

# Significado y comprensión en la historia de las ideas\*

Quentin Skinner

MI objetivo es considerar lo que juzgo la cuestión fundamental que surge necesariamente cada vez que un historiador de las ideas<sup>1</sup> se enfrenta a una obra que espera comprender. Ese historiador tal vez haya centrado su atención en una pieza literaria –un poema, una obra teatral, una novela– o en un trabajo filosófico: algún ejercicio en los modos de pensamiento ético, político, religioso u otros similares. Pero en todos esos casos la cuestión fundamental seguirá siendo la misma: ¿cuáles son los procedimientos adecuados que hay que adoptar cuando se intenta alcanzar una comprensión de la obra? Existen desde luego dos respuestas actualmente ortodoxas (aunque conflictivas) a esta pregunta, y ambas parecen tener una amplia aceptación. La primera (que acaso sea cada vez más adoptada por los historiadores de las ideas) insiste en que el *contexto* “de los factores religiosos, políticos y económicos” determina el sentido de cualquier texto dado, y por ello debe proporcionar “el marco decisivo” para cualquier intento de comprenderlo. La otra ortodoxia, en cambio (que quizá sea todavía la de mayor aceptación), insiste en la autonomía del *texto* mismo como la única clave necesaria de su sentido, y por lo tanto desecha cualquier intento de reconstruir el “contexto total” como “gratis e incluso algo peor”.<sup>2</sup>

En lo que sigue, mi preocupación será considerar una tras otra estas dos ortodoxias y sostener que ambas comparten en sustancia la misma inadecuación básica: ninguno de los dos

\* Título original: “Meaning and understanding in the history of ideas”, en James Tully (comp.), *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988, pp. 29-67. (Aparición originariamente en *History and Theory*, N° 8, 1969, pp. 35-53.) Traducción: Horacio Pons.

<sup>1</sup> En Maurice Mandelbaum, “The history of ideas, intellectual history, and the history of philosophy”, en *The Historiography of the History of Philosophy, Beiheft 5, History and Theory*, Middleton, Conn., Wesleyan University Press, 1965, p. 33, nota, se encontrará un análisis de la hoy confusa diversidad de modos en que se ha utilizado esta expresión ineludible. Yo la uso de manera consistente aunque con deliberada vaguedad, para aludir simplemente a una variedad lo más amplia posible de investigaciones históricas sobre problemas intelectuales.

<sup>2</sup> Tomo estas citas de uno de los muchos enfrentamientos en el debate que divide a los críticos literarios entre los “académicos” y los “críticos”. Los términos y problemas de este debate parecen repetirse de manera idéntica (aunque menos consciente) en las historias de las ideas filosóficas. Sin embargo, extraje mis ejemplos principalmente de estas últimas disciplinas. Por otra parte, traté en todos los casos de limitar esos ejemplos a obras que son clásicas o de vigencia actual. El hecho de que en su mayor parte correspondan a la historia de las ideas *políticas* refleja simplemente mi propia especialidad. La creencia en la “lectura contextual” que se proclama aquí es de F. W. Bateson, “The functions of criticism at the present time”, en *Essays in Criticism*, 3, 1953, p. 16. La creencia contraria en el texto mismo como “algo determinado” es sostenida por F. R. Leavis, “The responsible critic: or the functions of criticism at any time”, en *Scrutiny*, 19, 1953, p. 173.

enfoques parece un medio suficiente y ni siquiera apropiado de alcanzar una comprensión conveniente de cualquier obra literaria o filosófica dada. Puede demostrarse que ambas metodologías cometen errores filosóficos en los supuestos que plantean sobre las condiciones necesarias para la comprensión de enunciados. Se deduce de ello que el resultado de aceptar una u otra ortodoxia ha sido llenar la literatura actual de la historia de las ideas con una serie de confusiones conceptuales y afirmaciones empíricas erróneas.

El intento de ejemplificar esta afirmación debe ser necesariamente un tanto crítico y negativo. Lo emprendo aquí, sin embargo, en la creencia de que puede producir conclusiones mucho más positivas y programáticas; puesto que la naturaleza de la presente confusión en la historia de las ideas no señala meramente la necesidad de un enfoque alternativo, sino que también indica qué tipo de enfoque debe adoptarse obligatoriamente si se pretende evitar dichas confusiones. Creo que ese enfoque alternativo sería más satisfactorio como historia y, por otra parte, que serviría para otorgar a la historia de las ideas su propio sentido filosófico.

**I**ncaro en primer lugar la consideración de la metodología dictada por la afirmación de que el *texto* mismo debería constituir el objeto autosuficiente de investigación y comprensión, dado que éste es el supuesto que sigue rigiendo la mayor parte de los estudios, planteando los problemas filosóficos más amplios y dando origen a la mayor cantidad de confusiones. En sí mismo, este enfoque está lógicamente conectado, no menos en la historia de las ideas que en los estudios más estrictamente literarios, con una forma particular de justificación de la realización del propio estudio. Según se sostiene de manera característica, todo el sentido de estudiar obras filosóficas (o literarias) pasadas debe radicar en que contienen (es una de las expresiones predilectas) “elementos intemporales”<sup>3</sup> en la forma de “ideas universales”,<sup>4</sup> e incluso una “sabiduría sin tiempo”<sup>5</sup> con “aplicación universal”.<sup>6</sup>

Ahora bien, el historiador que adopta ese punto de vista ya se ha comprometido, en sustancia, en lo que respecta a la cuestión de cuál es la mejor manera de comprender dichos “textos clásicos”.<sup>7</sup> Puesto que si todo el sentido de un estudio de ese tipo se concibe en términos de recuperación de las “preguntas y respuestas intemporales” planteadas en los “grandes libros”, y por lo tanto de demostración de su “pertinencia” constante,<sup>8</sup> debe ser no meramente posible sino esencial que el historiador se concentre simplemente en lo que cada uno de los

<sup>3</sup> Peter H. Merkl, *Political Continuity and Change*, Nueva York, Harper and Row, 1967, p. 3. En cuanto a las “configuraciones perennes” de los textos clásicos y sus “problemas perennes”, cf. también Hans J. Morgenthau, *Dilemmas of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 1, y Mulford Q. Sibley, “The place of classical theory in the study of politics”, en Roland Young (comp.), *Approaches to the Study of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 133 (un volumen que contiene muchas otras afirmaciones similares).

<sup>4</sup> William T. Bluhm, *Theories of the Political System*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1965, p. 13.

<sup>5</sup> G. E. G. Catlin, *A History of Political Philosophy*, Londres, 1950, p. x.

<sup>6</sup> Andrew Hacker, “Capital and carbuncles: the ‘great books’ reappraised”, en *American Political Science Review*, 48, 1954, p. 783.

<sup>7</sup> Empleo en todo el artículo esta expresión poco agraciada dado que suelen usarla todos los historiadores de las ideas, con una referencia aparentemente clara a un “canon” aceptado de textos.

<sup>8</sup> Con respecto a la insistencia en que el estudio de los “textos clásicos” debe “encontrar su gran justificación en la pertinencia”, véase R. G. McCloskey, “American political thought and the study of politics”, en *American Political Science Review*, 51, 1957, p. 129. En cuanto a las “preguntas y respuestas intemporales”, véanse todos los libros de texto y, para una regla más general, Hacker, “Capital and carbuncles...”, citado en la nota 6, p. 786.

autores clásicos ha *dicho*<sup>9</sup> sobre cada uno de esos “conceptos fundamentales” y “cuestiones permanentes”.<sup>10</sup> En resumen, la meta debe ser proporcionar “una reevaluación de los escritos clásicos, al margen del contexto de desarrollo histórico, como intentos perpetuamente importantes de establecer proposiciones universales sobre la realidad política”.<sup>11</sup> Dado que sugerir, en cambio, que el conocimiento del contexto social es una condición necesaria para la comprensión de los textos clásicos equivale a negar que contienen elementos de interés intemporal y perenne y, por lo tanto, a quitar todo sentido al estudio de lo que dijeron.

Esta creencia esencial en que cabe esperar que cada uno de los autores clásicos considere y explique algún conjunto específico de “conceptos fundamentales” o “intereses perennes” parece ser la fuente básica de las confusiones generadas por este enfoque del estudio de la historia de las ideas literarias o filosóficas. Sin embargo, el sentido en que la creencia es engañosa parece ser un tanto elusivo. Es fácil fustigar el supuesto como “un error fatal”,<sup>12</sup> pero es igualmente fácil insistir en que debe ser una verdad necesaria en cierto sentido. Puesto que no puede cuestionarse que las historias de diferentes actividades intelectuales están marcadas por el uso de algún “vocabulario bastante estable”<sup>13</sup> de conceptos característicos. Aun si adherimos a la teoría –vagamente estructurada, como impone la moda– de que sólo podemos esbozar y delinear actividades tan diferentes en virtud de ciertos “parecidos familiares”, nos comprometemos de todos modos a aceptar *algunos* criterios y reglas de uso, de modo tal que ciertos desempeños pueden objetivarse correctamente y otros excluirse como ejemplos de una actividad dada. De lo contrario, terminaríamos por carecer de medios –y ni hablar de justificaciones– para bosquejar y referirnos, digamos, a las historias del pensamiento ético o político como historias de actividades reconocibles. En realidad, lo que parece representar la principal fuente de confusión es la verdad y no el absurdo de la afirmación de que todas ellas deben tener algunos conceptos característicos. Puesto que si debe haber al menos algún parecido familiar que vincule todas las instancias de una actividad determinada y que sea necesario aprehender antes que nada a fin de reconocer la actividad misma, resulta imposible para un observador considerar cualquiera de ellas o de sus instancias sin tener ciertas ideas preconcebidas sobre lo que espera encontrar.

La pertinencia de este dilema para la historia de las ideas –y en especial para la afirmación de que el historiador debe concentrarse simplemente en el texto en sí mismo– consiste,

<sup>9</sup> Con respecto a la necesidad de concentrarse en lo que *dice* cada autor clásico, se encontrará la regla en K. Jaspers, *The Great Philosophers*, vol. 1, Londres, Harcourt, Brace and World, 1962, prólogo [traducción castellana: *Los grandes filósofos*, Madrid, Tecnos, 1993-1998, tres volúmenes]; y Leonard Nelson, “What is the history of philosophy?”, en *Ratio*, 4, 1962, pp. 32-33. En cuanto a este supuesto en la práctica, véanse por ejemplo N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. v, sobre “lo que dijo Platón”; Alan Ryan, “Locke and the dictatorship of the bourgeoisie”, en *Political Studies*, 13, 1965, p. 219, sobre “lo que dijo Locke”; Leo Strauss, *On Tyranny*, Nueva York, Political Science Classics, 1948, p. 7, sobre Jenofonte y “lo que él mismo dice”.

<sup>10</sup> Con respecto a los “conceptos fundamentales”, véase por ejemplo Charles R. N. McCoy, *The Structure of Political Thought*, Nueva York, McGraw-Hill, 1963, p. 7. En cuanto a las “cuestiones permanentes”, véase por ejemplo Leo Strauss y J. Cropsey (comps.), *History of Political Philosophy*, Chicago, Rand McNally, 1963, prefacio.

<sup>11</sup> Bluhm, *Theories of the Political System*, cit., p. v.

<sup>12</sup> Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1966, p. 2 [traducción castellana: *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1982, dos volúmenes]. Sin embargo, las observaciones planteadas en su introducción son extremadamente perceptivas y pertinentes.

<sup>13</sup> Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston, Little Brown, 1961, p. 27 [traducción castellana: *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973]. El capítulo inicial presenta una perspicaz descripción del “vocabulario de la filosofía política”, en especial en las pp. 11-17.

desde luego, en que nunca será posible, de hecho, estudiar simplemente lo que *dijo* cualquier autor clásico dado (en particular en una cultura ajena) sin poner en juego algunas de nuestras propias expectativas con respecto a lo que debe haber dicho. Éste es sencillamente el dilema que los psicólogos conocen como el factor determinante (al parecer ineludible)<sup>14</sup> del *equipamiento* mental del observador. Nuestra experiencia pasada “nos impone percibir los detalles de cierta manera”. Y una vez establecido este marco de referencia, “el proceso consiste en estar *preparado* para percibir o reaccionar de una manera determinada”.<sup>15</sup> En lo que se refiere a mis objetivos actuales, el dilema resultante puede enunciarse en la proposición formalmente crucial pero empíricamente muy elusiva de que estos modelos y preconceptos en cuyos términos organizamos y ajustamos de manera inevitable nuestras percepciones y pensamientos, tenderán a actuar como determinantes de lo que pensamos o percibimos. Debemos clasificar a fin de entender, y sólo podemos clasificar lo desconocido en términos de lo conocido.<sup>16</sup> El riesgo constante, en los intentos de ampliar nuestra comprensión histórica, es entonces que nuestras mismas expectativas sobre lo que alguien debe decir o hacer determinen que entendamos que el agente hace algo que él mismo no habría aceptado –o ni siquiera podría haber aceptado– como descripción de lo que *estaba* haciendo.

Esta noción de la prioridad de los paradigmas ya ha sido muy fructíferamente explorada en la historia del arte,<sup>17</sup> en la que generó una narrativa esencialmente historicista que describió el desarrollo del ilusionismo hasta ceder su lugar a una narrativa que se contenta con describir intenciones y convenciones cambiantes. Más recientemente se realizó una exploración análoga con cierta plausibilidad en la historia de la ciencia.<sup>18</sup> Aquí intentaré aplicar una gama similar de conceptos a la historia de las ideas. Mi método consistirá en revelar en qué medida el estudio histórico actual de ideas éticas, políticas, religiosas y otras semejantes está contaminado por la aplicación inconsciente de paradigmas cuya familiaridad, para el historiador, encubre un carácter esencialmente inaplicable al pasado. No pretendo negar, desde luego, que la metodología que me interesa criticar produjo de vez en cuando resultados distinguidos. Sí deseo, sin embargo, insistir en que estudiar sólo lo que cada autor clásico *dice* significa correr inevitablemente y de diversas maneras el riesgo constante de caer en varios tipos de absurdo histórico; también quiero anatomizar los variados aspectos por los que los resultados, en consecuencia, no pueden clasificarse en absoluto como historias, sino más apropiadamente como *mitologías*.

<sup>14</sup> Floyd H. Allport, *Theories of Perception and the Concept of Structure*, Nueva York, Wiley, 1955, ilustra la forma en que el concepto de conjunto “se ramifica en todas las fases del estudio perceptual” (p. 240) y se reitera en teorías que en otros aspectos son contrastantes.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>16</sup> John Dunn, “The identity of the history of ideas”, en *Philosophy*, 43, 1968, pp. 97-98, saca a relucir con toda claridad que esto debe resultar en una historia de la filosofía concebida en términos de nuestros (¿de quién, si no?) criterios e intereses filosóficos.

<sup>17</sup> Véase en especial E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, Princeton, Princeton University Press, 1961 [traducción castellana: *Arte e ilusión: estudio sobre la psicología de la representación pictórica*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982], de quien tomo el lenguaje de los “paradigmas”. El profesor Gombrich también acuñó el epigrama pertinente: sólo donde hay un camino puede haber una voluntad (p. 75).

<sup>18</sup> Véase Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 [traducción castellana: *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, FCE, 1992], en especial el capítulo 5, que adopta la noción de “la prioridad de los paradigmas”. La concepción, desde luego, es conocida, excepto para los empiristas. Cf. la insistencia en que el pensamiento de cualquier período se organiza de acuerdo con “cons-relaciones de presupuestos absolutos” en R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940, en especial el cap. 7.

La mitología más persistente se genera cuando el historiador es *movido* por la expectativa de comprobar que cada autor clásico (en la historia, digamos, de las ideas éticas o políticas) enuncia alguna doctrina sobre cada uno de los tópicos juzgados como constitutivos de su materia. Hay un paso peligrosamente corto entre estar bajo la influencia de un paradigma semejante (aunque sea de manera inconsciente) y “encontrar” las doctrinas de un autor dado sobre todos los temas obligatorios. El resultado (muy frecuente) es un tipo de discusión que podría calificarse como “mitología de las doctrinas”.

Esta mitología adopta varias formas. En primer lugar, existe el peligro de convertir algunas observaciones dispersas o completamente circunstanciales de un teórico clásico en su “doctrina” sobre uno de los temas obligatorios. A su vez, puede demostrarse que esto genera dos tipos particulares de absurdo histórico, uno más característico de las biografías intelectuales y las historias más sinópticas del pensamiento, en las que el enfoque se concentra en los pensadores individuales (o en su sucesión), y el otro más típico de las verdaderas “historias de las ideas”, en las que el punto central es el desarrollo de alguna “idea” dada.

El peligro específico que se corre en la biografía intelectual es el del liso y llano anacronismo. A partir de cierta similitud de terminología puede “descubrirse” que determinado autor ha sostenido una concepción sobre algún tema al que en principio no puede haber tenido la intención de contribuir. Marsilio de Padua, por ejemplo, hace en un momento de *El defensor de la paz* ciertas observaciones típicamente aristotélicas sobre el papel ejecutivo de un gobernante, en comparación con la función legislativa de un pueblo soberano.<sup>19</sup> El comentarista moderno que dé con este pasaje estará, desde luego, familiarizado con la doctrina –importante en la teoría y la práctica constitucionales desde la Revolución Norteamericana– de que una de las condiciones de la libertad política es la separación de los poderes ejecutivo y legislativo. Los orígenes históricos de la doctrina misma pueden remontarse<sup>20</sup> a la sugerencia historiográfica (examinada por primera vez alrededor de dos siglos después de la muerte de Marsilio) de que la transformación de la república romana en un imperio demostraba el peligro que representaba para la libertad de los súbditos el otorgamiento de un poder político centralizado a cualquier autoridad única. Marsilio, por supuesto, no sabía nada de esta historiografía ni de las lecciones que iban a extraerse de ella. (En realidad, su análisis deriva del libro IV de la *Política* de Aristóteles, y ni siquiera toca la cuestión de la libertad política.) Nada de esto, sin embargo, fue suficiente para impedir un debate enérgico y completamente carente de sentido sobre la cuestión de si hay que decir que Marsilio tuvo una “doctrina” de la separación de poderes y, en caso de ser así, si debe “proclamárselo el fundador de la doctrina”.<sup>21</sup> Y aun los expertos que negaron que hubiera que atribuírsela basaron sus conclusiones en su texto,<sup>22</sup> y no destacaron en manera alguna la impropiedad de suponer que *pudiera* ha-

<sup>19</sup> Marsilio de Padua, *The Defender of Peace*, dos volúmenes, traducido y editado por A. Gewirth, Nueva York, Harper and Row, 1951-1956, vol. 2, pp. 61-67, en especial p. 65 [traducción castellana: *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989].

<sup>20</sup> Como lo demostró J. G. A. Pocock, “Machiavelli, Harrington, and English political ideologies in the eighteenth century”, en *William and Mary Quarterly*, 22, 1965, pp. 549-583. Cf. también Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1967 [traducción castellana: *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, Buenos Aires, Paidós, 1972].

<sup>21</sup> Gewirth, en *The Defender...*, cit., vol. 1, p. 232.

<sup>22</sup> En *ibid.*, vol. 1, p. 234 nota, se encontrará una bibliografía. Se hallará una desestimación puramente textual de la afirmación en, por ejemplo, A. P. D’Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1939, p. 58.

ber pretendido hacer un aporte a un debate cuyos términos le resultaban inaccesibles y cuyo sentido se le habría escapado. El mismo anacronismo marca la discusión centrada en torno de la famosa sentencia propuesta por Sir Edward Coke sobre el caso de Bonham, en el sentido de que el derecho consuetudinario inglés puede estar en ocasiones por encima de la ley. El comentarista moderno (especialmente el norteamericano) atribuye a esta observación las muy posteriores resonancias de la doctrina de la revisión judicial. El propio Coke no sabía nada de semejante doctrina, como no lo sabía nadie en el siglo XVII. (El contexto de su sugerencia es en gran medida el de un político partidario que asegura a Jacobo I que la característica definitoria del derecho es la costumbre y no, como ya lo afirmaba el rey, la voluntad del soberano.)<sup>23</sup> No obstante, ninguna de estas consideraciones históricas fue suficiente para impedir la reiteración de la cuestión absolutamente sin sentido de “si Coke pretendía realmente abogar por la revisión judicial”<sup>24</sup> o la insistencia en que debía haber tenido la *intención* de expresar esta “nueva doctrina” y hacer de tal modo ese “notable aporte a la ciencia política”.<sup>25</sup> Una vez más, por otra parte, los expertos que negaron que tuviera que atribuirse a Coke semejante clarividencia basaron su conclusión en la reinterpretación histórico-legal de su texto,<sup>26</sup> en vez de atacar la extravagancia lógica previa de la descripción implícita de sus intenciones.

