinner como yo hemos estado atentos a él en nuestros escritos históricos, y probablemente hemos dado indicios de nuestras respectivas preferencias normativas, ciertamente ninguno de nosotros ha estado escribiendo historia con la pretensión de contribuir a ese debate. No obstante, los dos conceptos tienen valor sustantivo tanto como heurístico para la escritura de la historia, pues ambos han sido alternativamente articulados y opuestos. Fue Carlos I en el cadalso quien declaró que la libertad del pueblo consistía en su libertad bajo la ley, y no en tener voz en su propio gobierno. En la investigación histórica que Skinner y yo hemos estado desarrollando, el concepto “republicano” de ciudadanía activa –particularmente en la forma aristotélica en que he buscado expresarlo– articula a un alto nivel el concepto “positivo” de libertad: es la libertad *para* hablar, *para* actuar, *para* asociarse, *para* entablar relaciones entre iguales, *para* tomar decisiones, *para* decidir dónde residir y quién ser, para ser –en definitiva– la criatura política que se dice que uno es, y que debe ser, por naturaleza. Es menos una libertad para hacer que para ser, menos una afirma-

¹² Para el segundo, véase Myron P. Gilmore (ed.), *Studies on Machiavelli*, Florencia, Sansoni, 1972, pp. 149-206.

* *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus-CIDE, 2004, y “La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?”, *Isegoría*, N° 33, 2005. [N. de la T.]

ción de derecho que un ejercicio de virtud. En otro extremo, el individuo presupuesto por Hobbes, que acepta las acciones del soberano como las suyas propias de modo que puede estar libre del miedo a la muerte, ha llevado la libertad negativa tan lejos como podría llegar, y puede ser inteligible para el filósofo cuando ya no puede ser representada por el retórico.

Pasar de Maquiavelo a Hobbes es pasar de *Visions II* a *Visions III*, no de *Fundamentos I* a *Fundamentos II*. Puede ser que el compromiso de Skinner con Hobbes pertenezca principalmente al período posterior a 1978, pero hace mucho que la presencia de Berlin y sus dos conceptos es evidente para mí —aunque no puedo recordar cuándo la percibí por primera vez—, cuando considero la propuesta de *Fundamentos* de trasladar los orígenes del ideal de ciudadanía desde el *quattrocento* hasta el *duecento* y desde Aristóteles a Cicerón. Esta no es una percepción de las intenciones de Skinner, sino del clima en el que ambos escribíamos. Yo era consciente —y aún lo soy— de una reticencia bien establecida a aceptar el concepto humanista de ciudadanía y su equiparación de la virtud con la autonomía y la actividad, como una voz independiente y persistente en la conversación sobre la política. Hay varias razones para ello. Una de ellas es la preferencia por la libertad negativa de Berlin antes que por la positiva. Por buenas razones, la historia del pensamiento político —una subdisciplina académica— ha sido concebida desde el principio como una interacción entre los lenguajes de la filosofía, la teología y la jurisprudencia, y el lenguaje intensamente retórico, histórico y romano de la ciudadanía republicana no cabe fácilmente en este marco. Ha habido una tendencia a reformular la historia del pensamiento cívico de manera que se adapte al paradigma dominante, y debido a que un fuerte elemento en este último ha sido el lenguaje de la jurisprudencia, que presupone un súbdito que tiene derechos y un soberano que hace las leyes, ha habido un sesgo intrínseco en favor del concepto negativo de libertad. En la mayoría de las críticas que se dirigen contra Baron, contra mí y contra Skinner en la medida en que se considera que nos utilizan, creo detectar un impulso no de reescribir la historia del humanismo cívico, sino de excluirlo de la historia en la medida de lo posible.