Además de esta tosca posibilidad de asignar a un autor un significado que no podía pretender transmitir, porque no estaba a su disposición, existe también el peligro (tal vez más insidioso) de “atribuir” con demasiada ligereza una doctrina que un autor dado podría en principio haber querido formular, pero que en realidad no tenía intenciones de comunicar. Considérense, por ejemplo, las observaciones de Richard Hooker en *The Laws of Ecclesiastical Polity* (libro I, capítulo X, sección 4) sobre la sociabilidad natural del hombre. Es muy posible que sintamos que la intención de Hooker (lo que quería hacer) era meramente —como en el caso de tantos otros juristas escolásticos de la época que se refirieron al asunto— distinguir los orígenes divinos de la Iglesia de los orígenes más mundanos del Estado. Sin embargo, al comentarista moderno que lo ve ineludiblemente a la cabeza de una “estirpe” que va “desde Hooker hasta Locke y desde Locke hasta los *philosophes*” le cuesta poco convertir sus observaciones en nada menos que su “teoría del contrato social”.<sup>27</sup> Consideremos, de manera similar, las observaciones aisladas sobre la administración fiduciaria que John Locke hace en uno o dos lugares (parágrafos 149 y 155) del *Segundo tratado*. Bien podríamos sentir que Locke intentaba simplemente apelar a una de las analogías legales más conocidas de los escritos políticos de la época. Una vez más, sin embargo, el comentarista moderno que estima

<sup>23</sup> Como lo demostró J. G. A. Pocock en *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, en especial el cap. 11.

<sup>24</sup> W. B. Gwyn, “The Meaning of the Separation of Powers”, *Tulane Studies in Political Science*, vol. 9, Nueva Orleans, Tulane University Press, 1965, p. 50, nota.

<sup>25</sup> Theodore F. T. Plucknett, “Bonham’s case and judicial review”, en *Harvard Law Review*, 40, 1926-1927, p. 68. En cuanto a la afirmación de que la “intención” de Coke fue realmente enunciar la doctrina “que hoy ponen en vigor las cortes norteamericanas”, véase también Edward S. Corwin, “The ‘higher law’ background of American constitutional law”, en *Harvard Law Review*, 42, 1928-1929, p. 368. Del mismo autor, cf. *Liberty against Government*, Baton Rouge, Louisiana, Louisiana State University Press, 1948, p. 42 [traducción castellana: *Libertad y gobierno: el origen, florecimiento y declinación de un famoso concepto jurídico*, Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Argentina, 1958].

<sup>26</sup> En S. E. Thorne, “Dr Bonham’s Case”, en *Law Quarterly Review*, 54, 1938, pp. 543-552, se encontrará una desestimación puramente textual.

<sup>27</sup> Christopher Morris, *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*, Oxford, Oxford University Press, 1953, pp. 181-197.

que este autor se encuentra a la cabeza de la tradición del “gobierno por consentimiento” tiene escasas dificultades en reunir los “párrafos diseminados a través de” la obra sobre este tópico y aparecer nada menos que con la “doctrina” lockeana de “la confianza política”.<sup>28</sup> De manera similar, tórnense las observaciones que hace James Harrington en *Oceana* sobre el lugar de los abogados en la vida política. El historiador que busca (en este caso, tal vez con toda propiedad) los puntos de vista de los republicanos harringtonianos sobre la separación de poderes quizá se desconcierte por un momento al comprobar que Harrington (“curiosamente”) ni siquiera habla de los funcionarios públicos en este punto. Pero si “sabe” esperar la doctrina en este grupo, le costará poco insistir en que “ésta parece ser una vaga exposición de la doctrina”.<sup>29</sup> En todos estos casos, cuando un autor dado parece insinuar alguna “doctrina” en algo de lo que dice, nos enfrentamos a la misma y esencial cuestión cuya demostración se da por establecida: si se sostiene que todos los autores *pretendieron* enunciar la doctrina que se les atribuye, ¿por qué fracasaron de manera tan señalada en hacerlo, a tal punto que al historiador no le queda sino reconstruir sus intenciones implícitas a partir de conjeturas y vagas insinuaciones? La única respuesta plausible es, desde luego, fatal para la afirmación misma: que, después de todo, el autor no quiso (o ni siquiera pudo) enunciar una doctrina semejante.

Esta misma tendencia de los paradigmas aplicados a la historia de las ideas para hacer que su tema se convierta en una mitología de doctrinas también puede ilustrarse, de una manera un tanto diferente, en las “historias de las ideas” en que el objetivo (en palabras del profesor Lovejoy, un pionero del enfoque) consiste en rastrear la morfología de alguna doctrina dada “a través de todas las esferas de la historia en que aparece”.<sup>30</sup> El punto de partida característico de dichas historias es exponer un tipo ideal de la doctrina en cuestión, ya se trate de la doctrina de la igualdad, el progreso, el maquiavelismo, el contrato social, la gran cadena del ser, la separación de poderes y así sucesivamente. El peligro específico de este enfoque es que la doctrina que debe investigarse quede rápidamente objetivada en una entidad. Cuando el historiador sale como corresponde a la búsqueda de la idea que ha caracterizado, se ve muy pronto inducido a hablar como si la forma plenamente desarrollada de la doctrina fuera siempre en cierto sentido inmanente a la historia, aun cuando diversos pensadores no hayan logrado “dar con ella”,<sup>31</sup> aunque haya “escapado a la atención” en distintos momentos<sup>32</sup> y aun si toda una época no pudo (advírtase que se da a entender que lo *intentó*) “llegar a tener conciencia” de ella.<sup>33</sup> De manera similar, la historia del desarrollo de esa doctrina adopta muy rápidamente el tipo de lenguaje apropiado para la descripción de un organismo en crecimiento. El hecho de que las ideas presupongan agentes se descarta con mucha ligereza, dado que aquéllas se levantan y combaten en su propio nombre. Así, es posible que se nos diga que el

<sup>28</sup> J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1950. Sobre el gobierno por consentimiento, capítulo 3; sobre la administración fiduciaria, p. 145.

<sup>29</sup> Gwyn, *The Meaning of the Separation of Powers*, cit., p. 52.

<sup>30</sup> Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Nueva York, Torchbook, 1960, p. 15 [traducción castellana: *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983].

<sup>31</sup> J. B. Bury, *The Idea of Progress*, Londres, Macmillan, 1932, p. 7 [traducción castellana: *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971].

<sup>32</sup> Corinne Comstock Weston, *English Constitutional Theory and the House of Lords*, Londres, Columbia University Press, 1965, p. 45.

<sup>33</sup> Felix Raab, *The English Face of Machiavelli*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. 2.

“nacimiento” de la idea de progreso fue muy sencillo, porque había “trascendido” los “obstáculos a su aparición” hacia el siglo XVI<sup>34</sup> y de ese modo “ganó terreno” a lo largo de los siguientes cien años.<sup>35</sup> Pero la idea de la separación de poderes se vio ante una situación más difícil, porque si bien se las arregló para “surgir” durante la guerra civil inglesa, “nunca consiguió del todo materializarse plenamente”, de manera que tuvo que pasar otro siglo “desde la guerra civil inglesa hasta mediados del siglo XVIII para que surgiera en toda su plenitud y se impusiera una división tripartita”.<sup>36</sup>

La reificación de las doctrinas de este modo da origen a su vez a dos clases de absurdo histórico, que no prevalecen meramente en este tipo de historia, sino que parecen más o menos ineludibles cuando se emplea su metodología. En primer lugar, la tendencia a buscar aproximaciones al tipo ideal produce una forma de no-historia que está entregada casi por entero a señalar “anticipaciones” anteriores de doctrinas ulteriores y a dar crédito a cada autor en términos de esta clarividencia. Así, Marsilio es notable por su “admirable anticipación” de Maquiavelo;<sup>37</sup> Maquiavelo es notable porque “sienta las bases para Marx”;<sup>38</sup> la teoría de los signos de Locke es notable “como una anticipación de la metafísica de Berkeley”;<sup>39</sup> la teoría de la causación de Glanvill es notable por “la forma en que se anticipó a Hume”;<sup>40</sup> el tratamiento del problema de la teodicea en Shaftesbury es notable porque “en cierto sentido se anticipó a Kant”.<sup>41</sup> A veces se deja a un lado incluso la pretensión de que esto es historia, y se elogia o censura a los autores del pasado simplemente según la medida en que parecen haber aspirado a nuestra propia condición. Montesquieu “anticipa las ideas del pleno empleo y el estado del bienestar”: esto demuestra su mentalidad “luminosa e incisiva”.<sup>42</sup> Maquiavelo pensó la política esencialmente como nosotros: ésta es su “significación duradera”. Pero sus contemporáneos no lo hicieron, lo cual motiva que sus concepciones políticas fueran “completamente irreales”.<sup>43</sup> Shakespeare (“un autor eminentemente político”) contemplaba con escepticismo “la posibilidad de una sociedad interracial y multiconfesional”; éste es uno de los signos de su valor como “texto de educación moral y política”.<sup>44</sup> Y así sucesivamente.

El segundo absurdo histórico generado por la metodología de la historia de las ideas es el interminable debate –casi completamente semántico, aunque se plantea como empírico–

<sup>34</sup> Bury, *The Idea of Progress*, cit., 7.

<sup>35</sup> R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1956, p. 39.

<sup>36</sup> M. J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 30.

<sup>37</sup> Raab, *The English Face of Machiavelli*, cit., p. 2.

<sup>38</sup> W. T. Jones, “Machiavelli to Bentham”, en Edward M. Sait (comp.), *Masters of Political Thought*, tres volúmenes, Londres, Houghton, Mifflin, 1947, p. 50.

<sup>39</sup> Robert L. Armstrong, “John Locke’s ‘Doctrine of Signs’: a new metaphysics”, en *Journal of the History of Ideas*, 26, 1965, p. 382.

<sup>40</sup> R. H. Popkin, “Joseph Glanvill: a precursor of David Hume”, en *Journal of the History of Ideas*, 14, 1953, p. 300.

<sup>41</sup> Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, traducción de Fritz C. A. Koelln y James P. Pettegrove, Boston, Beacon, 1955, p. 151 [traducción castellana: *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1943]. En ocasiones, el análisis de Cassirer parece sugerir la idea de que toda la Ilustración se empeñaba por hacer posible a Kant.

<sup>42</sup> G. C. Morris, “Montesquieu and the varieties of political experience”, en David Thomson (comp.), *Political Ideas*, Londres, Penguin, 1966, pp. 89-90.

<sup>43</sup> Raab, *The English Face of Machiavelli*, cit., pp. 1, 11. Es notable hasta qué punto la ingenuidad metodológica subyacente a este y muchos otros supuestos semejantes pasó inadvertida en la discusión de este libro excesivamente sobrestimado. Sin embargo, se encontrará otra evaluación hostil pero convincente en Sydney Anglo, “The reception of Machiavelli in Tudor England: a reassessment”, en *Il Politico*, 31, 1966, pp. 127-138.

<sup>44</sup> Allan Bloom con Harry C. Jaffa, *Shakespeare’s Politics*, Nueva York, Basic Books, 1964, pp. 1-2, 4, 36.



con respecto a si puede decirse que una idea determinada “surgió realmente” en un momento dado y si está “verdaderamente presente” en la obra de algún autor en particular. Consideremos una vez más las historias de la doctrina de la separación de poderes. ¿Acaso está ésta ya “presente” –se suele preguntar– en las obras de George Buchanan? No, porque éste “no la articuló plenamente”, aunque “nadie estuvo más cerca”.<sup>45</sup> ¿Pero está quizá “presente” en la época de la defensa de los realistas de 1648? No, porque no es aún “la doctrina pura”.<sup>46</sup> Tomemos también las historias de la doctrina del contrato social. ¿Acaso ya está “presente” en los panfletos de los hugonotes? No, porque sus ideas están “incompletamente desarrolladas” (advíertase una vez más el supuesto no discutido de que *intentan* desarrollar la doctrina). ¿No estará “presente”, empero, en las obras de sus rivales católicos? No, porque sus exposiciones todavía son “incompletas”, aunque “decididamente están más adelantados”.<sup>47</sup>

De modo que puede decirse que la primera forma de la mitología de las doctrinas consiste, en estos diversos aspectos, en tomar erróneamente algunas observaciones aisladas o circunstanciales hechas por uno de los teóricos clásicos, por su “doctrina” sobre uno de los temas que el historiador está *inclinado* a esperar. Puede decirse que la segunda forma de la mitología, que voy a examinar ahora, es la inversa de este error. En este caso, un teórico clásico que *omite* claramente dar con una doctrina reconocible sobre uno de los temas obligatorios es criticado posteriormente por su fracaso.

El estudio histórico de las ideas éticas y políticas está hoy acosado por una versión demonológica (pero muy influyente) de este error. La teoría ética y política, se dice, está o debería estar consagrada a los “verdaderos criterios” eternos o al menos tradicionales.<sup>48</sup> De tal modo, se considera apropiado tratar la historia de estos temas en términos del “decidido descenso del tono” supuestamente característico de la reflexión moderna “sobre la vida y sus metas”, y tomar como punto central de esta historia el examen de quién es culpable de esta caída.<sup>49</sup> Se condena entonces a Hobbes, o a veces a Maquiavelo, por la primera desobediencia del hombre.<sup>50</sup> Con posterioridad, y según corresponda, se elogia o censura a sus contemporáneos, esencialmente en la medida en que hayan reconocido o subvertido la misma “verdad”.<sup>51</sup> Así, puesto frente a las obras políticas de Maquiavelo, el principal partidario de este enfoque “no vacila en afirmar” que la enseñanza de aquél debe denunciarse como “inmoral e irreligiosa”.<sup>52</sup> Tam-

<sup>45</sup> Gwyn, *The Meaning of the Separation of Powers*, cit., p. 9.

<sup>46</sup> Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, cit., p. 46.

<sup>47</sup> J. W. Gough, *The Social Contract*, segunda edición, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 59.

<sup>48</sup> Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1957, p. 12 [traducción castellana: *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970].

<sup>49</sup> Bloom y Jaffa, *Shakespeare's Politics*, cit., pp. 1-2. En Arnold S. Kaufman, “The nature and function of political theory”, en *Journal of Philosophy*, 51, 1954, pp. 5-22, se encontrará una crítica general de esta creencia en la filosofía política como articulación o recuperación de ciertas “verdades últimas” de este tipo. La creencia ha sido defendida (a veces con un poco de intemperancia) por Joseph Cropsey, “A reply to Rothman”, en *American Political Science Review*, 56, 1962, pp. 353-359; este autor responde a una crítica al enfoque de Leo Strauss publicada por Stanley Rothman en el mismo número de esa revista.

<sup>50</sup> Sobre Hobbes, véase Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953; sobre Maquiavelo, Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1958 [traducción castellana: *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964].

<sup>51</sup> Véanse por ejemplo el ataque a Ascham y la defensa de Clarendon en estos términos, en Irene Coltman, *Private Men and Public Causes*, Londres, Faber & Faber, 1962.

<sup>52</sup> Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 11-12.

poco vacila en suponer que un tono semejante de denuncia es absolutamente adecuado a la meta declarada de tratar de “entender” las obras de Maquiavelo.<sup>53</sup> Aquí, el paradigma aceptado para la naturaleza del pensamiento ético y político determina la dirección de toda la investigación histórica. La historia sólo puede reinterpretarse si se abandona el paradigma mismo. Al margen de la cuestión de si es adecuado que éste se aplique al pasado, es sorprendente que una investigación histórica haya llegado a un callejón sin salida semejante.

Sin embargo, la principal versión de esta forma de la mitología de las doctrinas consiste en atribuir a los teóricos clásicos doctrinas que en la opinión general son adecuadas a su tema, pero que ellos, irresponsablemente, omitieron discutir. En ocasiones, esta actitud asume la forma de una extrapolación de lo que dijeron estos grandes hombres para aplicarla a alguna especulación sobre un tópico que no mencionaron. Es posible que Tomás de Aquino no se haya pronunciado sobre el tema de la “necia ‘desobediencia civil’”, pero con seguridad “no la habría aprobado”.<sup>54</sup> De manera similar, Marsilio habría aprobado sin duda la democracia, dado que “la soberanía a la que adhería pertenecía al pueblo”.<sup>55</sup> Pero Hooker no se habría sentido “del todo complacido” con ella, puesto que “su noble concepción religiosa y amplia del derecho se desecó hasta convertirse en el mero decreto de la voluntad popular”.<sup>56</sup> Estos ejercicios pueden parecer simplemente pintorescos, pero siempre es posible que tengan un matiz más siniestro, como lo sugieren al parecer estos ejemplos: un medio de asociar nuestros propios prejuicios a los nombres más carismáticos, bajo la apariencia de una especulación histórica inocua. La historia se convierte entonces en un montón de ardidés con que nos aprovechamos de los muertos. La estrategia más habitual, sin embargo, es apoderarse de alguna doctrina que el teórico en cuestión –se afirma en sustancia– debería haber mencionado, aunque omitió hacerlo, y luego criticarlo por esa presunta omisión. La prueba más notable de la influencia de este enfoque extremadamente esencialista tal vez sea que nunca fue cuestionado como método de analizar la historia de las ideas políticas, ni siquiera por el más antiesencialista de los teóricos políticos contemporáneos, T. D. Weldon. La primera parte de su libro *States and Morals* expone las diversas “definiciones del Estado” que todos los teóricos políticos “o bien formulan o bien dan por descontadas”. De ese modo establece que “todas las teorías del Estado se incluyen [...] en dos grupos principales. Algunos lo definen como un tipo de organismo, otros como un tipo de máquina”. Armado con este descubrimiento, Weldon se vuelca entonces “a examinar las principales teorías que se han presentado sobre el Estado”. Pero en este punto comprueba que aun “los autores que se consideran en general como los más importantes teóricos en la materia” nos decepcionan bastante cruelmente, porque muy pocos de ellos se las ingenian para exponer una u otra teoría sin “inconsistencias y hasta contradicciones”. En rigor, Hegel resulta ser el único teórico “completamente fiel” a uno de los dos modelos especificados, cuya exposición, como se nos recuerda, es el “objetivo primario” de cada teórico. Un autor menos confiado bien podría haber ponderado en este punto si era correcta su caracterización inicial de lo que deberían hacer todos estos teóricos. Pero el único comentario de Weldon es que parece “bastante raro que, luego de más de dos mil años de pensamiento concentrado”, todavía se encuentren en

<sup>53</sup> Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 14.

<sup>54</sup> Maurice Cranston, “Aquinas”, en Maurice Cranston (comp.), *Western Political Philosophers*, Londres, Bodley Head, 1964, pp. 34-35.

<sup>55</sup> Gewirth, en *The Defender of Peace*, cit., vol. 1, p. 312.

<sup>56</sup> F. J. Shirley, *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, Londres, S.P.C.K., 1949, p. 256.

completa confusión.<sup>57</sup> La literatura exegética, por otra parte, está llena de este tipo de aplicación crítica más o menos autoconsciente de la mitología de las doctrinas. Considérese, por ejemplo, el lugar que tienen en el pensamiento político las cuestiones sobre el proceso electoral y la toma de decisiones, y la opinión pública en general, cuestiones de cierta importancia en la teoría política democrática reciente, aunque de muy poco interés para los teóricos anteriores al establecimiento de las democracias representativas modernas. La salvedad histórica podría parecer apenas merecedora de mención, pero en realidad no fue suficiente para impedir que los comentaristas criticaran la *República* de Platón por “omitir” la “influencia de la opinión pública”;<sup>58</sup> o el *Segundo tratado* de Locke por omitir “todas las referencias a la familia y la raza” y no lograr plantear “con total claridad” dónde se sitúa el autor en la cuestión del sufragio universal;<sup>59</sup> o que consideraran digno de nota que ni uno solo de “los grandes autores de política y derecho” consagrara espacio alguno a la discusión de la toma de decisiones.<sup>60</sup> Considérese, de manera similar, la cuestión del fundamento social del poder político, también en este caso una cuestión de gran importancia en la actual teoría democrática, pero de escasa relevancia para los teóricos de la sociedad preindustrial. La salvedad histórica es otra vez obvia, pero tampoco fue suficiente para impedir que los comentaristas plantearan como crítica de Maquiavelo,<sup>61</sup> Hobbes<sup>62</sup> y Locke,<sup>63</sup> el hecho de que ninguno de ellos propusiera ninguna “idea genuina”<sup>64</sup> sobre esta discusión perteneciente casi en su totalidad al siglo XX.

Una forma de esta mitología apenas menos fútil y aún más predominante consiste en sustancia en criticar a los autores clásicos de acuerdo con el supuesto –absolutamente *a priori*– de que cualquiera de los escritos que redactaron tenía la intención de constituirse en la contribución más sistemática a su tema que eran capaces de ofrecer. Si en un principio se supone, por ejemplo, que una de las doctrinas que Hooker (el participante menos plausible en la carrera clásica) debe haber tratado de enunciar en las *Laws* era una descripción del “fundamento de la obligación política”, resulta indudable que el hecho de que no prestara ninguna atención a refutar las pretensiones al poder absoluto es un “defecto de [sus] concepciones políticas”.<sup>65</sup> De manera similar, si se supone en primer lugar que una de las preocupaciones básicas de Maquiavelo en *El Príncipe* son “las características de los hombres en la política”, no es difícil entonces que un especialista moderno en ciencias políticas prosiga señalando que, como tal,

<sup>57</sup> T. D. Weldon, *States and Morals*, Londres, J. Murray, 1946, pp. 26, 63, 64.

<sup>58</sup> George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3ª ed., Londres, Holt, Rhinehart and Winston, 1951, p. 67 [traducción castellana: *Historia de la teoría política*, Buenos Aires, FCE, 1992].

<sup>59</sup> Richard I. Aaron, *John Locke*, 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1955, pp. 284-285.

<sup>60</sup> C. J. Friedrich, “On rereading Machiavelli and Althusius: reason, rationality and religion”, en C. J. Friedrich (comp.), *Rational Decision, Nomos VII*, Nueva York, Atherton Press, 1964, p. 178.

<sup>61</sup> John Plamenatz, *Man and Society*, dos vols., Londres, Longmans, 1963, vol. 1, p. 43, sobre la “gran omisión” de Maquiavelo.

<sup>62</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Nueva York, Simon and Schuster, 1946, p. 578 [traducción castellana: *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994], sobre el fracaso de Hobbes en “comprender la importancia del choque entre diferentes clases”. Saber si Hobbes vivió en una sociedad en la que dicho problema puede haber parecido de la menor importancia es una cuestión de debate académico.

<sup>63</sup> Andrew Hacker, *Political Theory: Philosophy, Ideology, Science*, Nueva York, Macmillan, 1961, señala la “gran omisión” tanto en Maquiavelo (p. 192) como en Locke (p. 285).

<sup>64</sup> Max Lerner, “Introduction” a Maquiavelo, *The Prince and The Discourses*, Nueva York, Random House, 1950, sobre la falta de “ideas genuinas sobre la organización social como fundamento de la política” en Maquiavelo (p. xxx).

<sup>65</sup> E. T. Davies, *The Political Ideas of Richard Hooker*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1964, p. 80.

el pobre esfuerzo de aquél es “extremadamente unilateral y asistemático”.<sup>66</sup> Una vez más, si se supone ante todo que los *Dos tratados* de Locke incluyen todas las doctrinas que éste podría haber deseado enunciar sobre “el derecho natural y la sociedad política”, no hay duda de que “es lícito preguntarse” por qué omitió “abogar por un Estado mundial”.<sup>67</sup> Por último, si se supone que una de las metas de Montesquieu en *De l'esprit des lois* debe haber sido enunciar una sociología del conocimiento, es indudable que el hecho de que omita explicar sus principales determinantes “es un punto débil”, y “también debemos acusarlo” de no lograr aplicar su propia teoría.<sup>68</sup> Pero en el caso de todos estos presuntos “fracasos”, así como en el de la forma inversa de esta mitología –y si recordamos que fracasar presupone intentar–, seguimos frente a la misma cuestión esencial y esencialmente dada por resuelta: la de si alguno de estos autores pretendió alguna vez, e incluso si pudo haber pretendido, hacer lo que finalmente no hizo, razón por la cual se lo castiga.

Abordo ahora el segundo tipo de mitología que tiende a generarse debido al hecho de que el historiador *se definirá* inevitablemente al enfocar las ideas del pasado. Puede suceder (y en efecto sucede muy a menudo) que determinado autor clásico no sea del todo consistente e incluso que omita por completo dar una descripción sistemática de sus creencias. Si el paradigma básico para la realización de la investigación histórica se concibió como la elaboración de las doctrinas de cada autor clásico sobre cada uno de los temas más característicos de la materia, será peligrosamente fácil para el historiador imaginar que su tarea es dar a cada uno de esos textos o encontrar en ellos la coherencia de la que tal vez parezcan carecer. Ese peligro se ve exacerbado, por supuesto, por la notoria dificultad de preservar el énfasis y el tono apropiados de un trabajo cuando se lo parafrasea, y por la tentación consiguiente de hallar un “mensaje” que pueda abstraerse de él y comunicarse con mayor facilidad. Escribir un manual de historia de las ideas, desde luego, es simplemente caer de manera sistemática presa de esa tentación; razón por la cual, de paso, los libros de texto en la materia no sólo son pobres sino activamente engañosos, y por la que esta dificultad no se eludirá ni siquiera con la elaboración de manuales en los que el “mensaje” se exprese en las propias palabras del autor. El resultado inevitable –que puede ilustrarse con fuentes mucho respetables que las historias sinópticas y pedagógicas– seguirá siendo una forma de escritura que podría calificarse como la mitología de la coherencia. La escritura de la historia de la filosofía ética y política está impregnada por ella.<sup>69</sup> Así, si la “opinión académica actual” no puede descubrir coherencia en las *Laws* de Hooker, la moraleja es buscar con más ahínco, porque la “coherencia” seguramente está “presente”.<sup>70</sup> Si hay alguna duda sobre los “temas más centrales” en la filosofía política de Hobbes, el

<sup>66</sup> Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1963, p. 113 [traducción castellana: *Análisis sociológico de la política*, Barcelona, Fontanella, 1968].

<sup>67</sup> Richard H. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford, Oxford University Press, 1960, pp. xv, 189.

<sup>68</sup> W. Stark, *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1960, pp. 144, 153.

<sup>69</sup> Un argumento similar sobre el problema de dar cabida a diferentes “niveles de abstracción” ha sido planteado por J. G. A. Pocock, “The history of political thought: a methodological enquiry”, en Peter Laslett y W. G. Runciman (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, segunda serie, Oxford, Basil Blackwell, 1962, pp. 183-202. Peter Laslett también menciona esta “tendencia escrituraria” sub “Political philosophy, history of”, en Paul Edwards *et al.* (comps.), *The Encyclopedia of Philosophy*, ocho vols., Nueva York, Macmillan/Free Press, 1967, vol. VI, p. 371.

<sup>70</sup> Arthur S. McGrade, “The coherence of Hooker’s polity: the books on power”, en *Journal of the History of Ideas*, 24, 1963, p. 163.

deber del exégeta es descubrir la “coherencia interna de su doctrina” leyendo el *Leviatán* unas cuantas veces hasta que –en una frase acaso excesivamente reveladora– compruebe que su argumento ha “adquirido alguna coherencia”.<sup>71</sup> Si no hay un sistema coherente “fácilmente accesible” al estudioso de las obras políticas de Hume, el deber del exégeta consiste en “explorar una obra tras otra” hasta que el “alto grado de coherencia de todo el *corpus*” aparezca debidamente y (en otra frase también bastante reveladora) “a cualquier costo”.<sup>72</sup> Si las ideas políticas de Herder “contadas veces se elaboran sistemáticamente” y deben encontrarse “dispersas a través de sus escritos, a veces en los contextos más inesperados”, el deber del exégeta vuelve a ser el de tratar de “presentar estas ideas en alguna forma coherente”.<sup>73</sup> El hecho más revelador en esas reiteraciones de la misión del erudito es que las metáforas habitualmente usadas son las del esfuerzo y la búsqueda; la ambición siempre consiste en “llegar” a “una interpretación unificada”, “obtener” una “perspectiva coherente del sistema de un autor”.<sup>74</sup>

Este procedimiento da a las reflexiones de diversos autores clásicos una coherencia y, en general, una apariencia de sistema cerrado que tal vez nunca hayan alcanzado y ni siquiera pretendido alcanzar. Si en principio se supone, por ejemplo, que la empresa de interpretación del pensamiento de Rousseau debe centrarse en el descubrimiento de su “idea más fundamental”, el hecho de que contribuyera a lo largo de varias décadas a diversos y muy diferentes campos de investigación pronto dejará de parecer un asunto de importancia.<sup>75</sup> Una vez más, si se supone en un inicio que todos los aspectos del pensamiento de Hobbes estaban concebidos como un aporte a la totalidad de su sistema “cristiano”, ya no parecerá singular en absoluto sugerir que podemos acudir a su autobiografía para dilucidar un punto tan crucial como las relaciones entre ética y vida política.<sup>76</sup> Otro ejemplo: si conjeturamos por anticipado que el propio Burke, en esencia, nunca se contradijo ni cambió de opinión, sino que una “filosofía moral coherente” subyace a todo lo que escribió, ya no consideraremos para nada irrealista que “el *corpus* de sus escritos publicados” se aborde como “un único cuerpo de pensamiento”.<sup>77</sup> Un reciente estudio del pensamiento social y político de Marx proporciona cierta idea de la magnitud que pueden asumir esos procedimientos de abstracción de la diversidad de los pensamientos de un hombre para llevarlos al nivel en el que (consumida toda pasión) es factible considerar que “alcanzan” cierta coherencia. Para justificar la exclusión de las ideas de Engels, en dicho estudio pareció necesario señalar que Marx y él eran, después de todo, “dos seres humanos distintos”.<sup>78</sup> A veces sucede, por supuesto, que los objetivos y éxitos de determinado autor siguen siendo tan variados que de-

<sup>71</sup> Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. VII.

<sup>72</sup> John B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Nueva York, Columbia University Press, 1963, pp. v-vi.

<sup>73</sup> F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. XIX. Cf. también p. 139.

<sup>74</sup> Por ejemplo, J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Londres, Hutchinson, 1965, p. 10.

<sup>75</sup> Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, traducido y editado por Peter Gay, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1954, pp. 46, 62. Como Gay lo indica en su introducción, es muy posible que en la época en que Cassirer escribía hubiera sido saludable insistir en ese aspecto, pero aún es lícito preguntarse si los supuestos un tanto *a priori* del estudio no están mal concebidos.

<sup>76</sup> F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 28.

<sup>77</sup> Charles Parkin, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, pp. 2, 4.

<sup>78</sup> Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 3 [traducción castellana: *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983].

safían incluso los esfuerzos de tales exégetas por encontrar un sistema coherente en sus pensamientos dispersos. Con frecuencia, sin embargo, esa actitud genera simplemente la forma inversa de este absurdo histórico: ya que esa falta de sistema se convierte entonces en un motivo de reproche. Se considera, por ejemplo, que es ideológicamente urgente, así como exegeticamente conveniente, disponer los diversos pronunciamientos de Marx bajo algunos encabezados sistemáticos. A pesar de los esfuerzos de sus críticos, no obstante, sigue siendo difícil encontrar ese sistema. Podríamos adjudicar esta situación a su interés, en diferentes momentos, por una vasta gama de diferentes cuestiones sociales y económicas. En lugar de ello, empero, los manuales convirtieron en una crítica habitual sostener que Marx nunca se las ingenió para elaborar lo que supuestamente es “su” teoría básica salvo de una “manera fragmentaria”.<sup>79</sup> Dichas críticas se plantean aún con mayor facilidad cuando el autor en cuestión es clasificado en principio de acuerdo con un modelo al que luego, en concreto, presuntamente debe aspirar. Si en un inicio imaginamos que todos los pensadores conservadores deben sostener alguna concepción “orgánica” del Estado, es indudable que Bolingbroke debe “haber[la] tenido” e indudablemente extraño que no organizara sus pensamientos de esta manera autorizada.<sup>80</sup> Una vez más, si de antemano suponemos previsible que cada filósofo que escribe sobre la justicia “contribuya” a una de las tres concepciones “básicas” del tema, no hay duda de que el hecho de que ni Platón ni Hegel lo hagan puede considerarse como una muestra de que “parecen resistirse a asumir una posición definida” con respecto al propio asunto.<sup>81</sup> En todos estos casos, la coherencia o su falta, que se descubren con tanta ligereza, dejan de ser una relación histórica de ideas que realmente se hayan pensado alguna vez. La historia así escrita no se convierte en absoluto en una historia de las ideas, sino de abstracciones: una historia de pensamientos que en realidad nadie llegó a pensar nunca, en un nivel de coherencia que, de hecho, nadie alcanzó nunca.

La objeción es muy obvia, pero en la práctica no demostró ser suficiente para obstaculizar el desarrollo de esta mitología de la coherencia en dos direcciones que sólo pueden calificarse, en el sentido más peyorativo, de metafísicas. En primer lugar tenemos el supuesto, sorprendente pero no inusual, de que, con el objeto de extraer un mensaje de mayor coherencia de la obra de un autor, puede ser muy apropiado descartar las declaraciones de intención que él mismo pueda haber hecho sobre su labor, e incluso desechar obras enteras que perjudiquen la coherencia de su sistema. La literatura actual sobre Hobbes y Locke puede utilizarse para ilustrar ambas tendencias. En el caso de Locke, hoy se sabe que, en sus primeras obras de pensamiento ético y político, le interesaba exponer y defender una posición marcadamente autoritaria.<sup>82</sup> No obstante, y frente a este conocimiento, aún es aparentemente posible tratar la política de Locke como un conjunto de concepciones que pueden calificarse simplemen-

<sup>79</sup> Véase, por ejemplo, Sabine, *A History of Political Theory*, cit., p. 642.

<sup>80</sup> F. J. C. Hearnshaw, “Henry St John, Viscount Bolingbroke”, en F. J. C. Hearnshaw (comp.), *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age*, Londres, G. G. Harrap, 1928, p. 243.

<sup>81</sup> M. J. Adler, “Foreword”, en Otto A. Bird, *The Idea of Justice*, Nueva York, Praeger, 1967, p. xi, y Bird, p. 22. El prólogo incluye la promesa de que el “Institute for Philosophical Research” [Instituto de Investigación Filosófica] seguirá “transformando” (*sic*) el “caos de opiniones diferentes” sobre otros temas “en un conjunto ordenado de puntos claramente definidos”. Entre los temas aludidos se contarán el progreso, la felicidad y el amor (pp. ix-xi).

<sup>82</sup> Para una plena demostración, véase la introducción a John Locke, *Two Tracts on Government*, editado por Philip Abrams, Cambridge, Cambridge University Press, 1967 [traducción castellana: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995].

te como la obra de un teórico político “liberal”, sin prestar mayor atención al hecho de que éstos eran a lo sumo los puntos de vista sostenidos por él cuando ya era cincuentón, y que habría repudiado unos veinte años antes.<sup>83</sup> A los treinta años, Locke todavía no es, evidentemente, “Locke”: un grado de patriarcalismo al que ni siquiera aspiró Filmer. En cuanto a Hobbes, es sabido por sus propias declaraciones explícitas cuál era el carácter que pretendía para su pensamiento político. El *Leviatán*, como lo expresa en la revisión y conclusión, se escribió “sin otro designio” que mostrar en primer lugar que el “derecho civil de los soberanos y el deber y la libertad de los súbditos” podían fundarse “en las inclinaciones naturales conocidas de la humanidad” y, segundo, que una teoría así fundada se concentraría en “la relación mutua de protección y obediencia”: de ese modo, una política del cálculo racional se basa en algo así como una asimilación de la política a la psicología.<sup>84</sup> No obstante, aún pareció posible insistir en que esta “parte científica” del pensamiento de Hobbes no es otra cosa que un aspecto bastante ineptamente desprendido de una “totalidad religiosa” trascendente. Por otra parte, el hecho de que él mismo pareciera ignorar este elevado orden de coherencia no genera una retracción sino una contraafirmación. Hobbes simplemente “omite aclarar” que su análisis de la naturaleza humana sirve “de hecho” a una finalidad religiosa. “Habría sido más claro” si hubiera “escrito en términos de obligaciones morales y civiles” y, con ello, sacado a relucir la “unidad real” y el carácter básicamente religioso de todo su “sistema”.<sup>85</sup>

La otra creencia metafísica a la que da origen la mitología de la coherencia es que cabe esperar que un autor no simplemente exhiba alguna “coherencia interna” que su intérprete tiene por deber revelar, sino también que toda barrera aparente a esta revelación, constituida por cualquier contradicción aparente que la obra del autor en cuestión parezca contener, no puede ser una verdadera barrera, porque no puede ser realmente una contradicción. Es decir que el supuesto es que la pregunta correcta que hay que hacer en una situación tan dudosa no es si el autor en cuestión era inconsistente sino, antes bien, la siguiente: “¿Cómo deben explicarse estas contradicciones (o aparentes contradicciones)?”<sup>86</sup> La explicación dictada por el principio de la navaja de Occam (que una contradicción aparente puede *ser* simplemente una contradicción) no parece tomarse en cuenta. Al contrario, a menudo se dice que no hay que dejar sin resolver esas aparentes incompatibilidades, sino hacer que sirvan en cambio como un aporte a “una comprensión más plena de toda la teoría”,<sup>87</sup> de la que las contradicciones, presuntamente, constituyen sólo una parte no sublimada. En efecto, la sugerencia misma de que las “contradicciones y divergencias” de un autor determinado pueden “suponerse pruebas de la modificación de su pensamiento” fue descartada por una autoridad muy influyente como

<sup>83</sup> Véase M. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, Nueva York, Praeger, 1969. Estos hechos sólo se mencionan una vez (pp. 209-210), y con el único fin de desecharlos como elementos al margen de sus preocupaciones.

<sup>84</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, editado por M. Oakshott, Oxford, Basil Blackwell, 1946, pp. 466-467 [traducción castellana: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, FCE, 1992]. Esta caracterización, desde luego, ha sido muy discutida, y es indudable que aquí se expone de manera demasiado despojada. En mi artículo “Hobbes’s *Leviathan*”, en *Historical Journal*, 7, 1964, pp. 321-333, se encontrará una completa defensa.

<sup>85</sup> Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, cit., pp. 64, 116-117, 136-137.

<sup>86</sup> W. Harrison, “Texts in political theory”, en *Political Studies*, 3, 1955, pp. 28-44.

<sup>87</sup> C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. viii [traducción castellana: *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1979].

una ilusión más de la erudición decimonónica.<sup>88</sup> Sucede así que gran parte de la práctica actual en la historia de las ideas adhiere deliberadamente a una de las más fantásticas doctrinas de los propios escolásticos: la creencia en que hay que “resolver las antinomias”. Al estudiar la política de Maquiavelo, por ejemplo, no es necesario por lo tanto que el objetivo se limite a algo tan directo como un intento de indicar la naturaleza de los desarrollos y divergencias desde *El Príncipe* hasta los *Discursos* ulteriores. Puede insistirse –y se ha insistido–, en cambio, en que la tarea pertinente debe ser construir un esquema de las creencias de Maquiavelo suficientemente generalizado para que las doctrinas de *El Príncipe* puedan ser *aufgehoben* en los *Discursos* con la resolución de las aparentes contradicciones.<sup>89</sup> La historiografía reciente sobre el pensamiento social y político de Marx revela una tendencia similar. No se admite simplemente que Marx haya desarrollado y modificado sus concepciones desde los rasgos humanistas de los *Manuscritos económico filosóficos* hasta el sistema aparentemente muy diferente y mucho más mecanicista delineado más de veinte años después en *El capital*. O bien se supone que la tarea pertinente debe ser construir “un análisis estructural de la totalidad del pensamiento de Marx” a fin de que las divergencias aparentes puedan verse como parte de “un *corpus*”<sup>90</sup> o bien que la existencia misma del material anterior puede utilizarse como base para afirmar que “el elemento mítico” todavía debe estar presente de algún modo en las obras posteriores, que esto demuestra que Marx estuvo siempre “obsesionado con una visión moral de la realidad” y que todo ello puede usarse para desacreditar sus pretensiones científicas, dado que “no aparece como el científico de la sociedad que sostenía ser, sino más bien como un tipo de pensador moralista o religioso”.<sup>91</sup>

Es cierto que esta creencia en que es deseable tratar de resolver las contradicciones recibió hace poco una defensa explícita e interesante. La clave para entender cualquier “desatino” aparente cometido por cualquier “maestro en el arte de escribir” radica, según se sugiere, en reconocer los efectos de la persecución en ese arte. Durante cualquier “época de persecución” resulta necesario esconder nuestras concepciones menos ortodoxas “entre líneas” en nuestra obra publicada. (“La expresión –nos enteramos con alivio– es claramente metafórica.”) De ello se deduce que si en una situación semejante “un escritor capaz” parece contradecirse al presentar sus puntos de vista manifiestos, “podemos sospechar razonablemente” que la aparente contradicción ha sido cometida deliberadamente como una señal para sus “lectores inteligentes y dignos de confianza” de que en realidad se opone a las concepciones ortodoxas que simula sostener.<sup>92</sup> La dificultad básica de esta defensa de la práctica de

<sup>88</sup> Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1952, pp. 30-31 [traducción castellana: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1996].

<sup>89</sup> Para un examen de este enfoque entre otros, véase Eric W. Cochrane, “Machiavelli: 1940-1960”, en *Journal of Modern History*, 33, 1961, pp. 113-136. El supuesto aparece tanto en la obra de Chabod como (especialmente) en la de Meinecke. En Hans Baron, “Machiavelli the Republican Citizen and the Author of *The Prince*”, en *English Historical Review*, 76, 1961, pp. 217-253, se encontrará un examen crítico de dichos supuestos, basado en importantes descubrimientos académicos sobre las relaciones entre *El Príncipe* y los *Discursos*.

<sup>90</sup> Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, cit., p. 2.

<sup>91</sup> Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, pp. 7, 11, 21 y capítulo II. Por otra parte, esto permite llegar a la útil conclusión de que la “relevancia” por lo común atribuida a los textos clásicos decididamente se interrumpe en Marx (ese autor notoriamente irrelevante), porque su obsesión religiosa significa que “tiene muy poco que decirnos” sobre el capitalismo (p. 233) y “no sólo no hizo ningún aporte positivo sino que prestó un servicio muy nocivo” en lo que tenía que decirnos sobre la libertad (p. 243).