Por supuesto que Skinner no comparte este impulso, aunque sospecho un poco cuando parece sugerir el reemplazo de “republicano” por “neorromano”, sobre la base de que este último parece apelar al derecho romano antes que a la virtud romana y al César antes que a la república. La propuesta de *Fundamentos*, de basar la ciudadanía en el ciceronianismo medieval, sin embargo, antecede por mucho la invención del neo-romanismo y apunta contra la opinión de Baron de que el republicanismo activo había nacido de repente y traumáticamente en 1400-1402. En *The First Decline and Fall* he vuelto sobre este tema, y me he visto inclinado a sugerir que las virtudes cívicas alabadas en 1250-1350 no eran incompatibles con una *translatio imperii*, en el sentido de que podrían sobrevivir a la república, florecer y volverse cristianas bajo los buenos emperadores. Recurriendo a Leonardo Bruni, sin embargo, me parece inequívocamente establecido que la libertad que sostenía a la virtud, y el imperio sostenido por esa virtud, comenzaron a colapsar y a decaer con los primeros Césares, que privaron a los romanos de la libertad de la república.¹³ Aquí hay algo mucho más parecido a la ruptura dramática con el imperialismo medieval y con el papismo que manifestaba Baron, aunque no he acompañado su indagación para identificar su momento o sus causas.

No lo he hecho porque me dedico a la historia continua, aunque intermitente, de un tema en la historiografía occidental que es también un tema en el pensamiento político: el tema de la

¹³ Pocock, *The First Decline and Fall*, *op. cit.*, cap. 8.

libertas et imperium, vistos como algo inseparable y sin embargo incompatible. Solo la libertad obtenida con la expulsión de los reyes, dice Salustio, permitió a los romanos construir un imperio, la extensión de ese imperio, dice Tácito, hizo necesario un retorno a la monarquía. La consecuente pérdida de libertad, dicen Bruni y Maquiavelo, destruyó tanto la virtud como el imperio. Toma forma una historiografía en la que el imperio se ve como corruptor tanto de la república como del principado, y la consecuencia para la teoría y la filosofía política es que la libertad se ejerce en la historia y es autoproblematizadora. Es difícil ser libre y gobernarnos sin gobernar a otros que no son libres, una problemática de ningún modo arcaica en el año 2003. De esta manera, el momento maquiavélico se torna un componente permanente del pensamiento político europeo-americano, un tema aún debatido en *The First Decline and Fall*.

IV Si el escenario “maquiavélico” sobrevive y persiste –como opino que lo hace hasta bien entrado el siglo XVIII– me parece justo preguntar cómo se presentará en relación con cualquier escenario que pudiera aparecer en el trabajo futuro de Skinner. Escribo en un momento en que su trabajo posee un futuro amplio cuyo argumento aún no ha sido revelado, y sería una pérdida de buenos árboles llenar páginas con especulaciones sobre ese futuro, o pedirle que anticipe intenciones que se encuentran en proceso de elaborar: uno no conoce las propias intenciones hasta que las ve declaradas y puestas en práctica. No obstante, este volumen representa un momento de conmemoración que es también de expectativa, y como seguramente está a punto de hacer algo diferente de lo que he hecho yo mismo, puede ser sugerente emplear *El momento maquiavélico* para preguntar qué será ese algo.

He sugerido que ninguno de los volúmenes de *Fundamentos* ni el segundo y el tercer volumen de *Visions* nos ofrecen una narrativa abarcadora o una macronarrativa. Permítaseme decir inmediatamente que no existe razón por la cual debería hacerlo, o por la cual serían peores si no lo hacen. Es posible que la inteligencia histórica de Skinner esté concentrada en lo sincrónico, en la reconstrucción detallada de situaciones de lenguaje de la manera en que existen en una determinada época, mientras que la mía se inclina a lo diacrónico, al estudio de lo que sucede cuando los lenguajes cambian o los textos migran desde una situación histórica a otra. De ser así, hay un punto en el cual nuestros intereses divergen y ninguno ofrece más que una crítica incidental del otro. Sin embargo, es cierto que tener, o no tener, un conjunto dado de intenciones tiene consecuencias, y que sobre esas bases es legítimo preguntar si su trabajo podría en el futuro comportar una narrativa abarcadora, y si será semejante –aunque no hay razón para que deba serlo– a la de *El momento maquiavélico*.