<sup>92</sup> Ésta es la teoría esbozada en Strauss, *Persecution...*, cit. Las citas corresponden a las pp. 24-25, 30, 32.



resolver antinomias estriba en que depende de dos supuestos *a priori* que, aunque son extremadamente poco plausibles, no sólo no se discuten, sino que se tratan como si fueran “hechos”. En primer lugar, la investigación deduce toda su orientación del supuesto no discutido de que ser original *es* ser subversivo. Puesto que ése es el medio por el que sabemos cuándo buscar la escritura entre líneas. Segundo, cualquier interpretación dada basada en la lectura entre líneas queda virtualmente aislada de la crítica debido al presunto “hecho” de que “los hombres irreflexivos son lectores descuidados”.<sup>93</sup> Ya que esto equivale a la afirmación (puramente semántica) de que omitir “ver” el mensaje entre líneas *es* ser irreflexivo, mientras que “verlo” *es* ser un lector inteligente y digno de confianza. Pero si ahora insistimos en algunos criterios más auténticamente empíricos para saber cuándo estamos o no frente a una de las “épocas de persecución” pertinentes y, en consecuencia, cuándo debemos o no tratar de leer entre líneas, todo lo que encontramos son dos argumentos circulares. ¿Cuándo debemos *dejar* de intentar leer entre líneas? El único criterio dado es “cuando no hacerlo sea más exacto que hacerlo”.<sup>94</sup> ¿Y qué *constituye* una época de persecución, de tal manera que quepa contemplar la necesidad de leer entre líneas? Por un lado se nos dice “que el libro en cuestión tiene que haber sido elaborado durante un período de persecución” para que haya alguna expectativa de que contenga una escritura secreta. Y por otro lado se nos indica que un período de persecución debe definirse como aquel en que un autor heterodoxo necesitará desarrollar esta “técnica peculiar de escritura” entre líneas.<sup>95</sup> Por lo tanto, pese a esta explícita defensa del escolasticismo de la resolución de antinomias, sigue siendo difícil ver de qué manera la empresa de buscar la “coherencia interna” de las doctrinas de un autor dado puede producir otra cosa que una mitología de la coherencia; una mitología, reiterémoslo, en el sentido de que la historia escrita de acuerdo con ella apenas puede contener ninguna información genuinamente histórica sobre ideas que se pensaron realmente en el pasado.

**I**Las dos mitologías que analicé se derivan del hecho de que un historiador de las ideas, al laborar a cualquier autor dado, se *moverá* inevitablemente por alguna percepción de las características definitorias de la disciplina a la que se dice que ese autor ha contribuido. Bien puede parecer, sin embargo, que aunque dichas mitologías proliferen en este nivel de abstracción, apenas surgirán, o al menos será mucho más fácil reconocerlas y desecharlas, cuando el historiador llegue a actuar en el plano de la mera descripción de la economía interna y el argumento de alguna obra en particular. En efecto, suele insistirse en que en este nivel más específico la tarea de anatomizar meramente los contenidos y argumentos de algún texto clásico no puede ser muy problemática. Por eso es tanto más necesario insistir en que aun en ese nivel seguimos enfrentados a nuevos dilemas generados por la prioridad de los paradigmas y, en consecuencia, a una nueva serie de aspectos por los que la exégesis histórica puede caer en la mitología.

En primer lugar, al considerar qué significación podría tener para nosotros el argumento de algún texto clásico, es bastante fácil describir la obra y esa presunta significación de manera tal que no se deje cabida al análisis de lo que el mismo autor quería decir, aunque el co-

<sup>93</sup> Strauss, *Persecution...*, cit., p. 25.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 24, 32.

mentarista pueda seguir creyéndose embarcado en esa tarea. El resultado característico de esta confusión es un tipo de discusión que podría calificarse como la mitología de la prolepsis. Tales confusiones surgen muy rápidamente, desde luego, cuando el historiador está más interesado —como es lícito que lo esté— en la significación retrospectiva de una obra o acción históricas dadas que en su significado para el propio agente. Un ejemplo oportuno del problema que surge entonces se da en una importante discusión reciente sobre esas situaciones referidas al tiempo. Tal vez nos guste decir que el Renacimiento comenzó con el ascenso de Petrarca al monte Ventoux. Ahora bien, de una forma en cierto modo romántica, podría decirse que esta idea brinda un relato veraz tanto de la significación de la acción de Petrarca como, por lo tanto, de su interés para nosotros. El asunto es, sin embargo, que nada que se describiera de ese modo podría ser nunca un relato veraz de ninguna acción que Petrarca contemplara, y por ende del significado de su verdadera acción. No podía haber una intención de “inaugurar el Renacimiento”, porque “hacer esa descripción exige conceptos que sólo fueron accesibles en una época posterior”.<sup>96</sup> En síntesis, la característica de la mitología de la prolepsis es la fusión de la necesaria asimetría entre la significación que un observador puede justificadamente afirmar encontrar en un enunciado determinado u otra acción, y el significado de esa misma acción. Una de esas prolepsis que se puso constantemente a la luz, no obstante lo cual se reiteró constantemente, fue el intento de considerar las concepciones políticas de Platón en la *República* como las de un “político totalitario”.<sup>97</sup> Otro caso muy similar fue el intento de insistir en que las opiniones políticas de Rousseau no sólo “aportaban la justificación filosófica tanto para el Estado totalitario como para el Estado nacional democrático”,<sup>98</sup> sino que la fuerza de ese “aporte” fue tan grande que, en sustancia, habría que atribuir a Rousseau justamente esa *intención*, y por lo tanto “asignarle una *responsabilidad* especial por el surgimiento del totalitarismo”.<sup>99</sup> En ambos casos, una descripción que podría ser veraz de la significación histórica de las obras se funde con una exposición de lo que hacían que, en principio, no podría ser cierta.

Esas versiones tan crudas de esta mitología, desde luego, son (y fueron) puestas muy rápidamente al descubierto. Pero esto no parece haber sido suficiente para impedir que el mismo tipo de prolepsis siguiera repitiéndose, de una manera menos notoria, en los análisis de otros teóricos políticos reconocidamente influyentes, como Maquiavelo y Locke. Maquiavelo, se nos dice a menudo, “fue el fundador de la orientación política moderna”.<sup>100</sup> Con él “nos situamos ante las puertas del mundo moderno”.<sup>101</sup> Ahora bien, esto bien puede ser una descripción veraz de la significación histórica de Maquiavelo (aunque parece presuponer una vi-

<sup>96</sup> Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 169 [traducción castellana: *Historia y narración: ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989].

<sup>97</sup> K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, cuarta edición, dos vols., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962, vol. 1, p. 169 [traducción castellana: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982].

<sup>98</sup> J. Bronowski y Bruce Mazlish, *The Western Intellectual Tradition*, Londres/Nueva York, Harper and Row, 1960, p. 303 [traducción castellana: *La tradición intelectual del Occidente*, Madrid, Norte y Sur, 1963].

<sup>99</sup> J. W. Chapman, *Rousseau - Totalitarian or Liberal?*, Nueva York, Columbia University Press, 1956, p. VII (curtidas más). Para los juicios allí analizados, véase por ejemplo Alfred Cobban, *The Crisis of Civilization*, Londres, J. Cape, 1941, p. 67. Y en especial J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Mercury Books, 1952, donde se afirma efectivamente que Rousseau “dio origen a la democracia totalitaria” (p. 43).

<sup>100</sup> Warren Winiarski, “Niccolò Machiavelli”, en Strauss y Cropsey (comps.), *History of Political Philosophy*, cit., p. 247.

<sup>101</sup> Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, p. 140 [traducción castellana: *El mito del Estado*, México, FCE, 1993].

sión un tanto ingenua de la causación histórica). Pero también se usa con frecuencia para prologar los análisis de los elementos característicamente “modernos” de su pensamiento, e incluso se propone como una descripción de “la intención de la enseñanza política de Maquiavelo”.<sup>102</sup> El peligro que se corre aquí no es meramente el de “ver” con demasiada ligereza los elementos “modernos” que el comentarista está así preparado para encontrar; también existe el riesgo de que esas interpretaciones se alejen de cualquier descripción en principio plausible de lo que los escritos políticos de Maquiavelo estaban destinados a alcanzar o pretendían querer decir. Pasa algo similar con Locke, de quien a menudo se dice (sin duda correctamente) que fue uno de los fundadores de la escuela empírica y liberal moderna de filosofía política. Una caracterización semejante pronto queda elidida en la afirmación de que él mismo fue un teórico político “liberal”.<sup>103</sup> A su turno, esto sólo sirve para convertir una observación sobre su significación que podría ser cierta en una observación sobre el contenido de sus obras que podría no serlo. Puesto que Locke difícilmente haya pretendido hacer un aporte a una escuela de filosofía política cuya existencia –así lo sugiere esta interpretación en boga pero confusa– fue su gran logro.<sup>104</sup> En resumen, el síntoma más seguro de esta mitología de la prolepsis es que las discusiones que gobierna están expuestas al tipo más crudo de crítica que puede plantearse contra cualquier forma teleológica de explicación: la acción queda a la espera de que el futuro le confiera su significado.

Aun cuando se asigne la importancia que corresponde a todas estas consideraciones históricas necesarias, la mera descripción correcta de los contenidos y argumentos de un texto clásico dado sigue planteando un problema. Puesto que aún existe la posibilidad de que el observador, por un proceso de condensación histórica, describa erróneamente tanto el sentido como la referencia deliberada de una obra determinada. El resultado es entonces una mitología de localismo. Este peligro debe surgir, desde luego, en cualquier tipo de intento de entender una cultura ajena o un esquema conceptual desconocido. Si pretendemos que haya alguna perspectiva de que el observador comunique con éxito su comprensión dentro de su propia cultura, es evidentemente peligroso, pero igualmente ineludible, que aplique los criterios de clasificación y discriminación con los que está familiarizado.<sup>105</sup> El riesgo consiste entonces en que el observador pueda “ver” algo aparentemente (más que realmente) familiar mientras estudia un argumento ajeno y que, en consecuencia, proporcione una descripción con un engañoso aspecto de familiaridad. De hecho, los escritos de la historia de las ideas están marcados, en particular, por dos ejemplos de un localismo semejante. En primer lugar existe el peligro de que el historiador haga un mal uso de su perspectiva privilegiada al describir la referencia aparente de algún enunciado determinado en un texto clásico. Esto es: un argumento de una obra puede recordarle un argumento similar de una obra anterior, o parecer contradecirlo. En uno y otro caso, es posible que el historiador llegue a suponer, equivocadamente, que la intención del segundo autor era referirse al primero, con lo cual hablará de manera en-

<sup>102</sup> Winiarski, “Niccolò Machiavelli”, cit., p. 273. Cursivas mías.

<sup>103</sup> Como se supone en las obras de Gough, Plamenatz y Seliger ya citadas (así como en otras).

<sup>104</sup> Para un completo análisis de esta confusión y la forma de corregirla, véase John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

<sup>105</sup> De lo contrario, es difícil ver cómo puede llegar a haber alguna comprensión. En el análisis que hace en “Understanding a primitive society”, en *American Philosophical Quarterly*, 1, 1964, pp. 307-324, Peter Winch parece ignorar el peso de esta dificultad. En Martin Hollis, “Reason and ritual”, en *Philosophy*, 43, 1968, pp. 231-247, se encontrará un correctivo en antropología.

gañosa de la “influencia” de la obra anterior. Ahora bien, no hay duda de que el concepto de influencia, si bien extremadamente elusivo (si se pretende distinguirlo de una causa), dista de carecer de fuerza explicativa.<sup>106</sup> El peligro reside, sin embargo, en el hecho de que es muy fácil usar el concepto de una manera aparentemente explicativa sin considerar en modo alguno si se han cumplido las condiciones suficientes, o al menos necesarias, para su aplicación apropiada. El resultado (muy frecuente) –por ejemplo en la historia de las ideas políticas– es un relato que, más que ninguna otra cosa, se lee como los primeros capítulos de las crónicas, aunque sin la justificación genética. Considérese, por ejemplo, la presunta genealogía de las concepciones políticas de Edmund Burke. Se nos dice que su objetivo en los *Thoughts on the Causes of the Present Discontents* era “contrarrestar la influencia de Bolingbroke”.<sup>107</sup> De éste mismo se dice que estaba bajo la influencia de Locke.<sup>108</sup> A su vez, se afirma que éste –a pesar de las apariencias– sufrió una gran influencia de Hobbes, a quien debe haber pretendido referirse “realmente” en el *Segundo tratado*,<sup>109</sup> o bien que en esta obra se preocupó por contrarrestar esa influencia.<sup>110</sup> Por su parte, se dice que Hobbes recibió la influencia de Maquiavelo,<sup>111</sup> de quien se sostiene, en realidad, que influyó en todo el mundo.<sup>112</sup>

La mayoría de estas explicaciones son puramente mitológicas, como puede demostrarse con facilidad si se considera simplemente cuáles tendrían que ser las condiciones necesarias para contribuir a explicar la aparición en cualquier autor B de cualquier doctrina dada, invocando la “influencia” de algún autor anterior, A. Ese conjunto de condiciones tendría que incluir, al menos, los siguientes elementos: a) que haya una genuina similitud entre las doctrinas de A y B; b) que B no pueda haber encontrado la doctrina pertinente en ningún otro autor al margen de A;<sup>113</sup> c) que la probabilidad de que la similitud se deba al azar sea muy ba-

<sup>106</sup> En este punto argumento contra mí mismo, porque ahora me parece que en mi crítica del modelo de la influencia, planteada en el artículo “The limits of historical explanations”, en *Philosophy*, 41, 1966, pp. 199-215, tal vez hice demasiado hincapié en la imposibilidad de hacer funcionar el modelo, más que en su carácter lisa y llanamente elusivo. De todos modos, aún me gustaría insistir en que sólo es posible ponerlo en práctica en muy contadas ocasiones, y cuando así sucede, apenas tiene algún sentido hacerlo.

<sup>107</sup> Harvey C. Mansfield, Jr., *Statenmanship and Party Government*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 86. Cf. también pp. 41, 66, 80. Para la afirmación correspondiente de que Bolingbroke “anticipa” a Burke, véase Jeffrey P. Hart, *Viscount Bolingbroke, Tory Humanist*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, pp. 95, 149, etcétera.

<sup>108</sup> Mansfield, *Statenmanship...*, cit., p. 49, etc. Los manuales sobre el pensamiento del siglo XVIII consideran indispensable “la tradición de Locke” como una forma de explicar algunos de los rasgos más recurrentes del período. Véase, por ejemplo, Harold J. Laski, *Political Thought in England: Locke to Bentham*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 47-53, 131.

<sup>109</sup> En relación con este supuesto, véanse en particular Strauss, *Natural Right and History*, cit., y Cox, *Locke on War and Peace*, citado.

<sup>110</sup> Ésta es la teoría de circulación general. Verbigracia, aun Wolin, *Politics and Vision*, cit., insiste en que “un lector cuidadoso no puede dejar de ver” que Locke refutaba a Hobbes (p. 26). El supuesto aparece en la mayoría de los manuales sobre los inicios del pensamiento político moderno. Véase por ejemplo Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, Londres/Nueva York, Harper and Row, 1962, p. 120.

<sup>111</sup> Véase por ejemplo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, cit., quien afirma que Hobbes “aceptó” (¿dónde?) “la crítica de la filosofía política tradicional hecha por Maquiavelo” (p. 48).

<sup>112</sup> Además de Raab, *The English Face of Machiavelli*, cit., véanse los estudios de Albert Chérel, *La Pensée de Machiavel en France*, París, L’Artisan du livre, 1935, y Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli*, traducción de G. Savini, Londres, Farrar, Straus & Giroux, 1968 [traducción castellana: *Maquiavelo*, Barcelona, Pomare, 1968], en especial el cap. 6.

<sup>113</sup> Esta condición es mencionada por P. P. Wiener, “Some problems and methods in the history of ideas”, en *Journal of the History of Ideas*, 22, 1961, pp. 531-548. El párrafo pertinente (un tanto desenvuelto) está en la p. 537. En ninguna otra parte vi que se discutieran los problemas planteados por el uso del concepto de “influencia”. Cf. empero mi artículo citado en la nota 106.

ja (esto es, aun cuando haya similitud y se demuestre que es A quien podría haber influido en B, hay que mostrar de todos modos que este último no enunció en la práctica la doctrina pertinente de manera independiente). Consideremos ahora el ejemplo antes mencionado en términos de este modelo no muy riguroso. Es posible que la presunta influencia de Maquiavelo en Hobbes y de Hobbes en Locke ni siquiera logre cumplir la condición a). Por cierto, Hobbes nunca analiza explícitamente a Maquiavelo y Locke nunca analiza explícitamente a Hobbes. Puede demostrarse que la supuesta influencia de Hobbes en Locke y de Bolingbroke en Burke no cumple la condición b). (Burke bien podría haber encontrado todas las doctrinas de Bolingbroke que presuntamente influyeron en él en toda una serie de panfletos de principios del siglo XVIII.)<sup>114</sup> De manera similar, Locke podría haber hallado todas las doctrinas que se dicen características de Hobbes en toda una gama de escritos políticos *de facto* de la década de 1650 que, en efecto, es sabido al menos que él leyó, mientras que no hay certeza en absoluto de que haya leído las obras de Hobbes.<sup>115</sup> Por último, resulta claro que ninguno de los ejemplos citados puede cumplir la condición c). (En rigor, es notorio que las cuestiones planteadas por esa condición ni siquiera fueron encaradas en ninguno de estos casos.) Así, difícilmente sea exagerado<sup>116</sup> decir que todo este repertorio de estudios sobre el *Einfluss* [influjo, ascendiente] en la historia de las ideas no se basa en nada mejor que la capacidad del observador de condensar el pasado y llenarlo con sus propias reminiscencias.

La otra forma de localismo conceptual que marca particularmente la historia de las ideas consiste en que el observador puede hacer inconscientemente mal uso de su perspectiva privilegiada al describir el *sentido* de una obra determinada. Es decir: siempre existe el peligro de que el historiador conceptualice un argumento de manera tal que sus elementos extraños se disuelvan en una familiaridad aparente pero engañosa. Este peligro surge preponderantemente en la antropología social, claro está, en la que se convirtió en objeto de una atención considerable y autoconsciente de parte de teóricos y profesionales. Pero también se manifiesta —y casi con la misma gravedad— en la historia de las ideas, en la que parece lamentablemente ausente una autoconciencia similar. Las malas interpretaciones resultantes son muchas: dos ejemplos muy obvios deben servirnos para ilustrar este aspecto. Consideremos el caso de un historiador que decide (tal vez muy justificadamente) que un rasgo fundamental del pensamiento político radical durante la Revolución Inglesa fue el interés en la ampliación del derecho al voto. Es posible que se incline entonces a conceptualizar esta demanda típicamente “igualadora”<sup>\*</sup> en términos de un argumento en favor de la democracia. El peligro aparece, sin embargo, cuando el concepto de “filosofía de la democracia liberal”<sup>117</sup> se usa luego como paradigma para la descrip-

<sup>114</sup> Para la gran cantidad y el tenor general de estos panfletos, véase por ejemplo Archibald S. Foord, *His Majesty's Opposition, 1714-1830*, Oxford, Oxford University Press, 1964, en especial los caps. 3 y 4.

<sup>115</sup> Para el grupo de los autores políticos *de facto* y su relación con Hobbes, véase mi artículo, “The ideological context of Hobbes's political thought”, en *Historical Journal*, 9, 1966, pp. 286-317. Para las lecturas de Locke, véase Peter Laslett, “Introduction”, en John Harrison y Peter Laslett (comps.), *The Library of John Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1965, Oxford Bibliographical Society Publications, 13,

<sup>116</sup> He tratado de demostrarlo en detalle para un caso reciente de este tipo de no-historia. Véase mi artículo “More's *Utopia*”, en *Past and Present*, 38, 1967, pp. 153-168, en especial pp. 163-165.

<sup>\*</sup> “*Leveller*” en el original, en alusión a los *Levellers*, igualadores, grupo político con actuación en la Revolución Inglesa, que abogaba por la extensión del sufragio, una constitución escrita y la tolerancia religiosa (n. del t.).

<sup>117</sup> Éste es el paradigma que aplica aun el mejor estudio académico reciente. Véase H. N. Brailsford, *The Levellers and the English Revolution*, editado por Christopher Hill, Londres, Cresset, 1961, p. 118.

ción y comprensión del movimiento *leveller*. En primer lugar, el paradigma hace innecesariamente difícil explicar algunos de los rasgos más característicos de la ideología *leveller*. Puesto que si estamos programados para pensar en términos del “secularismo republicano” del movimiento, no es sorprendente que sus tormentos con respecto a la monarquía y sus apelaciones al sentimiento religioso comiencen a parecer un tanto desconcertantes.<sup>118</sup> Y segundo, el paradigma de “democracia” tenderá a encauzar la investigación histórica en direcciones bastante inapropiadas. Hay que encontrar en el pensamiento *leveller* algún concepto anacrónico sobre “el Estado del bienestar”,<sup>119</sup> así como la creencia en el “sufragio de todos los adultos”, que en realidad nunca sostuvieron.<sup>120</sup> O bien considérese, de manera similar, el caso de un historiador que decida (también él muy justificadamente) que los argumentos del *Segundo tratado* de Locke sobre el derecho a oponer resistencia a los gobiernos tiránicos se relacionan con sus argumentos acerca del lugar del consentimiento en cualquier comunidad política decente. Tal vez se incline entonces a usar la noción de “gobierno por consentimiento” como paradigma para la descripción del argumento de Locke.<sup>121</sup> Surge a la sazón el mismo peligro. Cuando *nosotros* hablamos de gobierno por consentimiento, por lo común pensamos en una teoría interesada en la mejor organización del gobierno. Por ello, es natural o, mejor, fatalmente fácil, volver con esta conceptualización en mente al texto de Locke y encontrar en él, como corresponde, alguna teoría semejante un tanto chapucera y expuesta. Sin embargo, hay pruebas decisivas<sup>122</sup> de que cuando Locke hablaba de gobierno por consentimiento no era en absoluto eso, sencillamente, lo que *él* tenía en mente. Hoy resulta claro que su interés por el concepto del consentimiento surge exclusivamente en relación con el *origen* de las sociedades legítimas. Difícilmente sea esto lo que consideraríamos un argumento en favor del consentimiento, pero da la casualidad de que ése es el argumento de Locke, y el único resultado de omitir comenzar por este punto es describir erróneamente toda la teoría y, por lo tanto, acusar a Locke de haber chapuceado una exposición que, en realidad, no trataba de escribir. El *quid* es que aun cuando un historiador de las ideas aborde exclusivamente la descripción de un texto y su paradigma refleje rasgos auténticamente organizadores del texto, todavía sigue en pie el mismo peligro esencial: el de que la familiaridad misma de los conceptos que usa el historiador enmascare alguna inaplicabilidad fundamental al material histórico.

Así, la dificultad constante a la que aludí a lo largo de todo el artículo es que, si bien ineludible, también es peligroso en estos diversos aspectos para el buen sentido empírico que el historiador de las ideas aborde su material con paradigmas preconcebidos. Por otra parte, a esta altura resultará evidente que el punto en que surge ese peligro es el momento en que el historiador empieza, en sustancia, a ignorar ciertos criterios generales, tanto lógicos como empíricos, que deben aplicarse necesariamente a toda la empresa de elaboración y comprensión de enunciados. Una consideración de la naturaleza de estas cuestiones puede servir por ende para sintetizar, así como para corroborar, las lecciones metodológicas en que procuré insistir.

<sup>118</sup> Brailsford, *The Levellers and...*, cit., pp. 118, 457, etcétera.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>120</sup> En los Debates Putney, Petty estableció que así era. Véase A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, Londres, J. M. Dent and Son, 1938. Recientemente, Macpherson hizo hincapié en este aspecto en *The Political Theory of Possessive Individualism...*, cit., cap. 3.

<sup>121</sup> Como, por ejemplo, lo hace Gough en *John Locke's Political Philosophy*, cit., cap. 3.

<sup>122</sup> Presentadas por John Dunn, “Consent in the political theory of John Locke”, en *Historical Journal*, 10, 1967, pp. 153-182.

La consideración lógica pertinente es que en definitiva no puede decirse que ningún agente haya pretendido o hecho algo que nunca podía verse en la necesidad de aceptar como una descripción correcta de lo que había pretendido o hecho. Esta autoridad especial de un agente sobre sus intenciones no excluye, por supuesto, la posibilidad de que un observador esté en condiciones de dar una explicación más completa o convincente que la suya propia sobre su comportamiento. (En rigor de verdad, el psicoanálisis se funda en esta posibilidad.) Pero sí excluye la posibilidad de que una explicación aceptable del comportamiento de un agente pueda sobrevivir nunca a la demostración de que depende en sí misma del uso de criterios de descripción y clasificación a los que el propio agente no tenía acceso. Puesto que si un enunciado determinado u otra acción han sido realizados por un agente a voluntad y tienen un significado para él, se deduce que cualquier explicación plausible de lo que pretendía tiene que estar necesariamente contenida en y hacer uso de la gama de descripciones que el agente mismo podría haber aplicado, al menos en principio, para describir y clasificar lo que hacía. De lo contrario, la explicación resultante, por precisa que sea, no puede ser una explicación de su enunciado o acción.<sup>123</sup> A esta altura debe ser notorio que es precisamente esta consideración la que se ignora con tanta facilidad cada vez que un autor clásico es criticado por un historiador de las ideas por omitir enunciar sus doctrinas de una manera coherente o no lograr exponer una doctrina sobre una de las cuestiones presuntamente perennes. Puesto que decir que un agente omitió hacer algo no puede ser (lógicamente) una evaluación correcta de su acción, a menos que ante todo resulte claro que sí tuvo, e incluso que pudo haber tenido, la intención de tratar de llevar a cabo *esa* acción. Aplicar esta prueba es simplemente reconocer que muchas de las cuestiones que nos han ocupado (como la de si Marsilio de Padua enunció una doctrina de la separación de poderes, etc.) no son sólo escolásticas sino vacías, estrictamente hablando, por falta de referencia, y por lo tanto carentes de significado. Puesto que no hay manera de reformularlas en términos que pudieran haber tenido sentido para el propio agente. (Es muy difícil que un autor de panfletos antipapales del siglo XIV haya *pretendido* hacer un aporte a un debate constitucionalista francés del siglo XVIII.) La misma prueba demuestra igualmente que carecen de sentido todas las afirmaciones sobre “anticipaciones”, observaciones como la que sostiene que “podemos considerar la teoría de Locke” sobre los signos “como una anticipación de la metafísica de Berkeley”.<sup>124</sup> En efecto, no hay razón para considerar de ese modo su teoría si el objetivo es decir siquiera algo sobre lo que el propio Locke estaba haciendo. (Es muy poco probable que su *intención* haya sido anticipar la metafísica de Berkeley.) Y si dichos estudios históricos no son estudios sobre lo que los auténticos agentes históricos efectivamente pensaron (o al menos podrían haber pensado), también podrían entonces transformarse en ficciones por su intención, ya que deben serlo sin duda por su realización. La historia (no obstante una actitud en boga entre los filósofos) no puede consistir simplemente en relatos: un rasgo adicional de los relatos históricos es que se los supone al menos verdaderos.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> En Stuart Hampshire, *Thought and Action*, Londres, Chatto and Windus, 1959, especialmente pp. 135-136, 153-155, 213-216, se encontrará una magnífica exposición de estos temas. Algunas cuestiones afines se desarrollan en la primera parte de Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964.

<sup>124</sup> Armstrong, “John Locke’s ‘Doctrine of Signs’...”, art. cit., p. 382.

<sup>125</sup> En Maurice Mandelbaum, “A note on history as narrative”, en *History and Theory*, 6, 1967, pp. 413-419, se encontrará una elaboración de este aspecto y de sus implicaciones para la sugerencia de que la historia debe definirse en esencia como narrativa.

Las consideraciones empíricas pertinentes equivalen a poco más que hechos tópicos, pero asombrosamente elusivos, sobre la actividad del pensamiento. El primero de esos lugares comunes es que el hecho de que se puedan adoptar *conscientemente* ideales y creencias incompatibles en diferentes talantes y momentos es con seguridad, al menos, un “dato sobre muchas personas” (y un dato que el moralista debe tomar en cuenta).<sup>126</sup> Y aun cuando se insista en que puede haber pensadores cuyos ideales y creencias sean más o menos estables, hay de todos modos una segunda consideración: que pensar es sin duda embarcarse en una “actividad laboriosa”,<sup>127</sup> y no sólo manipular sin esfuerzo alguna clase de calidoscopio de imágenes mentales. El intento de considerar con cuidado los problemas, como una cuestión de introspección y observación comunes, no parece adoptar la forma de una actividad pautaada y ni siquiera uniformemente deliberada, y tampoco es reductible a ella. Con seguridad es un lugar común empírico sostener que entablamos más bien una lucha a menudo intolerable con las palabras y sus significados, que característicamente desbordamos los límites de nuestra inteligencia y quedamos confundidos y que los intentos de sintetizar nuestros puntos de vista pueden revelar, en consecuencia, al menos tanto desorden conceptual como coherencia doctrinal. A esta altura debe ser evidente que es precisamente esta consideración la que se ignora cada vez que un intérprete insiste en recoger el pensamiento lamentablemente “disperso” de algún autor clásico y presentarlo de manera sistemática, o en descubrir cierto nivel de coherencia en el cual desaparecen los esfuerzos y confusiones que ordinariamente señalan la actividad del pensamiento.

**III**A esta altura tal vez parezca que el argumento que he presentado hasta ahora está expuesto a una objeción crucial. Podría aducirse que ilustrar los diversos peligros de escribir insentidos históricos al concentrarse en lo que cada autor clásico *dice* sobre cada doctrina en particular difícilmente sea lo mismo que demostrar la imposibilidad conceptual de escribir buena historia mediante la adopción de este enfoque. Con seguridad es cierto, en todo caso, que hay al menos *algunos* autores (tal vez surja el nombre de Hobbes) de quienes puede decirse con justicia que enunciaron un conjunto plenamente coherente de doctrinas y hasta un “sistema de ideas”.<sup>128</sup> Por otra parte, si el hecho de que el mero estudio de las doctrinas de un autor tienda a generar mitologías sólo va a caracterizarse como un *peligro*, con seguridad se trata de uno que el historiador, si tiene la autoconciencia suficiente, bien puede tener la esperanza de evitar. Y si tales peligros *pueden* evitarse, la demanda de un enfoque completamente diferente para el estudio de la historia de las ideas debe empezar a parecer, después de todo, un tanto alarmista e injustificada. La respuesta a esas objeciones es desde luego que lo que está en cuestión no es la existencia de doctrinas en la historia del pensamiento. Lo que se cuestiona –aun en el caso en que pueda parecer que determinado autor ha enunciado un sistema de doctrinas con completa coherencia– es la posibilidad, la propiedad conceptual de tratar dicho sistema como un objeto autosuficiente de investigación y comprensión. Al considerar este problema, por lo demás, quiero proponer ahora una tesis complementaria de la que acabo de sostener, pero mucho más fuerte que ella. He argumentado que a menudo se incurre en el peligro

<sup>126</sup> Véase P. F. Strawson, “Social morality and individual ideal”, en *Philosophy*, 36, 1961, pp. 1-17, que insiste en la tendencia a subestimar este hecho, así como en la vasta importancia de sus implicaciones.

<sup>127</sup> Sobre este aspecto, véase el inicio de Dunn, “The identity of the history of ideas”, art. cit., en especial pp. 87-88.

<sup>128</sup> Cf. el título del reciente libro de Watkin, *Hobbes's System of Ideas*.



de escribir sinsentidos históricos como consecuencia directa de concentrarse en el texto en sí mismo, y en rigor de verdad ese riesgo muy pocas veces se evita por completo en la práctica corriente. Quiero afirmar ahora que aun si todos los peligros que he bosquejado pudieran evitarse (como podrían, sin duda, aunque rara vez suceda así), el supuesto subyacente de todo este enfoque –que habría que concentrarse simplemente en los textos mismos, y estudiar lo que cada autor clásico tiene que *decir* sobre cada doctrina en particular– debería seguir siendo necesariamente una metodología totalmente inadecuada para llevar adelante la historia de las ideas. Por otra parte, procuraré aplicar esta afirmación tanto en referencia a la biografía intelectual, en la que están en cuestión las doctrinas de un autor específico, como a la “historia de las ideas”, en la que se describe la morfología de la doctrina misma. En ambos casos puede mostrarse que aunque el estudio de los textos y sus doctrinas en sí mismas parezca producir con frecuencia resultados muy satisfactorios, la metodología sigue siendo en principio incapaz de considerar e incluso de reconocer algunos de los problemas más cruciales que deben surgir en cualquier intento de entender las relaciones entre lo que determinado autor puede haber *dicho* y lo que es posible sostener que pretendió decir al decir lo que dijo.

La biografía intelectual (así como las historias más sinópticas del pensamiento construidas según el mismo modelo) está sometida ante todo a la dificultad obvia de que los significados literales de términos clave a veces cambian con el paso del tiempo, de modo que un autor puede decir algo con un sentido y una referencia muy diferentes de los que tal vez se le ocurran al lector. Considérese, por ejemplo, la recepción del inmaterialismo de Berkeley por sus críticos contemporáneos. Tanto Baxter como Reid destacaron el “egoísmo” de la perspectiva de Berkeley, y éste apareció en la *Encyclopédie* bajo ese encabezado.<sup>129</sup> Tiene alguna importancia, entonces, saber que si sus contemporáneos hubieran pretendido acusarlo de lo que nosotros llamaríamos egoísmo, es mucho más probable que se hubiesen referido a algo así como su “hobbismo”. Cuando hablaban de su “egoísmo”, aludían a algo mucho más semejante a lo que hoy denominaríamos solipsismo.<sup>130</sup> Estos recordatorios tal vez aporten el medio más conveniente de contrarrestar el supuesto de Frege de que los significados deben ser en cierto modo intemporales. Sin embargo, una objeción más interesante e irrefutable al intento de hacer del texto en sí mismo un objeto autosuficiente de comprensión la sugieren las diversas estrategias ambiguas que un escritor siempre puede decidir adoptar a fin de exponer y al mismo tiempo disfrazar lo que pretende decir mediante lo que señala sobre alguna doctrina en particular. Esa ambigüedad también puede ser el resultado, por supuesto, de la ignorancia o la inadvertencia. (Es posible, por ejemplo, decir coherentemente alguna otra cosa que lo que pretendo transmitir, tal vez debido a un malentendido sobre los significados de las palabras que uso.) Algunos de tales casos pueden ser importantes (por ejemplo al traducir), pero aquí me concentraré en el caso central y más simple del uso de una referencia ambigua como estrategia deliberada. Para tomar un ejemplo necesariamente simplificado (porque en sí misma la cuestión es decididamente muy compleja), considérese el caso de la doctrina de la tolerancia religiosa, tal como se presentó a los intelectuales ingleses en la época de la ley de toleran-

<sup>129</sup> Con respecto a Andrew Baxter sobre Berkeley, véase *An Enquiry into the Nature of the Human Soul*, tercera edición, dos vols., Londres, A. Millar, 1745, vol. II, p. 280. En relación con Thomas Reid, véase *Essays on the Intellectual Powers of Man*, editado por A. D. Woodley, Londres, Macmillan, 1941, p. 120. En cuanto a la *Encyclopédie*, véase vol. V, sub “egoisme”.

<sup>130</sup> Sobre esta cuestión en general, véase Harry M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism, 1710-1733*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1965, pp. 1-25, 59-81.

cia. No hay duda de que las diversas contribuciones a la discusión reflejan una intención común y, por ende, un tema común. Sin embargo, sólo como resultado de la más sofisticada de las investigaciones históricas (cuyo carácter aún queda por delinear) podríamos llegar a reconocer que, digamos, el *Experimento* propuesto por Defoe para tratar a los disidentes, la *Carta* de Hoadly al Papa sobre los poderes de la Iglesia y la *Carta sobre la tolerancia* de Locke reflejan la intención común de decir algo muy similar acerca de la doctrina en cuestión. El mero estudio de lo que cada autor dijo sobre ella garantizaría prácticamente una terminante incompreensión de Defoe y por lo menos una considerable confusión con respecto a Hoadly. Sólo Locke parece decir algo que se asemeja a lo que parece querer decir, y aun en este caso podríamos desear (tal vez recordando a Swift) encontrar algún medio de estar seguros de que no tenía ninguna intención irónica. El problema no habrá de resolverse, por otra parte (con el perdón del profesor Strauss), diciendo simplemente que éste debe ser un caso en el que los autores fueron incapaces de decir lo que querían decir (de modo que su significado debe decodificarse leyendo entre líneas). La cuestión es más bien que tenemos que entender qué estrategias se adoptaron *voluntariamente* para transmitir su significado con una ambigüedad deliberada. Y el *quid* es que resulta difícil ver de qué manera la lectura del texto “una y otra vez”, como se nos exhorta a hacer,<sup>131</sup> podría ser el medio de alcanzar esa comprensión.

La forma más inabordable de este problema de las estrategias ambiguas –y la más adversa a la idea de que el texto de un autor determinado puede servir como objeto autónomo de comprensión– surge cuando hay ciertos interrogantes con respecto a si es “históricamente más creíble” decir que un autor “creía en lo que escribía” que sugerir que lo que decía tenía una intención insincera, que “escribía agua pero se refería al vino”.<sup>132</sup> Hace poco, en una importante discusión, se sugirió en efecto que “nuestra convicción en cuanto a la sinceridad de un autor” es tal vez la cuestión con mayor “relevancia específica” para cualquier análisis sobre el lugar de la intencionalidad en la comprensión de las obras literarias. Sin embargo, en esa discusión no se dieron ejemplos de los problemas así planteados.<sup>133</sup> Parece apropiado, por consiguiente, prestar un poco más de consideración a esta cuestión tal como surge en la práctica, en especial porque algunos historiadores de las ideas la plantearon de una manera notable en la literatura exegética sobre dos figuras importantes, Hobbes y Bayle. En el caso del primero, la doctrina que enunció sobre las leyes de la naturaleza incluía tanto la afirmación de que éstas son las leyes de Dios como la de que los hombres están obligados a obedecerlas. Tradicionalmente se desestimaron estos sentimientos manifiestos como obra de un archiescéptico que de manera solapada sometía a un vocabulario familiar al más heterodoxo de los usos. Sin embargo, la tendencia de gran parte de la exégesis reciente ha sido insistir (la forma de las palabras es muy reveladora) en que, después de todo, Hobbes debe haber “querido decir con toda seriedad lo que dice tan a menudo, a saber, que la ‘Ley Natural’ es el mandamiento de Dios y que, por serlo, debe ser obedecida”.<sup>134</sup> De tal modo, el escepticismo de Hob-

<sup>131</sup> Véase Plamenatz, *Man and Society*, cit., Introducción, I, p. x.

<sup>132</sup> Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, cit., p. VII.

<sup>133</sup> Frank Cioffi, “Intention and interpretation in criticism”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64, 1963-1964, p. 103.

<sup>134</sup> A. E. Taylor, “The ethical doctrine of Hobbes”, en *Philosophy*, 13, 1938, p. 418. El mejor análisis reciente que adopta una posición similar es el de Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, cit. Una postura parecida pero más extrema es la de Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, citado.

bes se trata como un disfraz: cuando lo despojamos de él, nuestro autor surge como el exponente de una doctrina cabalmente kantiana. Ocurre algo similar con Bayle, cuyo *Diccionario* contiene la mayoría de las doctrinas apropiadas para una teología calvinista del tipo más riguroso e inflexible. También en este caso fue tradicional desestimar este mensaje manifiesto apelando a la presencia de una ironía desesperada y sistemática. Una vez más, sin embargo, la tendencia de la mejor literatura reciente consistió en insistir en que, lejos de ser el prototipo de los *philosophes* burlones, Bayle debe ser visto como un pensador auténticamente religioso,<sup>135</sup> un hombre de fe<sup>136</sup> con “sólidas raíces en la tradición religiosa”.<sup>137</sup>

Mi interés aquí no es examinar directamente cuál de estas interpretaciones propone la mejor descripción de los textos de Hobbes o Bayle. Sólo me interesa señalar la inadecuación de la metodología mediante la cual estas nuevas interpretaciones se han orientado y establecido. Se insistió en que “un estudio detenido de los textos”,<sup>138</sup> una concentración en los textos “por sí mismos”,<sup>139</sup> serían suficientes para defender las nuevas interpretaciones. No parece haberse reconocido, sin embargo, que la aceptación de éstas como textualmente correctas entraña la aceptación de algunos supuestos mucho menos notoriamente correctos sobre Hobbes, Bayle y la época en que ambos vivieron. En primer lugar, tanto uno como el otro no sólo fueron aceptados por los *philosophes* como sus grandes predecesores en la iconoclastia (un veredicto sobre Hobbes igualmente registrado por el propio Bayle), sino que también los entendieron de la misma manera todos sus opositores y simpatizantes contemporáneos. Nunca se dudó de que ambos habían tenido la intención de referirse tanto irónica como destructivamente a las ortodoxias teológicas prevalecientes. (En principio, tampoco hay dificultad alguna en aceptar que uno y otro tenían la capacidad de hacerlo como era preciso con una ironía sostenida. Aun cuando el tono de Hobbes en el cuarto libro del *Leviatán* no es seguro, puede haber pocas dudas sobre la forma irónica de una obra como *Various Thoughts on the Comet*, de Bayle.)<sup>140</sup> Es posible, desde luego, aunque muy difícil, desestimar este aspecto e insistir en la coincidencia (muy notable) de que todos los opositores contemporáneos de Hobbes y Bayle estaban igualmente errados —y exactamente de la misma manera— en cuanto a sus verdaderas intenciones. El problema es, sin embargo, que aceptar este improbable supuesto significa meramente plantear una segunda dificultad peculiar, sobre nuestros propios autores.<sup>141</sup> Ambos tenían motivos específicos para reconocer que la heterodoxia religiosa era un compro-

<sup>135</sup> La principal obra dedicada a este supuesto es la de Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, t. II, *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964. Véase en especial el cap. 12 sobre “El problema del mal”, que analiza los artículos de Bayle sobre David y el maniqueísmo (pp. 346-386).

<sup>136</sup> Véase P. Dibon, “Redécouverte de Bayle”, en P. Dibon (comp.), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam: études et documents*, Amsterdam, Publications de l’Institut Français d’Amsterdam, 1959, 3, p. xv.