He propuesto que *Fundamentos I* y *II* no ofrecen una narrativa abarcadora por la razón de que no hay ningún proceso o serie mediante la cual pueda verse que los autores se desplazan desde el lenguaje de la ciudadanía renacentista al lenguaje de la resistencia reformista. La situación es algo diferente cuando consideramos *Visions II* y *III*, pues Hobbes conocía a Maquiavelo y le parecía problemático para su mundo. Esto es, los conceptos y los argumentos del mundo del pensamiento de la literatura humanista clásica –ciceroniana, plutarquiana, maquiavélica y tacítea– se habían abierto camino, un tanto inesperadamente, al mundo del pensamiento y la armadura retórica de la Inglaterra de los Estuardo, y Hobbes consideraba que su presencia allí era dañina, de modo que se propuso refutarlos y expulsarlos. Sería posible, entonces, construir una narrativa en la que el lenguaje humanista sobre la ciudadanía y sus virtudes colisionara con el lenguaje hobbesiano sobre el derecho, la ley y la voluntad soberana. Esta última, proba-

blemente más profundamente arraigada, obtuvo lo que parece ser una serie de victorias, que sin embargo no expulsaron (como veremos) a las primeras del vocabulario conceptual inglés.

Construir esta narrativa tendría un efecto más interesante. El ciudadano italiano que afirmaba sus virtudes y el sujeto inglés que defendía sus derechos podrían, sin mucha distorsión, colocarse como la representación de los polos “positivo” y “negativo” de “los dos conceptos de libertad” de Isaiah Berlin, y estos conceptos, o fenómenos similares, podrían encontrarse operando en la narrativa de la historia tanto como en las esquematizaciones de la filosofía. Podría decirse que *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, de Skinner, es una exploración sofisticada y brillante de los detalles de su presencia conflictiva. Tal narrativa, sin embargo, sería multidimensional y poseería una trama enrevesada. El texto del *Leviatán* es extremadamente rico y es recorrido por innumerables hilos con sus respectivas narrativas. Existen otras narrativas con otros puntos de partida. Las publicaciones recientes de Skinner indican una de ellas: su *Un tercer concepto de libertad*, que continúa con la empresa, evidente incluso antes de *La libertad antes del liberalismo*, de buscar alguna manera de definir la libertad válida tanto como concepto filosófico y como fenómeno histórico, que no fuera idéntica ni a la libertad “positiva” de Berlin ni a la “negativa”. Este tercer concepto puede ser definido, muy brevemente, como la propuesta de que se es libre solo si esa libertad no depende de otro. En la conferencia Isaiah Berlin que lleva este título, Skinner explora este concepto con el espíritu del filósofo analítico, que es una de las cosas que es, y proporciona evidencia de la presencia de un lenguaje que lo sugiere en la historia de la guerra civil inglesa, en un momento en que “un Hobbes apopléjico levantaba su pluma” para responderle.

Tengo ciertas reservas sobre el tercer concepto de libertad. Filosóficamente, la condición de no tener amo, en la cual frecuentemente se resume, me parece extrañamente incompleta cuando se coloca junto a la definición aristotélica de libertad como igualdad, mencionada anteriormente. La igualdad es más que la mera ausencia de desigualdad, puede denotar una relación real y positiva, una amistad o fraternidad (se busca un equivalente de género neutro) entre iguales que se disfruta por su propio beneficio y, convertida en decisión, se vuelve una manera necesaria de afirmar la propia humanidad. No tener amo, y entonces no ser esclavo ni villano, es un medio o un prerrequisito de la igualdad, no el fin para el que uno lo posee, de modo que cuando se propone como alternativa a la libertad positiva de los ciudadanos, comienza a parecer como una disminución de esta última. Históricamente, parece que esta definición de libertad podría situarse en una serie de contextos lingüísticos con sentido para las mentes del siglo xvii, de modo que sería necesario saber en qué contexto particular estaba siendo situado antes de saber qué acto de habla particular se estaba ejecutando. En el material histórico que Skinner nos presenta, la condición de no tener amo parece transformarse en la libertad que se posee bajo la ley, que define nuestras propiedades y derechos y nos hace iguales a otros que son, como uno mismo, *legales homines*, ni siervos ni villanos. Si este concepto de libertad se denomina “neorrománico” parece depender de si se piensa que la definición es provista por el derecho civil o por el derecho consuetudinario.