<sup>137</sup> H. Dieckmann, “Pierre Bayle: philosophe of Rotterdam”, en *Journal of the History of Ideas*, 22, 1961, p. 131. Un artículo de reseña de la obra de P. Dibon (comp.), citada en la nota 136.

<sup>138</sup> Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, cit., p. VII.

<sup>139</sup> Labrousse, *Pierre Bayle*, cit., p. x.

<sup>140</sup> Con respecto a la ironía de Bayle en este caso, especialmente su énfasis en las ridículas supersticiones puestas al descubierto por las noticias sobre la aparición del cometa, véase su adopción del recurso de una serie de preguntas presuntamente hechas por un católico preocupado a un doctor de la Sorbona. Las intenciones de Bayle aquí son analizadas en Walter Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1965.

<sup>141</sup> En mi artículo “The ideological context of Hobbes’s political thought”, citado en la nota 115, se encontrará un tratamiento más completo de las dificultades suscitadas en el caso de Hobbes. En cuanto a Bayle, hay un breve pero útil y escéptico artículo de reseña de algunas de las obras recientes en D. P. Walker, “Recent studies of Pierre Bayle”, en *New York Review of Books*, 8 (5), 23 de marzo de 1967, pp. 20-23.

miso muy peligroso. Hobbes vivió durante un tiempo aterrorizado (de acuerdo con Aubrey), porque temía que los obispos presentaran “una moción para hacer que el viejo buen caballero fuera quemado por hereje”.<sup>142</sup> Bayle padeció incluso el destino irónico de que lo privaran de su cátedra en Sedán por ser anticatólico, y más tarde corrió la misma suerte en Rotterdam por no serlo lo suficiente. Si de todos modos es cierto, entonces, que ambos escritores pretendieron que sus obras propagaran el sentimiento religioso ortodoxo, resulta imposible entender por qué ninguno de ellos eliminó de las ediciones ulteriores de aquéllas –como podrían haberlo hecho, y como incluso se le solicitó a Bayle que lo hiciera– las partes que, al parecer, se interpretaban tan absolutamente mal, y por qué no dedicaron tiempo alguno a intentar corregir las aparentes concepciones erróneas que surgieron y se dieron a conocer de inmediato<sup>143</sup> sobre las intenciones de sus obras. La importancia de estas implicaciones radica, por supuesto, en que sugieren hasta qué punto los textos de Hobbes y Bayle plantean cuestiones para cuya resolución el mero estudio de los textos mismos es muy inadecuado. Si esas implicaciones nos llevan ahora a dudar de que los textos transmitan efectivamente lo que se dice que pretendían referir, esto significa adoptar una interpretación sobre la base de pruebas que son completamente exteriores a ellos. Pero si queremos seguir adelante e insistir en que quieren decir lo que dicen, nos vemos ante el problema de tratar de explicar las singulares implicaciones de este punto de vista. Lo cierto es que, cualquiera sea la opinión que ahora abracemos, el texto en sí mismo prueba ser insuficiente como objeto de nuestra investigación y comprensión.

Así, cualquier intento, en la biografía intelectual, de concentrarse en los textos mismos omite por completo enfrentar los problemas planteados por lo que he denominado estrategias ambiguas. Abordo ahora el tipo análogo de inadecuación que marca el método de concentrarse, en cambio, en la “idea” misma como una “unidad”,<sup>144</sup> y por lo tanto de “rastrear un tema grandioso pero elusivo”, ya sea a través de un período o incluso “a lo largo de muchos siglos”.<sup>145</sup> El peligro de que un enfoque semejante pueda engendrar simplemente afirmaciones falsas desde un punto de vista empírico ya ha sido diestramente señalado, al menos para un caso clásico de esta tendencia a encontrar lo que se llamó “persistencia espuria”.<sup>146</sup> El error implícito, por ejemplo, en tratar de insistir en que tanto el siglo XIII como la Ilustración fueron preponderantemente “épocas de fe” (y por ende tienen mucho más en común de lo que los propios *philosophes* se habrían preocupado por admitir)<sup>147</sup> es sin duda el de tomar la palabra por la cosa. Puesto que, como se señaló con toda claridad, hablar de una época de fe puede ser exactamente lo mismo que hablar de una época de sometimiento (la fe antes que la argumentación) o de confianza (la fe en uno mismo).<sup>148</sup> La noción de que cualquier “idea” fija

<sup>142</sup> John Aubrey, *Brief Lives*, dos vols., editado por Andrew Clark, Oxford, Clarendon Press, 1898, vol. 1, p. 339.

<sup>143</sup> Para Hobbes, véase S. I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962; para Bayle, Howard Robinson, *Bayle the Sceptic*, Nueva York, Columbia University Press, 1931.

<sup>144</sup> Lovejoy, *The Great Chain of Being*, cit., pp. 15 y ss., expone la noción de “ideas unitarias” como objetos de estudio.

<sup>145</sup> Sanford A. Lakoff, *Equality in Political Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964, p. vii.

<sup>146</sup> La expresión fue acuñada por Peter Gay, *The Party of Humanity*, Nueva York, Knopf, 1964, p. 191, en su análisis de Becker.

<sup>147</sup> Éste es el argumento de Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, Nueva York, Yale University Press, 1932, en especial pp. 8 y 30-31.

<sup>148</sup> Gay, *The Party of Humanity*, cit., p. 193.

ha persistido es espuria. Mi interés aquí, sin embargo, no es empírico sino conceptual: no insistir en que esas historias pueden a veces resultar mal, sino en que nunca pueden salir bien. Mi argumento es que aun cuando limitemos el estudio de una “idea” a un período histórico determinado –a fin de excluir el problema planteado por este tipo de connotación modificada–, existe todavía una confusión conceptual subyacente en cualquier intento de concentrarse en la idea misma como una unidad apropiada de la investigación histórica.

Consideremos por ejemplo el intento de escribir la historia de la idea de *nobilitas* en el Renacimiento: una empresa del todo plausible, muy similar a muchas que se han llevado a cabo. El historiador podría empezar, de manera muy adecuada, por señalar que el significado del término está dado por el hecho de que se utilizó para referirse a una cualidad moral particularmente estimada. O bien indicar, con igual propiedad, que el mismo término se usó también para aludir a la pertenencia a una clase social determinada. En la práctica podría no quedar claro cuál es el significado que debemos entender en un caso dado. Cuando Bacon señalaba, por ejemplo, que la nobleza agrega majestad a un monarca pero disminuye el poder, podríamos pensar –si recordamos su admiración por Maquiavelo– en el primer significado, con la misma facilidad que –si recordamos su posición oficial– en el segundo. Por otra parte, un problema adicional plantea el hecho de que esta ambigüedad parece haber sido usada en ocasiones por los moralistas renacentistas de una manera estudiada. A veces el objetivo consiste en insistir en que uno podría tener cualidades nobles aunque careciera de un noble nacimiento. La posibilidad de que los hombres pudieran legítimamente ser llamados nobles “más por el recuerdo de su virtud que por discrepancia de estados” es una paradoja frecuente en el pensamiento moral del Renacimiento.<sup>149</sup> Pero en otras oportunidades el objetivo es, antes bien, insistir en que si bien la nobleza es una cuestión de logro, resulta estar invariablemente conectada con la nobleza de nacimiento. Comprensiblemente, esta posibilidad fue señalada de manera aún más corriente.<sup>150</sup> Por lo demás, el moralista siempre tuvo la posibilidad de apelar a la ambigüedad básica en contra del concepto mismo de *nobilitas*, a fin de contrastar la nobleza de nacimiento con la baja concomitante de comportamiento. Puede sostenerse, por ejemplo, que cuando Moro habla en la *Utopía* del comportamiento de la aristocracia militar como apropiadamente noble, pretende hacer que todo el concepto de nobleza caiga en el descrédito.<sup>151</sup>

El ejemplo, naturalmente, está simplificado en exceso, pero todavía basta, en mi opinión, para destacar las dos críticas esenciales del proyecto de estudiar las historias de las “ideas” en que quiero insistir. Primero, resulta claro que si deseamos entender una idea dada, aun dentro de una cultura y una época determinadas, no podemos concentrarnos simplemente, a la manera de Lovejoy, en el estudio de las formas de las palabras implicadas. Puesto que las palabras que denotan la idea pueden usarse, como lo indica el ejemplo, con intenciones diversas y del todo incompatibles. Ni siquiera podemos esperar que una percepción del contex-

<sup>149</sup> Sir Thomas Elyot, *The Book Named the Governor*, editado por S. E. Lehmborg, Londres, J. M. Dent and Sons, 1962, p. 104.

<sup>150</sup> Por ejemplo, en la ambigua discusión presente en Baldesar Castiglione, *The Book of the Courtier*, traducido y editado por Charles S. Singleton, Nueva York, Anchor Books, 1959, pp. 28 y ss. [traducción castellana: *El cortesano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999].

<sup>151</sup> J. H. Hexter insiste en ello en “The loom of language and the fabric of imperatives: the case of *Il Principe* and *Utopia*”, en *American Historical Review*, 69, 1964, pp. 945-968.

to de enunciación resuelva necesariamente este problema, dado que el contexto mismo, como lo indica la observación de Bacon, puede ser ambiguo. Antes bien, debemos estudiar en su totalidad las diversas situaciones, que pueden cambiar de maneras complejas, en las que la forma dada de las palabras puede usarse lógicamente: todas las funciones que las palabras pueden cumplir, todas las variadas cosas que pueden hacerse con ellas. El gran error no consiste meramente en considerar el “significado esencial” de la “idea” como algo que necesariamente debe “seguir siendo el mismo”, sino incluso en pensar en cualquier significado “esencial” (al que cada uno de los autores “contribuye”).<sup>152</sup> La fórmula apropiada y famosa –famosa para los filósofos, al menos– es, más bien, que no debemos estudiar los significados de las palabras, sino su uso. Puesto que en este sentido<sup>153</sup> no puede decirse, en última instancia, que la idea dada *tenga* ningún significado que pueda asumir la forma de un conjunto de palabras que, a continuación, sea posible deducir cuidadosamente y rastrear a lo largo del tiempo. Antes bien, el significado de la idea debe *ser* sus usos para referir de diversas maneras.<sup>154</sup>

Mi segunda afirmación, explícitamente crítica, se deduce con claridad de lo anterior. Si hay buenas razones para insistir en que sólo podemos estudiar una idea si vemos la naturaleza de todas las ocasiones y actividades –los juegos del lenguaje– en que podría aparecer, tiene que haber entonces razones consiguientemente buenas para insistir en que el proyecto de estudiar historias de “ideas”, a secas, debe apoyarse en un error filosófico fundamental. Ahora puede ilustrarse con facilidad que, en efecto, así son las cosas, y que la situación da origen, en la práctica, a confusiones inevitables. La forma más conveniente de caracterizar la misma confusión subyacente, si nos valemos de una extensión de la distinción básica entre significado y uso, tal vez sea considerarla el resultado de un fracaso en distinguir entre la *aparición* de las palabras (frases o *cláusulas*) que denotan la idea dada, y el *uso* de la cláusula pertinente por un agente específico en una ocasión específica con la intención específica (*su intención*) de hacer un *enunciado* específico.<sup>155</sup> Puede decirse que escribir la historia de una idea es obviamente escribir, en sustancia, la historia de una cláusula. Una de las características de tales historias es, sin duda, que los agentes que hacen enunciados sólo aparecen, en mayor o menor medida, porque puede demostrarse que las ideas relevantes –el contrato social, la idea

<sup>152</sup> Para esta exposición explícita del supuesto, véase Bateson, “The functions of criticism...”, citado en la nota 2.

<sup>153</sup> La implicación de que hay dos sentidos de “significado” que este enfoque confundió podría demostrarse, tal vez, de una manera análoga a la forma en que se señalaron las confusiones con respecto al significado en el caso de la teoría de las descripciones de Russell. Al respecto, véase Alan R. White, “The ‘meaning’ of Russell’s theory of descriptions”, en *Analysis*, 20, 1959, pp. 7-8.

<sup>154</sup> Con respecto a la exposición clásica de este compromiso, véase Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, en especial el parágrafo 43 [traducción castellana: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988]; y para su aplicación como un medio de atacar la idea de los significados fijos, véanse en especial parágrafo 79 *et seq.*

<sup>155</sup> La necesidad de que el historiador distinga de esta manera entre cláusulas y enunciados es sugerida en forma rudimentaria en R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1939, cap. 5, en especial pp. 34-35. La elaboración clásica de la distinción entre cláusulas y los enunciados como cláusulas usadas para referir, se debe a P. F. Strawson, “On referring”, en *Mind*, 59, 1950, pp. 320-344. Para sus aplicaciones, véase también P. F. Strawson, *An Introduction to Logical Theory*, Londres, Methuen, 1952, en especial pp. 4, 9-12, 210-212 [traducción castellana: *Introducción a una teoría de la lógica*, Buenos Aires, Nova, 1963]. No ignoro, desde luego, que la distinción fue criticada por W. V. Quine, “Mr Strawson on logical theory”, en *Mind*, 62, 1953, pp. 433-451, con el argumento (entre otras cosas) de que los “enunciados” propuestos aquí parecen entidades reificadas. Me atrevo a esperar que los ejemplos históricos sirvan en sí mismos para sembrar dudas sobre la validez de esa crítica. Pero *cf.* también la defensa más formal de la teoría de Strawson en J. Xenakis, “Sentence and statement”, en *Analysis*, 16, pp. 91-94.

de utopía, la gran cadena del ser, y así sucesivamente— se presentan en sus obras, de manera que es posible decir que ellos contribuyeron a su desarrollo. Lo que no podemos aprender de ninguna de esas historias es, en primer lugar, qué papel, trivial o importante, puede haber desempeñado la idea en cuestión en el pensamiento de cualquier pensador en particular que la haya mencionado, o qué lugar, característico o poco común, puede haber ocupado en la atmósfera intelectual de cualquier período dado en que haya aparecido. Tal vez nos enteremos de que la expresión fue usada en diferentes momentos para responder a una diversidad de problemas. Pero lo que aún no podemos saber —para citar la muy importante observación de Collingwood—<sup>156</sup> es a qué preguntas se entendía que debía responder el uso de la expresión y, por lo tanto, qué razones había para seguir empleándola. De ello se deduce que nunca podríamos captar en una de esas historias qué *estatus* puede haber tenido la idea en cuestión en diversas épocas, de modo que, en definitiva, no es posible decir que hemos obtenido una comprensión histórica apropiada de su importancia y valor. Y en segundo lugar, no podemos saber por esas historias qué *sentido* puede haber tenido una expresión determinada para los agentes que la usaron, o qué gama de usos sostenía. De lo cual se sigue que en realidad nunca podemos comprender, a partir de una historia de ese tipo, qué significados tuvo la expresión en cuestión, de manera que, en última instancia, no es posible decir que gracias a esos estudios hayamos obtenido siquiera alguna comprensión de la aparición de la idea misma.

La naturaleza de la crítica que debe plantearse a esas historias no consiste meramente en decir que, por ello, parecen expuestas a perpetuidad a no entender nada. Hay que señalar, antes bien, que tan pronto como vemos que no *hay* una idea definida a la cual hayan contribuido diversos autores, sino únicamente una variedad de enunciados hechos con palabras por una serie de agentes diferentes con una diversidad de intenciones, lo que también advertimos es que no *hay* ninguna historia de la idea que deba escribirse, sino tan sólo una historia necesariamente concentrada en los distintos agentes que usaron la idea y en sus diversas situaciones e intenciones al usarla. Por otra parte, difícilmente pueda esperarse que una historia semejante retenga siquiera la forma de la historia de una idea. Si un historiador que estudia la idea de utopía, por ejemplo, llega a ver que los usos que se le han dado son desconcertantemente variados, parecería poco más que un fetichismo muy descaminado de las palabras que siguiera intentando hacer cualquier tipo de estudio histórico centrado en la “idea” misma de utopía, o de progreso, igualdad, soberanía, justicia, derecho natural, etc., etc. Puesto que la persistencia de esas expresiones no nos dice nada confiable en absoluto sobre la persistencia de las cuestiones para dar respuesta a las cuales pueden haberse usado, o de las intenciones en general de los distintos autores que tal vez se hayan valido de ellas. Así, la única historia que hay que escribir es la de los diversos enunciados construidos con la expresión en cuestión. Ésta —más que la historia de la cláusula misma— sería desde luego una empresa casi absurdamente ambiciosa. Pero al menos sería conceptualmente apropiada, mientras que la cláusula misma, al margen de los enunciados que los distintos agentes puedan decidir hacer con ella, no es sencillamente un objeto adecuado de estudio, ni siquiera para el lógico, como se ha sostenido,<sup>157</sup> y sin duda no para el historiador.

<sup>156</sup> Véase Collingwood, *An Autobiography*, cit., cap. 5, “Questions and answers”, pp. 31 y ss.

<sup>157</sup> Puesto que una de las implicaciones decisivas de la teoría de Strawson es, desde luego, que la verdad y la falsedad son funciones de los enunciados, no de las cláusulas. Se ha puesto en duda si estas distinciones son valederas tanto en lógica como en el discurso corriente. Véase E. J. Lemmon, “Sentences, statements and propositions”,

**I**V Es muy posible que la segunda de las dos metodologías que mencioné al comienzo parezca exhibir en este punto ventajas decisivas como forma de estudiar la historia de las ideas. Si es conceptualmente impropio, en los aspectos que he señalado, concentrarse simplemente en una idea o un texto determinados en sí mismos, tal vez el mejor enfoque consista –como insisten cada vez más los propios metodólogos–, en cambio, en reconocer que nuestras ideas constituyen “una *respuesta* a circunstancias más inmediatas”<sup>158</sup> y, en consecuencia, que no debemos estudiar los textos en sí mismos sino más bien “el *contexto* de otros sucesos que los *explican*”.<sup>159</sup> Es cierto que esta metodología alternativa ha sido muy conscientemente resistida, en particular por los historiadores de la filosofía y los especialistas en ciencias políticas, unos y otros ansiosos por insistir en la autonomía del estudio textual. Puesto que si el sentido de estudiar a los clásicos de estas disciplinas se concibe en términos de su “sabiduría intemporal”, resulta absolutamente esencial –como ya lo he insinuado– poder insistir en que aun cuando estén “fundados en la realidad social” de su época, “también son intemporales”<sup>160</sup> y “exceden” la necesidad de considerar cualquiera de esas “realidades” contingentes.<sup>161</sup> Todo el argumento corre peligro a menos que el “equipaje histórico, biográfico y lógico que rodea los ‘Grandes Libros’” pueda, de ser necesario, “arrojarse sin piedad por la borda”.<sup>162</sup> No obstante, parece clara la ventaja de insistir, en cambio, en que el equipaje del “contexto social” será decisivamente necesario en el viaje. Adoptar este enfoque alternativo es, en efecto, ponerse en la situación de evitar e incluso de resolver muchos de los problemas exegéticos que procuré plantear. Un conocimiento del contexto social de un texto dado parece por lo menos brindar una ayuda considerable para evitar las mitologías anacrónicas que traté de anatomizar. Y hasta cierto punto ya invoqué la necesidad de ese conocimiento al considerar la inadecuación conceptual de los estudios puramente textuales. Así, si es cierto que la comprensión de cualquier idea exige la de todas las ocasiones y actividades en que un agente determinado pueda haber usado la forma pertinente de las palabras, parece claro que al menos una parte de esa comprensión debe radicar en captar para qué tipo de sociedad escribía ese autor en el intento de convencerla. Y si es cierto que la comprensión de un texto presupone la capacidad de captar cualquier estrategia ambigua que pueda contener, resulta claro una vez más que la información pertinente (como ya procuré demostrarlo en el caso de Hobbes y Bayle) debe referirse al menos en parte a las coacciones de la situación social dada.

En la práctica, la creencia en que este método de “lectura contextual”<sup>163</sup> proporciona efectivamente la metodología adecuada para la historia de las ideas, tanto literarias como fi-

---

en Bernard Williams y Alan Montefiore (comps.), *British Analytical Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966. Sin embargo, como mi interés aquí sólo es, por supuesto, el discurso corriente, no me preocupan las muy complejas cuestiones así planteadas, y mi uso de las distinciones no se ve afectado por la posible validez de esas críticas.

<sup>158</sup> D. Crabtree, “Political theory”, en *Political Science*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967, p. 158. *Cursivas mías*.

<sup>159</sup> J. Higham, “Intellectual history and its neighbors”, en *Journal of the History of Ideas*, 15, 1954, p. 341. *Cursivas mías*.

<sup>160</sup> Plamenatz, *Man and Society*, cit., vol. 1, p. XXI.

<sup>161</sup> Jaspers, *The Great Philosophers*, cit., vol. 1, p. VIII.

<sup>162</sup> Hacker, “*Capital and carbuncles...*”, art. cit., p. 786.