Me inclino, por lo tanto, a sospechar cierta indeterminación en esta definición de libertad, especialmente cuando se utiliza para denotar una forma de argumento continuamente involucrada en la historia. No dudo de que el argumento de que estar privado del recurso a la ley significa estar reducido a la esclavitud se encuentra regularmente en la historia, desde la guerra civil inglesa hasta la guerra de la revolución americana, o de que es uno de muchos argumentos (no todos reductibles a él) que Hobbes se dispuso a objetar. Pero –mientras espero el texto de Skinner

en las conferencias Ford para instruirme, como de seguro lo haré— sospecho que había otros argumentos en marcha —algunos que pueden encontrarse en el *Leviatán* y otros no— y consecuentemente una serie de narrativas a ser explicadas, especialmente si, con la compañía de Skinner o no, nos aventuramos más allá de Hobbes hacia el mundo, tan diferente, posterior a 1688.

Resumo aquí una narrativa propia que sigue ese camino. Se recordará que seleccioné como figura central de la revolución inglesa no a Thomas Hobbes sino a James Harrington.¹⁴ Si bien sabemos lo que Harrington pensaba de Hobbes, parecemos ignorar lo que Hobbes pensaba sobre Harrington. Pero sí sabemos que si bien diferían radicalmente sobre el significado de *libertas* en las torres de Lucca, concordaban, aunque con objetivos opuestos, en que los primeros obispos no debían su mandato a la gracia sobrenatural conferida por los apóstoles. He propuesto que Harrington construyó una “mediación maquiavélica con el feudalismo”, en la cual la decadencia de las posesiones feudales restituía, por primera vez en un milenio y medio, la posibilidad de que propietarios libres armados pudieran actuar como ciudadanos y exhibir esa virtud de gobierno que los transformaba en retratos de Dios. Considero como evidencia de la profunda división en la mente académica del siglo xx abierta por *Dos conceptos de libertad* de Isaiah Berlin el haber sido acorralado por críticos dedicados a probar que Harrington no era un humanista cívico en un aspecto o en otro, o que no lo era en absoluto. Tampoco parece ser accidental que Richard Tuck pusiera fin a su *Government and philosophy* en 1651, el año del *Leviatán*, y no se extendiera cinco años más, hasta la fecha de *Oceana*. Harrington no era un filósofo en los términos de Tuck, y no puede ser incorporado a una historia del pensamiento político controlado por el concepto de filosofía. El asunto continúa siendo la multiplicidad de paradigmas.

En respuesta a aquellos que criticaron mi interpretación de Harrington, he respondido secundariamente que su filosofía, si es que poseía una, contenía un fuerte aditivo de platonismo. Primariamente, que construyó una historia de las armas, la propiedad, la libertad y la virtud, que iba desde tiempos antiguos hasta los suyos propios y pretendía culminar en un renacimiento de la capacidad para el autogobierno republicano.¹⁵ Este es un objetivo raramente perseguido antes de su tiempo, que inyectó una narrativa histórica dentro de un argumento político en una escala desconocida hasta entonces. Transcurrido medio siglo, sin embargo, estaba siendo atacado con la intención de reemplazarlo por una contranarrativa en la cual la necesidad de portar armas y de actuar en el gobierno propio era relegada a un pasado tanto clásico como bárbaro, y sobrepasada por la capacidad, o mejor dicho la oportunidad, de participar en las relaciones de una sociedad comercial, en la que uno era defendido por profesionales a los cuales se pagaba, y gobernado por representantes que se elegían. El resultado fue una diseminación —por no decir absorción— casi revolucionaria del pensamiento político por un nuevo lenguaje del comercio, los modales y la cortesía,¹⁶ cuyos efectos transformadores han sido el tema de la mayor parte del

¹⁴ Pocock, *The Machiavellian Moment*, op. cit., cap. 11; James Harrington, *The Political Works of James Harrington*, ed. de J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; J. G. A. Pocock (ed.), *Harrington: Oceana and a System of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

¹⁵ Pocock, *The Machiavellian Moment*, op. cit., pp. 567-569.