<sup>163</sup> Con esta expresión resume Bateson la metodología que recomienda, en “The functions of criticism...”, art. cit., p. 19.



losóficas, parece aceptarse cada vez más.<sup>164</sup> Hoy es habitual que hasta las historias más sinópticas de textos clásicos incluyan alguna concesión referida a saber “algo sobre las condiciones sociales y políticas”<sup>165</sup> y algún gesto dirigido a prestar la “debida consideración” a “las condiciones históricas” que “produjeron” los textos mismos.<sup>166</sup> La adopción sistemática de este enfoque produjo desde luego su propia literatura distintiva y cada vez más distinguida. En las historias del pensamiento económico e incluso científico, el método se aplicó clásicamente en la forma de la afirmación de que el contexto social de las actitudes puritanas explica tanto el surgimiento del espíritu de la empresa capitalista<sup>167</sup> como de la investigación científica<sup>168</sup> en el siglo xvii. De manera similar, en las historias de las ideas sociales, éticas y políticas mucho se ha escrito sobre la teoría de que los desarrollos modernos en estas esferas del pensamiento reflejaban y seguían los cambios y desarrollos del contexto social. Esas historias comienzan por lo común con la estructura social del Renacimiento<sup>169</sup> y alcanzan su clímax con la de la Inglaterra del siglo xvii. El héroe del relato es por ende Thomas Hobbes, el primero así como el más grande de los filósofos distintivamente burgueses.<sup>170</sup> Y se dice que la mejor forma de corroborar la verdad del relato en este punto es considerar la posición de James Harrington, el primer teórico del “estado de oportunidad”.<sup>171</sup> (Todavía nos enfrentamos, desde luego, con el desconcierto puramente histórico de que los comentaristas hayan sido incapaces de ponerse de acuerdo con respecto a si el poder de la clase cuyo ideólogo era Harrington estaba en alza o en baja. Pero es esencial admitir que aun los profesores Tawney y Trevor-Roper coincidieron en un aspecto fundamental sobre la alta burguesía: que Harrington era “su campeón”<sup>172</sup> y que la clave para entender lo que éste debía decir hay que encontrarla por ello en el estudio de la estructura social que él analizaba.) Por otra parte, cuando se alcanza este punto en el relato, el resto de su desarrollo, hasta el momento en que se dice que el capitalismo causa la alienación característica de los intelectuales, consiste típicamente en una narración que se refiere en esencia a si y hasta qué punto cada uno de los autores clásicos aceptó y por ende reflejó la nueva estructura social. Así, la explicación del pensamiento de Locke es que aceptó esa nueva estructura con entusiasmo: lo cual explica lo que dice sobre la propiedad.<sup>173</sup> La explicación del pensamiento de Bolingbroke es que éste sentía más entusias-

<sup>164</sup> Incluso “en cuanto algo así como una consigna”: véanse las observaciones de J. G. A. Pocock sobre este punto, con respecto a un libro de Raab, en un artículo de reseña en *Historical Studies of Australia and New Zealand*, 12, 1965, pp. 265-296. El enfoque allí recomendado es mucho más parecido al que deseo defender aquí.

<sup>165</sup> Plamenatz, *Man and Society*, cit., vol. 1, p. ix.

<sup>166</sup> Hacker, *Political Theory...*, cit., p. vii.

<sup>167</sup> El estudio clásico en inglés (basado en parte, según se ha sostenido, en una comprensión errónea de la naturaleza de la conexión que el propio Weber afirmaba haber establecido) es el de R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Londres, Murray, 1926 [traducción castellana: *La religión en el arte del capitalismo: un estudio histórico*, Madrid, Galo Sáez/Editorial Revista de Derecho Privado, 1936].

<sup>168</sup> En este caso, el estudio posweberiano clásico es el de R. K. Merton, “Science, technology and society in seventeenth-century England”, en *Osiris*, 4, 1938, pp. 360-363.

<sup>169</sup> Véase la literatura sobre el humanismo renacentista, y en especial sobre Moro (desde Kautsky hasta Ames). En mi artículo “More’s *Utopia*” (citado en la nota 116), especialmente pp. 153-155, se encontrarán referencias bibliográficas.

<sup>170</sup> Para una bibliografía y un cuestionamiento de este juicio, véase Keith Thomas, “The social origins of Hobbes’s political thought”, en K. C. Brown (comp.), *Hobbes’s Studies*, Londres, Basil Blackwell, 1965, pp. 185-236, notas 185 y 186.

<sup>171</sup> Así denominado por Macpherson en *The Political Theory of Possessive Individualism...*, cit., cap. 4.

<sup>172</sup> H. R. Trevor-Roper, “The gentry, 1540-1640”, en *Economic History Review Supplements*, vol. 1, p. 50.

<sup>173</sup> Véase el capítulo correspondiente de Macpherson en *The Political Theory of Possessive Individualism*, citado.

mo por la estructura social que agonizaba: lo cual explica su “política de la nostalgia”.<sup>174</sup> La explicación del pensamiento de Adam Smith consiste en decir que éste aceptó la nueva estructura, pero por razones que no tenían que ver con sus propios fines: lo cual explica las contradicciones aparentes, así como el verdadero mensaje (moral) de su pensamiento.<sup>175</sup>

Si es cierto, de este modo, que las relaciones entre el contexto de cualquier enunciado dado (o cualquier otra acción)<sup>176</sup> y el enunciado mismo adoptan efectivamente la forma de una relación entre condiciones causales antecedentes y sus resultados, es evidente que la vida independiente de las ideas en la historia debe estar consecuentemente en peligro.<sup>177</sup> Un resultado paradójico de la difundida aceptación de esta metodología de estudio contextual ha sido, por consiguiente, suscitar el pánico de los historiadores de las ideas ante la sospecha de que, después de todo, su tópico tal vez no “exista” realmente.<sup>178</sup> Y el resultado principal consistió en comprometer aun a los mejores profesionales actuales con una fórmula que lisa y llanamente da por resueltas todas las cuestiones: el contexto social, se dice, contribuye como causa a la formación y el cambio de las ideas; pero las ideas, a su vez, contribuyen como causa a la formación y el cambio del contexto social.<sup>179</sup> De tal modo, el historiador de las ideas termina por regalarse algo que no es mejor que el venerable acertijo del huevo y la gallina, mientras el historiador de la “realidad”, más testarudo, se felicita por haber menospreciado un ejercicio tan poco provechoso.<sup>180</sup>

Mi argumento esencial, sin embargo, es que ni el pánico ni el equívoco tienen en absoluto buenas razones de ser, dado que puede mostrarse que la misma metodología de la lectura contextual, en sus versiones marxista y namierista (que son curiosamente similares), se apoya en un error fundamental sobre la naturaleza de las relaciones entre acción y circunstancia.<sup>181</sup> Pese a la posibilidad, por lo tanto, de que un estudio del contexto social pueda *contri-*

<sup>174</sup> Isaac Kramnick, *Bolingbroke and his Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968. Véase en especial el cap. 3.

<sup>175</sup> Joseph Cropsy, *Polity and Economy*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1957.

<sup>176</sup> El hecho de que hacer un enunciado *es* ejecutar una acción fue claramente destacado por J. L. Austin en su análisis de cómo *hacer* cosas al decir cosas, y por decir las. Cf. más adelante la nota 193.

<sup>177</sup> Cf. el intento paralelo y enormemente influyente de L. B. Namier de usar el concepto de una estructura política preexistente de intereses tanto para explicar el comportamiento político como para desestimar como de significación secundaria en esa explicación la fuerza de las ideas gracias a las cuales parecerían haberse movido los actores. Las ideas mismas (“disparates”) se tratan a lo sumo como los reflejos e intentos de racionalización de la estructura de poder en cuestión, y por lo tanto no tienen un interés independiente cuando se intenta explicar la búsqueda del poder mismo. En su aplicación a la Inglaterra del siglo XVIII, esta interpretación clásica fue muy criticada con el argumento de que olvidaba la “vida de la mente”. Pero la naturaleza precisa del error conceptual implícito en el tipo de explicación dada por Namier no fue objeto hasta ahora, a mi juicio, de ninguna atención *filosófica* adecuada. Críticos recientes procuraron, en cambio, agitar el fantasma de “la influencia de Bolingbroke”, con seguridad un fantasma definitivamente conjurado por el mismo Namier. Véase Harvey C. Mansfield, Jr., “Sir Lewis Namier considered”, en *Journal of British Studies*, 2, 1962, pp. 28-55.

<sup>178</sup> Véase por ejemplo Crane Brinton, “Introduction” a *English Political Thought in the Nineteenth Century*, Nueva York, Torchbook, 1962, p. 3.

<sup>179</sup> Véase Gay, *The Party of Humanity*, cit., p. XIII.

<sup>180</sup> Como lo hace L. B. Namier en su ensayo “Human nature in politics”, en *Personalities and Powers*, Londres/Nueva York, Harper Torchbooks, 1955, pp. 1-7.

<sup>181</sup> En Alasdair MacIntyre, “A mistake about causality in social science”, en Laslett y Runciman (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, segunda serie, cit., pp. 48-70, se encontrará una afirmación paralela con respecto a las relaciones entre creencia y acción. Pronto se verá cuánto debo a este análisis. Como también resultará claro, sin embargo, no concuerdo del todo con la formulación del profesor MacIntyre, y menos aún con su reformulación en “The idea of a social science”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. suplementario 41, 1967, pp. 95-114.

*buir* a la comprensión de un texto, que he admitido, puede demostrarse que el supuesto fundamental de la metodología contextual, a saber, que las ideas de un texto determinado deben entenderse *en términos de* su contexto social, es errado y, en consecuencia, no sirve como guía para la comprensión, sino como fuente de más confusiones con mucha preponderancia en la historia de las ideas.

El hecho de que un conocimiento del contexto de un texto dado *ayude* efectivamente a entenderlo refleja el hecho, ciertamente innegable, de que para la realización de cualquier acción –y la elaboración de enunciados debe evaluarse, con seguridad, como una *realización* [*performance*]<sup>182</sup> siempre será posible, al menos en principio, descubrir un conjunto de condiciones tales que, o bien la acción (el enunciado elaborado) pueda ser diferente o bien no producirse en su ausencia, e incluso tales que la aparición de aquélla pueda preverse debido a su presencia. Parece no haber dudas de que para cada enunciado debe haber *algún* contexto explicativo y para cada acción *algún* conjunto de condiciones causales antecedentes.<sup>183</sup> Concentrarse en cambio en los estados presuntamente afectivos del agente como un medio de proporcionar un modo de explicación *alternativo* (teleológico) de un enunciado determinado u otra acción parece significar, como mínimo, ignorar<sup>184</sup> mucha información que será inevitablemente pertinente para cualquier intento de explicación. A la inversa, es posible decir que la hipótesis de que el contexto de un texto puede usarse para explicar su contenido ilustra pero también extrae fuerza de la hipótesis más general y cada vez más aceptada que sostiene que las acciones ejecutadas a voluntad deben esclarecerse mediante los procesos corrientes de explicación causal.<sup>185</sup>

Sin embargo, bien puede parecer tenazmente dudoso el hecho de que un conocimiento de las causas de una acción sea realmente equivalente a una comprensión de la acción misma. Puesto que así como esa comprensión presupone efectivamente una captación de *condiciones* causales antecedentes de la acción que se produce, también podría decirse –y completamente al margen de este hecho– que presupone una captación del *sentido* de la acción para el agente que la ejecutó. Uno de los hechos sorprendentes en las discusiones actuales sobre la afirmación de que las acciones son causadas es que tienden a presentarse en términos de ejemplos tan excesivamente simples y rutinarios –siempre cosas como ponerse el saco,<sup>186</sup> nunca cosas como escribir la *Ilíada*–<sup>187</sup> que es muy fácil hacer que la cuestión del *sentido* de la acción parez-

<sup>182</sup> Con respecto a esta distinción entre acciones y realizaciones (estas últimas como acciones que llevan tiempo), véase Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963, en especial el cap. 8.

<sup>183</sup> Soy consciente de que esto se parece mucho a plantear una de las dificultades tradicionales con respecto al determinismo. Me satisface, empero, que de hecho no plantee la cuestión, y me complace no tener que hacerlo aquí.

<sup>184</sup> Lo cual pasa en gran medida, al parecer, en análisis como el de Raziell Abelson, “Because I want to”, en *Mind*, 74, 1965, pp. 540-553, con su exigencia de “expurgar los conceptos pseudomecanicistas del lenguaje intencional de los asuntos humanos” (p. 541).

<sup>185</sup> Una de las mejores discusiones recientes es la de Donald Davidson, “Actions, reasons, and causes”, en *Journal of Philosophy*, 60, 1963, pp. 685-700. Véase también A. J. Ayer, “Man as a subject for science”, en Peter Laslett y W. G. Runciman (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, tercera serie, Oxford, Basil Blackwell, 1967, pp. 6-24. Y véase Alasdair MacIntyre, que cambió de opinión sobre este punto, en “The antecedents of action”, en Williams y Montefiore (comps.), *British Analytical Philosophy*, cit., pp. 205-225. En general, véase la excelente bibliografía sobre este tópico hoy disponible en Alan R. White (comp.), *The Philosophy of Action*, Oxford, Oxford University Press, 1968 [traducción castellana: *La filosofía de la acción*, Madrid, FCE, 1976].

<sup>186</sup> Véanse las clases de ejemplos en el artículo de Ayer citado en la nota 185, por ejemplo en las pp. 16-17.

<sup>187</sup> Un ejemplo de una realización, de acuerdo con la tipología de Kenny. Véase *Action, Emotion and Will*, cit., p. 165.

ca completamente transparente o sin ninguna importancia. Y otro hecho sorprendente es que los ejemplos que hicieron que pareciera muy plausible suponer que los enigmas con respecto a las acciones pueden resolverse simplemente mediante el enunciado de las condiciones de su aparición fueron con frecuencia aquellos en que un abogado podría hablar de mengua de la responsabilidad y en que más coloquialmente podríamos referirnos a comportamientos *sin sentido*: los casos en que una persona está borracha o drogada, pierde los estribos, etcétera.<sup>188</sup>

Es cierto, desde luego, que en este punto puede aplicarse un recurso un tanto escolástico para acudir al rescate de la afirmación de que aun las acciones plenamente deliberadas y complejas se entienden mejor como el resultado de causas. Puesto que un motivo o una intención, se dice, es en *sí mismo* una causa, en el sentido de que antecede a la acción resultante y está conectado de manera contingente con ella.<sup>189</sup> Puedo pretender hacer algo, pero no hacerlo nunca. Se dice que esto desacredita cualquier noción wittgensteiniana, en el sentido de que puede haber cualquier conexión “lógica” más próxima (tal vez de carácter silogístico)<sup>190</sup> entre intenciones y acciones. Esta réplica ha sido considerada letal,<sup>191</sup> pero parece basarse en dos concepciones erróneas decisivas sobre los procedimientos mediante los cuales puede decirse que alcanzamos al menos una comprensión de ese subconjunto de acciones –la elaboración de enunciados– que me ocupa aquí. Mi afirmación central, entonces, es que una consideración de estas dos concepciones erróneas servirá a su vez para desacreditar la noción de que un estudio de las condiciones contextuales de la elaboración de enunciados puede juzgarse en algún sentido como una metodología suficiente e incluso apropiada por la comprensión de los enunciados producidos.

En primer lugar, la noción de que las intenciones están contingentemente conectadas con las acciones parece apoyarse en un juego de palabras o confusión entre dos sentidos diferentes en que el concepto de intención puede aplicarse de manera valedera. Supongamos que Defoe, al escribir sobre la tolerancia, hubiera manifestado, como podría haberlo hecho, su intención de elaborar toda una serie de panfletos sobre el tema. Como nunca lo hizo, lo que tenemos aquí es una intención declarada que no está acompañada por ninguna acción resultante: la mejor prueba de que la relación entre los dos conceptos debe ser de un carácter contingente y, por lo tanto, que puede tener un carácter causal. Supongamos, sin embargo, que Defoe hubiese declarado –una vez más, como podría haberlo hecho– que su intención en el panfleto que sí escribió sobre la tolerancia era promover su causa mediante la parodia de los argumentos contrarios a ella. Lo que tenemos aquí es una intención que no antecede en absoluto a sus declaraciones reales, y contingentemente relacionada con ellos: la declaración de intención sirve, antes bien, para caracterizar la acción misma. Y es puramente escolástico replicar que aun esta intención debe preceder a la acción, con lo que podría tratarse todavía como una condición antecedente. Puesto que es posible hacer con toda legitimidad que las declaraciones de intención de este tipo caractericen una *acción* después de realizada. En síntesis,

<sup>188</sup> Para el uso de este tipo de ejemplos, véase MacIntyre, “The antecedents of action”, art. cit., por ejemplo en las pp. 222-223.

<sup>189</sup> Para una diestra realización de esta maniobra, véase el artículo de Ayer citado en la nota 185.

<sup>190</sup> Para el uso del silogismo práctico para dilucidar la intencionalidad, véase el análisis, con el que estoy muy en deuda, de G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957 [traducción castellana: *Intención*, Barcelona, Paidós, 1991].

<sup>191</sup> Véase por ejemplo T. F. Daveney, “Intentions and causes”, en *Analysis*, 27, 1966-1967, pp. 23-28.

la distinción es entre una intención *de hacer x* que puede no resultar nunca exitosamente en una acción –aunque no está claro qué deberíamos decir si esas declaraciones previas de intención *nunca* resultaran en acciones– y una intención *al hacer x*, que no presupone meramente la aparición de la acción pertinente, sino que está lógicamente conectada con ella en la medida en que sirve para caracterizar su *sentido*. Ahora resultará evidente la significación de esta afirmación para mi presente argumento. Todo enunciado hecho u otra acción realizada debe presuponer una intención de hacerlo –si les gusta, llámenla causa–, pero también una intención al hacerlo, que no puede ser una causa pero debe aprehenderse si se pretende que la acción misma se caracterice correctamente y, de ese modo, se entienda.

Tal vez podría afirmarse, sin embargo, que este argumento es insuficiente para hacer frente a la forma más fuerte de la tesis contextual.<sup>192</sup> Se trata, en sustancia, de un argumento sobre lo que un determinado agente puede haber *pretendido* al formular un enunciado determinado. Pero la afirmación hecha en nombre del estudio de los contextos era precisamente que éstos pueden servir en sí mismos para revelar lo que el texto debe querer decir. Esto sólo apunta, sin embargo, al segundo supuesto erróneo en el que esta metodología parece apoyarse, el supuesto de que “significado” y “comprensión” son de hecho términos estrictamente correlativos. Empero, como lo demostró clásicamente J. L. Austin, la comprensión de enunciados presupone aprehender, no sólo el significado de la manifestación en cuestión, sino también lo que él calificaba como su fuerza ilocucionaria prevista.<sup>193</sup> Esta afirmación tiene una pertinencia crucial para mi presente argumento en dos aspectos. Primero, la cuestión adicional acerca de lo que un determinado agente puede estar *haciendo* al expresar su enunciado no se refiere en absoluto al significado, sino a una fuerza coordinada con el significado del enunciado mismo y cuya captación, *no obstante*, es esencial para entenderlo.<sup>194</sup> Y segundo, aun cuando pudiéramos decodificar lo que debe significar un enunciado dado a partir de un estudio de su contexto social, se deduce que esto nos dejaría de todos modos sin ninguna captación de su fuerza ilocucionaria prevista y por lo tanto, en definitiva, sin absolutamente ninguna comprensión real de ese enunciado. El *quid*, en suma, es que persiste una laguna inevitable: aun cuando el estudio del contexto social de los textos pudiera servir para *explicarlos*, esto no equivaldría a proporcionar los medios de *comprenderlos*.

Esta afirmación central –a saber, que la captación tanto de la fuerza como del significado es esencial para la comprensión de textos, pese a lo cual el estudio de su contexto social

<sup>192</sup> También podría sostenerse, mucho más obvia y valederamente, que estas observaciones contribuyen muy poco a plantear un argumento contra el supuesto de que la comprensión de las acciones es en esencia una cuestión de ver los resultados de causas. Es cierto, desde luego, que el debate mismo está marcado por un alto grado de aserción más que de argumentación. Pero espero completar a la brevedad un análisis más sistemático del tema. [Véase James Tully (comp.), *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988, cap. 4.]

<sup>193</sup> Véase la reconstrucción de las Conferencias William James pronunciadas por Austin en 1955, a cargo de O. Urmson y publicadas como *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962 [traducción castellana: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1988].

<sup>194</sup> Soy consciente, desde luego, de que la afirmación de que la fuerza ilocucionaria está coordinada con el significado, en vez de ser parte de él, ha sido objeto de debates. Véase J. L. Cohen, “Do illocutionary forces exist?”, en *Philosophical Quarterly*, 14, 1964, pp. 118-137. No puedo aceptar esta afirmación: 1) dado que, una vez más, me atrevo a creer que ejemplos de alguna complejidad –como los que mencioné aquí– deben hablar contra ella, y 2) dado que me parece que hay razones más formales para dudar de ella, de las que hablo en un artículo de próxima aparición. [Véase “Conventions and the understanding of speech-acts”, en *Philosophical Quarterly*, 20, 1970, pp. 118-138.]

no puede aportarla— puede ilustrarse con facilidad en la práctica. Supongamos que un historiador da con el siguiente enunciado en un opúsculo moral renacentista: “un príncipe debe aprender a no ser virtuoso”. Supongamos que tanto el sentido como la referencia prevista del enunciado son perfectamente claros. Supongamos incluso que esta claridad es el resultado de un estudio de todo el contexto social de la declaración: un estudio que podría haber revelado, digamos, que en esa época la virtud había conducido de hecho a la ruina de los príncipes. Ahora supongamos dos verdades alternativas sobre el propio enunciado: o bien que ese consejo cínico se proponía con frecuencia en los opúsculos morales del Renacimiento; o bien que hasta entonces casi nadie había propuesto públicamente un consejo tan cínico como precepto. Es evidente que cualquier comentarista que desee comprender el enunciado debe averiguar cuál de estas dos alternativas está más cerca de la verdad. Si la respuesta es la primera de ellas, la fuerza prevista de la declaración en la mente del agente que la enunció sólo puede haber consistido en abrazar o enfatizar una actitud moral aceptada. Pero si la respuesta es la segunda, la fuerza prevista de la declaración se parece más al rechazo o el repudio de un lugar común moral establecido. Ahora bien, de hecho sucede que los historiadores de las ideas propusieron alternativamente algo similar a cada una de estas afirmaciones históricas con respecto al enunciado que en este sentido ha de encontrarse en *El Príncipe* de Maquiavelo.<sup>195</sup> Sin embargo, no sólo es obvio que únicamente una de estas afirmaciones puede ser correcta, sino también que la decisión sobre cuál lo *es* afectará en gran medida cualquier comprensión de lo que Maquiavelo puede haber pretendido lograr. Potencialmente, la cuestión es si pretendía subvertir o sostener uno de los tópicos morales más fundamentales de la vida política de su tiempo. Pero si bien puede decirse que en este aspecto esa decisión es crucial para entender a Maquiavelo, no es el tipo de decisión a la que podría llegarse mediante el estudio del enunciado mismo y su significado (que es suficientemente diáfano) ni a través de ningún estudio de su contexto social, porque el contexto mismo es evidentemente capaz de producir *ambos* actos ilocucionarios alternativos y, por lo tanto, apenas puede invocarse para rechazar uno en favor del otro. De ello debe deducirse que, a fin de decir que se ha *comprendido* cualquier enunciado hecho en el pasado, no puede ser suficiente aprehender lo que se dijo, y ni siquiera discernir que el significado de lo dicho puede haber cambiado. Por consiguiente, no puede bastar con estudiar lo que quería decir el enunciado, y tampoco lo que presuntamente muestra su contexto sobre lo que debe haber querido decir. El aspecto adicional que todavía resta captar en cualquier enunciado dado es *cómo* quiso decirse lo que se dijo y, con ello, qué *relaciones* pueden haberse establecido entre varios enunciados diferentes aun dentro del mismo contexto general.

He ilustrado esta afirmación sobre la insuficiencia y hasta el carácter en potencia completamente engañoso del estudio tanto contextual como puramente textual sólo a partir del tipo más simple posible de caso. Pero también existe la posibilidad (como procuré demostrarlo en otra parte)<sup>196</sup> de que sea necesario extender, de alguna forma más indirecta, el propio análisis de Austin sobre la fuerza ilocucionaria a fin de que englobe la identificación de actos ilocucionarios menos abiertos y quizás hasta no reconocibles. Es necesario, por ejemplo, que

<sup>195</sup> En favor de la primera alternativa, véase Allan H. Gilbert, *Machiavelli's "Prince" and its Forerunners*, Nueva York, Barnes and Noble, 1938; en favor de la segunda, Felix Gilbert, “The humanist concept of the prince and *The Prince* of Machiavelli”, en *Journal of Modern History*, II, 1939, pp. 449-483. El enunciado figura en el cap. 15 de *El Príncipe*.

<sup>196</sup> En mi artículo citado en la nota 194.

podamos enfrentar el hecho obvio pero muy elusivo de que una *omisión* en el uso de un argumento particular siempre puede ser un asunto polémico, y por eso una guía requerida para la comprensión del enunciado pertinente. Considérese, por ejemplo, el hecho de que Locke omitiera usar argumentos históricos en el *Segundo tratado*. Como la discusión de principios políticos en la Inglaterra del siglo XVII virtualmente dependía del estudio de versiones antagónicas del pasado inglés,<sup>197</sup> tal vez podría plantearse una sólida tesis que dijera que la falta de mención de estas cuestiones constituía quizá el rasgo más radical y original de toda la argumentación de Locke. Como clave para la comprensión de su texto, esto es evidentemente importante: pero es una clave que el estudio del contexto social nunca podría revelar (y menos aún el estudio del texto mismo). Del mismo modo, es necesario que podamos enfrentar la irrefutable posibilidad de que algunos de los textos filosóficos clásicos contengan en gran número lo que los contemporáneos habrían reconocido al instante como bromas. Tal vez nos vengan a la mente Platón y Hobbes: una vez más, ésta sería desde luego una clave importante para la comprensión de sus textos, pero también en este caso cuesta ver cómo puede ayudar cualquiera de las dos metodologías. Y de manera similar, las cuestiones de la alusión y la referencia indirecta plantean en general con claridad importantes problemas de reconocimiento y peligros consecuentemente evidentes de comprensión errónea de cualquier texto en que tengan una figuración destacada. Estos y otros problemas son, por supuesto, demasiado complejos en sí mismos para ilustrarlos aquí con brevedad, pero pueden servir ya para subrayar el aspecto central, que los ejemplos más simples, creo, aclararon lo suficiente: a saber, que concentrarse en el estudio de un texto en sí mismo o en el estudio de su contexto social como un medio de determinar su significado es hacer que resulte imposible reconocer –y ni hablar de resolver– algunas de las cuestiones más arduas sobre las condiciones para la comprensión de textos.

**V**Si hasta aquí mi argumento ha sido correcto, ahora puede demostrarse que de él se desprenden dos conclusiones generales y positivas. La primera concierne al método apropiado para estudiar la historia de las ideas. Por un lado, debe ser un error tratar incluso de escribir biografías intelectuales concentrándose en las obras de un autor determinado o escribir historias de las ideas rastreando la morfología de un concepto a lo largo del tiempo. Estos dos tipos de estudio (para no mencionar las historias pedagógicas del pensamiento que combinan sus deméritos) están necesariamente mal concebidos. Por otro lado, no se deduce, como a veces se sostuvo,<sup>198</sup> que no haya ningún modo particular de estudiar la historia de las ideas que sea más satisfactorio que los demás. Mi primera conclusión positiva es, antes bien, que toda la tendencia de mi argumento apunta a una metodología alternativa que no debe exponerse a ninguna de las críticas que propuse hasta aquí. He procurado insistir en que la comprensión de textos presupone la aprehensión de lo que pretendían significar y cómo se pretendía que se tomara ese significado. De ello se sigue que entender un texto debe ser entender tanto la intención de ser entendido como la de que esta intención se entienda, que el texto mismo como acto deliberado de comunicación debe al menos encarnar. En consecuencia, la cuestión

<sup>197</sup> No hago aquí más que sostener esta afirmación. En otro lugar intenté ejemplificarla en detalle. Véase mi artículo "History and ideology in the English revolution", en *Historical Journal*, 8, 1965, pp. 151-178.

<sup>198</sup> Véase por ejemplo la introducción a Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth Century*, cit., sobre la "afortunada" ausencia de toda metodología acordada, p. 1.

esencial que enfrentamos al estudiar cualquier texto es qué podría haber pretendido comunicar su autor en la práctica –al escribir en el momento en que lo hizo para la audiencia a la que tenía previsto dirigirse– por medio de la enunciación de ese enunciado en particular. De lo cual se deduce que el objetivo esencial, en cualquier intento de comprender los enunciados mismos, debe consistir en recuperar esa intención compleja del autor. Y de ello se sigue que la metodología apropiada para la historia de las ideas debe consagrarse, ante todo, a bosquejar toda la gama de comunicaciones que podrían haberse efectuado convencionalmente en la oportunidad en cuestión a través de la enunciación del enunciado dado y, luego, a describir las relaciones entre éste y ese contexto *lingüístico* más amplio como un medio de decodificar la verdadera intención del autor. Una vez que se discierne que el enfoque adecuado del estudio es esencialmente lingüístico y que la metodología apropiada, en consecuencia, se consagra de este modo a la recuperación de las intenciones, el estudio de todos los datos del contexto social del texto puede tener su lugar como parte de esta empresa lingüística. El inconveniente con la forma en que estos datos se manejan en la metodología del estudio contextual es que se insertan en un marco inadecuado. Erróneamente, el “contexto” llega a considerarse como determinante de lo que se dice. Es necesario, antes bien, tratarlo como un marco último que colabore en la tarea de decidir qué significados convencionalmente reconocibles, en principio, podría haber sido posible que alguien pretendiera comunicar en una sociedad de *ese* tipo. (De este modo, como procuré demostrarlo en el caso de Hobbes y Bayle, el contexto mismo puede utilizarse como una especie de tribunal de apelaciones para evaluar la plausibilidad relativa de atribuciones incompatibles de intencionalidad.) No sugiero, desde luego, que esta conclusión sea en sí misma particularmente novedosa.<sup>199</sup> Lo que sí afirmo es que puede decirse que la investigación crítica que he realizado establece y demuestra el argumento favorable a esta metodología: y no lo establece como una sugerencia, una preferencia estética o una muestra de imperialismo académico, sino como una cuestión de propiedad conceptual, la de ver cuáles son las condiciones necesarias para la comprensión de enunciados.

Mi segunda conclusión general concierne al valor de estudiar la historia de las ideas. En este caso, la posibilidad más interesante, que no puedo explorar ahora pero que mencioné de paso al discutir tanto las causas de la acción como las condiciones para comprender enunciados, es la de un diálogo entre discusión filosófica y evidencia histórica. Resulta claro que las distinciones que se establecieron en los debates sobre las causas y significados de las acciones no son meramente útiles para los historiadores, sino que es esencial que éstos las discieran, aunque hasta ahora –con consecuencias nocivas– no se mostraron muy conscientes de este hecho. La cuestión aquí, sin embargo, es que también puede ser cierto lo contrario. La comprensión de enunciados formulados en el pasado plantea con claridad problemas especiales y podría suscitar ideas especiales, en particular sobre las condiciones en que las lenguas cambian. Los filósofos tal vez hayan mostrado cierta lentitud para aprovechar la significación posiblemente muy amplia de este hecho, tanto para el análisis del significado y la comprensión<sup>200</sup> como para la discusión de las relaciones entre creencia y acción y, en general, de toda la cuestión de la sociología del conocimiento.

<sup>199</sup> Un compromiso similar se sugiere (más que *argumentarse* plenamente, según me parece) en John C. Greene, “Objectives and methods in intellectual history”, en *Mississippi Valley Historical Review*, 44, 1957-1958, p. 59.

<sup>200</sup> L. Jonathan Cohen, *The Diversity of Meaning*, Londres, Methuen, 1962, en especial el cap. 1, ya ha sugerido y demostrado que el desarrollo de una relación semejante podría ser extremadamente fructífero.



Mi conclusión principal, sin embargo, es que la crítica que ya he elaborado sirve para sugerir un aspecto mucho más obvio y menos remoto sobre el valor filosófico de estudiar la historia de las ideas. Por un lado, creo que resulta claro que cualquier intento de justificar el estudio del tema en términos de los “problemas perennes” y las “verdades universales” que hay que abreviar en los textos clásicos debe equivaler a la compra de justificaciones al precio de hacer que el tema mismo sea necia e innecesariamente ingenuo. Como procuré mostrarlo, cualquier enunciado es de manera ineludible la encarnación de una intención particular, en una oportunidad particular, dirigida a la solución de un problema particular, por lo que es específico de su situación de una forma que sería una ingenuidad tratar de trascender. La implicación vital aquí no es simplemente que los textos clásicos no pueden preocuparse por nuestras preguntas y respuestas, sino sólo por las suyas. También hay otra: a saber, que en filosofía –para recordar la forma en que la expresaba Collingwood– sencillamente no hay problemas perennes; sólo hay respuestas individuales a preguntas individuales, y éstas son tantas y tan diferentes como quienes las hacen. En consecuencia, puede decirse lisa y llanamente que no existe la esperanza de buscar el sentido del estudio de la historia de las ideas en el intento de aprender directamente de los autores clásicos concentrándose en las respuestas que ensayaron a preguntas supuestamente intemporales.

Este abrumador elemento de contingencia en las presuntas respuestas brindadas por los textos clásicos fue destacado con frecuencia, pero yo creo que puede mostrarse, a la luz de la crítica que traté de elaborar, que la naturaleza precisa del argumento a plantear sobre esta cuestión ha sido malentendida tanto por Collingwood como por sus críticos. La errónea comprensión de Collingwood derivaba, en mi opinión, del hecho de haber decidido conjugar su ataque a las “preguntas perennes” con una tesis excesivamente fuerte, en el sentido de que ni siquiera podemos preguntar si un filósofo determinado “resolvió el problema que él mismo planteó”, dado que sólo podemos ver cuál era ese problema para él si efectivamente le dio una solución. Así, “el hecho de que podamos identificar su problema es una prueba de que lo resolvió; puesto que sólo podemos saber cuál era si lo razonamos a partir de la solución”.<sup>201</sup> Pero esto no parece ser otra cosa que una versión de la confusión que ya traté de señalar entre la intención *de hacer* algo y la intención *al hacerlo*. Es cierto que a menos que yo lleve a cabo la acción o resuelva el problema que pretendía *resolver*, nunca podrá saberse cuál era éste, porque sencillamente no habrá pruebas. De ello no se deduce, sin embargo, que usted nunca pueda saber qué pretendía *hacer* yo a menos que lo haya hecho, puesto que, aun sin concretarla, es posible que haya declarado mi intención. Tampoco se deduce que usted no pueda saber cuál era mi intención *al* tratar de hacer algo a menos que haya logrado hacerlo, porque a menudo es muy fácil caracterizar (decodificar la intención *al* hacer) una acción intentada pero completamente malograda. (Puede resultar muy claro, por ejemplo, que al escribir su *Experimento* Defoe pretendía hacer una parodia, aunque la intención se entendió tan desastrosamente mal que bien podríamos decir que la acción prevista se llevó a cabo sin éxito.) Un nuevo malentendido, sin embargo, parece revelarse en quienes criticaron este ataque de Collingwood a la idea de los problemas perennes. En una importante discusión reciente llegó a insistirse, por ejemplo, en que si “Lenin dice que cualquier cocinero debería ser un político y Platón que los hombres tendrían que limitarse al ejercicio de su función especial en el

<sup>201</sup> Collingwood, *An Autobiography*, cit., p. 70.

Estado”, eso *significa* que uno y otro se consagran al “mismo problema”, de modo que negar que hay en juego alguna cuestión perenne es simplemente emitir un juicio apriorístico.<sup>202</sup> Pero la aseveración en que han insistido los historiadores de las ideas no fue meramente que puede haber alguna semejanza semántica de este tipo, sino que el problema es el mismo en el sentido de que podemos tener la esperanza de sacar una enseñanza directa del estudio de la solución que Platón le propone. Se dice que esa semejanza, en efecto, constituye toda la razón para estudiar la *República* de Platón.<sup>203</sup> Pero en este sentido el problema simplemente no puede ser en modo alguno el mismo en ambos casos. Puesto que si pretendemos aprender de Platón, no basta con que la discusión parezca plantear, en un nivel muy abstracto, una cuestión pertinente para nosotros. También es esencial que la respuesta dada por Platón parezca pertinente y, a decir verdad, aplicable (si él tiene “razón”) a nuestra propia cultura y nuestra propia época. Sin embargo, tan pronto como empezamos a estudiar los verdaderos argumentos de Platón, la idea de que la cuestión de la participación es la misma para él y para nosotros se disuelve en el absurdo. Lo que más probablemente aprendamos de él es que el cocinero no debe participar porque es un esclavo. Es difícil advertir qué problemas de participación en las democracias representativas modernas podrían aliviarse mediante la aplicación de esta muestra particular de sabiduría perenne, por decisivo que el argumento, sin duda, haya parecido al propio Platón.

Esta reformulación e insistencia en la afirmación de que en filosofía no hay problemas perennes, de los cuales podamos aprender directamente a través del estudio de los textos clásicos, no pretende ser, desde luego, una denegación de la posibilidad de que haya proposiciones (quizás en matemática) cuya verdad sea completamente intemporal. (No obstante, esto no equivale a mostrar que su verdad es por eso menos contingente.) Ni siquiera es una denegación de la posibilidad de que haya *preguntas* aparentemente perennes, si se les da una forma suficientemente abstracta. Todo lo que deseo destacar es que cada vez que se afirme que el sentido del estudio histórico de esas preguntas es que podemos extraer una enseñanza directa de las *respuestas*, se comprobará que lo que *vale* como respuesta suele tener, en otra cultura o período, un aspecto tan diferente en sí mismo que su utilidad es casi nula, a tal punto que ni siquiera se puede seguir pensando en absoluto que la pregunta pertinente es “la misma” en el sentido exigido. Más crudamente expresado: debemos aprender a pensar por nosotros mismos.

Mi conclusión, sin embargo, no es en modo alguno que, como el valor filosófico hoy reclamado por la historia de las ideas se basa en una concepción errónea, debe deducirse que en sí mismo el tema no tiene absolutamente ningún valor filosófico. Puesto que el hecho mismo de que los textos clásicos estén consagrados a sus propios y muy remotos problemas, y no la presunción de que en cierto modo se ocupan también de los nuestros, es lo que me parece que, lejos de refutarlo, brinda la clave del valor indispensable de estudiar la historia de las ideas. Los textos clásicos, especialmente en el pensamiento social, ético y político, contribuyen a revelar –si les permitimos que lo hagan– no la semejanza esencial, sino más bien la variedad esencial de supuestos morales y compromisos políticos viables. Por otra parte, puede considerarse que su valor filosófico y aun moral fundamental reside en este aspecto. Hay una ten-

<sup>202</sup> John Passmore, “The idea of a history of philosophy”, en *The Historiography of the History of Philosophy, History and Theory*, Bieheft 5, Middleton, Conn., Wesleyan University Press, 1965, p. 12.

<sup>203</sup> Véanse, por ejemplo, en Robert S. Brumbaugh, *Plato for the Modern Age*, Nueva York, Collier Books, 1962, las afirmaciones que sostienen que Platón “hace una contribución relevante” a nuestros problemas (p. 216, etcétera).

dencia (a veces explícitamente propiciada, como en el caso de Hegel, como un modo de proceder) a suponer que la mejor perspectiva privilegiada –y no simplemente la que es ineludible– desde la cual se pueden examinar las ideas del pasado debe ser la de nuestra situación presente, porque es por definición la más evolucionada. Esa afirmación no puede resistir un reconocimiento del hecho de que las diferencias históricas sobre cuestiones fundamentales pueden reflejar diferencias de intención y convención más que algo así como una competencia en torno de una comunidad de valores, para no hablar de una percepción en desarrollo de lo Absoluto. Por otra parte, reconocer que nuestra sociedad no es diferente de ninguna otra en el hecho de tener sus propias creencias y dispositivos locales de vida social y política significa haber alcanzado ya una perspectiva privilegiada muy diferente y –me gustaría decirlo– mucho más saludable. El conocimiento de la historia de esas ideas puede servir entonces para mostrar hasta qué punto las características de nuestros dispositivos que tal vez estemos dispuestos a aceptar como verdades tradicionales e incluso “intemporales”<sup>204</sup> pueden ser en realidad las más meras contingencias de nuestra historia y estructura social singulares. Descubrir gracias a la historia del pensamiento que de hecho no hay conceptos intemporales sino únicamente los variados y diferentes conceptos que acompañaron a diversas y diferentes sociedades, es descubrir una verdad general que no sólo se refiere al pasado sino también a nosotros mismos. Por lo demás, es un lugar común decir –en esta medida todos somos marxistas– que nuestra sociedad pone obstáculos no reconocidos a nuestra imaginación. En consecuencia, la noción de que el estudio histórico de las ideas de otras sociedades debe emprenderse como el medio indispensable e irremplazable de poner límites a esos obstáculos merece convertirse en un lugar común. La afirmación de que la historia de las ideas no consiste en otra cosa que en “anticuadas nociones metafísicas”, que en estos momentos, con un espantoso provincianismo, se sostiene con frecuencia como una razón para ignorarla, llegaría entonces a ser vista como la razón misma para considerar dichas historias como indispensablemente “pertinentes”, no porque de ellas puedan recogerse “crudas” lecciones, sino porque la historia misma brinda una lección de autoconocimiento. Así, exigir a la historia del pensamiento una solución a nuestros propios problemas inmediatos es cometer no simplemente una falacia metodológica, sino algo así como un error moral. Pero aprender del pasado –y de lo contrario no podemos aprender en absoluto– la distinción entre lo que es necesario y lo que es el mero producto de nuestros dispositivos contingentes es aprender la clave de la autoconciencia misma.<sup>205</sup> □

<sup>204</sup> En Hacker, *Political Theory...*, cit., p. 20, por ejemplo, se encontrará la insistencia explícita en que “los problemas centrales de la política son intemporales”.

<sup>205</sup> Estoy muy agradecido a las siguientes personas por hacerme conocer sus comentarios críticos sobre versiones anteriores de este trabajo y señalar una serie de errores: F. H. Hahn, M. Mandelbaum, J. G. A. Pocock, J. W. Burrow, M. H. Black y J. A. Thompson. Tengo una deuda especial con John Dunn, y se advertirá con facilidad que mi análisis tomó mucho de su artículo “The identity of the history of ideas”, en *Philosophy*, 43, 1968.