¹⁶ J. G. A. Pocock, “Virtues, Rights and Manners: a Model for Historians of Political Thought”, en Pocock, *Virtue, Commerce and History*, op. cit., pp. 37-50.

discurso sobre el siglo XVIII, y de todos mis propios trabajos desde (e incluyendo) la segunda mitad de *El momento maquiavélico*. Esta es una secuencia a la que las investigaciones históricas de Skinner no lo han llevado, y puede uno preguntarse si lo harán.

Había debates en el siglo XVIII en favor, pero también significativamente en contra, de esta transformación tanto de la política como de la historia. Aquellos que la atacaban generalmente se retrotraían al pasado romano o gótico, en el que el individuo conservaba su virtud a través de su participación directa en el ejercicio de las armas y la política. Aquellos que la defendían, podían representar a la “virtud” como feudal y bárbara, pero les resultaba más difícil dotar al hombre de comercio con una personalidad que reemplazara la unidad que había perdido. Un siglo antes de Benjamin Constant, surgió un debate entre la “libertad moderna” y la “antigua” que tenía mucho en común con las libertades “positiva” y “negativa” de Berlin, pero que se situaba dentro de un historicismo pesimista que describía la personalidad unificada como orientada hacia lo salvaje, y la personalidad civilizada como orientada hacia adelante, hacia la corrupción y la desintegración. Su representante entre los filósofos modernos no ha sido Berlin sino Hannah Arendt, quien sostenía que en el siglo XVIII lo político había sido desbancado por lo social, y el estudio de la acción había sido reemplazado por el estudio del comportamiento.¹⁷

Me tiento desarrollar esta narrativa hacia una crítica del posmodernismo como la consumación de la desintegración del yo en una sociedad mercantilizada, cuyos inicios fueron detectados hace tres siglos. Los puntos importantes para este ensayo son, sin embargo, que su búsqueda me ha proporcionado una narrativa, e incluso una narrativa de la transformación de la narrativa misma; segundo, que al desarrollarla he conseguido relacionar la modificación del pensamiento político mediante la operación, y quizá mediante los roles cambiantes, de modos de discurso distintos de la filosofía, la teología y la jurisprudencia que, según el canon, lo constituyen históricamente. Mi percepción de hace cincuenta años de que la controversia filmeriana había sido conducida en el lenguaje de la historia así como en el de la filosofía fue ampliada y reforzada por el descubrimiento del humanismo cívico y luego de la economía política, y en todo esto me encuentro en deuda con dos estudiosos, Peter Laslett y Quentin Skinner. Al especular sobre el trabajo futuro de Skinner, por lo tanto, me pregunto lo siguiente. ¿Encontrará una narrativa –¿necesita una narrativa?– en la cual el tema y los procedimientos rectores del pensamiento político se transformen por la introducción de nuevos lenguajes? Me he alejado –contra mi voluntad– del estudio de la filosofía y del Estado hacia el estudio de la historiografía y la sociedad civil (en sí mismos conceptos innovadores y renovados). ¿Persigue él aún el *dictum*, que aparece en el final de *Fundamentos*, según el cual el pensamiento político “moderno” consiste en este modo anterior de estudio? De ser así, su definición de “modernidad” probablemente difiera de la mía, aunque preferiría emanciparme de definirla en absoluto. Dudo mucho si se permitirá ser dominado o constreñido por su lenguaje de 1978, pero no puedo predecir con qué conceptos rectores estudiará la historia del pensamiento político hasta Hobbes y probablemente más allá de él. Valdrá la pena esperar para averiguarlo. □

¹⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 [trad. esp.: *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, cap. 6].